COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Teorías cognitivas entre el mundo árabe e islámico y occidente. Retos de la comunicación y barreras a la interacción

Coords.
Mohamed el Mouden el Mouden
Antonio Javier Martin-Castellanos
Lola Bañón Castellón
Rafael González Galiana
Rafael Fernando Crisman

Dykinson, S.L.

TEORÍAS COGNITIVAS ENTRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE. RETOS DE LA COMUNICACIÓN Y BARRERAS A LA INTERACCIÓN

COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

TEORÍAS COGNITIVAS ENTRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE. RETOS DE LA COMUNICACIÓN Y BARRERAS A LA INTERACCIÓN

Coords.

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
ANTONIO JAVIER MARTIN-CASTELLANOS
LOLA BAÑÓN CASTELLÓN
RAFAEL GONZÁLEZ GALIANA
RAFAEL FERNANDO CRISMAN

Dykinson, S.L.
2023

TEORÍAS COGNITIVAS ENTRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE.
RETOS DE LA COMUNICACIÓN Y BARRERAS A LA INTERACCIÓN

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez
© de los textos: los autores
© de la presente edición: Dykinson S.L.
Madrid - 2023

N.º 111 de la colección Conocimiento Contemporáneo
1ª edición, 2023

ISBN: 978-84-1122-926-5

NOTA EDITORIAL: Los puntos de vista, opiniones y contenidos expresados en esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Dichas posturas y contenidos no reflejan necesariamente los puntos de vista de Dykinson S.L, ni de los editores o coordinadores de la obra.
Los autores asumen la responsabilidad total y absoluta de garantizar que todo el contenido que aportan a la obra es original, no ha sido plagiado y no infringe los derechos de autor de terceros. Es responsabilidad de los autores obtener los permisos adecuados para incluir material previamente publicado en otro lugar. Dykinson S.L no asume ninguna responsabilidad por posibles infracciones a los derechos de autor, actos de plagio u otras formas de responsabilidad relacionadas con los contenidos de la obra. En caso de disputas legales que surjan debido a dichas infracciones, los autores serán los únicos responsables.

INDICE

PROLOGO. HACIA UN TERCER ESPACIO EPISTEMOLÓGICO 12
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

SECCIÓN I
LENGUA, PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1. DE LA ARQUEOLOGÍA COLONIAL A LA ARQUEOLGÍA POSCOLONIAL. UNA APROXIMACIÓN A LA NACIONALIZACIÓN DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO SIRIO 17
JUAN ÁLVAREZ GARCÍA
CRISTINA FRANCO VÁZQUEZ

CAPÍTULO 2. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSÓFIA ÁRABE Y EN LA ESCOLÁSTICA LATINA 54
FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA

CAPÍTULO 3. SER FINITO Y SER ETERNO EN AVICENA Y EDITH STEIN .. 69
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

CAPÍTULO 4. FRANTZ FANON'S 'THE WRETCHED OF THE EARTH' EMBODIED IN THE ARAB SPRING FAILURE 82
FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTES

CAPÍTULO 5. DECONSTRUCCIÓN ONTO-TEOLÓGICA DEL PERDÓN EN LA FILOSOFÍA DE JACQUES DERRIDA 98
DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ

CAPÍTULO 6. LA ARGUMENTATIVIDAD DE LA TEORIA "DE LA PROBLEMATOLOGIE" Y EL TERCER ESPACIO LOGICO ENTRE IBN KHUTYABAH Y MICHEL MEYER 114
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

CAPÍTULO 7. LA "POTENCIA PASIVA" SEGÚN EL AVERROÍSMO DE LA *ITALIAN THEORY* 146
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 8. EL DILEMA ONTOLÓGICO: PERSONA CRISTIANA CONTRA INTELECTO UNIVERSAL ISLÁMICO 163
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 9. EL VALOR DEL CONOCIMIENTO ('ILM) Y SUS VÍAS DE ADQUISICIÓN, SEGÚN LOS IJWĀN AL-ṢAFĀ' (SS. III-IV/IX-X) 182
MOURAD KACIMI

CAPÍTULO 10. *IḤYĀ ʻULŪM DĪN*: CONTROVERSIAS EN TORNO A LA TEORÍA DE AL-GAZĀLĪ 199
HANAN HANNOU

CAPÍTULO 11. LA FILOSOFÍA ÁRABE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS BASES DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA 211
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

CAPÍTULO 12. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSÓFIA ÁRABE Y EN LA ESCOLÁSTICA LATINA 225
FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA

CAPÍTULO 13. LA HERENCIA ÁRABE EN LOS TRATADOS DE ALBEITERÍA BAJOMEDIEVALES (SIGLOS XIV Y XV) 240
NOELLE RODRÍGUEZ GARRIDO

CAPÍTULO 14. "SERÉ MORO Y SERÉ LIBRE": ISLAM Y ATEÍSMO COMO ALTERIDAD RELIGIOSA EN *JARILLA* (1851), DE CAROLINA CORONADO 258
JAVIER MUÑOZ DE MORALES GALIANA

CAPÍTULO 15. LA RELIGIÓN Y LA RACIONALIDAD ARGUMENTATIVA: EL TERCER ESPACIO LÓGICO PARA REPENSAR LA RELIGIÓN 274
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

CAPÍTULO 16. IDEOLOGIA Y ADAPTACIÓN: EVOLUCIÓN E INFLUENCIAS DE LA HERENCIA IZQUIERDISTA Y NACIONALISTA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER 295
LOLA BAÑON CASTELLÓN

CAPÍTULO 17. LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS EN LAS REDES SOCIALES DE LENGUA ESPAÑOLA HACIA LOS ARABISMOS: EL CONCEPTO *ÎIHĀD* 314
RAFAEL CRISMÁN-PÉREZ
CHAYMAE KELLOUAI

SECCIÓN II
LITERATURA Y ARTE

CAPÍTULO 18. DIALECTIQUE DE L'OSTRACISME, DE L'EXIL DE SOI ET DU CONFLIT IDENTITAIRE DANS SATISFACTION DE NINA BOURAOUI 341
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR

CAPÍTULO 19. CARTAS FICCIONALES, PROPAGANDA Y REPRESENTACIÓN DEL *OTRO*: EL CONFLICTO HABSBURGO-OTOMANO EN LA LITERATURA ÁUREA 351
JORGE MARTÍN GARCÍA

CAPÍTULO 20. “SCHEHERAZADE GOES WEST”: BETWEEN CREATIVITY AND IMITATION
بين الإبداع والمحاكاة شهرزاد ترحل إلى الغرب 369
MOHAMED ALAOUI ISMAILI

CAPÍTULO 21. REDIBUJANDO LOS LÍMITES DEL SAHARA OCCIDENTAL: EL ESPACIO FRONTERIZO EN UN *BEDUINO EN EL CARIBE* 399
FRANCISCO FUENTES ANTRÁS

CAPÍTULO 22. ÉCRIRE CE QUI NE PEUT CONFIÉ À HAUTE VOIX : FATIMA DAAS DANS LA PETITE DERNIÈRE 422
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR

CAPÍTULO 23. EL CINE DE ABDERRAHMANE SISSAKO: UNA MIRADA DESDE EL INTERIOR. POESÍA, DIÁSPORA, EMIGRACIÓN, VIOLENCIA Y DIALOGO INTERCULTURAL 433
JOSÉ ANTONIO JIMÉNEZ DE LAS HERAS

SECCIÓN III
GEOPOLTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES

CAPÍTULO 24. ARGELIA, EL NUEVO KALININGRADO EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL 455
EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA

CAPÍTULO 25. MARRUECOS Y ESPAÑA RETOS CULTURALES Y POLÍTICOS DE UNA VECINDAD IMPRESCINDIBLE 467
ACHOUAK CHALKHA

CAPÍTULO 26. LA POLÍTICA Y LA PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICAS DE MARRUECOS 482
PAULA PRUAÑO FUENTES

CAPÍTULO 27. EL DECLIVE DE LA COMUNIDAD SUNTA EN EL LIBANO: INTERACCION ENTRE POPULISMO E ISLAM 499
FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS

CAPÍTULO 28. LA DIPLOMACIA INTRA-ISLÁMICA FRENTE AL ESTUDIO DE LOS INTERCAMBIOS ORIENTE MUSULMÁN-OCCIDENTE CRISTIANO: DISCURSOS DE LEGITIMIDAD Y UNIVERSALIDAD EN LAS FUENTES SOBRE CANCILLERÍAS (AL-ANDALUS Y EL MAGREB, SS. XIII-XV) 520
IVAR TORRES-ORTA
AGUSTÍN LLORCA-LINDE

CAPÍTULO 29. EL ANÁLISIS DEL DISCURSO DE NAPOLEÓN EN EGIPTO: UNA FORMA DE GEOPOLÍTICA HISTÓRICA EN EL MUNDO ÁRABE 542
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
OMAR SALEM OULD GARCÍA

CAPÍTULO 30. FINANCIACIÓN DEL TERRORISMO EN EL CÓDIGO PENAL MARROQUÍ Y EL CÓDIGO PENAL ESPAÑOL 561
ROUIN MOHAMED

CAPÍTULO 31. LA CARICATURA Y EL FRANCÉS COMO LENGUA PARA RELATAR EL DETERIORO DE LAS RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y ARGELIA 578
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD

CAPÍTULO 32. LAS CARICATURAS COMO LENGUAJE GEOPOLÍTICO EN LA GUERRA DE RUSIA 598
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD

CAPÍTULO 33. REISLAMIZACIÓN SOCIAL DE EGIPTO (1981-2011). CÓMO EL ISLAMISMO HA CONSEGUIDO FORJAR UNA NUEVA IDENTIDAD 614
MAGDA MAKKI HORNEDO

CAPÍTULO 34. THE FORMATION OF THE CONCEPT OF "JIHAD" IN THE EARLY ISLAMIC PERIOD (7TH -9TH CENTURIES) 634
SARGIS GRIGORYAN

SECCIÓN IV
INMIGRACIÓN, SOCIEDAD Y GENERO

CAPÍTULO 35. EL ROSTRO DE LAS MUJERES MARROQUÍES QUE VIVEN EN ESPAÑA Y SUFREN ACOSO SEXUAL Y STALKING .. 647
ELENA RUIZ-ANGEL
PATRICIA RUIZ-ANGEL

CAPÍTULO 36. LA MUJER MARROQUÍ EN ESPAÑA: VIOLENCIA DE GÉNERO FUERA DEL ÁMBITO DE LA PAREJA TRAS LA RATIFICACIÓN DEL CONVENIO DE ESTAMBUL 669
ELENA RUIZ-ANGEL
PATRICIA RUIZ-ANGEL

CAPÍTULO 37. REALIDADES COMPARADAS. LA VIOLENCIA DE GÉNERO, EN LA RELACIÓN DE PAREJA, DE MUJERES ESPAÑOLAS Y MARROQUÍES EN ESPAÑA. 688
ELENA RUIZ-ANGEL
PATRICIA RUIZ-ANGEL

CAPÍTULO 38. PARTICIPACIÓN E INTEGRACIÓN ACTIVA DEL ALUMNADO EN LA ESCUELA: UNA EXPERIENCIA DE INCLUSIÓN EDUCATIVA, SOCIAL Y CULTURAL 711
SANTIAGO EDUARDO PATO RODRÍGUEZ

CAPÍTULO 39. SALUD DE LOS MIGRANTES ÁRABES EN EL TRAYECTO MEDITERRÁNEO HACIA EUROPA. INVESTIGACIÓN DE REVISIÓN 726
JOSÉ JESÚS PARIONA MARTÍNEZ
LUCINDA NORIEGA RAMOS
MARITZA ELENA JARAMILLO DIAZ
KATHERINE CECILIA SAMANEZ TORRES

CAPÍTULO 40. ÁRABES, TERRITORIO E INTERCULTURALIDAD EN EL CARIBE COLOMBIANO 744
FABIO SILVA VALLEJO
CARLOS VLADIMIR ZAMBRANO

CAPÍTULO 41. LA FORMACIÓN INICIAL DEL PROFSORADO EN FORMACIÓN CON RESPECTO A LA INMIGRACIÓN: REQUISITOS PARA LA INNOVACIÓN EDUCATIVA..... 771
NIEVES GUTIÉRREZ ÁNGEL

CAPÍTULO 42. IMPLEMENTATION OF THE MIGRATORY POLICY IN THE EU AND EUROPE'S RESPONSIBILITY IN THE REFUGEE CRISIS 782
DANIEL MARTÍNEZ CRISTÓBAL

CAPÍTULO 43. REDES DIASPÓRICAS Y SOLIDARIDADES TRANSNACIONALES: ANÁLISIS DE LAS TRAYECTORIAS MIGRATORIAS DE LOS REFUGIADOS SIRIOS-ARMENIOS INSTALADOS EN EL LÍBANO Y EN QUEBEC (CANADÁ) 796
ALEXI VICKEN KAYAYAN

CAPÍTULO 44. LOS DESAFÍOS DE LAS MEZQUITAS DE LA PROVINCIA DE CÁDIZ EN LA INCLUSIÓN SOCIAL DE LAS PERSONAS MUSULMANAS 819
HOUSSAM BAKKALI

CAPÍTULO 45. IDEOLOGIA Y ADAPTACIÓN: EVOLUCIÓN E INFLUENCIAS DE LA HERENCIA IZQUIERDISTA Y NACIONALISTA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER 839
LOLA BAÑON CASTELLÓN

CAPÍTULO 46. MUJERES EN LA REVOLUCIÓN SIRIA: EL CASO DE KAFRANBEL 858
LEILA NACHAWATI REGO
NOMBRE DEL SIGUIENTE AUTOR

CAPÍTULO 47. ROL DE LA MUJER EN LAS SOCIEDADES MUSULMANAS: UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA LATINA 872
JORGE LUIS MERCADO PORTAL
SIVELY LUZ MERCADO MAMANI
LUZ DOMINGA MAMANI CAHUATA
SABINO ERNESTO VILLÓN BRUNO

CAPÍTULO 48. FILIACIÓN Y SOLTERÍA EN ARGELIA: UN BINOMIO IRRECONCILIABLE 886
CARMEN GARRATÓN MATEU

CAPÍTULO 49. EL CÓDIGO DE FAMILIA MARROQUÍ: RESEÑAS HISTÓRICAS Y ESPERANZAS FUTURAS 903
HANAN HANNOU

CAPÍTULO 50. TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE ARTÍCULOS DE ORIGEN ISLÁMICO EN EL CÓDIGO DE FAMILIA MARROQUÍ 919
HANAN HANNOU

SECCIÓN V
COMUNICACION Y PERIODISMO

CAPÍTULO 51. LA *DIWANIYA* Y EL *TWITTER* EN LA DISCUSIÓN POLÍTICA EN KUWAIT: ANÁLISIS DE ARTÍCULOS DE OPINIÓN EN PRENSA ESPAÑOLA SOBRE LA PRIMAVERA ÁRABE EN KUWAIT ... 934
AREF H.H. ALALATI

CAPÍTULO 52. INFLUENCERS AND THEIR ROLE IN RELIGIOUS AND POLITICAL POLARIZATION (JORDANIAN CASE STUDY) 946
LANA KAZKAZ
MIRIAM DÍEZ BOSCH

CAPÍTULO 53. UNA APROXIMACIÓN HACIA EL DISCURSO DEL ODIO Y LAS REDES SOCIALES..... 963
ANA MARÍA MARTÍNEZ-MARTÍNEZ
CARLOS SÁNCHEZ MUÑOZ
ANA MANZANO LEÓN
JOSÉ M. RODRÍGUEZ FERRER

CAPÍTULO 54. THE ASSASSINATION OF THE COMMANDER OF THE IRANIAN QUDS FORCE, MAJOR GENERAL QASSEM SOLEIMANI: AN ANALYTICAL STUDY OF THE NEWS PROGRAM TONIGHT ON THE AMERICAN-ARABAL-HURRA CHANNEL 977
SADIQ A. ALZIDI
FRANCISCO JAVIER GÓMEZ-PÉREZ

CAPÍTULO 55. LAS NUEVAS TECNOLOGIAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN EN LAS MOVILIZACIONES POLITICAS Y SOCIALES ARGELINAS 997
NASMA IRAKRAK

CAPÍTULO 56. LA IMAGEN DE LA MUJER ISLÁMICA EN LA PRENSA ESPAÑOLA: ESTEREOTIPOS SOCIALES ARRAIGADOS. EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN Y LA INNOVACIÓN EDUCATIVA ANTE ESTOS HECHOS 1025
NIEVES GUTIÉRREZ ÁNGEL

SECCIÓN VI
EDUCACION E INOVACION

CAPÍTULO 57. EL COMPONENTE CULTURAL Y EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO EN LA ENSEÑANZA DEL ESPAÑOL EN MARRUECOS 1036
IHSSAN EL MAIL

CAPÍTULO 58. INNOVACIÓN EDUCATIVA EN EL GRADO DE EDUCACIÓN PRIMARIA A TRAVÉS DE ESTUDIOS DE CASO PARA LA ATENCIÓN EDUCATIVA EN LA INCORPORACIÓN TARDÍA AL SISTEMA EDUCATIVO (INTARSE) 1050
ANA MANZANO LEÓN
JOSÉ M. RODRÍGUEZ FERRER
ANA M. MARTÍNEZ MARTÍNEZ

CAPÍTULO 59. LA INNOVACIÓN EDUCATIVA FRENTE A LA BRECHA DIGITAL DEL ALUMNADO INMIGRANTE: CIFRAS SEGÚN EL INFORME PISA 2018 1065
NIEVES GUTIÉRREZ ÁNGEL

CAPÍTULO 60. APLICACIÓN DE TECNOLOGÍAS AL ENTORNO DE APRENDIZAJE PARA LA ADQUISICIÓN Y DESARROLLO DE LA LECTOESCRITURA 1075
SANTIAGO EDUARDO PATO RODRÍGUEZ

HACIA UN TERCER ESPACIO EPISTEMOLÓGICO

El presente libro científico y cognitivo ofrece una oportunidad para reflexionar sobre las diversas cuestiones y temas que interesan a investigadores y académicos que están involucrados en el estudio de la relación entre Oriente y Occidente, así como en la interacción entre Occidente y el mundo árabe e islámico. Esta obra permite a los lectores la provechosa oportunidad de identificar y explorar los diversos enfoques que permiten contemplar las diferentes regiones del mundo, tanto en el ámbito del este como en el del oeste.

Con la aportación de investigadores académicos de universidades vinculadas a los cinco continentes, el libro ofrece una perspectiva amplia y diversa, enriqueciendo aún más la comprensión de estos temas. Además, es capaz de dar una visión precisa de cómo se concibe al "otro" y las epistemologías que se utilizan para entenderlo. Al establecer su interpretación, el libro nos invita a plantear cuestiones fundamentales sobre la capacidad de estas epistemologías y enfoques para fomentar un conocimiento cercano y equitativo del otro.

La epistemología y el conocimiento deben ser capaces de responder a los retos a los que se enfrentan las sociedades modernas y de promover una comunicación adecuada y equitativa entre las distintas sociedades y culturas.

En un mundo cada vez más interconectado, es fundamental que el conocimiento y la epistemología se desarrollen de forma inclusiva, reconociendo y valorando la diversidad de perspectivas y experiencias. Esto significa que debemos superar prejuicios y estereotipos arraigados y tener un diálogo respetuoso y empático entre diferentes culturas y sociedades.

Asimismo, es esencial que el conocimiento y la epistemología aborden los problemas y retos a los que se enfrentan las sociedades

contemporáneas, como la desigualdad, la injusticia y la exclusión. La presente acción implica considerar múltiples perspectivas y enfoques, y buscar soluciones que fomenten la equidad y el entendimiento mutuo. El conocimiento y la epistemología deben estar estrechamente involucrados en la construcción de una comunicación equitativa entre sociedades y culturas, reconociendo la diversidad y respondiendo a los desafíos que afrontamos en el momento actual.

A causa de la inmigración, por un lado, y a los progresos tecnológicos modernos, por otro, el mundo se ha convertido en una sociedad cada vez más heterogénea y globalizada. La diversidad ha generado una dinámica activa de comunicación, esencial para la interacción entre culturas y sociedades diversas, aunque no sea justa ni equitativa.

Las tecnologías modernas, como Internet y las redes sociales, han acercado a personas de diferentes partes del mundo, permitiendo que se conecten y se comuniquen de formas antes impensables. Estas herramientas tecnológicas han derribado las barreras geográficas y lingüísticas, facilitando el intercambio de ideas y la colaboración a nivel mundial.

Al proporcionar perspectivas culturales diversas, la inmigración y la comunicación desafían las epistemologías tradicionales y nos invitan a enriquecer nuestras formas de comprender el mundo.

Es fundamental reconocer que Oriente y Occidente tienen sus tradiciones de pensamiento y sus formas de conocer. La Ilustración occidental, por ejemplo, dejó una marca significativa en el desarrollo del pensamiento y la ciencia humana. En la misma línea, Oriente tiene sus corrientes filosóficas y sus epistemologías enraizadas en sus tradiciones culturales, pero que contribuyeron también de forma determinante en el avance científico, cognitivo y cultural humano.

En este contexto, construir un conocimiento cercano sobre el otro, requiere abrir las puertas de interacción cognitiva entre las epistemologías que se desarrollan en las distintas geografías culturales, para que, dichas teorías del conocimiento se negocien entre sí dentro de un espacio común y justo, marcos interpretativos cuyas funciones puedan orientar la interpretación del otro. Eso implicaría la construcción de un tercer espacio donde se deben reconocer la legitimidad existencial de las

epistemologías y diferentes teorías cognitivas, es decir, aquellas desarrolladas en otras geografías culturales e intelectuales. La interacción efectiva de las epistemologías de los distintos mundos se basa en reconocer otras formas de entender el mundo, y otros modos de racionalidades, así como otras maneras de interpretar el mundo.

El tercer espacio lógico cuestiona la creencia de que el yo es el centro interpretativo por excelencia, lo cual implica que la idea de que solo existe una forma de comprender el mundo se convierte en falso y contradictorio. Este enfoque no considera que el poder del sujeto es el único y decisivo en la construcción del conocimiento racional del mundo. Al llevar a cabo esta acción, se supera la tendencia proposicional en la que el yo asume el poder de interpretación y limita cualquier posible papel del otro en el proceso de construcción de la comprensión o de la práctica de la interpretación. Incluso elimina la consideración contextual del otro.

En la actualidad, las sociedades que carecen de valores humanos, de la pluralidad, la diferencia y la libertad, se vuelven sociedades sin alma. La protección de las almas de estas sociedades múltiples y diversas solo puede conseguirse a nivel cognitivo mediante la presencia de dos elementos clave.

En primer lugar, son necesarias epistemologías cognitivas que brinden marcos interpretativos, los cuales se involucren en la apreciación de los valores de la pluralidad y la diferencia. Asimismo, es importante ignorar los planes de las teorías cognitivas que promuevan la tiranía hermenéutica.

En segundo lugar, se requieren epistemologías que aceptan la comunicación con otras teorías del conocimiento, es decir, que están abiertas a aquellas que pertenecen a otro ámbito cultural. Consideramos que este aspecto es el gran desafío que obstaculiza esta segunda función epistemológica. La comunicación creativa entre las epistemologías de Oriente y Occidente garantiza la interacción entre los conocimientos propios y ajenos, así como la relación entre los marcos interpretativos que crean los contextos adecuados para una correcta interpretación y comprensión correcta del otro.

Si examinamos las percepciones del conocimiento asociadas con lo que se conoce como 'epistemología del Sur', encontraremos un desequilibrio evidente, es decir, la falta de comunicación necesaria entre estas epistemologías (ya sea del Este o del Oeste). Existe un claro dominio de la epistemología desde una geografía cultural particular, sin tener en cuenta la capacidad de desarrollar la epistemología en otra geografía cultural y cognitiva.

Consideramos que este libro colectivo ayuda a crear de manera significativa lo que podríamos denominar "un tercer espacio epistemológico". Este espacio permite que haya una comunicación entre las epistemologías producidas tanto en Occidente, como en Oriente. El denominado tercer espacio se encuentra en un ámbito que comprende el campo del yo y el campo del otro, lo que produce un espacio de negociación y comunicación entre estas epistemologías. Se trata de un espacio justo y pluralista, libre de restricciones proposicionales, que permite el establecimiento de relaciones naturales y justas entre estas epistemologías.

Es nuestro parecer que este tercer espacio contribuirá significativamente a fomentar el contexto de la comunicación intelectual e interpretativa entre las epistemologías de Occidente y Oriente (el mundo árabe e islámico), lo que propicia una comprensión clara, cercana y justa del otro.

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

SECCIÓN I

LENGUA, PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA

DE LA ARQUEOLOGÍA COLONIAL A LA ARQUEOLGÍA POSCOLONIAL. UNA APROXIMACIÓN A LA NACIONALIZACIÓN DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO SIRIO

JUAN ÁLVAREZ GARCÍA[1]
Centro Superior de Estudios de Oriente Próximo y Egipto – Universidad Autónoma de Madrid

CRISTINA FRANCO VÁZQUEZ[2]
IEMYRhd – Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

El desarrollo de los estados nacionales durante el s. XIX europeo supuso la aparición de sus grandes narrativas nacionales, las cuales pretendían trazar una historia de los pueblos desde sus más remotos orígenes. Esto constituyó un ingrediente más de las características culturales que pretendían dotar al cuerpo social de una coherencia que antes otorgaban otros elementos como la monarquía o la religión (Anderson, 1993; Hobsbawm, 2012a, 2012b; Hutchinson, 2013). Este proceso cultural y político coincide en el tiempo con la aparición de la arqueología como disciplina científica, lo cual no sorprende si se concebían las antigüedades como pruebas tangibles de aquel origen nacional (Trigger, 1984; Kohl y Fawcett, 1995; Hamilakis, 1999; Díaz-Andreu y Champion, 2015; Holtorf, 2015; Díaz-Andreu, 2018). No obstante, a medida que

[1] Contratado posdoctoral Margarita Salas (Número de referencia: CA1/RSUE/2021-00649). Programa de Ayudas para la Recualificación del Sistema Universitario Español, del Ministerio de Universidades, Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. Departamento de Historia Antigua, Medieval y Paleografía y Diplomática, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.

[2] Contratada Predoctoral FPI 2018 (PRE2018-084059). IEMYRhe, Faculta de Filología, Universidad de Salamanca.

avanzaba este siglo y como consecuencia de la creación de los grandes imperios coloniales, la arqueología va a constituir también una forma de expresar el poder de esas mismas naciones sobre otras regiones del planeta, llenándose los museos europeos con piezas procedentes de los territorios ultramarinos (Trigger, 1984; Díaz-Andreu, 2007; 2018).

En el momento en el que estas mismas regiones alcancen su independencia, desarrollarán igualmente un discurso nacionalista en torno a sus antigüedades con el objetivo de legitimar a los nuevos estados frente al dominio colonial (Silberman, 1995; Steele, 2005; Bernbeck y Pollock, 2006; Liebmann, 2008; Porter, 2010; Díaz-Andreu, 2018). Entre estos nuevos países que incluyeron la arqueología en la agenda nacional se encuentran aquellos que surgieron en el Próximo Oriente (Meskell, 1998; Scham, 2001; 2010; Porter, 2010; Liverani, 2014; Gélin, 2017), aunque apenas existen trabajos que estudien aquí la relación entre arqueología y nacionalismo (Silberman, 1990; Meskell, 1998; Goode, 2007)[3]. Entre ellos, el caso de Siria posiblemente se halle entre los menos estudiados, pese a contar con extensos trabajos que tratan la historia de la arqueología en Siria (Chevalier, 2002, Gélin, 2002, Al-Maqdissi, 2008a; Sartre-Fauriat, 2021). Únicamente se puede nombrar la tesis de S. Valter (2002), donde el autor destaca la importancia del patrimonio arqueológico preislámico en el discurso nacionalista sirio en la época de gobierno de Ḥāfiẓ Al-Assad; así como los trabajos de H. Z. Watenpaugh, (2004), y K. Zobler (2010), en los que se señala el papel de los museos en la creación de identidades.

[3] Es posible que esta falta de estudios sobre la relación entre arqueología y nacionalismo en los países de Próximo Oriente se deba a una serie de discursos coloniales que se han mantenido hasta la actualidad. Tal vez todavía esté presente el paradigma *ex oriente lux*, de tal manera que las civilizaciones preislámicas son consideradas la más antigua expresión cultural de un *continuum* que llega hasta la Europa moderna, dejando a un lado a las sociedades que se asentaron posteriormente sobre esta región (Gillot, 2010; Hout, 2008a; Goode, 2007; Bernbeck y Pollock, 2006; Steele, 2005; Bahrani, 1998; Meskell, 1998; Trigger, 1984) de las cuales se llega a decir que carecen de interés por su patrimonio arqueológico preislámico, afirmación criticada por Mogens T. Larsen (1989), Annie Sartre-Fauriat y Maurice Sartre (2016) e Idir Ouahes (2018).

2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Por tanto, el objetivo de este capítulo es evaluar en qué medida el estado sirio independiente supo articular en torno al patrimonio arqueológico un discurso y una infraestructura que constituyeran bases sólidas sobre las que asentar la identidad nacional[4] frente al pasado colonial[5]. Esto se hará principalmente a través de una revisión bibliográfica sobre el desarrollo de la arqueología en Siria, tanto a través de informes arqueológicos y publicaciones científicas del momento como de estudios historiográficos posteriores.

Para ello, primeramente, se analizará en papel que ha tenido la antigüedad preislámica en la elaboración del discurso nacionalista árabe-sirio en el momento de la *nahḍa*[6]. Después, se analizarán los cambios y continuidades en la gestión y la investigación arqueológica en Siria durante el periodo colonial, por un lado (1920-1946), y, por otro, los primeros años de la Siria independiente hasta 1963[7]. En estas dos partes se comentan tres aspectos diferentes. En primer lugar, se describen las instituciones y mecanismos de administración y gestión de la arqueología en Siria en ambos periodos. Seguidamente, se repasa el avance de las

---

[4] Esta línea de investigación en arqueología nace de la tendencia posprocesual, la cual se plantea la relación entre la práctica arqueológica y su contexto político, social y cultural (Kohl y Fawcett, 1995; Meskell, 1998; Hodder, 2003).

[5] Para aproximarnos a este proceso de nacionalización de la arqueología en países descolonizados, los denominados estudios poscoloniales aportan una gran cantidad de herramientas metodológicas. Éstos surgieron en las universidades occidentales entre los años 70 y 80 del s. XX y engloban a todos aquellos estudios referidos a los efectos de la colonización en países descolonizados (Liebmann, 2008). Entre los hitos de esta tendencia historiográfica son fundamentales los trabajos de Edward Said (1997; 2000) y Homi Bhabha (2002).

[6] Denominación que recibió el despertar cultural e intelectual árabes hacia mediados del s. XIX y que fueron claves en el desarrollo del nacionalismo árabe o arabismo (Antonius, 1938; Choueiri, 2000; Dakhli, 2009a; 2009b; Corm, 2016; Hill, 2020), a lo cual también contribuyó la política de 'turquización' del imperio otomano a partir de 1908 (Khoury, 1983; Dakhli, 2009a).

[7] Elegimos esta fecha debido a varias razones tanto históricas como científicas. En primer lugar, fue el momento en el que el *Ba'az* alcanzó el poder en Siria y en el que se promulga una nueva ley de antigüedades que, salvo pequeñas modificaciones, se ha mantenido vigente hasta la actualidad. A esto se suma el hecho de que en 1964 se descubre la ciudad de Ebla bajo las arenas de Tell Mardikh, lo cual, además de importantes implicaciones científica, tuvo una fuerte significación para la identidad nacional siria y que en 1965 Selim Abdul-Hak abandona la dirección general de antigüedades de Siria. Por lo tanto, podemos decir que los años 1963-1965 fueron un punto y aparte en la gestión y la investigación arqueológica en Siria.

investigaciones en los yacimientos arqueológicos de Ras-Shamra/Ugarit, Tell-Hariri/Mari y Palmira. Estos yacimientos han sido escogidos por varias razones. Los tres fueron yacimientos cuyas investigaciones se iniciaron en época mandataria (en el caso de Palmira, incluso antes) y continuaron durante los primeros años de la Siria independiente; pertenecen tanto al periodo clásico (Palmira) como preclásico (Tell Hariri/Mari, Ras Shamra/Ugarit) de la antigüedad de Siria; y cada uno procede de diferentes espacios dentro del actual territorio nacional sirio, siendo representativos de la realidad étnica y geográfica del país. Por último, se analizan las formas de difusión de los resultados de las investigaciones arqueológicas. Finalmente se hará un balance sobre los cambios y continuidades que se han dado en la arqueología siria desde el punto de vista de su patrimonialización.

3. ARQUEOLOGÍA Y NACIONALISMO ÁRABE-SIRIO

En aquel despertar de la identidad árabe (*nahḍa*) asistimos al surgimiento del nacionalismo árabe-sirio (Beshara, 2011a; Zachs, 2004), el cual consideraba la existencia de un estado autónomo en el *Bilād al-Šam*[8], un territorio que incluiría los actuales países de Siria, Jordania, Líbano, Palestina, Israel y la región de Alejandreta (Pipes, 1990; Groiss, 2011; Shehadeh, 2011). Fue en torno a la naturaleza de esta nación donde varios intelectuales buscaron sus orígenes en época preislámica (Choueiri, 2000; Philipp, 2004). De entre ellos podemos destacar cuatro grandes figuras. En primer lugar, Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) es considerado uno de los primeros ideólogos del nacionalismo árabe-sirio que buscó en el pasado preislámico las raíces de la nación siria[9] (Choueiri,

[8] Hacia mediados del s. XVIII hubo una proliferación de crónicas e historias locales sobre el *Bilād al-Šam*, lo cual indica que existía una tradición intelectual que consideró a esta región como un territorio con su propia identidad. Será a partir del s. XIX cuando, entre las élites intelectuales árabes, se popularice el termino *Sūriyya* (Siria) de época romana, asociado a la búsqueda de las raíces de la nación árabe-siria en la Antigüedad (Philipp, 2004).

[9] El crecimiento del sectarismo religioso hacia mediados del s. XIX dejó una fuerte impronta en muchos de los intelectuales sirios, los cuales plantearon el laicismo como solución (Choueiri, 2000; Groiss, 2011; Sheehi, 2011; Hill, 2020). Entre los acontecimientos que marcaron la escalada de tensión entre diferentes confesiones religiosas, posiblemente sea el conflicto del Líbano de 1860 el que más impacto generó, cuando un gran número de personas

2003; Sheehi, 2011). En segundo lugar, Ḫalil al-Ḫūrī (1836-1907) escribió *Ḫarābāt Sūriyya,* en donde hizo una descripción de las ruinas de Siria, señalando su especial significación para comprender el pasado nacional (Zachs, 2004; 2011; Hill 2019). Por su parte, Ǧurǧi Zaydān (1861-1914) escribió una historia de los árabes antes del islam, considerando que la época islámica no es sino una parte de toda la historia del pueblo árabe-sirio, la cual se inició en la Antigüedad (Philipp, 2011; Hill 2019). Finalmente, se encuentra la figura de Anṭūn Sa'ada (1904-1949), quien marcó el periodo de madurez del nacionalismo sirio, considerando que su identidad es el resultado de la síntesis de los pueblos que se han asentado en el *Bilād al-Šam* desde la Antigüedad (Beshara, 2011b).

Estas aspiraciones nacionales alcanzaron su meta tras la derrota del Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial y con la promesa de las potencias vencedoras de garantizar la creación de estados árabes independientes. Así, en 1919, la Asamblea Nacional Siria declaró la independencia del reino de Siria bajo la autoridad de Fayṣal I, de la dinastía Hāšimī (Rey, 2018; Baron, 2019). A partir de este momento se inició una política cultural con el objetivo de difundir el espíritu nacional árabe entre la población. En relación con dicha política, se fundó la Academia Árabe bajo la dirección de Muḥammad Kurd 'Alī (Dakhli, 2009a). Esta institución situó su sede oficial en la Madrasa al-'Ādiliyya, donde ya se proyectó la creación de una colección de antigüedades de Siria (Watenpaugh, 2004; Dakhli, 2009a; Zobler 2010).

Sin embargo, la declaración de independencia no fue reconocida por las potencias europeas y, en virtud del tratado de Sykes-Picot de 1916 ratificado posteriormente por la Sociedad de Naciones en la Conferencia de San Remo de 1920, Francia y Gran Bretaña asumieron el control de las provincias árabes del Próximo Oriente, quedando los territorios de la actual Siria, Líbano y Alejandreta bajo mandato francés (Fromkin, 1989; Donati, 2009; Roshwald, 2013; Darwin, 2013; Rey, 2018; Baron, 2019). Esta nueva realidad política implicó un profundo cambio en la gestión arqueológica que se acababa de iniciar, la cual será ahora dirigida por

pertenecientes a minorías religiosas fueron masacrados y que incluso provocó la intervención militar francesa (Rey, 2018).

las autoridades mandatarias. No obstante, esto no hizo desparecer el interés y la preocupación siria por sus antigüedades y muchos periódicos locales manifestarán su rechazo a la salida de bienes arqueológicos hacia los museos europeos, destacando especialmente el diario *al-Ma'araḍ* (Ouahes, 2018).

4. INVESTIGACIÓN Y GESTIÓN ARQUEOLÓGICAS BAJO MANDATO FRANCÉS

4.1. La gestión arqueológica. El Servicio de Antigüedades

Aunque Francia ya había desarrollado una infraestructura científica en otros países del sur de Europa y África del norte[10], todavía no contaba con una específicamente en Levante. Por este motivo, en 1919, durante un Congreso celebrado en Marsella organizado por la Cámara de Comercio de la ciudad, se propuso la creación de un servicio de antigüedades apelando a una tradicional vinculación del Levante mediterráneo a Francia y al papel de la ciencia francesa en esa región (Chamonard, 1920; Chevalier, 2002; Gélin, 2002; Sartre-Fauriat, 2021)[11]. Así pues, una vez asumido el control de Siria, se crea un Servicio de Antigüedades inspirándose directamente en aquellos creados en Marruecos y Túnez (Gélin, 2002), quedando bajo la autoridad del Alto Comisariado y

[10] Instituciones tales como el Instituto de Correspondencia Arqueológica de Roma (1829, luego Escuela Francesa de Roma a partir de 1875), la Escuela francesa de Atenas, fundada en 1846 y de donde saldrán algunos de los grandes arqueólogos que partirán a Siria (Will, 2000), la Escuela Francesa del Cairo (1880) y la misión arqueológica de Constantinopla (1894) (Gélin, 2002; Sarte-Fauriat, 2021).

[11] Esta vinculación científica francesa podría remontarse a los exploradores franceses del s. XVIII, pero verdaderamente se iniciaría a partir de la segunda mitad del s. XIX y comienzos del XX, época en la que llegaron a Siria auténticas misiones científicas (Chevalier, 2002; Sartre-Fauriat, 2021) como las de Ernest Renan entre 1860 y 1861 (Hout, 2008b; Gubel, 2008; Briquel-Chatonnet, 2008a), Melchior de Vogüé entre 1861 y 1862 (Briquel-Chatonnet, 2008b;) o René Dussaud, entre 1895 y 1899 (Bounni, 2008a; Chevalier, 2008). Será durante este periodo cuando la implicación de las instituciones públicas francesas, y muy especialmente el Ministerio de Instrucción Pública, se involucren activamente en la exploración arqueológica de Siria (Thobie, 2000; Chevalier, 2002, Sartre-Fauriat, 2021) y en la adquisición de piezas para los museos nacionales (Thobie, 2000).

financiado, originalmente, por el Ministerio de Instrucción Pública (Chevalier, 2002; Gélin, 2002; Sartre-Fauriat, 2021).

Este Servicio de Antigüedades tuvo como primer director a Joseph Chamonard, a quien le correspondió desarrollar las funciones básicas de la nueva institución (Chevalier, 2002; Gélin, 2002; Sartre-Fauriat, 2021). No obstante, fue rápidamente sustituido por Charles Virolleaud, orientalista de gran prestigio, quien ostentará el cargo de director de antigüedades durante los siguientes nueve años (1920-1929) (Chevalier, 2002; Gélin, 2002). Durante esta primera etapa, se creó una nueva normativa que vino a sustituir a la aprobada por Osman Hamdi Bey[12] en los años más reformistas de existencia del Imperio Otomano (Chevalier, 2002; Gélin, 2002). Según esta nueva legislación, el Servicio de Antigüedades tenía que cumplir con una serie de funciones administrativas y científicas. De entre las administrativas, el servicio debía realizar el inventario de monumentos, gestionar las concesiones de excavación y sus resultados, tomar medidas en la protección de los yacimientos, ser el responsable de la creación de museos y de su conservación y organizar las relaciones entre las misiones arqueológicas y las autoridades locales, arbitrando el reparto de antigüedades entre el director del proyecto y las autoridades (Chevalier, 2002; Gélin, 2002). En cuanto a las científicas, le correspondía al Servicio de Antigüedades emprender restauraciones y consolidaciones apoyándose en un servicio de inspección, así como dirigir y organizar proyectos arqueológicos (Gélin, 2002). Para completar esta labor se creó en 1921, una Misión Arqueológica Permanente dependiente del Servicio de Antigüedades, pero bajo el patronazgo y la dirección científica de la *Academie des Inscriptions et Belles Lettres* (AIBL) (Chevalier, 2002; Gélin, 2002; Sartre-Fauriat, 2021). Esta Misión proporcionaría el apoyo logístico e intelectual a las misiones arqueológicas temporales, reservándose la prioridad en la investigación arqueológica

[12] La primera regulación sobre las antigüedades sirias se realizó bajo dominio del Imperio Otomano y vinieron de la mano de uno de los grandes reformistas del estado turco, Osman Hamdi Bey al frente del ministerio de Instrucción Pública. Dedicó denodados esfuerzos a la protección del patrimonio arqueológico a través de las denominadas Ordenaciones de 1884 por las que se pretendía erradicar el comercio de antigüedades que la anterior legislación no había conseguido. A través de estas Ordenaciones se creó el Museo Nacional de Estambul, el Servicio de Monumentos y el Centro de Estudio de Antigüedades (Chevalier, 2002).

(Chevalier, 2002; Gélin, 2002). Sin embargo, sus funciones terminarían siendo absorbidas por el propio Servicio de Antigüedades (Gélin, 2002).

De cara a la organización y aprobación de misiones arqueológicas se crearon una serie de comisiones reguladoras[13], de entre las cuales la *Commission de Syrie et de Palestine* creada en 1919 por la AIBL obtendrá mayor control sobre las misiones arqueológicas, colaborando con Ministerio de Asuntos Exteriores y el Alto Comisariado (Chevalier, 2002; Gélin, 2002). De hecho, el Ministerio de Asuntos Exteriores tomará cada vez más la iniciativa en la gestión arqueológica dado que a través del Servicio de Obras en el Extranjero se financiarán las misiones en los territorios del mandato, dejando cada vez más de lado al Ministerio de Instrucción Pública, incapaz de financiar los proyectos arqueológicos (Thobie, 2000; Gélin, 2002). Igualmente, los museos nacionales, y muy especialmente el Departamento de Antigüedades Orientales del Museo del Louvre, financiarán misiones arqueológicas con el objetivo de enriquecer las colecciones nacionales (Chevalier, 2002).

Otra de las grandes instituciones francesas implicadas en la investigación arqueológica será el Instituto de Arte y de Arqueología Musulmán. Este instituto, situado en el palacio ʻ*Aẓam* de Damasco, nació exclusivamente como centro de la investigación y la formación en arte y arqueología del periodo islámico (Avez, 1993; Thobie, 2000; Chevalier, 2002; Gélin, 2002). No obstante, a partir de 1928 se inició una reorganización por iniciativa del Ministerio de Asuntos Exteriores a través de su Servicio de Obras en el Extranjero. Esto otorgó al instituto una proyección más arqueológica y científica (Thobie, 2000; Chevalier, 2002). En 1930 adoptó la denominación de Instituto Francés de Damasco y extenderá sus competencias a la arqueología preislámica de Siria (Chevalier, 2002)[14].

---

[13] Posiblemente, una de las personalidades que más poder acumularía en lo referente a la aprobación de misiones arqueológicas fuera René Dussaud, en tanto que director de Antigüedades Orientales del Museo del Louvre, miembro de la AIBL y de numerosas comisiones arqueológicas sobre el Próximo Oriente (Sartre-Fauriat, 2021)

[14] El Instituto de Arte y Arqueología Musulmán de Damasco se creó mediante el decreto 1625/1922 y se transformó en el Instituto Francés de Damasco a través del decreto 3393/1930.

Sin embargo, pese a todo este entramado administrativo e instituciones volcadas en la investigación arqueológica de Siria, la endémica falta de fondos y de personal llevó al Servicio de Antigüedades a una situación límite, dado el poco alcance que podía tener y con el consiguiente deterioro de monumentos y sitios arqueológicos (Anus, 1932; Chevalier, 2002). Esta situación cambió con la llegada de Henri Seyrig al frente del Servicio de Antigüedades en 1929 (Will, 2000; Chevalier, 2002; Delplace, 2008; Hout, 2008c) quien adoptó una actitud más colaborativa con las autoridades locales en tanto que instituciones que asumirían la gestión arqueológica al término del mandato (Dentzer, 2016). Para Henri Seyrig el Servicio de Antigüedades solo debía ocuparse de la inspección de yacimientos, la supervisión de las exportaciones, la centralización de los informes arqueológicos y la instalación de las misiones arqueológicas (Chevalier, 2002). Por tanto, aquellas labores de conservación de monumentos y la gestión de museos debían recaer necesariamente en los estados que formaban el mandato. Por este motivo, se creó un Servicio de Conservación dependiente del Servicio de Antigüedades, pero financiado por el fondo de intereses comunes de los estados y que posteriormente pasaría bajo la autoridad de estos (Chevalier, 2002). En 1933, por iniciativa de Henri Seyrig, se hizo una reforma del texto legal (Chevalier, 2002; Gélin, 2002) en donde se incluyeron aspectos como la obligación por parte de los arqueólogos de consolidar los monumentos que estaban excavando (Gélin, 2002), se favoreció la llegada de misiones arqueológicas extranjeras que potenciaran la investigación[15] (Sartre-Fauriat, 2021) y se priorizó al estado sobre el arqueólogo en el reparto de las antigüedades (Chevalier, 2002; Gélin, 2002).

[15] Aunque desde el comienzo del mandato se planteó la posibilidad de crear un monopolio arqueológico, éste expulsaría a los académicos y arqueólogos franceses de territorios controlados por otras potencias europeas, pensando especialmente en los territorios de Palestina, Jordania e Iraq donde, si bien Francia había desarrollado importantes proyectos, eran territorios bajo mandato británico. De entre estas misiones arqueológicas extranjeras destacan los proyectos arqueológicos en, Hama, Sheiikh Saad, Apamea, Chagar Bazar, Tell Brak, y Tell Halaf entre otros (Chevalier, 2002, Gélin, 2002, Sartre-Fauriat, 2021).

4.2. La investigación arqueológica. Los grandes proyectos arqueológicos

De entre los numerosos proyectos arqueológicos que se iniciaron en esta etapa, posiblemente los de Ras Shamra/Ugarit, Palmira y Tell Hariri/Mari están entre aquellos que más expectación generaron[16].

En el caso de Ras Shamra/Ugarit[17], su descubrimiento se debió, como tantas veces en arqueología, al hallazgo fortuito de una tumba en el puerto de Minet el-Behida en 1928[18]. Informadas las autoridades competentes, se encomendó a Claude Schaeffer y a su compañero Georges Chenet la dirección de un proyecto arqueológico tanto en aquel punto como en la colina cercana de Ras Shamra (Schaeffer, 1929; Yon, 2006; 2008; Saadé 2011; Liverani, 2014; Matoïan, 2016; 2017). Las excavaciones se desarrollaron ininterrumpidamente a lo largo de toda la época mandataria hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. En cuanto a su financiación, se fueron sumando diferentes entidades como los Museos Nacionales, la AIBL, el gobierno de Latakia y el Ministerio de Instrucción Pública. De entre los descubrimientos destacan, por un lado, las tumbas en el espacio funerario de Minet el-Behida y, por otro, el área religiosa con importantes templos y construcciones domésticas de Ras

---

[16] En esta selección dejamos fuera grandes espacios arqueológicos como Dura Europos, el Hawrān o las Ciudades Muertas. La razón de esta discriminación no es otra que o bien fueron espacios que se excavaron durante la época mandataria y luego no se retomaron hasta mucho después de la época que abarca este capítulo, como es el caso de Dura Europos que fue una de las grandes excavaciones durante el periodo mandatario pero no tuvo continuidad hasta 1981 (Baird, 2018; Sartre-Fauriat, 2021), o bien no se recibieron una gran atención durante época mandataria pero sí se realizaron intervenciones durante los primeros años de la Siria independiente, como es el caso de Hawrān (Sartre-Fauriat, 2021). El caso de la Ciudades Muertas del norte de Siria merece una breve mención puesto que sí se proyectaron estudios pocos meses antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, la cual se reactivó bajo la dirección del IFAPO. Será G. Tchalenko, como arquitecto permanente de la misión, quien llevó a cabo la gran mayoría de las investigaciones sobre el terreno (Will, 1996; Gélin, 2005; Sartre-Fauriat, 2021).

[17] Contamos con una abundante bibliografía sobre Ras Shamra/Ugarit. De entre las diferentes contribuciones debemos destacar la de Gabriel Saadé (2011) como estudio global, la de Marguerite Yon (2006) para una descripción general del yacimiento y la de Jacques Freu (2006) para una historia del reino de Ugarit.

[18] La primera identificación fue llevada a cabo por Léon Albanese quien publicará una nota sobre el descubrimiento de dicha tumba (Albanese, 1928).

Shamra datadas en el segundo milenio a.C. (Schaeffer, 1929; 1931; 1932; 1933; 1934; 1935, 1936; 1937; 1938; 1939). Además, apareció una gran cantidad de tablillas escritas en un alfabeto cuneiforme que, una vez traducidas por parte de Charles Villoreaud (1931), darían acceso al universo mitológico y literario ugarítico.

En lo que respecta a Palmira[19], las investigaciones no se iniciaron hasta 1928[20], momento en el que Henri Seyrig solicitó a René Dussaud el permiso para intervenir arqueológicamente en la ciudad (Gawlikowski, 2008a; Sartre-Fauriat, 2021). Se inició así un proyecto de excavación, restauración y puesta en valor del templo de Bel de Palmira[21], el cual pasaba por retirar todas las construcciones posteriores y reasentar a la población en otro lugar (Gawlikowski, 2008a; Sartre-Fauriat, 2021), para lo cual contaría con la colaboración del arquitecto Robert Amy (Binninger, 2017). Igualmente, se llevó a cabo la excavación y restauración de otros muchos espacios de la ciudad, destacando especialmente las construcciones del ágora (Seyrig 1940; Delplace y Dentzer-Feydy, 2005[22]).

Finalmente, por lo que respecta a Tell Hariri/Mari[23]. Su descubrimiento ocurrió igualmente por un hecho fortuito, puesto que fue un grupo de locales los que hallaron una estatua en el transcurso de unos trabajos y ellos mismos pusieron el hallazgo en conocimiento de las autoridades (Parrot, 1935; 1979[24]; Sartre-Fauriat, 2021). René Dussaud encomendó

---

[19] De entre los innumerables estudios arqueológicos sobre la ciudad de Palmira, destacamos los trabajos de Manar Hammad (2010) y de Christiane Delplace (2017).

[20] A excepción de los trabajos de Harald Inghlot entre 1924 y 1925 en la zona de la necrópolis suroeste (Gabriel, 1926).

[21] Los trabajos realizados en torno al templo de Bel en Palmira fueron publicados en Henri Seyrig, Robert Amy y Ernest Will (1975).

[22] Esta obra recoge toda una serie de notas, planos y fotografías de los trabajos realizados en el área del ágora de Palmira.

[23] Contamos con varios trabajos de síntesis sobre la arqueología de Mari, de entre los que destaca los publicados por Jean-Claude Margueron (2004 y 2014).

[24] Esta obra titulada *L'aventure archéologique* tiene carácter autobiográfico en la que André Parrot recoge el desarrollo de sus investigaciones en Iraq y en Tell Hariri-Mari. Se encuentra en la línea de otros grandes arqueólogos que plasmaron en la literatura sus vivencias investigando en Próximo oriente, como en el caso de Walter Andrae y sus *Memorias de un*

el proyecto a André Parrot, veterano en la arqueología oriental, al haberse hecho cargo de las misiones arqueológicas en Tello y Larsa en Iraq (Parrot, 1979; André-Salvini, 2008; Sartre-Fauriat, 2021). Así pues, comenzó las excavaciones en 1933-1934 y las continuará hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial con la financiación del Ministerio de Instrucción Pública y aportaciones de los Museos Nacionales (Butterlin, 2014; Sartre-Fauriat, 2021). De entre sus descubrimientos destacan el del templo de Ištar de época del III milenio a.C. en 1934 (Parrot, 1935; 1956; Butterlin, 2014), barrios residenciales y el palacio real en 1935-1936 (Parrot, 1936; 1958a) y sus pinturas (Parrot, 1937; 1958b), el templo de los leones en 1937 (Parrot, 1938), el templo de Ninḫur-sag en 1938 (Parrot, 1940) y, a lo largo de las sucesivas campañas, la gran acumulación de tablillas y textos cuneiformes (Dossin, 1938; 1939; 1940).

4.3. La difusión de los resultados arqueológicos. El prestigio de la investigación francesa

En cuanto al aparato de difusión de los resultados científicos obtenidos durante las excavaciones, destaca la creación de la revista *Syria* en 1920 y la serie monográfica *Bibliothèque Archéologique et Historique* (BAH) (Chevalier, 2002; Gélin, 2002; Sartre-Fauriat, 2021). Ambas publicaciones constituyeron los principales instrumentos de publicidad y difusión científica de la arqueología francesa en Siria. Pero, sin lugar a duda, los mecanismos de publicidad más efectivos fueron los congresos internacionales como el celebrado en 1926 y titulado *Congrès Archéologique de Syrie et de Palestine* y, en 1937, la Conferencia Internacional de Excavaciones Arqueológicas en el marco del Congreso del Cairo (Gélin, 2002).

Del mismo modo se fundaron varios museos arqueológicos. En 1921 se creó el museo de Beirut (Gélin, 2002; Watenpaugh, 2004), el cual empezó a conformarse como museo nacional libanés a partir de 1934 (Gélin, 2002). La colección de la Academia Árabe de Damasco se convirtió

---

arqueólogo (2010) a quien, por cierto, André Parrot (1935) cita en su estudio del templo de Ištar, comparándolo con el encontrado por el arqueólogo alemán en Aššur.

en museo nacional en 1924. Posteriormente, se creó en Alepo un segundo museo para recoger los restos de las excavaciones que se estaban desarrollando en Tell Halaf, Arslan Tash y Tell Ahmar con una fuerte vinculación con la Sociedad Arqueológica de Alepo fundada en 1931 (Gélin, 2002; Watenpaugh, 2004; Zobler, 2010). Por último, en 1938 se fundó el museo de Suweyda (Gélin, 2002). En un primer momento, los museos arqueológicos habían centralizado la gestión de los restos arqueológicos de su entorno. Sin embargo, a partir de 1931, se reorganizaron de las colecciones museísticas de Siria atendiendo a una lógica cronológica. Según ésta, los restos arqueológicos procedentes de épocas preclásicas se dirigirán al museo de Alepo, mientras que aquellos procedentes de época greco-romana y bizantina se conservarán en el museo de Damasco[25].

5. EL DESARROLLO DE LA ARQUEOLOGÍA EN LA NUEVA SIRIA INDEPENDIENTE (1946-1963)

5.1. Nuevas instituciones: Selim Abdul-Hak y la Dirección General de Antigüedades y Museos

Tras el paréntesis que supuso la Segunda Guerra Mundial y tal y como se había acordado con el gobierno del Frente Popular en 1937, la República Árabe de Siria declaró su independencia el 17 de abril de 1946 (Rey, 2018; Baron, 2018), momento a partir del cual la arqueología quedó bajo la autoridad del estado y fue puesta al servicio de la construcción nacional. Así pues, heredando el Servicio de Antigüedades, se creó la Dirección General de Antigüedades y Museos de Siria (DGAMS) a través del decreto-ley 88 del 30 de junio de 1947 que establece el marco legislativo y las atribuciones de la nueva institución (Abdul-Hak, 1965), siendo su primer director Jaafar Al-Hassani Al-Jazairi (Abdul-

[25] Además de estas colecciones permanentes, se llevaron a cabo importantes exposiciones, con el objetivo de publicitar la investigación arqueológica en Siria y atraer financiación. En 1922 se celebrará la primera exposición de restos arqueológicos sirios en el Museo del Louvre (Gélin, 2002). Otra gran exposición se celebraría en 1930 en el Museo de *l'Orangerie*, donde se expusieron los grandes descubrimientos arqueológicos franceses de Tello, Susa y Siria, cuyo catálogo fue editado por René Dussaud y Henri de Genouillac (1930).

Hak y Abdul-Hak, 2008; Al-Maqdissi, 2008b). Por su parte, en el momento en el que Líbano se independizó, creó su propio Servicio de Antigüedades dirigido por Maurice Chehab (Gélin, 2002).

En 1950, Selim Abdul-Hak asumió el cargo de director de la DGAMS y ocupará este cargo durante dieciséis años siguientes[26] (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 2008; Bounni, 2008b). A partir de entonces, su figura se ha hecho indisociable del proceso de nacionalización de la arqueología siria, ya que diseñó una ambiciosa política de protección y puesta en valor del patrimonio arqueológico (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 2008). De su pensamiento, se puede destacar su profunda admiración por este patrimonio[27] y su convencimiento del papel que puede jugar en el desarrollo de la nación siria. En este sentido, en varios de sus escritos se aprecia cómo recoge aquel discurso que ya diseñaron los intelectuales nacionalistas árabes de finales del s. XIX y principios del s. XX al afirmar que la historia de Siria consistió en una sucesión de pueblos que partieron de arabia y que se fueron asentando en el *Bilād al-Šam* (Abdul-Hak, 1957a[28]; Abdul-Hak, 1958-1959a). Desde su punto de vista la DGAMS "pretende situar la cuestión arqueológica árabe en el alto nivel al que se ha elevado el nacionalismo árabe en nuestra era actual, y hacer de las

[26] Pese a que la historiografía ha considerado los años cincuenta como un periodo de gran inestabilidad política en Siria, salpicada de tensión social, étnica y política, con numerosos golpes de estado por parte de miembros destacados de las fuerzas armadas (Picard, 1980; Seale, 1987; Baron, 2019), esta etapa también es considerada como los años dorados del parlamentarismo en el país un momento de profundos debates en torno a la manera de comprender la nueva nación y su identidad y con una alta promulgación de leyes y decretos relacionados con todos los aspectos de la vida social y política todo ello en un contexto de gran crecimiento económico y efervescencia cultural (Donati, 2009; Rey, 2018).

[27] "No es ningún secreto que la fama del patrimonio de los edificios sirios no tiene límites en todos los países del mundo. Esta fama proviene, como es bien sabido, del hecho de que Siria se encuentra en medio del mundo civilizado, en un punto sensible donde confluyen todas las rutas de transporte internacional, y que hizo de nuestro país un lugar de tránsito y encuentro desde la antigüedad hasta la actualidad. Lo que preparó a Siria para ser el escenario de los mayores acontecimientos de la historia, el hogar de las más grandes civilizaciones conocidas por la humanidad y el hogar de un enorme patrimonio que es raro en cualquier otro país." (Abdul-Hak, 1958-1959a, p. 11)

[28] En este mismo artículo comenta el papel de Siria como encrucijada de civilizaciones del Próximo Oriente "junto con sus hermanos: Líbano, Jordania y Palestina" (Abdul-Hak, 1957a, p. 3) una clara alusión a aquella aspiración nacional de unir a todo el *Bilād al-Šam* dentro de la Gran Siria (Pipes, 1990).

antigüedades del mundo árabe un elemento esencial con el que alimentar este nacionalismo." (Abdul-Hak, 1958-1959a, p. 8)[29]

Los objetivos que se propone Selim Abdul-Hak al frente de la DGAMS son pues: fomentar los proyectos de excavación arqueológica, llevar a cabo restauraciones y consolidaciones de yacimientos arqueológicos, diseñar una red de museos por toda Siria y difundir el pasado de esta nación árabe a la población (Abdul-Hak, 1958-1959a). A partir de 1953, la DGAMS estuvo dirigida por un consejo de administración encabezado por él mismo con el objetivo de que sirviera no solo de órgano rector de la política arqueológica, sino que también fuera el canal de comunicación con otras instituciones del estado cuya colaboración fue necesaria para sacar adelante su proyecto (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 2008). En 1954, dentro de la DGAMS se fundó en Servicio de Excavaciones y Estudios Arqueológicos, dirigido por el arqueólogo Adnan Bounni (Gélin, 2002), quien se convirtió en un estrecho colaborador de Selim Abdul-Hak (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 2008). Junto a Adnan Bounni[30], otros arqueólogos sirios adquirieron especial renombre durante esta etapa, tales como Khaled Moaz (Moaz, 2008) o Nassib Saliby (Lagarce, 2008; Al-Maqdissi, 2008c). Se creó también un servicio de delegados/inspectores de la DGAMS en los yacimientos arqueológicos, con el objetivo de ser los representantes de la DGAMS a pie de

[29] Debemos comprender estas afirmaciones en el contexto histórico concreto en el que se unificaron las repúblicas de Egipto y Siria en la denominada República Árabe Unida bajo la figura de G. Abdel Nasser (Donati, 2009; Rey, 2018; Baron, 2019), un momento de euforia en el punto álgido del panarabismo (Halliday, 2013) que se extendió al dominio de la gestión arqueológica; por ejemplo, se planteó el intercambio de piezas arqueológicas, no solo con Egipto, sino también con Iraq en tanto que "nación hermana" con el objetivo de "mostrar la unidad existente entre todas estas antigüedades, para mostrar así el alcance de las similitudes existentes en ellos, durante la antigüedad" (Abdul-Hak, 1958-1959a, p. 19). Yendo más lejos, Selim Abdul-Hak, planteó un intercambio de piezas entre diferentes estados árabes con el objetivo de reforzar los lazos entre naciones consideradas hermanas, lo cual constituyó un tema fundamental en los congresos arqueológicos panárabes de Damasco de 1947, de 1957 en Bagdad y de 1959 en Fez, donde se propusieron fórmulas de intercambio de piezas arqueológicas entre diferentes museos del mundo árabe (Abdul-Hak, 1963). Concretamente en el celebrado en Bagdad, una de las cuestiones a debatir fue, incluso, la homologación de la legislación sobre antigüedades entre los diferentes países árabes como el instrumento fundamental de protección de la herencia nacional árabe (Saadé, 1957).

[30] Las aportaciones de Adnan Bounni a la arqueología siria han sido reunidas en un volumen publicado por Michel Al-Maqdissi, Frédéric Alpi, Marc Griesheimer y Éva Ishaq (2013).

yacimiento y nexo entre la misión arqueológica y la propia Dirección. Sin embargo, cuando la DGAMS empezó a dar a dar sus primeros pasos, una de las principales carencias fue la falta de personal especializado. Por este motivo se puso en marcha una política de formación y contratación para los puestos administrativos y técnicos, para lo que se solicitó la colaboración internacional[31], especialmente en la formación de restauradores[32] (Abdul-Hak, 1953a) y museólogos[33] (Abdul-Hak, 1963), aunque finalmente se fundaría una Escuela de Restauración (Al-Maqdissi, 2002-2003)

Desde el punto de vista legislativo, si bien la ley de 1947 obligaba a las misiones arqueológicas extranjeras a enviar, una vez terminadas las excavaciones, un inventario de antigüedades, copias de planos y fotografías, un informe sobre las excavaciones y un estudio científico detallado (Saadé, 2011), Selim Abdul-Hak generó una gran cantidad de normativa para la protección del patrimonio arqueológico. De entre sus innovaciones más importantes, destaca el refuerzo en la legislación contra la exportación de antigüedades, solo permitiéndose a las misiones arqueológicas extranjeras el llevarse piezas de importancia secundaria o reproducciones (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 2008).

---

[31] Algunos de los escritos de Selim Abdul-Hak denotan un profundo internacionalismo, especialmente apelando a una colaboración internacional entre museos de países desarrollados y de aquellos en vías de desarrollo (Abdul-Hak, 1953a; 1960; 1963).

[32] Durante los primeros años tras la independencia la falta de fondos y de personal técnico cualificado en restauración lastraron el proceso. En muchos casos se tuvo que recurrir a créditos costosos para poder implementar las políticas de conservación de yacimientos; por ejemplo, para aquellos edificios de época islámica se recurrió a los fondos de la Dirección General de Dotaciones Islámicas, organismo aparte que colaboraba en la conservación de edificios históricos de época omeya (Abdul-Hak, 1958-1959a). Pese a estas carencias, se percibe una política de restauración ambiciosa que pretendió alcanzar cada rincón del estado sirio. De entre los edificios restaurados, de aquellos procedentes de época antigua destacan: el teatro de Djeblé, la entrada monumental occidental y el teatro de la ciudad de Bosra, la consolidación de la gran columnata de Palmira y su teatro, así como ciertos espacios funerarios de la ciudad, trabajos de restauración en la ciudadela de Alepo, consolidación de la basílica de San Simeón Estilita, y la restauración de un ala del palacio de Ugarit (Abdul-Hak, 1954-1955b; 1958-1959a; 1958-1959b).

[33] Para la formación de museólogos sirios, el Ministerio de Educación creó un programa de becas por las cuales se dotaba económicamente a aquellos que quisieran formarse en alguno de los grandes museos europeos con el objetivo de que, a su regreso a Siria, aportara sus conocimientos adquiridos durante la estancia (Abdul-Hak, 1963).

Por su parte, la investigación arqueológica francesa consiguió adaptarse a la nueva realidad de la Siria independiente. El servicio de obras del Ministerio de Asuntos Exteriores transmitió sus funciones a la Dirección General de Relaciones Culturales, la cual fue la encargada de conceder la financiación de las excavaciones arqueológicas en el extranjero[34] a través de la *Comission Consultative des Fouilles Archéologiques* con una subcomisión dedicada al Próximo Oriente (Chevalier, 2002; Gélin, 2005). Por otro lado, el Instituto Francés de Damasco se trasladó a Beirut en donde adquirió el nombre de Instituto Francés de Arqueología de Beirut (futuro Instituto Francés de Arqueología del Próximo Oriente -IFAPO-), bajo la dirección de Henri Seyrig hasta 1967 (Bordreuil, 2008) y que dependería del Ministerio de Asuntos Exteriores, quedando vinculado científicamente a la Universidad de Paris y la AIBL (Gélin, 2005). Esta institución heredó la biblioteca del Servicio de Antigüedades del mandato, su archivo fotográfico y la edición de las publicaciones *Syria* y *BAH* (Will, 1996; Gélin, 2005). Sus funciones consistieron en alojar a investigadores, franceses y extranjeros, y servirles de apoyo logístico durante el desarrollo de los proyectos (Dentzer, 1996; 2016; Gélin, 2005). Del mismo modo, este Instituto Francés de Arqueología de Beirut debía servir de intermediario entre los servicios de antigüedades nacionales y las misiones arqueológicas francesas (Gélin, 2005). Gracias a esto, muchos proyectos arqueológicos fueron reabiertos por sus antiguos investigadores (Chevalier, 2002).

5.2. La investigación arqueológica y los proyectos de restauración. Misiones arqueológicas nacionales y extranjeras

Por lo que respecta a la investigación arqueológica, desde la DGAMS se prefirió concentrar los esfuerzos en aquellos yacimientos de época árabe o aquellos otros que, en palabras de su director, fueran "civilizaciones prósperas que influyeron en el surgimiento de grandes civilizaciones globales" (Abdul-Hak, 1958-1959a, p. 5) destacando, de época preislámica, tres por su significación histórica y científica: Mari, Ugarit

[34] Sin ir más lejos, las misiones arqueológicas de Ras Shamra/Ugarit y Tell Hariri/Mari fueron financiadas por este nuevo organismo (Schaeffer, 1951; Parrot, 1952a).

y Palmira[35]. Sin embargo, pese a la importancia dada a estos tres sitios arqueológicos, ni la DGAMS ni ningún miembro del servicio dirigieron las excavaciones en ninguno de ellos, con la excepción de varias intervenciones en Palmira (Abdul-Hak, 1958-1959a; Asa'ad, 2008). En su lugar, sus actividades se orientaron hacia yacimientos de una importancia relativamente secundaria. De entre estos proyectos destacan los realizados en el puerto de Leukos Limen (VI a.C.) junto a los restos de época del bronce final de Minet el-Behida (Abdul-Hak, 1958-1959b), las excavaciones del emplazamiento de Amrith (Dunand, Saliby y Khrichian, 1954-1955; Dunand y Saliby, 1956; 1961-1962; Abdul-Hak, 1958-1959b; Al-Maqdissi, 2008d), Tell Huriya, Tell Ain Dara, descubriendo los restos de época aramea, y Tell Kazel (Dunand y Saliby, 1957; Dunand, Bounni y Saliby, 1964), así como en las necrópolis de Homs (Bounni y Saliby, 1961-1962) y Umm Hawrān (Bounni y Saliby, 1956).

En el caso de Ras Shamra/Ugarit, Claude Schaeffer retomó las excavaciones en 1948, empezando por consolidar todas aquellas estructuras descubiertas durante la etapa mandataria, así como realizando diversas investigaciones en la parte de la muralla más cercana al palacio (Schaeffer, 1951a; 1951b). A partir de 1950 se autorizó a la misión francesa la dirección de excavaciones durante cinco años consecutivos (Schaeffer, 1951a; 1951b; Saadé, 2011). Entre 1950 y 1955 se excavó el palacio real, donde no solo sale a la luz la gran morada de los reyes de Ugarit sino también sus archivos y una importante colección de tallas en marfil (Schaeffer, 1952; 1953; 1954; 1954-1955), a lo que se unió el descubrimiento del denominado *Petit Palais* y sus archivos (Schaeffer, 1957), posteriormente rebautizado como la Casa de Yabninu. Por otro lado, a partir de 1953 se iniciaron las excavaciones en el denominado *quartier*

[35] Selim Abdul-Hak en su artículo "*La Syrie est une terre árabe qui regorge de magnifiques antiquités*" (1957) ya dedica extensas reflexiones a estos tres yacimientos, señalando su importancia como hitos históricos de la nación árabe-siria. Por poner un ejemplo, él mismo señala que "la civilización palmireña debe su existencia únicamente al genio árabe, el origen de los palmireños es claramente árabe" (1957, p. 22). Este interés se manifestará en una exposición organizada por la DGAMS en la que tres de las salas estará dedicadas a los recientes descubrimientos arqueológicos en estos tres yacimientos (Abdul-Hak, 1952a). En 1953, se apela a la colaboración internacional de cara a poder excavar yacimientos de cierta magnitud y poder igualmente musealizar sus colecciones y recuperar piezas expoliadas (Abdul-Hak, 1953a).

résidentiel (Schaeffer, 1953; 1954) y a lo largo de años sucesivos se realizaron pequeños sondeos en diversas partes del yacimiento (Schaeffer, 1953; 1958-1959; 1961a; 1961b; Saadé, 2011). En 1959 se iniciaron excavaciones en la denominada *Ville Sud* (Schaeffer, 1960; 1961-1962). Finalmente, entre 1961 y 1963 se abrió un nuevo sector bajo la acrópolis (Schaeffer, 1963; Saadé, 2011). Estas excavaciones revelaron, no solo el entramado urbano y el ámbito doméstico ugarítico, sino que también sacaron a la luz importantes archivos y bibliotecas particulares.

En lo que respecta a Tell Hariri/Mari, André Parrot continuó al frente de la misión arqueológica hasta 1974. Desde 1951 a 1954, las excavaciones se concentraron en el este y el sur de la Terraza superior, concretamente en el denominado *Massif Rouge*, alcanzándose restos de la primera ocupación de Mari a comienzos del III milenio a.C. (Parrot, 1952a; 1952b; 1979; Margueron, 2004). Por otro lado, se descubrieron los templos de Šamaš, de Ištarat y de Ninni-zaza (Parrot, 1952b; 1953a; 1953b; 1954; 1954-1955; 1967; 1979) y se iniciaron los trabajos en una zona residencial de la ciudad, sacando a la luz la denominada *Maison Rouge*, la cual aportó una gran información sobre la arquitectura doméstica de la ciudad (Parrot, 1954-1955; 1955; 1979). Sin embargo, la crisis del canal de Suez provocó la interrupción de las excavaciones, las cuales no se retomaron hasta 1960 (Margueron, 2004). A partir de entonces las investigaciones se concentraron en la zona de los templos (Parrot, 1961-1962; 1962; 1964a; 1964b; 1979).

En el caso de Palmira, si bien las excavaciones se retomaron al término de la Segunda Guerra Mundial, la DGAMS otorgó un gran número de licencias de excavación a diferentes misiones arqueológicas, de entre las que destacan la misión suiza de Paul Collart en el templo de Baalšamin (Collart, 1957; Ducrey, 2017; Michel, 2017) y la polaca de Kazimierz Michalowski desde 1959 (Michalowski, 1960a; 1960b; 1961-1962; 1963; 1964; Gawlikowski, 2008b). En el caso de las misiones arqueológicas francesas, aquella que se había formado en época del mandato no recuperó su actividad, sino que simplemente se llevaron a cabo operaciones más particulares de recogida de información y estudios en torno a proyectos previos, como las que llevaron a cabo aquellos profesionales que ya habían trabajado previamente en el yacimiento: R. Amy, E. Will

y E. Frézouls (Gélin, 2005). Por lo que respecta a las intervenciones realizadas por miembros de la DGAMS, hay que señalar aquellas llevadas a cabo en sectores del valle de las tumbas (Bounni y Saliby, 1957; Bounni, 1958) y en la tumba de Taai (Abdul-Hak, 1952b). No obstante, frente a estas tímidas intervenciones se diseñó, por parte de Adnan Bounni y Nassib Saliby, un gran proyecto de excavación y restauración en varios sectores de la zona central de Palmira. Entre los diferentes hallazgos de este último destacan los del Templo de Nabu, la muralla sur de la ciudad y el ninfeo cercano a la plaza del *tetrapylon* (Bounni, 1963; Bounni y Saliby, 1965).

5.3. La difusión de los resultados arqueológicos y la política museística de Selim Abdul-Hak

Por lo que respecta a la difusión de las actividades de la DGAMS, se fundó la revista *Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, con artículos en lenguas europeas y en árabe, lo cual supuso una gran innovación en un momento en el que las publicaciones científicas en árabe eran escasas. La jefatura de la redacción de la revista fue ocupada, en un primer momento, por el propio director de la DGAMS (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 2008; Al-Maqdissi, 2008).

Igualmente, durante la etapa de Selim Abdul-Hak al frente de la DGAMS se perfeccionó y extendió la red de museos (Abdul-Hak, 1953b). En 1953 se regula la forma en la que se deben organizar los museos arqueológicos, con sus respectivos departamentos y funciones (Abdul-Hak, 1965). En 1956 se organizó por parte de la DGAMS una gran Semana Internacional de Museos en donde se mostraron los avances en política museística del país (Abdul-Hak, 1956a). Posteriormente, se amplió la red de museos como respuesta al aumento de los descubrimientos arqueológicos (Abdul-Hak, 1957b).

De este modo, la capital concentró la mayor densidad de inversiones para la creación de museos (Abdul-Hak, 1965) y los mayores esfuerzos se destinaron al Museo Nacional de Damasco, el cual quedó organizado en cuatro alas: Antigüedades Orientales, Antigüedades Helenísticas, Romanas y Bizantinas, Antigüedades Islámicas y Antigüedades Modernas y Contemporáneas (Abdul-Hak, 1957b; Abdul-Hak, 1958-1959a).

Asimismo, se crearon los museos de Hama, Tartus y Suweyda, se llevará a cabo una profunda remodelación del museo de Alepo (Abdul-Hak, 1956b; 1957b; 1958-1959a) y del de Palmira (Abdul-Hak, 1958-1959a) y se proyectarán los museos de Lattakia, Homs, Deraa, y Djeblé (Abdul-Hak, 1957b; 1965), además de un proyecto de museo para la ciudad de Ras Shamra/Ugarit (Abdul-Hak, 1958-1959a; Pic, 2021). En cuanto a la organización de las colecciones, se retomó la lógica geográfica para la administración y exposición de las antigüedades según la cual cada museo centraliza el control de las piezas arqueológicas de cada una de sus respectivas regiones, con el Museo Nacional de Damasco a la cabeza. Por este motivo, se proyectan los museos de Deir-ez-Zor para la región del medio Éufrates y el de Hama para los yacimientos el valle del Orontes (Abdul-Hak, 1957b). En esta política se pretende involucrar a las instituciones locales e incluso organizaciones de la sociedad civil (Abdul-Hak, 1957b; 1965)[36]. Así pues, de tener tres museos de la época del mandato que centralizasen las diferentes piezas, se llevó a cabo una repartición de las mismas ente los diferentes territorios y museos que componen el estado, lo cual no es sino una política de integración territorial del mismo en pro de asentar los valores nacionales sirios. Estas colecciones, no obstante, eran organizadas desde la DGAMS, ya que a partir de 1953 se otorgó a la DGAMS la potestad de controlar y trasladar las piezas entre museos (Abdul-Hak, 1963; 1965). De esta forma, las colecciones se pudieron hacer más homogéneas, generando así la misma narrativa y un mismo discurso nacional en cada rincón del estado sirio[37]. Como complemento a esta política museística se publicaron varios catálogos de exposiciones permanentes cuyas introducciones redundan en esa narrativa nacional de la historia de Siria, la cual se remontaba a la Antigüedad (Abdul-Hak y Abdul-Hak, 1951; Abdul-Hak, 1962)

[36] En el caso de Ras Shamra/Ugarit, se creó en 1950 una asociación Amigos de Ugarit por parte de Gabriel Saadé, un erudito procedente de Latakia (Schaeffer, 1951b).

[37] Esta medida se tomó a raíz de un cierto descontrol en la gestión de antigüedades en la que creación la competencia entre conservadores por controlar sus respectivas zonas de influencia arqueológica (Abdul-Hak, 1963). Esta medida otorgaba al Director General de Antigüedades y Museos de Siria un gran margen de maniobra dentro de la política museística del país, un poder que podría marginar a las direcciones de antigüedades regionales.

Si bien esta política museística debía proporcionar un desarrollo económico del país a través del turismo (Abdul-Hak, 1954-1955a), para Selim Abdul-Hak, los museos de Siria también debían cumplir una importante función pedagógica, llegando a toda la población siria y especialmente a las zonas rurales[38] (Abdul-Hak, 1957b; 1965). Así, el artículo 6 de la ley nº 197 de 1958 ya estableció la creación de un Servicio de Orientación dentro de la DGAMS cuya función era servir de nexo entre la propia dirección y el público a través de programas de difusión de las colecciones de los museos mediante visitas y programaciones en los medios, ciclos de conferencias, preparación de instrumentos divulgativos tales audiovisuales o guías (Abdul-Hak, 1965). Entre estas guías podemos mencionar la publicada por Gabriel Saadé (1954) para Ras Shamra/Ugarit o las de Soubhi Saouaf para la ciudad de Alepo (1954; 1962), ambos autores pertenecientes a sociedades arqueológicas de Latakia y Alepo, respectivamente. Así pues, los museos se convirtieron en un apéndice educativo con el objetivo de cultivar a la población e imbuirles del espíritu y el prestigio nacional (Abdul-Hak, 1958-1959a).

6. CONCLUSIONES

Durante el renacimiento de la cultura árabe (*nahḍa*) a mediados del s. XIX y durante las primeras décadas del s. XX, los primeros discursos nacionalistas buscaron en el pasado preislámico las raíces de la nación árabe siria, siendo las antigüedades las pruebas tangibles de este pasado. Sin embargo, fue bajo mandato francés cuando se crearon las infraestructuras de gestión de la arqueología en lo que luego serían los modernos estados de Siria y Líbano. A través de estos mecanismos administrativos y de gestión de la investigación arqueológica francesa, se desarrollaron y difundieron los resultados de aquellos que han sido considerados como algunos de los más importantes proyectos arqueológicos del Próximo Oriente. De este modo, la ciencia arqueológica francesa se convirtió también en un instrumento más para señalar el prestigio nacional francés.

[38] Durante esta etapa se asiste a un importante avance en la alfabetización de la población (Picard, 1980; Donati, 2009), algo que continuará en años sucesivos (Valter, 2002).

En el momento en el que Siria alcanzó la independencia, retomó el discurso nacionalista ya creado durante la *nahḍa* y lo implementó a través de las estructuras administrativas que se crearon en época del mandato; todo ello puesto al servicio de la construcción de la nación árabe siria. Sin embargo, esta nacionalización de la arqueología no fue completa. Por un lado, se produjo una apropiación de aquel entramado administrativo dedicado a la gestión del patrimonio arqueológico y se creó una potente red de museos con el objetivo de difundir este mensaje nacionalista entre la población. Sin embargo, por otro, esta nacionalización de la arqueología no tuvo un alcance predominante en la propia investigación arqueológica. Esto se debe a que aquellos yacimientos que se consideraron símbolos fundamentales del origen de la nación siria como Tell Hariri/Mari, Ras Shamra/Ugarit o la ciudad de Palmira no fueron mayoritariamente proyectos dirigidos por la DGAMS ni por arqueólogos adscritos a instituciones académicas o de investigación sirias; sino que la disciplina seguía siendo ejercida por misiones arqueológicas extranjeras, teniendo la DGAMS que conformarse con la dirección de yacimientos secundarios. Esto implica que la innovación científica y la producción del conocimiento histórico sobre el que se basaba el discurso historicista de la nación árabe-siria continuaba en manos mayoritariamente europeas, especialmente francesas. Esta nacionalización incompleta se debió en gran medida a la falta de medios materiales y humanos para explotar desde un punto de vista científico aquellos yacimientos más emblemáticos del pasado preislámico de Siria, así como también a la infraestructura que Francia desarrolló con el objetivo de seguir contando con una proyección científica en Próximo Oriente.

7. REFERENCIAS

7.1. Bibliografía.

Abdul-Hak, A. (1952a). L'exposition des découvertes archéologiques de l'année 1952 au musée de Damas. *AAAS*, 2, 261-266.

Abdul-Hak, S. (1952b). L'hypogée de Taai à Palmyre. *AAAS*, 2, 193-251.

Abdul-Hak, S. (1953a). Musées et compréhension internationale. *AAAS*, 3, 9-16.

Abdul-Hak, S. (1953b). L'présent et l'avenir des musées syriens. *AAAS*, 3, 3-8.

Abdul-Hak, S. (1954-1955a). Le tourisme et l'archéologie en Syrie. *AAAS*, 4-5, 53-68.

Abdul-Hak, S. (1954-1955b). Chronique des monuments historiques, travaux de restauration des monuments historiques exécutés en 1954 par la Diréction générale des Antiquités. *AAAS*, 4-5, 219-224.

Abdul-Hak, S. (1956a). La campagne internationale des musées en Syrie, Damas, Alep, Hama, Tartous, Palmyre. *AAAS*, 6, 173-182.

Abdul-Hak, S. (1956b). Le concours international d'architecture pour le projet du nouveau Musée d'Alep. *AAAS*, 6, 163-172.

Abdul-Hak, S. (1957a). La Syrie est un terre arabe qui regorge de magnifiques antiquités. *AAAS*, 7, 8-24.

Abdul-Hak, S. (1957b). Les antiquités au service du nationalisme arabe. *AAAS*, 7, 3-7.

Abdul-Hak, S. (1958-1959a). Notre politique archéologique au present et au futur. *AAAS*, 8-9, 3-24.

Abdul-Hak, S. (1958-1959b). Découvertes archéologiques récentes dans les sites greco-romains de Syrie. *AAAS*, 8-9, 81-100.

Abdul-Hak, S. (1960). L'appreciatión mutuelle des valeurs culturelles de l'Orient et de l'Occident. *AAAS*, 10, 55-72.

Abdul-Hak, S. (1963). La coopération entre les musées des pays en voie de développement rapide et ceux des pays économiquement développés. *AAAS*, 13, 181-190.

Abdul-Hak, S. (1965). Les musées Syriens et l'éducation. *AAAS*, 15, 3-12.

Abdul-Hak, A. y Abdul-Hak, S. (1951). *Catalogue illustré du Département des antiquités gréco-romaines au Musée de Damas*. DGAMS.

Abdul-Hak, A. y Abdul-Hak, S. (2008). De la Direction des Antiquités syriennes à la Direction du Patrimoine mundial. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 299-306). DGAMS.

Albanese, L. (1928). Note sur Ras Shamra. *Syria*, 10(1), 16-21. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1929.3367.

Al-Maqdissi, M. (2002-2003). Notice sur la vie et les travaux de Sélim Adel Abdul-Hak. *AAAS*, 45-46, 481-486.

Al-Maqdissi, M. (ed.) (2008a). *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak*. DGAMS.

Al-Maqdissi, M. (2008b). L'emir Jaafar al-Hassani al-Jazaïri, l'archéologie du prestige. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (p. 419). DGAMS.

Al-Maqdissi, M. (2008c). Nessib Saliby, l'infatigable archéologue. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (p. 320). DGAMS.

Al-Maqdissi, M. (2008d). Les travaux de Nessib Saliby à Amrith. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 321-322). DGAMS.

Al-Maqdissi, M., Alpi, F. Griesheimer, M. e Ishaq, É. (2013). *Adnan Bounni (1926-2008). Une vie pour l'archéologie syrienne*. Presses de l'ifpo.

Anderson, B. (1993). *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.

Andrae, W. (2010). *Memorias de un arqueólogo*. Ediciones del Viento.

André-Salvini, B. (2008). André Parrot (1901-1980). En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 270-272). DGAMS.

Antonius, G. (1938). *The Arab awakening. The story of the Arab national movement*. Oxus Books.

Asa'ad, Kh. (2008). Missions archéologiques syriennes à Palmyre. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 415-417). DGAMS.

Anus, A. (1932). La protection des Monuments historiques en Syrie et au Liban. *Syria*, 13(3), 293-299. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1932.3632.

Avez, R. (1993). *L'Iinstitut Français de Damas au Palais A□em (1922-1946) à travers les archives*. Presses de l'ifpo. DOI: https://doi.org/10.4000/books.ifpo.7405.

Bahrani, Z. (1998). Conjuring Mesopotamia: imaginative geography and a world past. En L. Meskell (ed.), *Archaeology under fire. Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and the Middle East* (pp. 159-175). Routledge.

Baird, J. A. (2018). *Dura-Europos*. Bloomsbury Academic.

Baron, X. (2019). *Histoire de la Syrie de 1918 à nos jours*. Tallandier.

Bernbeck, R. y Pollock, S. (2006). The Political Economy of Archaeological Practice and Production of Heritage in the Middle East. En L. Meskell, L. y R. W. Preucel (eds.), *A Companion to Social Archaeology* (pp. 335-352). Oxford.

Beshara, A. (ed.) (2011a). *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity*. Routledge.

Beshara, A. (2011b). Antun Sa'adeh, architect of Syrian nationalism. En A. Beshara, (ed.). *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* (pp. 341-362). Routledge.

Binninger, S. (2017). Le temple de Bêl à Palmyre. Étude preliminaire des archives produits par Robert Amy (fonds IRAA). En P. Ducrey, P. Gros y M. Zink (eds.), *Les archives au secours des temples détruits de Palmyre* (pp. 45-72). Academie des Inscriptions et Belles Lettres.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Bordreuil, P. (2008). Henri Seyrig et l'Institut français d'archéologie de Beyrouth. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 138-140). DGAMS.

Bounni, A. (1958). Rapport préliminaire sur les fouilles du tombeau de Shalamellat, vallée des tombeaux – Pamlyre. *Sumer*, 14, 20-26.

Bounni, A. (1963). Autour du projet exceptionnel à Palmyre. *AAAS*, 13, 115-124.

Bounni, A. (2008a). La Syrie du point de vue de René Dussaud et son école. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 72-74). DGAMS.

Bounni, A. (2008b). Sélim Abdul-Hak et l'archéologie syrienne. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 308-310). DGAMS.

Bounni, A. y Saliby, N. (1956). Étude préliminaire de la nécropole de Oumm Hawrān. *AAAS*, 6, 8-24.

Bounni, A. y Saliby, N. (1957). Tombeau de Shalamellat, vallée des tombeaux à Palmyre. *AAAS*, 7, 25-52.

Bounni, A. y Saliby, N. (1961-1962). Les catacombes byzantines du quartier al-Shirfah à Homs. *AAAS*, 11-12, 23-34.

Bounni, A. y Saliby, N. (1965). Six nouveaux emplacements fouillés à Palmyre (1963-1964). *AAAS*, 15(2), 121-138.

Briquel-Chatonnet, F. (2008a). Ernest Renan et l'archéologie phénicienne. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 39-41). DGAMS.

Briquel-Chatonnet, F. (2008b). Compte Charles-Jean-Melchior de Vogüe. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 46-47). DGAMS.

Butterlin, P. (2014). André Parrot et la découverte du temple d'Ishtar en perspective. En P. Butterlin et S. Cluzan (eds.), *Voués à Ishtar. Syrie, Janvier 1934, André Parrot découvre Mari* (pp. 31-42). Presses de l'ifpo.

Chamonard, J. (1920). A propos du service des antiquités de Syrie. *Syria*, 1, 81-98. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1920.2871

Chevalier, N. (2002). *La recherche archéologique française au Moyen-Orient 1842-1947*. Éditions Recherche sur les Civilisations.

Chevalier, N. (2008). René Dussaud et le début de l'archéologie française au Levant. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 78-79). DGAMS.

Choueiri, Y. M. (2000). *Arab nationalism. A History*. Blackwell Publishers.

Choueiri, Y. M. (2003). *Modern Arab historiography: historical discourse and the nation-state*. Routledge.

Collart, P. (1957). Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre. *AAAS*, 7, 67-90.

Corm, G. (2016). *Pensamiento y política en el mundo árabe. Contextos históricos y problemáticas, siglos XIX-XX*I. Edicions Bellaterra.

Dakhli, L. (2009a). *Une generation d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*. Éditions Karthala – IISMM.

Dakhli, L. (2009b). Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au 20e siècle. Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, 103(3), 12-25. DOI: https://doi.org/10.3917/ving.103.0012.

Darwin, J. (2013). Nationalism and Imperialism, c. 1880-1940. En J. Breuilly (ed.), The Oxford Handbook of the History of Nationalism (pp. 340-358). Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199209194.013.0017.

Delplace, C. (2008). Henry Seyrig. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 133-135). DGAMS.

Delplace, C. (2017). *Palmyre. Histoire et archéologie d'une cite caravanière à la croisée des cultures*. CNRS Éditions.

Delplace, C. y Dentzer-Feydy, (2005). *L'Agora de Palmyre*. Ausonius éditions – IFPO.

Dentzer, J.-M. (1996). Les perspectives d'avenir (de l'IFAPO). *CRAIBL*, 140(3), 1019-1026.

Dentzer, J.-M. (2016). Henri Seyrig, du Service des antiquités de Syrie au Centre de recherches archéologiques de Valbonne. *Syria supplément*, 3, 335-345. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.2013.95198.

Díaz-Andreu, M. (2007). *A World History of Nineteenth-Century Archaeology. Nationalism, colonialism and the past*. Oxford University Press.

Díaz-Andreu, M. y Champion, T. (2015). Nationalism and Archaeology in Europe: an introduction. En M. Díaz-Andreu y T Champion (eds.), *Nationalism and Archaeology in Europe* (pp. 1-23). Oxford university Press.

Díaz-Andreu, M. (2018). Archaeology and Imperialism: From Nineteenth-Century New Imperialism to Twentieth-Century Decolonization. En B. Effros y G. Lai (eds.), *Unmasking Ideology in Imperial and Colonial Archaeology. Vocabulary, Symbols and Legacy* (pp. 3-28). Los Angeles.

Donati, C. (2009). *L'exception syrienne. Entre moderni□ation et résistance*. La Découverte.

Dossin, G. (1938). Les archives épistolaires du palais de Mari. *Syria*, 19(2), 105-126. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1938.4036.

Dossin, G. (1939). Les archives économiques du palais de Mari. *Syria*, 20(2), 97-113. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1939.8671.

Dossin, G. (1940). Inscriptions de fondation provenant de Mari. *Syria*, 21(2), 152-169. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1940.4187.

Ducrey, P. (2017). Paul Collart, de Philippes a Palmyre. En P. Ducrey, P. Gros y M. Zink (eds.), *Les archives au secours des temples détruits de Palmyre* (pp. 135-144). Academie des Inscriptions et Belles Lettres.

Dunand, M. Bounni A. y Saliby, N. (1964). Fouilles de Tell Kazel, rapport préliminaire. *AAAS*, 14, 3-14.

Dunand, M. y Saliby, N. (1956). Rapport préliminaire sur les fouilles d'Amrith en 1955. *AAAS*, 6, 3-8.

Dunand, M. y Saliby, N. (1957). À la recherche se Simyra. *AAAS*, 7, 3-16.

Dunand y Saliby, (1961-1962). Le sanctuaire d'Amrith – Rapport Preliminaire –. *AAAS*, 11-12, 3-12.

Dunand, M. Saliby, N. y Khrichian, A. (1954-1955). Les fouilles d'Amrith en 1954. *AAAS*, 4-5, 169-204.

Dussaud, R. y Genouillac, H. (1930). *Catalogue de l'Exposition d'Antiquités Orientales. Fouilles de Tello, de Suse et de Syrie*. Musée de l'Orangerie.

Freu, J. (2006). *Histoire politique du royaume d'Ougarit*. L'Harmattan.

Fromkin, D. (1989). *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. Owl.

Gabriel, A. (1926). Recherches archéologiques à Palmyre. *Syria*, 7(1), 71-92. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1926.8866.

Gawlikowski, M. (2008a). Henri Seyrig et l'archéologie Classique au Levant. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 140-142). DGAMS.

Gawlikowski, M. (2008b). Kazimierz Michalowski et les fouilles polonaises à Palmyre. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 252-253). DGAMS.

Gélin, M. (2002). *L'archéologie en Syrie et au Liban à l'époque du mandat (1920-1946)*. Geuthner.

Gélin, M. (2005). L'Institut Français d'archaeologie de Beyrouth (1946-1977). *Syria*, 82, 279-329. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.2005.8696.

Gélin, M. (2017). Archéologie et patrimoine au Moyen-Orient : passé retrouvé, passé recompose. En VV.AA (eds.), *Le Moyen-Orient, 1876-1980* (pp. 646-651). Atlande.

Gillot, L. (2010). Towards a socio-political history of archaeology in the Middle East: The development of archaeological practice and its impacts on local communities in Syria. *BHA*, 20(1), 4-16. DOI: https://doi.org/10.5334/bha.20102.

Goode, J. F. (2007). *Negotiating for the past: Archaeology, Nationalism and Diplomacy in the Middle East, 1919-1941*. University of Texas Press.

Groiss, A. (2011). Communalism as a factor in the rise of the Syrian idea in the 1800s and the early 1900s. En A. Beshara, (ed.). *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* (pp. 30-54). Routledge.

Gubel, E. (2008). Ernest Renan et sa Mission de Phénicie. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 37-38). DGAMS.

Halliday, (2013). Nationalism in the Arab World Since 1945. En J. Breuilly (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (pp. 435-452). Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199209194.013.0022.

Hamilakis, Y. (1999). La trahison des archéologues? Archaeological Practice as Intellectual Activity in Postmodernity. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 12(1), 60-79. DOI: https://doi.org/10.1558/jmea.v12i1.60.

Hammad, M. (2010). *Palmyre. Transformations urbaines. Développement d'une ville antique de la marge aride syrienne*. Geuthner.

Hill, P. (2020). *Utopia and civilisation in the Arab nahḍa*. Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (2012a). *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (2012b). Introduction. En E. Hobsbawm y T. Ranger (ed.), *The Invention of tradition* (pp. 1-14). Cambridge University Press.

Hodder, I. (2003). *Archaeology beyond dialogue*. University of Utah Press.

Holtorf, C. (2015). Archaeology and Cultural Memory. En J. D. Wright (ed.), *International Encyclopaedia of the Social & Behavioural Sciences* (pp. 881-884). Oxford.

Hout, J.-L. (2008a). L'archéologie dans le monde musulman. En J.-P. Demoule y B. Stiegler (eds.), *L'avenir du passé. Modernité de l'archéologie* (pp. 183-195). La Découverte.

Hout, J.-L. (2008b). Un siècle et demi de tradition française d'Ernest Renan à Ernest Will. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 32-36). DGAMS.

Hout, J.-L. (2008c). Henri Seyrig et le service des Antiquités de Beyrouth. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest Renan à Sélim Abdul-Hak* (pp. 135-137). DGAMS.

Hutchinson, J. (2013). Cultural Nationalism. En J. Breuilly (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (pp. 75-94). Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199209194.013.0005.

Khoury, P. S. (1983). *Urban notables and Arab nationalism the politics of Damascus 1860-1920*. Cambridge University Press.

Khoury, P. S. (1987). *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism (1920- 1945)*. Princeton University Press.

Kohl, P. y Fawcett, C. (eds.) (1995). *Nationalism, politics and the practice of archaeology*. Cambridge University Press

Lagarce, J. (2008). Nessib Saliby et les recherches archélogiques dans la region côtière. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 318-319). DGAMS.

Larsen, M. T. (1989). Orientalism and Near Eastern Archaeology. En D. Miller, M. Rowlands y Ch. Tilley (eds.), *Domination and Resistance* (pp. 229-239). Routledge.

Liebmann, M. (2008). Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies. En M. Liebmann y U. Z. Rizvi (eds.), *Archaeology and the Postcolonial Critique* (pp. 1-20). Altamira Press.

Liverani, M. (2014). *Imaginar Babel. Dos siglos de estudios sobre la ciudad oriental Antigua*. Edicions Bellaterra.

Margueron, J.-C. (2004). *Mari Métropole de l'Euphrate au IIIe et au debut du IIe millénaire av. J.-C*. Éditions Recherche sur les Civilisations.

Margueron, J.-C. (2014). *Mari Capital of Northern Mesopotamia in the Third Millenium. The Archaeology of Tell Hariri on the Euphrates*. Oxbow Books.

Matoïan, V. (2016). Un des chantiers historiques de l'archéologie levantine. En VV.AA, *Ougarit entre Orient et Occident* (pp. 10-15). Collège de France.

Matoïan, V. (2017). Flashback: Une évocation des premières fouilles à Ougarit. En V. Matoïan (ed.), *Archéologie, Patrimoine et Archives. Les Fouilles Anciennes à Ras Shamra- et à Minet el-Beida I* (pp. 3-42). Peeters.

Meskell, L. (ed.) (1998). *Archaeology under fire. Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and the Middle East*. Routledge.

Michalowski, K. (1960a). Fouilles polonaises à Palmyre, 1959. *AAAS*, 10, 3-20.

Michalowski, K. (1960b). Fouilles polonaises à Palmyre, 1960. *AAAS*, 10, 93-110

Michalowski, K. (1961-1962). Fouilles polonaises à Palmyre, 1961. *AAAS*, 11-12, 63-82.

Michalowski, K. (1963). Fouilles polonaises à Palmyre, 1962. *AAAS*, 13, 79-96.

Michalowski, K. (1964). Fouilles polonaises à Palmyre, 1963. *AAAS*, 14, 23-38.

Michel, P. M. (2017). Le Sanctuaire de Baalshamîn à Palmyre dans les archives de Paul Collart à l'Université de Lausanne. En P. Ducrey, P. Gros y M. Zink (eds.), *Les archives au secours des temples détruits de Palmyre* (pp. 11-26). Academie des Inscriptions et Belles Lettres.

Moaz, A. R. (2008). Khaled Moaz (1904-1989) historien, archéologue et artiste. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (p. 437). DGAMS.

Ouahes, I. (2018). *Syria and Lebanon under the French mandate: cultural imperialism and the workings of empire*. Tauris.

Parrot, A. (1935). Les fouilles de Mari (Première campagne). *Syria*, 16(1), 1-28. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1935.8338.

Parrot, A. (1936). Les fouilles de Mari. Deuxième campagne (hiver 1934-35). *Syria*, 17(1), 1-31. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1936.3886.

Parrot, A. (1937). Les fouilles de Mari. Troisième Campagne (hiver 1935-1936). *Syria*, 18(1), 54-84. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1937.4032.

Parrot, A. (1938). Les fouilles de Mari. Quatrième campagne (hiver 1936-37). *Syria*, 19(1), 1-29. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1938.4034.

Parrot, A. (1940). Les fouilles de Mari. Sixième campagne (automne 1938). *Syria*, 21(1), 1-28. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1939.4122.

Parrot, A. (1952a). Les fouilles de Mari. Septième campagne (hiver 1951-1952). *Syria*, 29(3-4), 183-203. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1952.4787.

Parrot, A. (1952b). La huitième campagne de fouilles à Mari. *AAAS*, 2, 137-148

Parrot, A. (1953a). Les fouilles de Mari. Huitième campagne (automne 1952). *Syria*, 30(3-4), 196-221. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1953.4901.

Parrot, A. (1953b). La neuvième campagne de fouilles à Mari. *AAAS*, 3, 71-80.

Parrot, A. (1954). Les fouilles de Mari. Neuvième campagne (automne 1953). *Syria*, 31(3-4), 151-171. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1955.5098.

Parrot, A. (1954-1955). La dixième campagne de fouilles a Mari. *AAAS*, 4-5, 29-38.

Parrot, A. (1955). Les fouilles de Mari, dixième campagne (automne 1954). *Syria*, 32(3-4), 185-211. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1955.5098.

Parrot, A. (1956). *Mission archéologique de Mari 1. Le temple d'Ishtar*. Geuthner.

Parrot, A. (1958a). *Mission archéologique de Mari 2. Le palais 1.* Architecture. Geuthner

Parrot, A. (1958b). *Mission archéologique de Mari 2. Le palais 2. Peintures murales*. Geuthner.

Parrot, A. (1961-1962). La douzième campagne de fouilles à Mari. *AAAS*, 11-12, 173-184

Parrot, A. (1962). Les Fouilles de Mari. Douzième campagne (Automne 1961). *Syria*, 39(3-4), 151-179. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1962.5593.

Parrot, A. (1964a). La trezième campagne de fouilles à Mari. *AAAS*, 14, 15-22.

Parrot, A. (1964b). Les Fouilles de Mari. Treizième campagne (Printemps 1963). *Syria*, 41, 1-20. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1964.5738.

Parrot, A. (1967). *Mission archéologique de Mari 3. Les temples d'Ishtarat et de Nini-Za□a*. Geuthner.

Parrot, A. (1979). *L'Aventure Archéologique*. Éditions Robert Lafont.

Philipp, T. (2004). Identities and loyalties in *Bilād al-Šam* at the beginning of the early modern period. En T. Phlipp y C. Schumann (eds.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* (pp. 9-26). Ergon Verlag.

Pic, M. (2021). Dans les années 50, un projet d'architecture novateur pour valoriser Ougarit. En V. Matoïan (ed.), *Ougarit, un anniversaire. Bilans et recherches en cours*. Peeters.

Picard, (1980). La Syrie de 1946 à 1979. En A. Raymond (ed.), *La Syrie d'aujourd'hui* (pp. 143-184). CNRS-Éditions.

Pipes, D. (1990). *Greater Syria. The History of an Ambition*. Oxford University Press.

Porter, B. W. (2016). Near Eastern Archaeology: Imperial Past, Postcolonial Presents and the Possibilities of a Decolonized Future. En J. Lydon y U. Z. Rizvi (eds.), *Handbook of Postcolonial Archaeology* (pp. 51-60). Routledge.

Rey, M. (2018). *Histoire de la Syrie. XIXe-XXIe siècle*. Fayard.

Roshwald, A. (2013). Nationalism in the Middle East, 1876–1945. En J. Breuilly (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (pp. 220-241). Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199209194.013.0011.

Saadé, G. (1954). *Ras-Shamra. Ruines d'Ugarit: guide*. Geuthner

Saadé, G. (1957). Le second congrès archéologique arabe. *AAAS*, 7, 133-144

Saadé, G. (2011). *Ougarit et son royaume. Des origines a sa destruction*. IFPO.

Said, E. (1997). *Orientalismo*. Debolsillo

Said, E. (2000). *Culture et Imperialisme*. Fayard.

Saouaf, S. (1956). *Qal'at Sem'an: St. Simeon's Monastery and its environments: visitors' guide*. École G. Salem.

Saouaf, S. (1962). *Alep: son histoire, sa citadelle, ses monuments antiques et son musée*. École G. Salem.

Sartre-Fauriat, A. (2021). *Aventuriers, voyageurs et savants. À la découverte archéologique de la Syrie (XVIIe – XXIe siècle)*. CNRS-Éditions.

Sartre-Fauriat, A. y Sartre, M. (2016). *Palmyre. Verités et légendes*. Perrin.

Schaeffer, C. F. A. (1929). Les fouilles de Minet-El-Beida et de Ras Shamra (campagnes du printemps 1929). *Syria*, 10(4), 285-297. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1929.3407.

Schaeffer, C. F. A. (1931). Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras-Shamra. Deuxième campagne (printemps 1930). Rapport sommaire. *Syria*, 11(1), 1-14. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1931.3526.

Schaeffer, C. F. A. (1932). Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras-Shamra. Troisième campagne (printemps 1931). Rapport sommaire. *Syria*, 13(1), 1-27. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1932.3608.

Schaeffer, C. F. A. (1933). Les fouilles de Minet-El-Beida et de Ras-Shamra. Quatrième campagne (printemps 1932). Rapport sommaire. *Syria*, 14(2), 93-127. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1933.3730.

Schaeffer, C. F. A. (1934). Les fouilles de Ras-Shamra. Cinquième campagne (printemps 1933). Rapport sommaire. *Syria*, 15(2), 105-136. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1934.3736.

Schaeffer, C. F. A. (1935). Les fouilles de Ras Shamra (Ugarit). Sixième campagne (printemps 1934). *Syria*, 16(2), 141-176. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1935.3821.

Schaeffer, C. F. A. (1936). Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Septième campagne (printemps 1935). *Syria*, 17(2), 105-149. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1936.3887.

Schaeffer, C. F. A. (1937). Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Huitième campagne (printemps 1936). *Syria*, 18(2), 125-154. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1937.3964.

Schaeffer, C. F. A. (1938). Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Neuvième Campagne (Printemps 1937). *Syria*, 19(3), 193-255 y 313-334. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1938.4058.

Schaeffer, C. F. A. (1939). Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Dixième et onzième campagnes (automne et hiver 1938-39). *Syria*, 20(4), 277-292. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1939.4154.

Schaeffer, C. F. A. (1951a). Reprises des recherches archéologiques à Ras Shamra-Ugarit. Sondages de 1948 et 1949, et campagne de 1950. *Syria*, 28(1-2), 1-21. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1951.4645.

Schaeffer, C. F. A. (1951b). Premier rapport sur la reprise des fouilles de Ras Shamra en Syrie, *AAAS*, 1, 5-18.

Schaeffer, C. F. A. (1952). Nouvelles fouilles et découvertes de la mission archéologique de Ras Shamra dans le palais d'Ugarit (campagne 1951). *AAAS*, 2, 3-22.

Schaeffer, C. F. A. (1953). Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Dix-septième campagnes de fouilles (1953). *AAAS*, 3, 117-144.

Schaeffer, C. F. A. (1954). Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Quinzième, seizième et dix-septième campagnes (1951, 1952 y 1953). Rapport somaire. *Syria*, 31(1-2), 14-67. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1954.4984.

Schaeffer, C. F. A. (1954-1955). Resumé des résultats de la XVIIIe campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit, 1954. *AAAS*, 4-5, 149-162.

Schaeffer, C. F. A. (1957). Résumé des résultats de la XIXe campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit, 1955. *AAAS*, 7, 35-66.

Schaeffer, C. F. A. (1958-1959). Nouvelles découvertesde Ras Shamra. Les assises préhistoriques d'Ougarit (Première Partie). *AAAS*, 8-9, 131-178.

Schaeffer, C. F. A. (1960). Résumé des résultats de la XXIIe campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit, 1959. *AAAS*, 10, 133-158

Schaeffer, C. F. A. (1961a). Les fondements pré- et protohistoriques de Syrie du néolithique précéramique au bronze ancien. *Syria*, 38(1-2), 7-22. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1961.5565.

Schaeffer, C. F. A. (1961b). Les fondements pré- et protohistoriques de Syrie du néolithique précéramique au bronze ancien. *Syria*, 38(3-4) 221-242. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1961.8476.

Schaeffer, C. F. A. (1961-1962). Résumé des résultats, de la XXIIIe campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit. *AAAS*, 11-12, 187-196.

Schaeffer, C. F. A. (1963). La XXIVe campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit, 1961. Rapport préliminaire. *AAAS*, 13, 123-134.

Scham, S. (2001). The Archaeology of the Disenfranchised. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 8(2), pp. 183-213. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1011353202603.

Scham, S. (2010). Disinheriting heritage: Explorations in the Contentious History of archaeology in the Middle East. En M. Liebmann y U. Z. Rizvi (eds.), *Archaeology and the Postcolonial Critique* (pp. 165-176). Altamira Press.

Seale, (1987). *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958*. Oxford University Press.

Seyrig, H. (1940). Rapport sommaire sur les fouilles de l'Agora de Palmyre. *CRAIBL*, 83(3), 237-249. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1940.77322.

Seyrig, H. Amy, R. y Will, E. (1975). *Le temple de Bêl à Palmyre*. Geuthner.

Sheehi, S. (2011). Buṭrus al-Bustānī : Syria's ideologue of the age. En A. Beshara, (ed.). *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* (pp. 57-78). Routledge.

Shehadeh, L. R. (2011), The name of Syria in ancient and modern usage. En A. Beshara, (ed.). *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* (pp. 17-29). Routledge.

Silberman, N. A. (1990). *Between Past and Present. Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East*. Anchor Books.

Silberman, N. A. (1995). Promised lands and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative. En P. Kohl y C. Fawcett (eds.), *Nationalism, politics and the practice of archaeology* (pp. 249-262). Cambridge University Press.

Steele, C. (2005). Who has not eaten cherries with the devil? Archaeology under Challenge. En Pollock, S. & Bernbeck, R. (eds.), *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives* (pp. 45-65). Blackwell Publishing.

Thobie, J. (2000). Archéologie et diplomatie française au Moyen-Orient des années 1880 au début des années 1930. En R. Étienne (ed.) *Les politiques de l'archéologie du milieu du XIXe siècle à l'orée du XXIe* (pp. 79-112). École Française d'Athènes.

Trigger, B. G. (1984). Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. *Man*, 19/3, 355-370.

Valter, S. (2002). *La construction nationale syrienne. Légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discurs historique*. CNRS Éditions.

Virolleaud, Ch. (1931). Le déchiffrement des tablettes alphabétiques de Ras-Shamra. *Syria*, 12(1), 15-23. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1931.3530.

Watenpaugh, H. Z. (2004). Museums and the construction of national history in Syria and Lebanon. En N. in Méouchy P Sluglett (eds.), *British and French Mandates in comparative perspective* (pp. 185-202). Brill.

Will, E. (2000). Les "Athéniens" en Syrie, au Liban et en Jordanie. En R. Étienne (ed.) *Les politiques de l'archéologie du milieu du XIXe siècle à l'orée du XXIe* (pp. 113-120). École Française d'Athènes.

Will, (1996). Cinquante ans d'histoire: de l'Institut français de Beyrouth à l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient. *CRAIBL*, 140(3), 993-1001. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1996.15651.

Yon, M. (2006). *The city of Ugarit at the Tell of Ras Shamra*. Eisenbrauns.

Yon, M. (2008). Claude Schaeffer et les travaux de Ras Shamra. En M. Al-Maqdissi (ed.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne (1860-1960). D'Ernest Renan à Selim Abdul-Hak* (pp. 185-187). DGAMS.

Zachs, (2004). Building a cultural identity: the case of Khalil al-Khuri. En T. Phlipp y C. Schumann (eds.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* (pp. 27-40). Ergon Verlag.

Zachs, (2011). Pioneers of Syrian patriotism and identity: a re-evaluation of Khalil al-Khuri's contribution. En A. Beshara, (ed.). *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* (pp. 91-107). Routledge.

Zobler, K. (2010). Syrian national museums: regional politics and imagined community. En H. Silverman (ed.), *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure and Exclusion in a Global World* (pp. 171-191). Springer.

7.2. Legislación.

9/1884. Reglamento por el que se regulan las antigüedades del Imperio Otomano. 21 de febrero de 1884. Ministerio de Instrucción Pública.

1625/1922. Decreto por el que se crea el Instituto de Arte y Arqueología Musulmán de Damasco. 14 de octubre de 1922. Alto Comisariado.

207/1926. Decreto por el que se regulan las antigüedades en Siria y Líbano. 26 de marzo de 1926. Alto Comisariado.

3393/1930. Decreto por el que se organiza provisionalmente el Instituto Francés de Damasco. Alto comisariado.

166/1933. Decreto por el que se regulan las antigüedades en Siria y Líbano. 30 de noviembre de 1933. Alto Comisariado.

88/1947. Decreto-ley por el que se regula la Dirección General de Antigüedades y Museos de Siria. 30 de junio de 1947. Ministerio de Educación.

197/1958. Ley por la que se crea el Ministerio de Cultura y Orientación Nacional. 23 de noviembre de 1958. Ministerio de Educación.

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSÓFIA ÁRABE Y EN LA ESCOLÁSTICA LATINA

FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

A finales del siglo XIX y comienzos del XX se planteó la cuestión de cuál era el objeto de la metafísica tras las transformaciones que había sufrido la metafísica desde sus orígenes en Grecia hasta sus desarrollos modernos en el racionalismo y el idealismo alemán. El debate se planteó a partir de la obra de Paul Natorp *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, de 1888, donde sostuvo que había una ambigüedad respecto al objeto de este saber: por un lado, la metafísica se presenta como una ciencia del "ente en cuanto ente" (*ontología*), pero al mismo tiempo parece estudiar a un ente particular (Dios), el fundamento de todo lo real (*teología*).

Natorp sostuvo que el objeto de la metafísica aristotélica era el ente en cuanto ente, siendo los textos teológicos añadidos de neoplatónicos posteriores (García Lorente, 2012). Esta tesis llevó a Werner Jaeger (1946) y a sus discípulos a dividir los textos aristotélicos en dos periodos: uno marcadamente platónico y teológico y otro más propiamente aristotélico y ontológico. Con ello, intentó conciliar la aparente ambigüedad respecto al objeto de la metafísica aristotélica, pero esta interpretación "evolutiva" acabó fracasando. Al no poder establecer claramente la fecha de composición de los textos de Aristóteles, los discípulos de Jaeger elaboraron cronologías opuestas entre sí, por lo que esta interpretación se acabó abandonando (Reale, 2019, 21-119).

Por otra parte, Martin Heidegger sostuvo que la tradición metafísica occidental, desde Aristóteles, se había configurado a partir de este doble

objeto. Por esta razón utilizó el término *onto-teo-logía* para designar al desarrollo de toda la tradición metafísica, desde Aristóteles hasta el Idealismo alemán. Por un lado, la metafísica parecía ser la ciencia del ente en cuanto ente (ontología o ciencia de la totalidad), pero al mismo tiempo su objeto parecía ser el fundamento (*grund*) de la totalidad, su causa primera (teología). Aunque la crítica heideggeriana se focaliza en la metafísica del Idealismo alemán (especialmente en Schelling y Hegel), esta es extendida por Heidegger al nacimiento de la metafísica en Grecia:

> Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología. Este es el motivo por el que en la lección inaugural «¿Qué es metafísica?» (1929), determinamos la metafísica como la pregunta por lo ente en cuanto tal *y* en su conjunto. La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía (Heidegger, 1988, 121).

Esta ambigüedad respecto a su doble objeto tendría su origen en la propia *Metafísica* de Aristóteles. Aunque el estagirita caracteriza a la filosofía primera como la "ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (*Met.*, IV, 1, 1003a, 21-22), al mismo tiempo sostiene que "también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquella de la que dependen las demás cosas y por la cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y causas el filósofo" (*Met.*, IV, 2, 1003b, 15-18).

Las tesis de Natorp y Heidegger respecto a esta ambigüedad de la metafísica aristotélica han llevado a diversos especialistas a indagar cuál es el auténtico objeto de la metafísica, e incluso si existe la incompatibilidad detectada por Heidegger entre la ontología y la teología como objetos de esta misma ciencia. Aunque algunos especialistas han seguido la interpretación heideggeriana (Aubenque, 2017; Vigo, 2006), otros la han negado, relegando la indagación sobre lo divino a una cuestión que debe estudiar la metafísica, pero no a su objeto principal (Fernández Rodríguez, 1979; García Marqués; 2008; Berti, 2011).

No obstante, este debate ya se produjo en la Edad Media entre los comentadores árabes y latinos de la *Metafísica* de Aristóteles. Algunos filósofos y teólogos optaron por una tesis parecida a la que atribuye Heidegger a la metafísica aristotélica (v.g. Algazel o San Buenaventura), pero no fue la posición mayoritaria. Para Avicena, Tomás de Aquino o Duns Escoto, el objeto de la metafísica no puede ser Dios, sino el ente en cuanto ente o la substancia.

En este contexto, el objetivo de este capítulo será examinar la controversia medieval (árabe y latina) respecto al objeto de la metafísica en la tradición aristotélica. El debate se producirá a partir de los tratados de Avicena sobre metafísica y su recepción en Averroes, así como la herencia del mismo en la escolástica latina (Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto). Para realizar esta investigación, se procederá metodológicamente mediante un análisis de las fuentes primarias y de las propias fuentes secundarias, tanto alrededor de esta cuestión como de los filósofos mencionados.

2. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA ÁRABE

2.1. METAFÍSICA Y RELIGIÓN EN AVICENA

Avicena hereda la división aristotélica de las ciencias teóricas en metafísica, matemática y física (*Met*., VI, 1, 1026a, 19-24), siendo la metafísica superior a las demás[39]. Mientras que las demás ciencias estudian la realidad bajo una perspectiva concreta (su "objeto formal"), la metafísica estudia lo real en cuanto real, el *ente en cuanto ente*, no en cuanto físico, anímico, político… En este punto, la doctrina aviceniana parece ser fiel a la aristotélica.

[39] Una dificultad de esta clasificación es que la terminología aristotélica usada en este fragmento. Moerbecke utilizó el término *theologia* en su traducción, pero como señala Berti (2011, 89) realmente Aristóteles utiliza el adjetivo θεολογική (*theologiké*), no el sustantivo θεολογια (*theologia*). Por tanto, no se trata de una identificación entre la metafísica y la teología, sino que más bien señala que la metafísica, en tanto que estudia las realidades divinas, es una ciencia que puede caracterizarse como "teológica".

Al estudiar cuál debe ser el objeto propio de la metafísica, Avicena ofrece dos argumentos por los que este no puede ser Dios. El primero se basa en la teoría aristotélica de la ciencia expuesta en los *Analíticos segundos*. Según Aristóteles, toda ciencia debe presuponer la existencia de su objeto, pues a partir de sus propiedades debe construir un cuerpo de conocimiento coherente y del que deducir sus proposiciones (*An. post.*, I, 1, 71a, 13-17). Por ejemplo, un astrónomo no comienza indagando si existen los planetas, ni un biólogo si existen seres vivos, sino que parten de su existencia (objeto material) y de sus propiedades (objeto formal) para construir un cuero coherente de conocimiento.

Si el objeto de la metafísica fuese Dios, habría que presuponer su existencia de antemano, no indagar si existe. Pero el metafísico no comienza presuponiendo la existencia de Dios, sino que examina si existe tal ente y qué propiedades tiene (si es causa primera, si es único, necesario…). Por tanto, Dios no puede ser el objeto de la metafísica, sino el ente en cuanto ente:

> Sabemos que cada ciencia tiene su objeto. Busquemos ahora el objeto de esta ciencia; ¿cuál es? ¿Es el ser (*anniya*) de Dios -exaltado sea-, o no es eso, sino que [esto es] una de las cosas que se buscan en esta ciencia? Entonces decimos: no es posible que éste sea el objeto de la ciencia, porque el objeto de cualquier ciencia es algo cuya existencia se admite en ella; lo que se busca son sólo sus modos. La existencia de Dios, exaltado sea, no puede admitirse en esta ciencia como objeto, pero se busca (Avicena, *Metaphysique du Shifa*, I, 1, 5-6).

El segundo argumento no está basado directamente en la filosofía aristotélica, pero sí en su clasificación de los saberes. Si la existencia de Dios fuera estudiada por otro saber, la metafísica podría presuponer su existencia sin ninguna indagación. Sin embargo, Avicena sostiene que solo la metafísica puede indagar la existencia de Dios. Ni las demás ciencias teóricas (lógica, física o matemática) ni las prácticas (ética y política) pueden investigar esta cuestión por ser de naturaleza suprasensible.

> [Dios] no puede buscarse en ninguna otra ciencia. Las otras ciencias son morales, políticas, físicas, matemáticas o lógicas. No hay ninguna ciencia en las ciencias filosóficas (*al-hikmiyya*) fuera de esta división. En ninguna de ellos se busca la existencia de Dios (exaltado sea), ni sería posible. Lo comprenderás a la menor reflexión sobre las bases (*usul*) que se te han repetido muchas veces (Avicena, *Metaphysique du Shifa*, I, 1, 6).

En este punto hay que señalar que el argumento de Avicena no es totalmente aristotélico, pues Aristóteles trata el problema de lo divino en más obras aparte de la *Metafísia* (v.g. la *Física*, el *De caelo*, las dos *Éticas*, la *Política*…). Pero sí es cierto que la cuestión de la existencia de Dios, en la tradición aristotélica, es un tema esencialmente metafísico, siendo la exposición del libro XII de la *Metafísica* la más completa y profunda.

Aunque Avicena no lo afirma explícitamente, su tesis parece implicar que la teología (filosófica o natural) es una rama de la metafísica, no un saber "autónomo" o "separado" de ella. Más que una ciencia independiente, la teología filosófica sería una parte de la metafísica que estudia si existe un ente divino a partir de nociones metafísicas previamente estudiadas, como la sustancia, la causalidad o el movimiento. Por tanto, la metafísica aviceniana no estaría estructurada "ontoteológicamente", sino que la teología sería una cuestión posterior a la ontología.

Sin embargo, el concepto aviceniano de "ente" parece apuntar a la conclusión contraria. Avicena comienza dividiendo a los entes en "necesarios" y "contingentes", siendo Dios el "ente necesario" y las criaturas los seres posibles y contingentes. Esta división está inspirada en la tradición teológica del islam, pues los teólogos establecieron la contingencia como propiedad esencial del universo y, en consecuencia, la distinción entre Dios y las criaturas era entre un ser *necesario* y unos seres *contingentes*. La aportación aviceniana a esta distinción (heredada de su maestro Al-Farabi) reside en su desarrollo y sistematización.

Avicena no ofrece una definición clara de "necesidad" porque, al no ser una noción evidente *per se*, no se puede clarificar mediante otras más sencillas. Sin embargo, parece identificar "necesario" con "incausado" a partir de su teoría de la esencia (García Marqués, 1989, 26-27; Cruz Hernández, 2000, 241-242). Los seres *posibles* son aquellos a cuya esencia no pertenece la existencia (es decir, es causada por otros). Por tanto, si la existencia es recibida desde fuera, el ser *necesario* será aquel cuya esencia sí contenga la existencia, o sea, aquel cuya existencia no tenga causa.

En consecuencia, aunque Avicena sostenga que el objeto de la metafísica no es Dios, su teoría del ente y de la esencia apunta hacia el *ser necesario* como objeto propio de esta ciencia. Más que una cuestión que

indagar *a posteriori*, Dios ya estaría presupuesto en la propia noción de ente. Como le reprochó posteriormente Averroes, el problema de la metafísica aviceniana es que su fin no es solo el conocimiento de la realidad, sino también clarificar algunos dogmas del islam como la contingencia del mundo, por lo que su metafísica presupone conceptos teológicos no deducidos de los metafísicos.

2.2. Física y metafísica en Averroes

La tesis de Averroes respecto al objeto de la metafísica (y su relación con la religión) se desarrolla en oposición no solo a Avicena, sino también a Algazel. Este teólogo y místico árabe intentó mostrar los límites de la razón y del pensamiento filosófico para poder dejar espacio a la fe religiosa. Sin embargo, aunque a veces se le presenta como un religioso irracional que quiere destruir toda reflexión filosófica, su propósito era evitar la reducción de los contenidos del Corán a sistemas filosóficos (Mazia Ozcoidi, 2001, 35-37).

Algazel defendió que existía una fuerte oposición entre la metafísica y la religión en tanto que la primera indagaba cuestiones que atañen más a la fe que a la razón, como la eternidad del mundo, la creación o la esencia de Dios. Su crítica se dirige contra la *falsafa* o filosofía árabe en general, y en particular contra el *Libro de la ciencia* de Avicena. Su argumento (de naturaleza filosófica) consiste en demostrar que las cuestiones metafísicas, al superar los límites de la razón humana, no atañen a esta ciencia, sino al estudio de la revelación.

Por su parte, Averroes defendió que la metafísica (y la filosofía en general) era un saber que debía erigirse sin presupuestos teológicos o religiosos. La filosofía y la teología revelada eran dos saberes distintos en cuanto a su método y fuentes. La primera toma como fuente a la realidad (en cuanto realidad) y procede mediante demostraciones. La segunda toma como fuente la revelación y procede mediante su interpretación.

Contra la postura de Algazel, Averroes rechaza la incompatibilidad de ambas disciplinas, e incluso afirma que el propio Corán exige a los hombres ejercitarse en la filosofía. Cabe aclarar que esta tesis no es la "teoría de la doble verdad" falsamente atribuida al filósofo cordobés (Maiza

Ozcoidi, 2001, 27; Herraiz Oliva, 2022, 58-59). Para Averroes no hay "dos verdades" (una revelada y otra filosófica) sino una misma verdad a la que acceder por dos fuentes: la revelación y la demostración.

En cuanto al objeto de la metafísica, Averroes se separa de la tesis de Avicena. La metafísica, en cuanto ciencia de lo suprasensible, tiene como objeto las formas comunes a todo ente sensible (la unidad y la multiplicidad, el acto y la potencia, la sustancia y el accidente…). Así lo expresa él mismo:

> Y es que hay cosas generales, comunes a los seres sensibles y a los insensibles, por ejemplo, la unidad y la multiplicidad, la potencia y el acto, y demás propiedades generales; en una palabra, todo aquello que afecta a los seres sensibles, en cuanto existentes, que es precisamente lo que caracteriza a los seres separados, según demostraremos después. Ahora bien; no era posible que tratase de esta clase de seres más ciencia que aquella que tiene por objeto el ser en absoluto (Averroes, 1998, 6).

Pero, aunque en esta cita parezca que el objeto propio de la metafísica es el "ente en cuanto ente", Averroes también afirma que Dios, en cuanto causa primera y primer motor, es el objeto de la metafísica. Como Aristóteles, acepta que toda ciencia debe presuponer la existencia de su objeto, no comenzar indagando si existe o no. Sin embargo, contra Avicena, defiende que la cuestión de la existencia de Dios no compete a la metafísica, sino a la física. El objeto de la física es el movimiento, por lo que es esta ciencia la que debe indagar si existe un primer motor o causa primera del universo. Por tanto, la metafísica puede presuponer la existencia de Dios porque ya hay otra ciencia que investiga si existe. Así lo expresa él mismo:

> En cuanto a la causa material y al motor último, en el citado lugar, es decir, en la física, existen principios mediante los cuales cabe ponerse al tanto de aquellos; es más, no tienen exposición adecuada en otra ciencia (que no sea la física); en especial el motor último. Por lo cual, las demostraciones empleadas por Avicena para probar en esta ciencia [la metafísica] (la existencia) de un primer principio, son afirmaciones polémicas, de todo punto erróneas, que no dicen nada *ad rem* (Averroes, 1998, 10).

Rechazados los argumentos de Avicena, Averroes establece un triple objeto de la metafísica: las categorías o predicamentos (en tanto "géneros del ente"), los principios de las sustancias (y su relación con Dios

como primer principio) y los supuestos y principios de las ciencias particulares. Señala además que los dos objetos más propios de la metafísica son los primeros, uno ontológico y, el otro, teológico.

Sin embargo, a pesar de estos argumentos, la propuesta averroísta no desemboca en una reducción de la metafísica a la teología. Si la metafísica quedase disuelta en una teoría de Dios, entonces múltiples cuestiones ajenas a la física quedarían fuera de este saber: qué es la substancia, cuáles son los primeros principios (no solo ontológicos, sino también gnoseológicos), qué son los universales, qué son la potencia y el acto… El propio Averroes no deja de lado estas cuestiones ni las relega a la física o a la lógica, sino que las indaga de forma desarrollada en sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles.

Por tanto, la metafísica averroísta no desemboca en una reducción de la filosofía a la teología. No es una ontoteología (Heidegger) ni tampoco un "teologismo" (Gilson), pues no parte de la esencia de Dios para deducir el orden y forma de la realidad. Como buen aristotélico, Averroes parte de la experiencia y del mundo natural para indagar los conceptos filosóficos que conforman su sistema. Incluso su concepto de "ente", al contrario que el de Avicena, no presupone la existencia de Dios como "ser necesario", ni su metafísica parte de supuestos teológicos (naturales o revelados).

La dificultad de su tesis reside en admitir a Dios como objeto propio de la metafísica, no como una cuestión a indagar. Ni siquiera es estrictamente aristotélica esta tesis (Fernández Rodríguez, 1979, 77-79), pues aunque Aristóteles indaga en la *Física* si hay un primer motor inmóvil, la exposición más desarrollada se realiza en el libro XII de la *Metafísica*. Añadido a esto, si Dios es causa primera del cosmos en sentido eficiente, formal y final, Averroes sitúa el estudio de estas causas en la metafísica (no en la física), por lo que esta cuestión es esencialmente metafísica.

3. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA ESCOLÁSTICA LATINA: METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

El debate entre Avicena y Averroes llegó a la escolástica latina a través de las traducciones del siglo XII y fue continuado por los comentadores

de Aristóteles. La recepción de ambos filósofos se produjo a raíz del neoplatonismo cristiano (San Agustín y Escoto Eriúgena, principalmente) que dominaba por aquel entonces el mundo latino. Algunas tesis de Avicena fueron sintetizadas con el agustinismo de la época en una corriente que Gilson (2007, 370-371) denominó "agustinismo avicenizante". En cuanto a Averroes, su recepción fue más problemática. Aunque generó una corriente de seguidores conocidos como "averroístas latinos" (Siger de Bravante y Boecio de Dacia), causó una fuerte oposición entre San Buenaventura y los franciscanos (que veían al aristotelismo como un peligro para la verdad revelada).

3.1. Tomás de Aquino

La postura de Tomás de Aquino toma elementos de ambos filósofos, aunque su solución es más cercana a la de Avicena. La cuestión del objeto de la metafísica es tratada principalmente en su *Exposición del De trinitate de Boecio*, aunque también es parcialmente abordada en el *Comentario a las sentencias*, la *Suma teológica* o el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*. El punto de partida de la tesis tomista reside en su clasificación de las ciencias teóricas atendiendo a la inmaterialidad de su objeto.

En la *Exposición* sostiene que los objetos de la física y la matemática son realidades no separadas de la materia, aunque en el caso de la matemática, dichas realidades son pensadas al margen de sus aspectos materiales. En cambio, la metafísica tiene por objeto "realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc" (Aquino, *In de trinitate*, q.5, a.1; trad. 1986, 199).

De este texto parecería seguirse una formulación ontoteológica de la metafísica: si su objeto son aquellas realidades que existen separadas de la materia, esta ciencia estudiaría tanto a las realidades que pueden darse sin materia (sustancia, ente, potencia, acto, uno…) como a las que no pueden darse en la materia (Dios y los ángeles). Por tanto, la metafísica tendría como objeto al ente en cuanto ente y sus afecciones (ser como

sustancia, ser como potencia y acto, ser y uno…) y a Dios como ser inmaterial.

Sin embargo, la posición tomista es distinta. En algunas partes del texto parece identificar "metafísica" con "teología", pero lo que afirma realmente es que la metafísica, en cuanto estudia los entes inmateriales separados, puede ser llamada "ciencia divina". Pero para Tomás de Aquino, el estudio de lo divino compete a la teología revelada, no a la metafísica. Tanto la metafísica como la teología estudian entes inmateriales, pero se diferencian en el tipo de inmaterialidad. Los objetos de la metafísica pueden darse materialmente, pero los de la teología no. Por tanto, se trata de dos ciencias distintas e irreductibles la una a la otra:

> Así pues, hay dos clases de teología o ciencia divina: en una se consideran las realidades divinas no como su objeto propio, sino en cuanto principios del objeto; esta parte es desarrollada por los filósofos, y recibe también el nombre de metafísica. En la otra se consideran las realidades divinas en sí mismas, como objeto de la ciencia; esta parte es la teología propiamente dicha, que se contiene en la Sagrada Escritura (Aquino, *In de trinitate*, q. 5, a. 1; trad. 1986, 231).

En consecuencia, la metafísica no tiene como objeto a Dios, sino el ente en cuanto ente, sus causas y principios. La teología revelada, por el contrario, sí tiene por objeto a Dios, pero dicha ciencia no forma parte de la metafísica. Ambos saberes son distintos en cuanto a su método y objetos, aunque sean compatibles entre sí. La metafísica estudia aquellos entes que, aunque se den materialmente, la materia y el movimiento no forman parte de su esencia (potencia, acto, sustancia…). En cambio, la teología revelada estudia aquellos entes que, por su esencia no pueden ser materiales.

En la *Suma teológica* clarifica el objeto de la metafísica mediante la distinción entre "materia común" y "materia individual". Mientras que la física estudia las *species* abstraídas de la materia individual, la metafísica estudia las nociones comunes abstraídas de la materia en general. El concepto de "ente", de "sustancia" o de "potencia" no se abstraen de un individuo concreto, sino de toda la materia en general. "Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden

existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales" (Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1).

En la metafísica tomista, Dios es imposible de conocer de esta manera. Si Dios es un ente esencialmente inmaterial (no puede darse en la materia como las potencias o sustancias), entonces es imposible conocerlo mediante una abstracción de la materia. Por el contrario, Tomás de Aquino sostiene que "ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es, pero uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción" (Aquino, *Sum. Theol.*, I., q. 13, a. 10).

Atendiendo a estas tesis, la posición de Tomás de Aquino parece intermedia entre la de Averroes y la de Avicena. El objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, no en cuanto ciencia de la totalidad, sino de aquellos conceptos que remiten a entes que pueden existir sin materia (la sustancia, la unidad, la potencia, el acto…). Por otra parte, la cuestión de la existencia de Dios, por la vía de la razón natural, compete a la metafísica, no a la física. Aunque de la física pueda tomarse el concepto de "movimiento" o el de "finalidad", otras nociones como "causalidad", "necesidad-contingencia" o "esencia-ser".

Sin embargo, al contrario que Avicena, Tomás de Aquino sigue a Averroes en no presuponer conceptos teológicos o religiosos en la metafísica. El fin de la metafísica no es dar a la teología instrumentos conceptuales adecuados para su interpretación o defensa, sino que es una ciencia autónoma respecto a la teología relevada. Esto no implica una oposición entre ambos saberes, sino una complementariedad y armonía entre ambas.

3.2. La tradición agustiniana

En un inicio, la tradición agustiniana del siglo XIII se mostró contraria al aristotelismo por pensar que defendía tesis contrarias a la fe cristiana (Herraiz Oliva, 2022, 35-36). El principal opositor del aristotelismo averroísta fue San Buenaventura, que defendía una reducción de la filosofía (y de todos los saberes) a la teología. Puesto que la función de todos los

saberes es conocer a Dios (en cuanto Él es el más digno de amor y contemplación), todos los saberes deben dirigirse a él.

Cabe matizar que San Buenaventura no era un teólogo que rechazara cualquier reflexión filosófica. Al contrario, se sirvió de ella en muchas ocasiones para fundamentar afirmaciones teológicas. No obstante, sus reflexiones se basaban en la teoría agustiniana del conocimiento como iluminación: la verdad resulta inalcanzable para la razón humana, por lo que es necesario que reciba la iluminación de Dios para poder conseguir un conocimiento verdadero. Por esta razón, la filosofía no puede ser un saber autónomo, sino que debe ser una sección más de la teología.

Aunque Buenaventura ocupó un cargo importante en la orden franciscana, los agustinianos posteriores no compartieron esta tesis radical. No solo renunciaba a la autonomía de la filosofía defendida por Averroes o Tomás de Aquino, sino que además conllevaba a tesis problemáticas como una gnoseología iluminista o una teoría ocasionalista de la causalidad. Como señala Gilson (2004, 58-60), el problema de fundamentar el conocimiento humano en- la iluminación divina es que la propia iluminación queda sin fundamentar. La consecuencia es el escepticismo respecto a todo conocimiento.

Por su parte, Duns Escoto afirmó que el objeto de la metafísica era el "ente en cuanto ente", no Dios". Su argumento se basa en la distinción entre una ciencia "primera" (la metafísica) y unas ciencias segundas o parciales: la metafísica, al estudiar los entes "en cuanto entes", adopta una perspectiva universal y total que otras ciencias (incluida la teología) no estudian pero sí presuponen. Por tanto, debe haber una ciencia que estudie los presupuestos de todas las demás (o en términos contemporáneos: sus compromisos ontológicos).

> La metafísica no trata de Dios como de su primer sujeto. La razón es porque, además de las ciencias especiales, se ha de admitir una común, en la que se prueben todas las verdades comunes de las ciencias especiales; de ahí que, por encima de todas ellas, hayamos de subir a una general acerca del ser, la cual nos enseña a conocer sus propiedades, conocimiento que se supone en las ciencias especiales; luego, si hay alguna ciencia que trate de Dios, además de la misma, ha de admitirse otra, naturalmente conocida, acerca del ser en cuanto ser (Escoto, *Ordinatio*, III, 4, 193; trad. 1960, 148).

Escoto argumenta su posición situándose de parte de Avicena frente a la postura de Averroes. La existencia de Dios no puede ser una cuestión física, sino metafísica, pues si la física estudiara la existencia de las sustancias separadas, entonces la metafísica estaría subordinada a la física: "porque si la metafísica supusiese la existencia de algunas sustancias separadas y la probase la ciencia natural, seguiríase de aquí que la física dice absoluta prioridad respecto a la metafísica, pues vendría a demostrar que existe el objeto sujeto de la metafísica, existencia que se presupone a lo largo de toda la especulación sobre la ciencia de la metafísica" (Escoto, *Ordinatio*, III, 4, 193; trad. 1960, 149).

4. RESULTADOS Y CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo se ha examinado la cuestión del objeto de la metafísica en algunos de los filósofos y teólogos medievales más importantes, tanto árabes como latinos. El punto de partida de todos ellos es la filosofía aristotélica, tanto en la clasificación de las ciencias teóricas presentada en el libro IV de la *Metafísica* como en la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos segundos*. Sin embargo, a luz del desarrollo de la teología (natural o revelada), la cuestión fue respondida de distintos modos.

Avicena, aun manteniendo muchos rasgos del neoplatonismo en su pensamiento, defendió que Dios no podía ser el objeto de la metafísica, pues bajo la teoría aristotélica de la ciencia lo hacía imposible. Averroes, por su parte, argumentaba que sí podía serlo, pero aún se mantenía en una perspectiva estrictamente aristotélica. Además, en el filósofo cordobés se daba una mayor autonomía a la metafísica respecto de la teología, en tanto que se priorizaba el estudio de los principios de la realidad antes de examinar la cuestión de la existencia de Dios como causa primera o primer motor. De este modo, en ninguno de los dos filósofos árabes la metafísica queda subordinada a la teología.

En el mundo latino, únicamente San Buenaventura defendió una reducción de las ciencias a la teología, pero su postura no tuvo buena recepción entre sus coetáneos. Tomás de Aquino defendió que tanto la metafísica como la teología tienen objetos separables de la materia, pero en

dos sentidos distintos: la metafísica estudia aquellas realidades que pueden darse sin materia (sustancia, potencia, acto…), la teología aquellas que necesariamente se dan sin materia (Dios y los ángeles). Del mismo modo, Escoto sostiene que la metafísica no puede tener por objeto a Dios, pues es incapaz de estudiarlo en cuanto tal (solo lo estudia "en cuanto ente") y la argumentación averroísta conllevaría a subordinar la metafísica a la física.

En consecuencia, en ninguno de los filósofos medievales examinados encontramos una perspectiva "ontoteológica" tal como la entiende Heidegger, con la excepción de San Buenaventura y algunos pensadores árabes. Más bien, su diagnóstico parece adecuarse más a los sistemas metafísicos de la modernidad (Descartes, Malebranche, Spinoza, Schelling, Hegel…), donde Dios parece ocupar un lugar central en la metafísica. En cambio, esta tesis es ajena a la metafísica aristotélica y a sus comentadores árabes y latinos.

5. REFERENCIAS

Aristóteles (1988). "Analíticos segundos". Tratados de lógica (órganon) II. Gredos.

Aristóteles (2018). Metafísica (ed. trilingüe de V. García Yebra). Gredos.

Aubenque, P. (2018). El problema del ser en Aristóteles. Escolar y Mayo.

Averroes (1998). Compendio de metafísica. Fundación El monte.

Avicena (1978). La metaphysique du shifa (I-V). Librerie philosophique J. Vrin.

Avicena (2002). Metafisica. La scienza delle cose divine. Bompiani. Il pensiero occidentale.

Berti, E. (2011). Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles. Oinos.

Cruz Hernández, M. (2000). Historia del pensamiento en el mundo islámico 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. Alianza editorial.

Cruz Hernández, M. (2000). Historia del pensamiento en el mundo islámico 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV). Alianza editorial.

Fernández Rodríguez, J. L. (1979). "El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica". Anuario Filosófico, (12), 65-101. Universidad de Navarra.

García-Lorente, J. A. (2012). “El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el Esse ipsum subsistens”. Revista española de Filosofía medieval, 19, 127-137.

García Marqués, A. (1989). Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino. Eunsa.

García Marqués, A. (2008). “¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?”. Daimon, suplemento 2, 149-159. Universidad de Murcia.

Gilson, E. (2004). La unidad de la experiencia filosófica. Rialp.

Herraiz Oliva, P. (2022). Dos tratados averroístas sobre la eternidad del mundo. Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Eunsa.

Heidegger, M. (1988). Identidad y diferencia. Anthropos.

Jaeger, W. (1946). Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Fondo de Cultura Económica.

Juan Duns Escoto (1960). Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto. BAC.

Maiza Ozcoidi, I. (2001). La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahafut al-tahafut. Trotta.

Reale, G. (2019). Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles. Herder.

Tomás de Aquino (1986). Exposición del «De trinitate» de Boecio. Eunsa.

Tomás de Aquino (2001). Suma teológica. BAC.

Vigo, A. (2006). Introducción a Aristóteles. Instituto de Estudios de la Sociedad.

SER FINITO Y SER ETERNO EN AVICENA Y EDITH STEIN

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

El título *ser finito y ser eterno* responde al interrogante que desde el principio de la ciencia filosófica vienen haciéndose los diferentes pensadores que concurren durante la historia del pensamiento: ¿qué es ser?, en sentido esencial, a saber, en cuanto al modo propio de la naturaleza contingente (el ente) y en cuanto al de la naturaleza eterna (su causa). De acuerdo a esto, *ser finito y ser eterno* no es más que la vieja dialéctica presente siempre en los pensadores del ente desde el principio, con nombres diversos, pero con un mismo significado. Así, por ejemplo, en Platón, encontramos la dialéctica: Idea (forma) – ente (representación degradada de aquella); en Aristóteles: substancia suprasensible (separada de la materia) – substancia (unida a la materia); en Avicena: ser necesario (que se identificaría con el ser eterno) – ser contingente (que lo haría con el finito); Tomás de Aquino: Ser por esencia y ser participado (Serra Pérez, 2022, p. 146). Sobre cada uno de estos modos dialécticos vive de forma fosilizada una intuición común: hay un principio, de naturaleza divina, a saber, eterna e incorruptible, y unos vivientes, de naturaleza contingente, que de alguna manera reciben parte de su entidad y subsistencia de parte de esta causa primera. Dicho más resumidamente: lo finito no puede existir ni subsistir sin lo infinito; afirmación que se sostiene sobre otra que se presupone, a saber, que infinito, relativo a un ente estrictamente primero, sólo puede ser uno. Y es solamente esta substancia una la que puede fundamentar el ser y la subsistencia (entidad) del ser finito.

Dicho todo esto, pasamos a describir qué vamos a escribir en este escrito. Primeramente hablaremos de la naturaleza de esta dialéctica arriba descrita en el pensamiento de Avicena, teniendo en cuenta la tradición de la que parte. Seguidamente haremos lo propio con Edith Stein y su propio sistema. Esto lo abordaremos en el apartado Resultados. En el de Discusión, confrontaremos ambos planteamientos, conduciendo la argumentación a una valoración crítica entre los dos y respecto de cada uno de ellos.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal de esta temática es poner en relación dos autores y dos modos de enfrentar un problema filosófico común, con el añadido de que se trata de dos filósofos de época bien diversa. Estos parten de dos tradiciones diferentes pero mutuamente enriquecidas o, al menos, una de ellas. A donde en definitiva nos gustaría guiar nuestra exposición es al conocimiento de las dos posiciones y, después, su valoración crítica, así como hacia dónde podríamos o deberíamos re-dirigir esta temática en la actualidad.

3. METODOLOGÍA

Llevaremos a cabo un análisis sistemático y sintético de cada propuesta sirviéndonos de las fuentes directas de cada una de ellas. De ahí pasaremos a un desarrollo de tipo más analítico, donde iremos exponiendo nuestra valoración y posición al respecto.

4. RESULTADOS

Avicena comenzó más bien joven su andadura por el mundo de la filosofía. El único límite que conoció su genio fue la desafortunada confusión acerca de las obras del *filósofo primero* —como los filósofos árabes llamaron a Aristóteles—. Con todo, en Ibn Sina la historia de la metafísica occidental tiene uno de los pilares que con más influencia indagaron sobre la relación entre ser finito y ser eterno.

Empecemos nuestro acercamiento a su filosofía ahondando en lo que Avicena considera el objeto de la metafísica. Los autores que influyeron en su pensamiento habían recorrido caminos diferentes al respecto. Mientras que Al-Kindi habla del ser de las cosas inescindiblemente unido al ser de su causa, Dios, por tanto, de una teologización patente de la filosofía primera, Al-Farabi tiende a una ontologización de la misma (O'Reilly, 2021, p. 447). Abierto a las corrientes filosóficas vivas que están presentes en la historia de la filosofía, nuestro autor fue más allá de sus maestros y delimitó el objeto de la *prima philosophia* a las causas primeras del ser y la causa suprema de todo. Siendo esto así, podría resultar evidente que, en consecuencia, el objeto de la metafísica aúna, tal como pretendía Al-Kindi, el ser de las cosas y su causa suprema, Dios. Pero Avicena repara en el simplismo o el reduccionismo pseudo-filosófico que podría subyacer a través de esta identificación, buscando alternativas a esta posición. A este punto, recordando lo que Aristóteles enseña sobre el estatuto epistemológico de la ciencia, Avicena concluye que, puesto que el objeto de una ciencia no puede ser demostrado por esa misma ciencia, Dios no puede ser el objeto de la metafísica, a pesar de que Él sea la causa de las causas o parte del fundamento de la misma. En ese caso —concluye él— Dios no es su objeto, sino su punto de llegada. El investigador comienza estudiando los objetos sensibles (*Physica*), su movimiento, su vida y su esencia, y de ahí se remonta a una causa necesaria de naturaleza supra sensible que explique los seres (Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 1, pp. 5, 88-6, 96). Entonces, la metafísica no tendrá por objeto a Dios como punto de partida, sino que será precisamente a donde el estudio de aquel objeto nos conduzca, trazándose así un primer esbozo de crítica contra-heideggeriana en modo anticipado. ¿Cuál es, pues, el objeto de la metafísica para Avicena? Algo que compartan las distintas modalidades que caen dentro de su objeto según las disciplinas que la integran.

> Pero no se puede considerar a ese objeto común, del cual todos aquellos sean propiedades y accidentes comunes, si no es el ser. En efecto, algunos de ellos son substancias, y algunos cantidades, y otros tantos predicamentos; de los cuales no puede haber intenciones comunes que sean ciertas, a no ser la intención del ser (Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 2, p. 12, 14-18).

Al hablar de este modo, el filósofo árabe está incluyendo todas las especies posibles que integran lo existente, bien sea en el plano accidental, bien sea en el substancial. Esta conclusión sigue una línea recta respecto a la ontología aristotélica. El objeto de la metafísica, en definitiva, es lo existente no en tanto que tal o cual propiedad, disposición o modalidad, sino en cuanto ente. De aquí se consagrará célebre la fórmula, de cuño aristotélico como decimos, de que la metafísica estudia el ente en cuanto ente, es decir, de las cosas en cuanto existentes. En este párrafo lo vemos claramente:

> Entonces se te ha mostrado a partir de todo esto que el ente, en cuanto [que] es ente, es común a todos estos y que él mismo debe ser puesto como objeto de este magisterio, y puesto que no se necesita investigar si es, y qué es, como si otra ciencia distinta de ésta debiera asignar sus propiedades, por esto no es conveniente que se establezca de su objeto si es y se certifique cuál sea la ciencia cuyo objeto sea éste mismo, sino que es preferible que se le conceda tan sólo por qué es y qué es. Por eso el primer objeto de esta ciencia es el ente en cuanto [que] es ente; y busca aquellas que son consecuencia del ente, en cuento [que] es ente, sin condiciones (Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 2, p. 12, 30- 13, 38).

Todo lo que es cae bajo el estudio de alguna ciencia, de ahí que el ente abarca cualquier realidad existente con la ventaja de que no necesita ser demostrado (O'Reilly, 2021, p. 449), dada su evidencia en el mundo y para los sentidos, en un plano radicalmente opuesto a lo que sucederá tras los pasos de Descartes y su duda artificiosa, inmanentista y a-científica. Como puede verse, la solución aviceniana, más cercana a la línea hermenéutica de uno de los padres fundadores de la metafísica, como es Aristóteles y su teoría del ente, logra de algún modo reconciliar la tensión abierta por sus predecesores árabes, dando a esta ciencia el estatuto de filosofía *prima*, mas sin tener que deformarla u onto-teologizarla. Sin duda es posible reconocer en esta parcial genialidad uno de los motivos por los que Tomás de Aquino tendrá más en consideración a Avicena que a cualquiera de los filósofos árabes, al menos en época temprana.

Para Avicena, pues, *ser finito y ser eterno* caen bajo su estudio de la metafísica como ciencia primera, y han de estar en relación no como compartiendo el estatuto científico de dicho objeto, sino como lo que es la causa y el fundamento (transcendental) del ente y el ente mismo. Hay una distinción neta y una relación claramente asimétrica en nuestro

autor, que facilitará la respuesta a la futura acusación onto-teológica. Es de reconocer, por otra parte, la adelantada relación fundante y de carácter transcendental que encontramos en la cupla *ser necesario* y *ser contingente*. Ciertamente la misma no alcanza aún el nivel de concreción deseado que hallaremos en Tomás de Aquino, pero al menos apunta en esta dirección. Tampoco vemos todavía la *distinctio realis*, dado que el ente aviceniano está aún preso en el esencialismo de la forma aristotélica como razón radical de todo lo que es, pero igualmente apunta en la dirección correcta, distinguiendo, al menos, entre lo que es la cosa en sí (su esencia) de la existencia de la misma (lo que lamentablemente los tomistas confundirán con el *esse* entendido como *actus essendi*).

Vamos a ver a continuación el binomio *ser finito* y *ser eterno* en otro planteamiento, esta vez en la filósofa judía, conversa al cristianismo, Edith Stein. La que durante un tiempo fue ayudante de cátedra de Edmund Husserl, en un momento determinado de su trayectoria y por razones que aquí no entran al caso, se encontró con los escritos de Tomás de Aquino[40], a los que abrió sinceramente la mente, el entendimiento y el corazón. De este encuentro nació un intercambio de gran riqueza que nos ha permitido disfrutar de una nueva síntesis en la historia reciente del pensamiento filosófico.

Nuestra autora se acerca al problema del ser desde distintas vertientes. La primera de ellas es el yo. El yo humano lucha por *permanecer* quieto en un sueño de inmutabilidad que nunca le llega ni nunca le llegará, de donde nace la necesidad de asignarle la categoría de *recibido* (Edith Stein, 2007, p. 664). El yo se alimenta tanto de una instancia que le transciende como de dentro de sí mismo, verdadera fuente. Sea como fuere, esta situación por así decir del yo, hace que este pueda ser caracterizado como "una cosa puesta-en-el-ser y conservada en el ser; por esta razón, incapaz de dar y de conservar el ser por sí mismo" (E. Stein, 2007, p. 664). Y de aquí se pregunta si hay alguna posibilidad (condición de la misma) que permita establecer algún tipo de unión o relación entre el yo cambiante que ansía la inmutabilidad y el ser puro, como lo llama ella.

[40] Comenta, entre otros, el *De veritate*.

El primer esbozo de respuesta viene marcado por los signos de la finitud y la contingencia. El yo está habitado por una especie de "nada" constitutiva (aunque dicho así aparente una pura contradicción). Esta nada es lo que traduce que el sujeto no existe por sí mismo ni puede gozar de cosa alguna sin recibirla, por tanto, por sí mismo y en sí mismo, es nada (o no es, por mejor decir). Mas entonces, adentrándose la conciencia en el eco de esta misma nada, surge la pregunta: ¿no es ya algo afirmar que el ser finito, al menos, "es"? Esta es la gran cuestión que la historia de la filosofía ha tratado vanamente de resolver desde sus inicios. El ser finito, en tanto que finito, no es, pues no es por sí ni en sí en absoluto. Pero entonces, ¿cómo decimos, no obstante, que *es*? Y la respuesta de Stein es que, justo en este ser que es no-ser es donde se hace presente el don del ser. Un lector atento de estas líneas recordará los juegos de frases que hace Martin Heidegger, quien habla del ocultamiento y el desvelamiento del ser (Heidegger, 2003, p. 46). Pero mientras que el autor de la crítica onto-teológica queda enclaustrado en las paredes de un misterio irresoluble (cf. Heidegger 1974, p. 221), la autora, también alemana, eleva este ser carente de verdadera substancialidad a la cúspide de toda entidad, al ser eterno. Como queriendo explicar que, sin ser eterno, no hay ser finito; y pues si lo hay, tiene que haber ser eterno. El yo que va cambiando y siempre está en movimiento, está continuamente en la cima del ser, no identificándose con él, sino encima de sus lomos. El yo, además, no se conforma con no claudicar ante lo efímero que le constituye, agarrándose así a lo eterno, sino que se inclina hacia el logro de una posesión perfecta que es plenitud del ser.

En este acercamiento paulatino al ser eterno, el yo posee —dice la autora— grados de acercamiento. Hay diferencia en los grados de extensión y en la "fuerza de vitalidad" de la vida del presente —continúa—. El yo, que se sobrepone a todos los grados posibles que le son accesibles, logra hacerse una idea más o menos apropiada de ese ser pleno, omnicomprensivo y máximamente supremo en intensidad de ser (E. Stein, 2007, p. 665).

A este respecto, resulta interesante destacar la razón metafísica que le lleva a hablar de este ascenso progresivo en los grados cualitativos de intensidad de ser. Esta consiste en la dialéctica acto-potencia presentada

a su manera. El ser actual del yo —dice Stein— aparece como una imagen infinitamente lejana y débil, pero en esa lejanía presenta sin embargo grados. ¿Qué tipo de grados? Ella les llama o dice que se les llama "potencialidad", que no es más que aquello que, en la filosofía del ser del Aquinate representa la esencia respecto al acto de ser (*esse*). En efecto, igual que en la ontología aristotélica la materia delimita y constriñe e individualiza el ente mediante la forma, en la filosofía tomasiana es la esencia o forma la que, habiendo llevado a cabo la actualización substancial del compuesto (de materia y forma), recibe el acto de ser que hace, no ya que el ente sea *tal* ente, sino que simplemente *sea*. A ojos de la filósofa alemana, la potencialidad marca la finitud de la riqueza del ser. Gradúa la actualidad pura del ser creado. Es, en definitiva, la que distingue metafísicamente el ser finito del ser eterno, puesto que Dios, que es el Acto puro de Ser (Ser eterno), no posee grados, sino que su riqueza ontológica no conoce límite alguno. El ser del yo, por ello, a pesar de ser actualidad siempre viva y en movimiento, muestra su fragilidad en que aumenta la riqueza de su intensidad cualitativa o de ser progresivamente, imprimiendo fuerza cuantitativa virtual a esa potencialidad, cada vez más rica. Veamos cómo explica ella misma esta dialéctica acto-potencial:

> SI designamos el ser real como acto, entonces se oponen al acto puro en cuanto ser perfecto, inmutable y eterno, al ser que abraza toda plenitud con la mayor vitalidad imaginable, los actos finitos en cuanto imágenes infinitamente débiles y que traen consigo grados diversos; a ellos a su vez, les corresponden como grados preliminares las diferentes potencias: el acto finito, sin embargo, en el campo que estamos considerando en este momento es, en primer lugar y propiamente dicho, el ser del yo, y las unidades de vivencias participan solamente por el yo (Stein, 2007, p. 666).

De nuevo, al pasar por la anterior idea, Stein deja entrever el eco de las ideas heideggerianas y de los existencialistas, abocados a la angustia del vacío, a una vida sin fe en el más allá, de donde se sigue la angustia de una vida sin fe en el *más acá*. En una palabra: la nada. Justamente en esta percepción existencial de un vacío que asoma a la conciencia a través de cada partícula de actualidad del yo, se dibuja la transcendencia, se vislumbra el ser eterno como meta a la que el primero quiere llegar. Stein habla en este caso del ser eterno como "medida" del ser finito o

del propio ser. En resumidas cuentas, el ser finito encuentra en múltiples detalles ordinarios de su existir cotidiano que está llamado a una plenitud que ni goza ni puede darse a sí mismo, lo que le abre al conocimiento y re-conocimiento del ser eterno, a la percepción de su propia medida de intensidad y a la conquista o el deseo de encuentro o comunión con aquel. Lo interesante, en cualquier caso, es que este ser del yo, expresión del ser finito más perfecto del universo, es capaz de apercibirse inmediatamente de su incapacidad ontológica constitutiva. Creando un puente entre fe y filosofía, añade la autora:

> En mi ser yo me encuentro entonces con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento. Puedo llegar por dos vías a ese fundamento que encuentro dentro de mí mismo a fin de conocer al ser eterno. La primera es la de la fe: si Dios se revela como «el ente», como «creador» y « conservador», y si el Salvador dice: «Aquel que cree en el Hijo tiene la vida eterna», estas son respuestas claras a la cuestión enigmática que concierne a mi propio ser. Y si Dios me dice por la boca del profeta que me es más fiel que mi padre y mi madre y que Él es el amor mismo, reconoce cuán razonable es mi confianza en el brazo que me sostiene y cómo toda angustia de caer en la nada es insensata, mientras yo no me desprenda por mí mismo del brazo protector (Stein, 2007, p. 667).

Otro ámbito donde se hace presente esta tensión entre ser finito y ser eterno es en el intento por parte del yo de comprender intelectualmente el objeto en que consiste la identidad del Ser por esencia. Frente al desafío que nos pone delante nuestro yo consciente y pensante acerca de este objeto en que consiste la divina esencia, Stein llama la atención sobre el tema del apercibimiento, desarrollado en los párrafos anteriores. El ser del yo también se ve impulsado hacia la plenitud del ser al entender que él *no* es el ser eterno ni puede alcanzarlo por sí mismo.

De aquí pasamos a la interacción del ser creado (finito) con el ser eterno. El espíritu divino abarca, por un lado, todo lo existente potencialmente posible y actualmente posible, mientras que, por otro, cualquier cosa existente en la realidad se funda en la esencia del ser pleno. En este contexto posee una gran importancia la categoría tiempo, al menos en el sistema filosófico de la época en que nuestra autora escribe, condicionada, como es sabido, por los acontecimientos amenazantes y potencialmente bélicos. El “tiempo” filosófico en la menta de Stein, en cambio,

es la categoría que expresa en la historia la distinción ontológica entre el ser eterno y el ser finito. El tiempo desarrolla el orden en la creación, por eso toca por decirlo así al ser contingente, mas no al eterno. Por eso, dice ella:

> Si hemos encontrado también un sentido de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo —la delimitación material de la diversidad de las unidades de significado—, así, sin embargo hay que entender su delimitación frente a la unidad del ser divino como algo ordenado hacia una realización temporal. Con esto, la contraposición del ser esencial y real de la posibilidad está prefigurada en un doble sentido: posibilidad en cuanto ser fundado de lo real-temporal en el ser esencial de las unidades de sentido delimitadas (posibilidad esencial), y posibilidad como grado preliminar a una realidad más alta (potencialidad frente a actualidad), como modo inferior del ser temporal (Stein, 2007, p. 950).

Esta concreción del sentido del yo en el tiempo debe ser integrado en la dialéctica originaria de que nos viene hablando desde el principio. El ser temporal-real crece potencialmente hacia su meta, dado que está penetrado de potencialidad constitutiva, pues no es el ser pleno, y esa realización potencial de posibilidades o despliegue de potencialidad tiene un principio y un progreso, añade. Esto a su vez hace del ser finito un ser dependiente respecto al ser eterno, que es completamente autónomo. Lo real-temporal —continúa— "es un ser colocado sobre sí mismo y determinado en cuanto a la esencia. Sus posibilidades no realizadas (potencias) están fundadas en él, y su ser participa del ser de él. La realización de ellas se identifica con la realización de él y, con esto, con su propio paso a un grado superior del ser" (Stein, 2007, p. 950).

5. DISCUSIÓN

Hasta este momento venimos exponiendo las dos distintas vertientes que el ser finito y el ser eterno tienen en dos autores muy diferentes en época y tradición, Avicena y Edith Stein. En el caso del filósofo persa, este binomio constitutivo de la realidad racional estaba fundado sobre la distinción originaria entre el Ser necesario y el ser contingente o posible. En esta visión metafísica, la única riqueza que encontramos en el ser pleno es su absoluta transcendencia, presente también en el segundo caso, pero aquí ayuna por completo de toda personalidad o

identificación-determinación ontológica. En Avicena, si bien se salva la necesaria y justa distinción de los dos planos fundantes de la realidad, el Ser necesario que crea el ser de la esencia existente, no podemos ir mucho más allá y menos aún establecer tipo alguno de contacto o relación entre ambos. El Ser necesario es completamente transcendente e incomunicable. No percibimos en sus rasgos posibilidad alguna de intercambio, comunicación o relación siquiera final con la criatura. Pesa sin duda en su mente la tradición religiosa en que este se inserta, el Islam, presidido por un fuerte apofantismo.

Edith Stein, por su parte, aunque ha crecido en ambientes filosóficos ajenos a la escolástica, tras su encuentro con la filosofía del ser, ha podido presentarnos una dialéctica entre ser finito y ser eterno anclada en otras coordenadas diferentes a las de Avicena. El Ser pleno ya no es el Ser necesario; lo es, pero no como lo entendía el filósofo árabe. Ahora este Ser uno y transcendente que ostenta la plenitud ontológica del ser es el Ser por esencia, Acto puro (de ser). Ni Acto puro de pensamiento (Aristóteles) ni Acto puro autosuficiente, transcendente e incomunicable. Para Edith Stein el Ser por esencia expresa y representa el Ser eterno que vive abierto, sin embargo, a la contingencia del ser finito. El ser finito no es pura nada ni mera pobreza ontológica constitutiva. Es potencialidad creciente, nos ha descrito ella, que se encarama progresivamente en la escala del ser, dependiendo del grado de intensidad a que puede aspirar cada realidad concreta según su propia entidad constitutiva, hasta llegar a su propia plenitud, que es el Ser plenamente actual. En Stein el ser finito se siente llamado por el Ser eterno por las diversas razones aducidas. No es el ser vacío de Avicena que percibe su contingencia pero no tiene escalera para ascender ni escucha llamada alguna por parte de aquel a ascender a un más y más que siente. El ser finito del filósofo persa debe contentarse con su finitud y no esperar —como de hecho no espera— voz alguna o llamada de nadie que le invite a crecer, a desarrollarse, a ir a más. En la creación cristianamente entendida no sólo hay una producción del ser —tesis compartida en ambos casos, aunque en la teología árabe más por una descomposición neoplatónica que por una libérrima donación de la propia plenitud a través del propio ser—, sino una vocación inserta en la esencia del mismo ser creado a

mirar más allá de la propia fragilidad ontológica, hacia la fuente de donde brota la perfección ansiada y de que se carece.

Edith Stein nos ha dicho algo obvio, pero interesante. La afirmación que hace la entera tradición cristiana o tomista de que el Ser eterno es el ser por esencia, o el ser cuya esencia es su mismo ser, no es adecuada para el conocimiento humano. Ciertamente esto es así y nadie puede categorializar ni concretar el *cómo* es esa esencia identificada con el ser o ese ser identificado con su propia esencia. Nos ha dado otra razón conocida, de Agustín: "Si comprehendis, non est Deus". Ahora bien, haciendo uso de la analogía, aunque todo lo que para nosotros es "ser" está esencializado y determinado por algún modo substancial de ser, no podemos dejar de percibir que, cada modo o forma de ser, esconde una riqueza que proyecta de alguna manera o irradia al perfección divina. La categoría de la *imagen* entra aquí en juego con fuerza. La producción del ser, a diferencia de la concepción árabe, comprende la proyección del ser y de la perfección divinas en la obra creada, en la criatura y en los elementos. Por consiguiente, podemos hacernos una idea, por más lejana que sea, de cómo la perfección del ser finito y creado expresa de algún modo a su manera la perfección del ser por esencia o eterno. Nos seguirá siendo inaccesible, pero no por ello completamente desconocido. Si no pudiéramos compartir con el Ser por esencia la belleza de la perfección de una flor, o del viento sacudiendo las olas de un mar inmenso, o la sonrisa de un niño no nos deleitara y supiéramos que también a Él debe deleitarle, no habría relación cabal posible entre el ser eterno y el ser finito. Pero la categoría potencia, la categoría imagen y la categoría tiempo, que nos ha desarrollado la filósofa alemana, son categorías válidas para dar por hecho esta amistad entre lo divino y lo humano. Ser finito y ser eterno parecen indicar, a fin de cuentas, la dialéctica más radical que preside la realidad, a saber, lo que *es* con propiedad y lo que *es* pero *no es* en rigor.

En resumidas cuentas, lo que nos aportan estos autores es que el cosmos no es un amasijo de elementos, químicos, numéricos, combinaciones, relaciones aleatorias y un mundo conformado sin orden ni concierto, sino todo lo contrario, un doble plano que sostiene la realidad, pero no incomunicado, del que podemos saber quizá poco, pero lo suficiente. Donde la categoría "perfección" puede ser tematizada pero conforme se

adquiere un mayor rango cualitativo de intensidad, se difumina hasta parecer perderse en el horizonte. El ser es acto, actual, actualidad. El acto es perfección. La perfección es aquello a lo que cada ente tiende sea cual sea su naturaleza. Esta lucha por la perfección que vive el ser finito (pues no la posee por esencia, como el Ser eterno) se da en la historia y en el tiempo, no como un pasar sin pena ni gloria —dado que, por ejemplo, en el Islam, el ser del yo no puede añadir ni un ápice a su carrera de ascenso hacia el Ser, más que en terreno religioso (la obediencia) y en parte moral, aunque una moral muy reducida a lo normativo religioso, por tanto, no verdaderamente moral—, sino como el camino que otorga al ser actual el sentido auténtico de su ser y de su vivir.

En Edith Stein particularmente creo que encontramos una filosofía que traba más hondamente la dialéctica entre el ser finito y el ser eterno. Su lenguaje y sus largos corolarios son difíciles de asimilar, pero indudablemente puede se considerada la primera fenomenólogo del problema del ser en nuestra época, ya *post* contemporánea.

6. CONCLUSIONES

Ser finito y ser eterno constituyen el eje central de la estructura metafísica de lo real. El ente sometido a la contingencia de su finitud, del tiempo y de la nada que continuamente le amenaza mira siempre más allá de sí, pero no siempre con fortuna o con esperanza. A veces se asoma al precipicio de la nada o bajo el peso de la angustia, y se siente morir o precipitarse en esa nada. El ser eterno, que es buscado por el otro porque es su horizonte natural, es la meta y el punto hacia el que irremediablemente se encamina cada acto donde el ser del yo se actualiza, bien sea en una actividad bien sea en otra. En dos tradiciones y por medio de dos autores relevantes de la historia del pensamiento metafísico occidental hemos tenido la ocasión de ver resuelta a su manera esta dialéctica originaria que vertebra la realidad en su totalidad. Cada uno de ellos ha aportado algo importante. Avicena es el filósofo del Ser necesario y el ser contingente (la primera modalidad o expresión de esta dialéctica). Edith Stein nos ha expresado la composición real de esencia y ser, sobre la interpretación de acto y potencia, de la mano de las

lecciones metafísicas de Tomás de Aquino. Con él y bajo su magisterio, Stein pudo comprender el alcance y el límite de la fenomenología de Husserl, así como de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, quienes pasaron de maestros y cabezas, a compañeros y altos en el camino de un largo recorrido, llamado a alcanzar una estación más lejana.

7. BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona (2015). Obras Completas XX. Madrid: BAC.

Al-Farabi (1953). Catálogo de las ciencias. A. González Palencia (ed.). Madrid: CSIC).

Al-Kindi (1983). Obras filosóficas. R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda (trad.). Madrid: Coloquio.

Aristóteles (1998). Metafísica. T. Calvo Martínez (trad.). Madrid: Gredos.

Avicenna Latinus (1980). Liber de Philosophia prima sive Scientia divina. S. Van Riet (ed.). G. Verbeke (introd.). Louvain-Leiden: Peeters-Brill.

Heidegger, M. (1974). ¿Qué es metafísica? Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Heidegger, M. (2003). Ser y tiempo. Madrid: Trotta.

O'Reilly, F. (2021). "La definición y el objeto de la metafísica en la Philosophia Prima del Avicena Latino". Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 38, n. 1, pp. 441–451.

Serra Pérez, M. A. (2022). "La actualidad del esse en la metafísica tomista. Perspectivas críticas". Trans/Form/Açao, Marilia, vol. 45, n. 3, pp. 129–152.

Stein, E. (2005). Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2007). Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Tomás de Aquino. Quaestiones disputatae De veritate. Taurini-Romae: Marietti, 1952.

FRANTZ FANON'S 'THE WRETCHED OF THE EARTH' EMBODIED IN THE ARAB SPRING FAILURE

FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTES
Universidad Loyola

1. INTRODUCTION

'The Wretched of the Earth' (1961)[41] is considered the masterpiece of Frantz Fanon. The book was published in a historical context characterized by the furious criticism of European colonialism. As a matter of fact, the book is focused on the Algerian case study which was one of the most controversial cases of the anti-colonialism struggle. Indeed, the book offers plenty of recommendations in order to implement a revolutionary movement. In this vein, it can be pointed out the fact that the repercussion of the book that has been considered the bible of decolonization is countless. For instance, the book inspired other resistance movements and national liberation fronts at the international level.[42]

The book is timeless because its main ideas can be applied to current cases. The 'Fanonian' interpretation of the relation between colonizer and colonized inspires certain dynamics of confrontation in pursuing emancipation as an ulterior goal. In this sense, the Arab Spring opened a new scenario up where human security became a cornerstone. The relation between oppressors and oppressed has evolved into the main geopolitical struggle and the way to sort it out has been shifting lately. This dyadic relation involves a sort of subtle domination that is difficult to recognize. However, the pernicious relations sooner than later put the

[41] The book was originally published in French by Francois Maspero Editeur, Paris, under the title Les damnes de la terre.

[42] The seminal work of Frantz Fanon has influenced certain counterculture movements in South Africa, Iran, the United States, and around the world, despite being banned in France. In 1963 the book was published by Grove Press in 1963 with the name The Wretched of the Earth.

social group which is suffering domination at a difficult crossroads. Indeed, the options are not many, and the source of violence is becoming more and more appealing to defy the status quo. Thus, Geopolitics as an academic discipline that studies the distribution of power on a certain territory becomes a tool of vital importance to probe the legitimation of maximization of power and domination within the relations between oppressors and oppressed. Likewise, Geopolitics is quite useful to understand the representation of power in the world. Geopolitics provides "geographical descriptions, metaphors, and templates such as 'Iron Curtain', 'Third World', and/or 'Rogue State' (Doods, 2007, p.4), that divide the world into two opposing zones (West-East divide, North-South divide, primitive-modern divide, etc.). In this dyad relation, each zone is defined by the other under the premise of communicating what each zone is not (Agnew, 2003: 32).

In this vein, the Arab Spring is giving us an opportunity to analyze, on the one hand, the relevance of Geopolitics as "the study of how geography, politics, strategy, and history combine to generate the rise and fall of great powers and wars among states" (Bremmer, 2010, p. 37). Likewise, Geopolitics can be understood as "the study of the impact or influence of certain geographic features, positions and locations of regions, states, and resources, plus topography, climate, distance, states' size and shape, demography, and the like, upon states' foreign policies and actions as an aid to statecraft. Accordingly, this study lends itself both to theory and to policy" (Kelly, 2016, p. 23). Spatial impacts upon policy, therefore, are relevant to understanding decolonization as well as the role that the use of force played in nation-building processes in the post-colonial era.

On the other, the Arab uprising is presenting an interesting opportunity to analyze the impact of the seminal work of Frantz Fanon. His book entitled 'The Wretched of the Earth' (Fanon, 1963) can be used to explain how and why the awakening call for democracy and human rights in the Arab World did not work so far. In doing so, this paper seeks to explain the suitability of Fanon's ideas to explain not only the failure of the Arab Spring but the current geopolitical dynamic in the post-Arab Spring period. Likewise, the paper delves into the geopolitical codes

provided by Fanon to understand the negative impact implemented by authoritarianism in the building of national consciences. Finally, the paper explains how helpful Fanon's ideas from a Geopolitical viewpoint can be to understand, on the one hand, the spaces created by the colonial relationship (settler space versus native space), and on the other, the kind of relations settled between colonized and colonizers that can be applied at present although with other forms.

2. GEOPOLITICAL INSIGHTS WITHIN 'THE WRETCHED OF THE EARTH'

'The Wretched of the Earth' was published in 1961 just a few months before the independence of Algeria (July 1962). The triumph of this insurgent movement represented not only the success of the Algerian National Liberation Front (ALF)[43] but an important example in the decolonization process. In order to find some similarities between the decolonization process and the Arab Spring, it is necessary to turn to historical analogies because revolutions have no specified timetable (Prashad, 2012, p.5). Thus, on this matter, the first factor that must be highlighted is the sense of threat registered by the regime. The oppressed group labeled as a colonial regime and authoritarian regime faced the challenge of survival. While the Arab population, in both cases considered oppressed, has been fighting to get rid of the chains and to reach the final goal of emancipation. In fact, the concept of emancipation would connect quite well with the idea of the unity of the oppressed against the oppressors. Furthermore, it can be considered the definition of security proposed by the main scholar of this school, Kenneth Both, who considers security as "the absence of threats. Emancipation is the freeing of people (as individuals and groups) from those physical and human constraints which stop them from carrying out what the world freely chooses to do. War and the threat of war is one of those constraints,

[43] To have an idea about the goals of the Algerian National Liberation Front (FLN) see: Proclamation of Algerian National Liberation Front (FLN), November 1, 1954. Recuperado de https://middleeast.library.cornell.edu/content/proclamation-algerian-national-liberation-front-fln-november-1-1954

together with poverty, poor education, political oppression and so on" (Booth, 1991, p. 319).

In both scenarios, critical geopolitics gains prominence because the oppressed must fight against the artificial constructs and other control techniques created by the elites (colonial or authoritarian) to impose their domination over their subjects.[44] Therefore, as 'Fanonian' task, the oppressed should work on the deconstruction of scripts, narratives, discourses, and intentions delivered by the rogue elites to overcome the domination culture (Kelly, 2016, p. 59). In order to disrupt the distribution of power between oppressors and oppressed Fanon offers a political manifesto that aims to enable the colonized to reclaim their humanity using violence. The resistance against the colonizers through arms opens an interesting debate concerning the Marxist approach of 'Oppressed' versus 'Oppressors'. In this vein, the dyadic relations between the colonizer (oppressor) and colonized (oppressed) bring the debate up of who has the power and how they are using the power in a certain space. Fanon offers in his seminal work a sort of war of ideas where violence is the cornerstone to shift the unbalance of power in favor of the deprived ones. Indeed, according to Fanon, the only way to deal with colonialism is through violence because colonialism is a form of violence itself.

Fanon clearly states the functionality of violence when he states that "at the level of individuals, violence is a cleansing force. It frees the native from his inferiority complex and from his despair and inaction; it makes him fearless and restores his self-respect" (Fanon, 1963, p. 94). Thus, to overcome the subtle chain of domination, the oppressed must disturb the narrative of identity-building by the colonist. Violence is the only resource to backlash the social construction of the master/slave dialectic. For Fanon race and racism are not natural or biological factors but the

[44] Critical geopolitics, as a recent discipline, try to explain how spatial patterns will mobilize politics. As a matter of fact, this discipline aims to deconstruct hegemonic geopolitical discourses. In this vein, critical geopolitics contents that geography is a discourse in a form of power-knowledge relation that is the final outcome of a sort of social construction. Thus, the discourse analysis of the political elite does seem to be vital to explain and understanding the subtle narrative of domination unconsciously adopted by the wretched. Therefore, the analysis of Fanon´s seminal book from the academic perspective offered by critical geopolitics becomes not only pertinent but more necessary than ever.

result of social relations (Hudis, 2015, p. 5). Therefore, violence represents an indispensable tool to rebalance the power relation between oppressors and oppressed within the social structure. As the social order is based on violence, the latter is the only resource to change it from within.

From a Geopolitical viewpoint, the geopolitical codes that can be found in the book present also certain similarities concerning the Arab Spring. As a matter of fact, the decolonization process and the Arab Spring provided us with the expectation of a new Arab order. Geopolitical codes can be useful to define the way a country orientates itself to the world and to justify who are their enemies and allies (Taylor y Flint, 2000, p. 62; Colin, 2017, p. 52). In this vein, the external enemy can be considered as another similarity based on the role of external powers. Indeed, during the decolonization, the struggle was against imperialist subjugation facilitated by great powers. In the Arab Spring, some regional powers and great powers displayed an important role to secure the survival of authoritarian regimes, which play in favor of the geopolitical interests of such powers. This issue can explain why the liberation from foreign influences or from any kind of dependencies on regional powers and great powers turned into one of the most important structural reform projects for the Arab societies in their effort to restore their national sovereignties and to launch the principles of democracy (Khalife, 2017, p. 121).

The geopolitical code of 'using the others' to build identities is used by Fanon to create the image of the enemy, the colonizers. Fanon offers a good description of the enemy based on intellectual and mental contributions. Indeed, it does seem that Fanon agrees with the academic contribution of Pierre Conesa concerning the creation of the enemy (Conesa, 2011). For both authors, this image should be based on political, sociological, and psychological approaches. Therefore, the narratives of domination have cultural biases. Fanon considers that the colonial relationship has a pernicious effect since it divides Algeria in two. The first one can be labeled as the 'settler space', which was described as clean, pleasant, and civilized. On the other one, labeled as the 'native space', it presents the opposite features as it is described as dirty, mean, and savage. According to Achille Mbembe, Fanon "describes the

spatialization of colonial occupation in vivid terms" (Mbembe, 2003, p.26) through the division of the space into compartments. The physical delimitation between both spaces is justified through the monopoly of the use of violence. As a matter of fact, such separation is made thanks to the role displayed by the army and police forces (Fanon, 1963, p. 41).

Fanon's seminal work presents an opportunity to analyze why and how the fragmentation and the 'us-versus-them dichotomy' somehow highlight the pace to make politics. The domination narrative based on a sort of cultural superiority presents the colonizers (oppressors) and the colonized (oppressed) as antagonistic groups, who are obliged to coexist based on a condescendence narrative implemented by the colonizers. In the Arab Spring scenario, the same geopolitical code shows up but in this case with different actors involved. Even though the Middle East is still an arena where great powers resolve these geopolitical disputes the dynamic of oppressors and oppressed has a different face. Indeed, the old political establishment, which reached power during the decolonization process is becoming the main responsible for the lack of development concerning the state-building and national identity-building processes. This old ghost was already announced by Fanon in 'The Wretched of the Earth.' As a matter of fact, the decolonization process gave access to a process of emulation of western systems that finally produced an obsolete sociopolitical system incapable of dealing with the challenges that the new times were demanding. Therefore, Fanon´s prediction was accurate. Without making the mistake of incurring a generalization, the old socioeconomic elite that took control of power after the decolonization process has become the main problem. In fact, this sociopolitical elite has become with the passing of the years a class characterized by practicing nepotism, corruption, political clientelism, etc. As a result, authoritarian regimes must be found again, which involves a kind of dyadic relationship between oppressors and oppressed characterized by indigenous actors.

Following the Geopolitical insights found in Fanon's seminal work, it must be pointed out the fact that Fanon's contribution can be considered the cornerstone of the anti-geopolitics. This kind of Geopolitics was coined by Paul Routledge who considers it as "an assertion of permanent

independence from the state whoever is in power and articulates two interrelated forms of counter-hegemonic struggle. First, it challenges the material (economic and military) geopolitical power of states and global institutions; and second, it challenges the representations imposed by political and economic elites upon the world and its different peoples, that are deployed to serve their geopolitical interests" (Routledge, 2003, pp. 236-237). Therefore, Fanon can be considered a good example of anti-geopolitics because he offers a liberating alternative that can be used in the present moment.

Once the relevance of critical geopolitics and the most interesting geopolitical insights that can be found within his seminal book have been presented, the analysis delves into the main ideas and impact of Fanon's seminal book.

2. MAIN IDEAS AND IMPACT OF 'THE WRETCHED OF THE EARTH'

Frantz Fanon offers an explanation of the decolonization struggle. He clearly stated that in order to succeed, certain mistakes must be avoided. In this war of ideas, Fanon presents the bases to fight against oppressors. As a detoxifying counter-violence (Fanon, 1963, p. 94), Fanon proposes a sort of revolutionary biopolitics. According to him, it is not surprising that Colonialism only yields if it is confronted by greater violence due to the fact that is neither a thinking machine nor an endowed body with rational faculties (Fanon, 1963, p. 61). Consequently, colonized men can only achieve freedom through violence (Fanon, 1963, p. 86). The act of dying fully armed also expressed a peculiar form of bodily emancipation (Traverso, 2023, p. 35). As a matter of fact, Fanon offers a sort of roadmap to regaining the humanization of the oppressed that can be used beyond the Algerian case study.

Following the statement of Trotsky, who said that revolutions are impossible till they are inevitable, he found himself precisely immersed in the Algerian FLN. Violence becomes an indispensable tool to overcome the superiority of the oppressors and to eradicate the domination relationship implemented by the colonizers. In this vein, the book tries, on

the one hand, to show the abuse of colonialism and how colonialism was a violent system through and through, and on the other hand, to criticize the hypocritical attitude of the European colonial domination camouflaged under the flag of humanism. The outcome of this pernicious relation of domination/subjugation addressed the predominant feeling of humiliation. As Dominique Moïsi states "humiliation is impotence, an emotion that seems above all from the feeling that you are no longer in control of your life either collectively, as a people, a nation or a religious community, or individually, as a single person. Humiliation peaks when you are convinced that the Other has intruded into the private realm of your own life and made you utterly dependent" (Moïsi, 2010, p. 56). Fanon's contribution can be considered as an emergency call to overcome the feeling of humiliation suffered by colonized people in an individual or collective way. Even though Fanon focuses on anger both feelings are interlinked because the reasons behind these emotions are the same. It must be mentioned the creation of a sort of inferiority complex in the 'Colonized' by 'Colonizers'. In order to overcome the feeling of humiliation and anger created by the colonized Fanon bets on the use of violence as the only resource to reinstall a national culture and the rehumanization of the colonized. In this sense, as Fanon states "as soon as you and your like are liquidated like so many dogs, you have no other source there is no other solution but to use all and every means available to regain your importance as a man" (Fanon, 1963, p. 295).

Behind this feeling of humiliation and anger, the incidence of the race factor can be found. As it was for Fanon, race is not natural but a social construction. According to Fanon, race was a social construction that was used to create a narrative of domination by the French colonial power. However, when Fanon tackles the issue of nationalism, he clearly states the danger of creating a state as a tool to replicate the domination narrative but in this case by the national elites. It is at this point, that the Arab Spring presents certain similarities. In both cases, the new system did not prove it being better than the system destroyed (Khatib, 2015). The new elite can show an appetite to emulate the colonial experience and according to Fanon, the elite network is not capable to create a kind of organic national solidarity (Hudis, 2015, p. 132). As Fanon

states: “We have seen in the preceding pages that nationalism, that magnificent song that made the people rise against their oppressors, stops short, falters, and dies away on the day that independence is proclaimed. Nationalism is not a political doctrine, nor a program. If you really wish your country to avoid regression, or at best halts and uncertainties, a rapid step must be taken from national consciousness to political and social consciousness” (Fanon, 1963, p. 203). The main idea consists in not copying or emulating a European political system since the Europeans have been betraying humanism. According to Fanon, this betrayal relies on the fact that they are not applying the values and principles that supposedly they are theoretically representing and defending.

Likewise, Fanon stresses the danger of Islamism. As the Arab Spring could be understood as a sociopolitical movement that cleared the path for the Islamist parties (Hass y Lesch, 2013, p. 2), Fanon was quite concerned with the role of religion in politics in postcolonial Algeria. He states that “the living culture is not national but Arab” (Fanon, 1963, p. 214) and he was worried because according to him the Islamic movement in Algeria was trying to appropriate the resistance fight against the colonial power. The same narrative can be found during the Arab Spring but concerning the national elites’ domination justified by authoritarianism and sectarianism.

In this vein, Fanon encourages the Algerian people to mobilize politically to articulate socio-political demands. The main goal is to regain the category of human and the humanity of the oppressed but in order to do so, political mobilization became a must. His call is for a political mobilization based on the use of violence, as the only available tool to challenge a violent system like Colonialism. Fanon presents through his seminal work a sort of politicization of cultural identities. This process is known as ‘ethnurgy’ which was defined by Professor Theodor Hanf as, “the process of politicization of groups that combines economic, political and cultural approaches for mobilization in communities defined by ethnic markers” (Hanf, 1995, pp. 43-47). Therefore, political mobilization based on ethnic factors becomes essential to overcome the alienation process settled by the colonizers.

The development of a national liberation movement pivots around Fanon's rejection of western patterns and concepts. Fanon refuses the single-party-state, other forms of political organizations provided by the western powers, the external dependency concerning certain great powers, the fact that citizenship must not be based on religion, ethnicity, or race, etc. Likewise, Fanon rejects the idea of integration because for him it was linked to nationalism. If integration is accepted, then it is going to be assumed not only one kind of nationalism over another, but the ideology of the dominant society represented by colonialism and imperialism (Yaki Syles, 2010, pp. 23-24). Therefore, Fanon rejects the false belief that humanity is divided into different races that can be labeled as superior or inferior based on physical and/or cultural differences. For Fanon, there are no 'races' only people and groups of people united and distinguished by a common history, traditions, interests, nationality, or ideology (Yaki Syles, 2010, p. 161).

The Arab Spring offers a new opportunity to examine all the premises and elements introduced by Franz Fanon in his seminal work. It is necessary to examine which premises and suggestions offered by Fanon could be applicable to analyze another kind of revolution, the Arab Spring. As is going to be explained in the next section, several are the elements presented by Fanon in 'The Wretched of the Earth' could be applied to understand the failure of the Arab Spring.

4. ARAB SPRING FAILURE FROM A FANONIAN'S PERSPECTIVE

Till now and since the end of 2010, we can still perceive somehow the same discontent and resentment that provoke the Arab Spring. The political unrest in Lebanon, Iraq, Algeria, Sudan, and elsewhere, makes us think that perhaps we are dealing with the Arab Spring 2.0. As a matter of fact, people in the Middle East cannot be content or satisfied due to the "inability of existing political systems to deliver services and economic opportunities in a fair, uncorrupted, and effective way" (Pillar, 2019). Furthermore, in this new phase of the Arab Spring, it appears that

ideology, religion, and ethnic factors are no longer able to explain the political and social unrest as they did before.

The Arab Spring and the anticolonial revolution present certain similarities that must be analyzed. 'The Wretched of the Earth' is a timeless masterpiece because it can be useful to understand and explain the origin, development, and success or failure of this spontaneous movement represented by the Arab Spring. This book is about national liberation, national renaissance, the restoration of nationhood to the people, and decolonization. The Arab Spring is a kind of democratic awakening in the Arab world. Thus, it is vital to try to answer the following questions: what are the common elements that the Arab Spring presents concerning the Decolonization process? Are we talking about the transformation of people's consciousness concerning their own human condition? Are we talking about liberation processes?, etc.[45]

In order to answer the aforementioned questions, require going beyond our research scope. In this paper, the main goal is to probe whether the failure of the Arab Spring can be explained through the lenses of Frantz Fanon. Unfortunately, the answer is yes, and it can be explained by taking into consideration several factors. Firstly, in the analysis of the decolonization process and the Arab Spring with enough time frameworks, it does seem that both revolutions were doomed to failure. In this sense, it is not fair to blame only one factor or situation because the causes are several and interconnected at all levels. Ideologically speaking authoritarianism and sectarianism are still the predominant components. Authoritarianism can be understood as "Political Systems with limited, not responsible, political pluralism, without elaborate and guiding ideology, but with distinctive mentalities, without extensive nor intensive political mobilization, except at some points in their development, and in which a leader or occasionally a small group exercises power within formally ill-defined limits but actually quite predictable ones" (Linz, 2000, p.

[45] To answer the aforementioned questions, require going beyond our research scope. In this paper the main goal is to probe whether the failure of the Arab Spring can be explained through the lenses of Frantz Fanon.

159) is still one of the main features in an important number of political regimes in the Middle East.

Secondly, there are still certain conflicts that can be explained according to Fanon's contribution. For instance, according to the French Cameroonian philosopher Achille Mbembe, the Arab-Israeli conflict could be analyzed through the 'Fanonian' perspective of the colonizer (the Israelis) and colonized (the Palestinians). Likewise, the Arab Spring brought up another kind of dark governance named 'necropolitics', where the authorities decide which lives matter and which are disposable (Mbembe, 2003, pp. 11-40). With 'necropolitics' the dilemma is quite important for the citizens because they must know how to interiorize the newly assigned role and the loss of enjoyed rights and privileges (Mbembe, 2019, p. 47). Unfortunately, and most likely, we are going to keep facing periods of political unrest that could lead to an increase in tension and political violence. This increase in tension could pave the way to new legal systems that could bring up more challenges than opportunities, especially for those who were used to a liberal kind of governance. As a result of revolutionary violence, the object (colonized) became a protagonist. However, the problem was that violence was not understood as a struggle for recognition, but as a struggle for the destruction of colonialism. The disorder was still regarded as a symptom and a cure as a result of this revolutionary dynamic (Fanon, 1963, p. 19 y p. 217).

Thirdly, and concerning social aspiration it does seem that the decolonization and the Arab Spring represented an important attempt to create a new space for politics. This new attempt to overcome the old Arab order was justified because of its failure in bringing freedom and identity to their people. Both revolutionary processes were looking for the same goal of recuperating the humanity of the colonized and oppressed. In this vein, Fanon´s contribution offered a way to regain this humanity through violence. This pattern was repeated in the Arab Spring due to the disproportionate level of repression of the political elites in power (Josua y Edel, 2015, p. 292).

Fourthly, Fanon's contribution can be useful to explain the failure of the Arab Spring because this revolutionary process did also fail concerning

the second phase, the colonial uprising or building national consciousness. Decolonization came out with sociopolitical systems quite similar to the colonial systems. The emulation process was explained because of the wrongdoing of the Elites. As a matter of fact, decolonization reproduced in a very important way the main features of the colonial project. Those Elites are responsible for the failure of building national consciousness because they preferred to develop a political system based on the degradation of the authority of the state. In the Arab Spring, the same Elite´s behavior has been perceived. They rejected any transformation or change that could jeopardize their status quo within the system. The defense of their interests over the national interest produced not only the dissolution of the authority of the state but the failure in building a national consciousness. As a result, it can be noticed the triumph of a new form of governance that can be labeled as 'communitocracy' which by the way encourages the implementation of sectarian agendas. It might be perceived as a governance system where the policies would be designed to serve more than the interests of the people, the interests of non-state groups, confessional communities, or ethnic groups (Salamey, 2017).

Fifthly, another point that Fanon clearly stated early was the fact that the authoritarian elites understood that they could take advantage of the anti-imperialist discourse to consolidate their own rule and silence the opposition (Salamey y Pearson, 2012). The manipulation of the anti-imperialist narrative became an important factor to consolidate not only authoritarianism in the Arab world based upon the triumph of the new kind of governance, the 'communitocracy' but to undermine the legitimacy of political Islam.

Finally, the Arab Spring shows again an old mistake. Fanon already predicted the excessive effort implemented on nationalism. The current Liberation movements like their predecessors have been focused too much on nationalism instead of social change or developing national consciousness. The result is an uncivil state that cannot be labeled as colonial, but a sort of state which reproduces the colonial relationship, and it is defined by its inauthenticity and its oppressiveness (Ismael y Ismael, 2013).

5. CONCLUSION

This paper has shown how and why the impact of 'The Wretched of the Earth' can be perceived at present. This paper began with the main goal of probing if the insights provided by Frantz Fanon through his seminal work can be useful to explain the failure of the Arab Spring. As it has been explained in the paper, the main dynamic of domination based on oppressors and oppressed is still applicable not only in the Arab World but worldwide. Likewise, the paper analyzes how Fanon's book offers certain geopolitical codes like the 'us versus them' that not only are applicable at present, but it is still one of the most political and cultural risk factors in creating identities based on hatred.

The political manifesto and the call for arms could be still useful unfortunately for those who are fighting for a better world. Without justifying the violence, the functionality of violence as a political tool is perceived in not a few insurgent groups and non-state groups that somehow suffer from the wrongdoings of the oppressors. Therefore, to answer this question the paper has engaged with the geopolitical analyses required to understand the geopolitical codes operating in the contexts of decolonization and the Arab Spring.

This paper has shown how certain narratives of domination are still operative. Factors described by Fanon can be found in the Arab Spring. For instance, cultural dominance, alienation, identity politics, ethnic conflict, the complex of inferiority, emulation, underestimation of their own culture and values, political clientelism, corruption, inequality, authoritarianism, sectarianism, humiliation feeling, and dehumanization. All these were essential to understand the decolonization process and unfortunately to understanding the origin, development, and end of the Arab Spring. Thus, Fanon's contribution can be extremely useful in order to not fail in Sir Winston Churchill's quote, which states that "Those that fail to learn from history, are doomed to repeat it" Therefore, the hope is that the political manifesto of Frantz Fanon will be analyzed and studied by the next generations to subvert any kind of narrative of domination that could represent a dehumanization attempt.

In this vein, Fanon stated that "each generation must out of relative obscurity discover its mission, fulfill it, or betray it. In underdeveloped countries, the preceding generations have both resisted the work or erosion carried by colonialism and also helped on the maturing of the struggles of today." Hopefully, the flame sparked by the Arab Spring will rise anytime soon. Then in the baseline of this struggle, it will be realized again that writing is more essential than ever. Therefore, the hope is that this paper will spark further theoretical reflection to discover how writing is one of the most important tools to face oppression and repression wherever exists.

6. BIBLIOGRAPHY

Agnew, J. (2003). Geopolitics: Re-visioning world politics. New York: Routledge.

Booth, K. (1991). Security and Emancipation. Review of International Studies, 17(4), 313-326. https://www.jstor.org/stable/20097269

Bremmer, I. (2010). The Fat Tail: The Power of Political Knowledge in an Uncertain World. New York: Oxford University Press.

Conesa, P. (2011). La Fabrication de L´ennemi, ou comment tuer avec sa conscience pour soi. Paris: Robert Laffont.

Doods, Klaus (2007). Geopolitics: A very short introduction. New York: Oxford University Press.

Fanon, F. (1963). The Wretched of the Earth. New York: Grove Press.

Flint, C. (2017). Introduction to Geopolitics. New York: Routledge.

Hanf, T. (1995). Ethnurgy: On the Analytical Use and Normative Abuse of the Concept of "Ethnic Identity". En Von Benda-Beckman, Keebet and Verkuyten, Maykel (eds). Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe, Utrecht, ERCOMER.

Hass, M. L. y Lesch, D. W. (2013). The Arab Spring. Change and Resistance in the Middle East. Philadelphia: Westview Press.

Hudis, P. (2015). Frantz Fanon. Philosopher of the Barricades. London: Pluto Press.

Ismael, J. S. y Ismael, S. T. (2013). The Arab Spring and the Uncivil State. Arab Studies Quarterly, Special Issue: Perspectives on the Arab Uprisings, 35(3), 229-240. Doi: 10.13169/arabstudquar.35.3.0229

Josua, M. y Edel, M. (2015). To Repress or Not to Repress—Regime Survival Strategies in the Arab Spring. Terrorism and Political Violence, 27(2), 289-309. Doi: 10.1080/09546553.2013.806911

Kelly, P. (2016). Classical Geopolitics: A New Analytical Model. California: Stanford University Press.

Khalife, N. (2017). The Attempt to Uproot Sunni-Arab Influence. A Geo-Strategic Analysis of the Western, Israeli and Iranian Quest for Domination. Brighton: Sussex Academic Press.

Khatib, L. (2015). Was the Middle East better off with its Dictators? Carnegie Middle East Center. Recuperado de https://carnegie-mec.org/2015/03/27/was-middle-east-better-off-with-its-dictators-pub-59519

Linz, J. (2000). Totalitarian and Authoritarian Regimes. Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. Public Culture, 15(1), 11-40. Doi:10.1215/08992363-15-1-11

Mbembe, A. (2019). Necropolitics. Durham and London: Duke University Press.

Moïsi, D. (2010). The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.

Pillar, P. R. (2019). Will There Be An Arab Spring 2.0?. The National Interest. Recuperado de https://nationalinterest.org/blog/paul-pillar/will-there-be-arab-spring-20-98527

Prashad, V. (2012). Arab Spring, Lybian Winter. Oakland: AK Press Publishing and Distribution.

Routledge, P. (2003). Anti-Geopolitics» in Agnew, J., Mitchell, K. y Ó Tuathail, G., eds., A Companion to Political Geography. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Salamey, I. y Pearson, F. S. (2012). The Collapse of Middle Eastern Authoritarianism: Breaking the Barriers of Fear and Power. Third World Quarterly, 33(5), 931-948. Doi: 10.1080/01436597.2012.674702

Salamey, I. (2017). The Decline of Nation-States after the Arab Spring. The Rise of Communitocracy. New York: Routledge.

Taylor, P. y Flint, C. (2000). Political Geography: World-Economy, Nation-State, and Locality. Essex: Prentice-Hall.

Traverso, E. (2022). Revolución. Una historia intelectual. Madrid: Ediciones Akal.

Yaki Syles, J. (2010). Meditations on Frantz Fanon's Wretched of the Earth. Montreal: Kersplebedeb.

DECONSTRUCCIÓN ONTO-TEOLÓGICA DEL PERDÓN EN LA FILOSOFÍA DE JACQUES DERRIDA

DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ
Universidad de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN: PRIMERA LLEGADA

> "Vete de tu tierra, y de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré" (Génesis 12:1).

La palabra "hebreo", que llega a nosotros del latín "Hebraeus" y que, a su vez, llega al latín del hebreo *ibrī*, significa, precisamente, el llegado, el que viene de otro lugar, el que ha cruzado. El término podría venir -quizá, se previene la RAE-, del acadio *ḫapiru[m]* 'paria', que significaría excluido. Eso es, en el fondo, lo que habría hecho el padre fundador Abraham: llegar. No el elegido, sino, antes bien, el excluido elegido para una llegada singular. Y tampoco una entre otras, desde luego. Llegada producida en cumplimiento de una orden soberana. Abandono de Harán y arribo a Canaán para satisfacer una promesa o saldar una deuda. Salida, éxodo, de un lugar y llegada a otro para ganar el favor divino, y su perdón. Sin embargo, un perdón muy distinto a la deuda pagada. Al contrario, se trataría de un perdón sin deuda y sin condición. No habría condición para el perdón incondicional. Tautología de la teología que, no obstante, impondría una condición de arrepentimiento y obediencia. Obediente, el primer llegado del credo divino, y fundador de una gran nación que inspirará los tres grandes credos de las religiones abrahámicas.

2. LA LLEGADA DE DERRIDA

Nacido en Argel, capital de Argelia, en el seno de una familia sefardí, Jacques Derrida pronto sufrirá la discriminación y el antisemitismo en

sus carnes. El represivo gobierno del régimen de Vichy, liderado por el Mariscal Petain, impuso la segregación en el aula. Derrida no olvidará aquellos momentos de exclusión y repudio que sufrió desde que el 22 de junio de 1940 las fuerzas de ocupación del Tercer Reich tomaron el gobierno francés, afectando así a sus colonias. Derrida, nacido el 15 de julio de 1930, contaba apenas nueve años. Sin embargo, su expulsión por judío no tendrá lugar hasta 1942, después de aplicarse las leyes de los numerus clausus en su liceo. Derrida recuerda aquella época de su infancia en una entrevista realizada por Catherine Paoletti para el programa de radio France Culture y publicada posteriormente en el volumen *Sur Parole. Instantanés philosophiques*[46] (Derrida, 1999):

> Yo era un buen alumno en la escuela primaria, con mucha frecuencia el primero de la clase, lo que me permitió darme cuenta de los cambios debidos a la Ocupación y a la llegada al poder del mariscal Pétain. En los colegios de Argelia, en donde no había alemanes, empezaron a obligarnos a mandarle cartas al mariscal Pétain, a cantar «Mariscal, ¡henos aquí!», etc., a izar la bandera todas las mañanas al comenzar las clases y, si bien se le pedía siempre al primero de la clase que izase la bandera, cuando llegaba mi turno, hacían que otro me sustituyese. (Derrida, 2001, p. 15)

A pesar de las violencias sufridas por ser considerado un extranjero en su propia tierra, un judío sefardí en una tierra controlada por un lejano gobierno francés, que después será alemán, y después llegarían los ingleses, por considerar en todos los casos al de allí como otro, Derrida interpreta la filiación cultural múltiple que le otorgó Argelia como una suerte:

> […] desde el punto de vista cultural, tuve la suerte de nacer en Argelia, en una comunidad judía, de lengua francesa, la cual, a través de todo tipo de guerras y en medio de la tragedia, ha atravesado múltiples filiaciones. En la cultura que es la mía no terminaría nunca de enumerar a mis padres y a mis madres. Esto también me da mucha libertad porque, cuando la filiación es múltiple, podemos manejar al uno contra el otro o el uno sin el otro y vuelta a empezar. Por dejar de lado mi humilde caso, creo que una filiación siempre es múltiple. Una filiación única no es una

[46] A lo largo del artículo utilizaremos las traducciones castellanas de las obras citadas. En caso de no existir, citaremos a partir del original.

> filiación. Más o menos múltiple, más o menos enmarañada, pero siempre hay más de un padre y más de una madre. (Derrida, 2001, p. 47-48)

Esa identificación múltiple fue utilizada en su contra por los defensores de la filiación única, quienes no podían aceptar el mestizaje cultural como símbolo de arraigo y pertenencia, como idea de propiedad. Así, desde muy pequeño, Derrida ha sido considerado como el otro de su propia tierra por aquellas fuerzas que luchaban por la filiación única, pero no dejará de serlo tampoco en el futuro, cuando ya instalado en París logre entrar en la prestigiosa École Normale Supérieure. Ni siquiera mucho después de haber alcanzado su independencia como filósofo, la cual coincide con la independencia de Argelia, según un precioso texto del filósofo francés Jean-Luc Nancy: "L´indépendance de l´Algérie fut contemporaine de celle de Jacques Derrida en ce sens que c´est au même moment -1962, accords d´Évian, *Origine de la géométrie* - qu´il prend de manière publique son autonomie philosophique"(Chérif, 2008, 19), ni tampoco cuando ya gozaba de un enorme prestigio filosófico internacional, alcanzado especialmente por la recepción de su obra en los Estados Unidos de América, dejará por eso de ser un pensador venido de otro lugar y que portaba una teoría distinta. También en París, donde vivió el resto de su vida, aunque con innumerables viajes por todo el mundo, encontró fuertes resistencias institucionales. Su pensamiento, su deconstrucción, no era otra teoría más, sino una teoría del otro, que da la palabra al otro y que piensa, en primer lugar, el lugar del otro, pero nunca en lugar del otro. Un lugar que, por definición, solo se puede pensar desde la diferencia, desde lo ya siempre más de uno. Más de un mundo, "más de una lengua" (Derrida, 1989, p. 28).

3. DECIR PERDÓN: EL CASO SUDÁFRICA

Lejos de solicitar arrepentimiento a aquellos que lo sometieron a discriminación, segregación y antisemitismo, antes que exigirles pronunciar la palabra "perdón", Derrida dedicará varios años de su vida a intentar entender el concepto de perdón. Inserto en esa investigación, propondrá, precisamente, una filiación múltiple de herencia abrahámica en el origen del complejo problema filosófico del perdón. En una entrevista realizada por Michel Wieviorka, Derrida lo dice así:

> Por enigmático que siga siendo el concepto de perdón, ocurre que el escenario, la figura, el lenguaje a que tratamos de ajustarlo, pertenecen a una herencia religiosa (digamos abrahámica, para reunir en ella el judaísmo, los cristianismos y los islams). Esta tradición -compleja y diferenciada, incluso conflictiva- es singular y a la vez está en vías de universalización, a través de lo que cierto teatro del perdón pone en juego o saca a la luz. (Derrida, 2000, p. 8)

La escena a la que Derrida se refiere como "teatro del perdón" tiene muchas tablas y actores políticos diversos, pero, entre los muchos que analiza Derrida, va a destacar el escalofriante ejemplo de la Comisión Verdad y Reconciliación que se llevó a cabo en Sudáfrica en torno al tristemente conocido "Apartheid". Aquella Comisión tenía por objeto hacer un inventario de las violaciones contra la humanidad perpetradas por el régimen desde los años 60 del pasado siglo hasta la investidura de Nelson Mandela, en 1994. No nos vamos a detener aquí en los horrores de sus revelaciones, pero sí en el hecho de que el presidente de aquella comisión, el monseñor Desmond Tutu, fue acusado de introducir un concepto de perdón cristiano que no necesariamente pertenece a la tradición sudafricana para cuyo pueblo se trataba de elaborar un proceso de amnistía basado en los conceptos de verdad y reconciliación.

> La personalidad de monseñor Tutu marcó enseguida esta comisión, en la que ha inscrito valores como el perdón, por ejemplo, que no estaban necesariamente implicados en el proceso de amnistía. Pero, al hacerlo, ha sido acusado por algunos negros de cristianizar el proceso y por algunos blancos de parcialidad dentro de la comisión… Habrá que discutir acerca del hecho de saber si esta noción de perdón es o no una herencia judeo-cristiana. (Derrida, 2001, p. 93)

Derrida destaca el hecho de que esta polémica no es exclusiva del sobrecogedor caso del Apartheid sudafricano, sino que se repite por todo el mundo en un proceso generalizado de demanda y petición de perdón que se lleva a cabo desde configuraciones culturales de origen abrahámico incluso allí donde esa tradición no tenía arraigo histórico alguno. A este efecto Derrida lo denomina "mundialatinización": "Dicha generalización significa que el valor religioso, digamos bíblico, judeo-cristiano e islámico del perdón, está marcando el conjunto del espacio geopolítico más allá de las instancias propiamente estatales" (Derrida, 2001, p. 94).

A este respecto, y como contraargumento, Derrida destaca que la constitución sudafricana reconoce once lenguas nacionales en igualdad de derechos, pero en las que el concepto de perdón no siempre es asimilable, es decir, traducible, al concepto de perdón que reside en una lengua europea como el inglés. La cuestión de lo traducible y de lo intraducible, de la idiomaticidad, de las lenguas, marca siempre el paso de la deconstrucción.

> Ahora bien, la Constitución sudafricana también es notable por el hecho de reconocer once lenguas nacionales que tienen, todas ellas, el mismo derecho. Me explicaron que, en tal o cual otra lengua, no inglesa o no europea, la palabra por la que se traduce "perdón" tiene muchas otras connotaciones. Ese es ya un enorme problema de tradición cultural y religiosa. (Derrida, 2001, p. 94)

4. LA APORÍA DEL PERDÓN

En el interior de esa tradición religioso-cultural que denominamos del libro, la tradición judeocristiana islámica cuyo origen parte de, y también comparten, la figura de Abraham, el llegado, en su adentro, en el fondo de su corazón compartido, Derrida encontrará una contradicción. Esta consiste en que la exigencia de arrepentimiento no es compatible con el perdón.

> Creo que hay ahí, no fuera de esa tradición judeocristiana islámica sino dentro de ella, una contradicción: por un lado, el arrepentimiento, la confesión, que quiere que el perdón sea solicitado por alguien que ya no es exactamente el mismo, que reconoce su falta, y, por otro lado, la víctima, la única que puede perdonar. Si hay perdón, ha de ser un don incondicional que no aguarda ni la transformación, ni el trabajo de duelo, ni la confesión del criminal. (Derrida, 2001, p. 100)

El perdón, según Derrida, debiera ser heterogéneo al arrepentimiento. Incluso contrario a este, pues el perdón tendría que dirigirse hacia el culpable en su integridad, en calidad de causante mismo, y no hacia un sujeto posterior ya arrepentido. En este sentido, el perdón debe rememorar en presente el ultraje pasado, tiene que hacer el pasado presente para abrir así una posibilidad al acto de perdonar. Por eso el acto de perdonar, el perdón mismo, si lo hay, si tiene ocasión alguna vez, es un acto de

locura. Es heterogéneo al arrepentimiento y al derecho. Derrida lo denomina la aporía del perdón:

> El perdón es heterogéneo al derecho, insisto mucho en esto. […] Si separo al criminal de su falta en nombre del perdón, perdono a un inocente, no a un culpable: el que reconoce su falta ya no es el mismo. Ahora bien, el perdón no debe perdonar al inocente o al que está arrepentido, debe perdonar al culpable en cuanto tal y, en último término, de ahí la experiencia casi alucinatoria que debería ser la del perdón, a un culpable que actualmente debería estar re-presentándose, repitiendo su crimen. Ésa es la aporía del perdón. (Derrida, 2001, p. 101)

Sin embargo, según Derrida, esto no quiere decir que el perdón sea imposible, sino que, antes bien, debe partir de lo imposible, situarse en este, soportarlo, para tener al menos alguna posibilidad de ser posible.

El cine iraní nos ha ofrecido recientemente un material que piensa esta aporía. Se trata de la película *El perdón*[47], dirigida por Maryam Moghadam, Behtash Sanaeeha y estrenada en 2020, y que ejemplifica claramente esta contradicción en el interior de la idea de perdón. Más allá de los méritos cinematográficos de la cinta, que son muchos y notables, para nuestro propósito destacan dos elementos. Por un lado, la petición de perdón que la protagonista, interpretada de forma brillantemente sobria por la propia directora, Maryam Moghadam, quien exige un resarcimiento público a la administración de justicia por haber condenado a muerte y ejecutado a su marido de forma errónea. Por otro lado, el papel del juez arrepentido de su error que trata de ayudar a la viuda protagonista. Esta se debate entre el agradecimiento sincero al bondadoso arrepentido y la imposibilidad de perdonar las consecuencias de su irreversible decisión judicial. En esta recomendable cinta, el tema del perdón se entrelaza indisolublemente al de la pena de muerte, algo que, como veremos, no es ajeno a la investigación de Derrida.

5. SOBERANÍA Y PERDÓN: LA OTRA CARA DE LA APORÍA

Entre los años 1997 y 1999, Derrida dedica el seminario que impartía semanalmente en la École Des Hautes Études en Sciences Sociales de

[47] Título original: Ghasideyeh gave sefid. Traducida al francés como Le Pardon y al inglés como Ballad of a White Cow.

París a la temática del perdón, bajo el título *El perjurio y el perdón* (Derrida, 2019 y 2020). Gracias a la libertad de la que gozaba el profesor Derrida a la hora de escoger los temas de su seminario, aquellos dos cursos académicos de finales de siglo le llevaron a continuar la problemática del perdón con otro enfoque y bajo otras miradas. Así, los siguientes seminarios que Derrida impartió en la École Des Hautes Études en Sciences Sociales de París abordarán las temáticas de la pena de muerte, durante los cursos 1999-2000 y 2000-2001 (Derrida, 2015 y 2017), así como las cuestiones acerca de la soberanía y la animalidad, durante los cursos 2001-2002 y 2002-2003 (Derrida, 2010 y 2011), siendo este su último seminario pues fallecerá al año siguiente, el 8 de octubre de 2004.

Esta relación íntima entre perdón y soberanía constituye un segundo elemento de enorme calado que atraviesa la cuestión de la aporía del perdón, haciéndole mostrar su cara más filosófica y problemática. Empecemos por enfocarlo esquemáticamente. La interpretación contemporánea de esta relación, que vemos expandirse por el planeta como nunca, sería un derivado, en apariencia secularizado, del concepto de perdón que se fragua en las religiones abrahámicas. Según esta configuración de la idea de perdón, este no sería ningún intercambio o trueque, ninguna economía, sino, precisamente, un perdón aneconómico. Es decir, un perdón que no demanda nada a cambio, que no recibe contrapartida y que, en el fondo, no podría recibirla, para ser un perdón. Pues todo contra-don haría del perdón una economía, un intercambio de intereses, que en el fondo anularía el don mismo y todo efecto de dar, como Derrida explica sucintamente en su seminario *Dar el tiempo*. Este seminario es muy anterior al seminario sobre el perdón, pues tuvo lugar durante el curso académico 1978-1979 en la École Normale Supérieure de Paris, pero deja ver la continuidad y coherencia de su pensamiento. Publicado en dos libros muy separados en el tiempo: *Donner le temps I La fausse monnaie* (Derrida, 1991), libro publicado por Derrida en la editorial Galilée y que solo contiene las primeras sesiones de aquel seminario y, de forma póstuma, *Donner le temps II* (Derrida, 2021), libro publicado por sus editores en la editorial parisina Seuil y que contiene las últimas sesiones del seminario de finales de los años setenta. Esto es lo que explica que el

volumen póstumo publicado en Seuil empiece en la sesión número siete. Si traemos aquí todo este lío de publicaciones, décadas y temáticas, se debe a que la crítica iniciada por Derrida en los años setenta contra el concepto de don, que se derivaba fundamentalmente de la antropología, se arrastrará más o menos implícitamente hasta la interpretación del concepto de perdón que el mismo Derrida aportará a finales de los noventa. De tal modo que si en los años setenta, Derrida criticaba el concepto de don que se hace célebre y clásico en la obra *Sociología y Antropología* de Marcel Mauss (Mauss, 1971), entre otros, pues también habría que destacar las lecturas que Derrida lleva a cabo de Lévi-Strauss y Lacan, destacando que aquel concepto de don se diluye en una lógica económica circular que impone la restitución del don recibido, esto es, que genera una deuda y por lo tanto la exigencia de un pago, de una donación que funcione como contra-don, ahora, décadas después, a la hora de cuestionar el concepto de perdón, veremos que esta lógica económica vuelve a ser interrogada. Y es así porque parecería que el perdón puro de las culturas abrahámicas no impone condiciones ni exige restituciones. Está más allá de la economía. Es aneconómico, incondicional, soberano. En el fondo, es el más allá mismo el que perdona. Perdón, en consecuencia, de esencia divina. Es esta esencia teológica del perdón la que va a configurar, en el camino de vuelta a nosotros, el concepto de perdón religioso, político y filosófico que se extiende hoy por el planeta. Así, la idea de perdón exige el poder de perdonar. El que perdona estará siempre en una posición de poder que se ratifica en la medida en que perdona sin exigir nada a cambio, en la medida, pues, de ser capaz de ofrecer o imponer un perdón incondicional. Según Derrida, esta afirmación de soberanía del que perdona sobre el perdonado, de un gobernador sobre un reo, de un Dios sobre su pueblo pecador o de un individuo sobre otro individuo la vuelve insoportable: "[…] lo que hace al 'te perdono' a veces insoportable u odioso, hasta obsceno, es la afirmación de soberanía" (Derrida, 2000, pp. 37-38). Esa obscenidad refiere a que haría falta una relación de poder desigual, jerárquica y desproporcionada entre, al menos, dos para que semejante perdón fuese posible. Una relación de poder de uno, el que perdona, sobre otro, el perdonado, que, en lugar de perdonar la violencia, en el fondo, la perpetuaría. Esta sería la otra cara de la aporía del perdón.

6. LA ECONOMÍA DEL PERDÓN

En la tercera sesión del primer volumen del seminario *Le parjure et le pardon* (Derrida, 2019, pp. 103-125) Derrida compara dos herencias en apariencia contradictorias u opuestas a la hora de relacionar los conceptos de perdón y economía. Se trata de poner de relieve o de encontrar las huellas del origen de nuestra interpretación del perdón. Sin embargo, en su rastreo, Derrida encuentra múltiples hilos hereditarios de los que tirar, "siempre hay más de un padre y más de una madre" (Derrida, 2001, p. 48). En aquella sesión del 3 de diciembre de 1997, Derrida va a destacar en concreto dos grandes líneas culturales. Por un lado, la cultura griega. Por el otro, las culturas abrahámicas. Enmarcaremos bajo la expresión general "culturas abrahámicas" a las conocidas como religiones del libro, esto es, el judaísmo, el cristianismo y el islam, no con la intención de disolver lo específico de cada una en un patrón común, sino con el objetivo de buscar un origen cultural que nos sirva para interpretar nuestra idea de perdón. Pues todo apunta a que nuestra idea de perdón es cada vez más de esencia judeo-cristiana, y cuyos efectos se extienden y se imponen, se mundialatinizan diría Derrida, por todo el planeta. Este efecto lo recuerda Derrida en su obra *El siglo y el perdón* y lo relaciona con el llamado "retorno de lo religioso":

> […] habría que interrogar desde este punto de vista lo que se llama la mundialización y lo que en otra parte propongo apodar la mundialatinización -para tomar en cuenta el efecto de cristiandad romana que sobredetermina actualmente todo el lenguaje del derecho, de la política, e incluso la interpretación del llamado "retorno de lo religioso". Ningún presunto desencanto, ninguna secularización llega a interrumpirlo, muy por el contrario. (Derrida, 2000, p. 12)

Sin embargo, no es tan seguro, según se deduce del seminario *Le parjure et le pardon*, que la herencia griega del perdón no esté activa, aunque sea a la sombra que parece hacerle hoy la cultura bíblica. Y lo interesante de esa cultura griega del perdón radica, precisamente, en que no tendrían concepto de perdón. Esto quiere decir que no habría, en la Grecia clásica, una idea de perdón asimilable a la idea de perdón que se desprende de las religiones del libro. Así, no tendría lugar o no habría lugar para una idea pura del perdón.

Por un lado, por lo tanto, estaría la herencia de esencia griega que haría pivotar el concepto de perdón sobre un terreno social o comunitario en el que el perdón exige una estricta evaluación del daño causado, del perjuicio y, consecuentemente, una exigencia de restitución, de beneficio aportado a cambio del perdón. Podríamos decir que esta idea del perdón es de esencia política. Un perdón político que se definiría, primeramente, como posible. Hay perdón y, por lo tanto, este es posible en la justa medida en la que el daño causado ha sido resarcido. Dicho económicamente, "ya que la economía es nuestra cuestión" (Derrida, 2019, p. 106), si la reparación es posible, el perdón también. Por poner un ejemplo banal pero clarificador, si alguien destroza un bien material, pongamos por caso un tabique o una muralla, el perdón es posible en la medida en que se puede erguir de nuevo esa ruina. Hay restitución. El problema aparece cuando aquello que destruye el daño no es reparable en modo alguno, por ejemplo, una vida humana. Si el perdón se concede según un código restituyente, compensatorio, por ejemplo, un código penal que perdone la vida o que permita la libertad al causante de la muerte a cambio de una compensación, ya sea una compensación económica o un tiempo determinado de privación de libertad o cualquier otra medida con intención reparadora e indemnizadora a cambio del perdón, entonces estamos situados en la interpretación política del perdón. Un perdón político cuya esencia es económica. El intercambio, el trueque, la restitución, la reparación, la indemnización individual o colectiva, individual y colectiva, es la esencia de su lógica. Este sería el perdón que denominamos aquí griego, y en esta medida la Grecia filosófica no conoce el perdón puro. Hay ahí una especie de olvido en el perdón. Derrida deja claro que el perdón no es el olvido, pero insiste en que hay otras formas de olvido que pasan sutilmente por determinadas transformaciones que, en el proceso del perdón, alejan la posibilidad misma de su tener lugar.

> […] el perdón no es el olvido, pero en todas partes en donde el olvido en una u otra forma, por ejemplo en forma de transformación, de reconciliación, de trabajo de duelo, puede infiltrarse, el perdón ya no es puro. El perdón debe suponer una memoria integral en cierto modo. No creo que haya un deber de no-perdón; creo en cualquier caso en la heterogeneidad absoluta entre el movimiento o la experiencia del perdón por un lado, y todo lo que con demasiada frecuencia se asocia con él, es decir,

> la prescripción, la absolución, la amnistía, incluso el olvido en todas sus formas. (Derrida, 2001, p. 99)

Por otro lado, frente a esta interpretación del perdón ligada a lo económico, encontramos una vía hereditaria que privilegia un concepto de perdón aneconómico. Esta es la vía abrahámica o el camino interpretativo que nos ofrecen las religiones llamadas del libro (judaísmo, cristianismo e islam). La esencia de este otro concepto de perdón, cuya sabia se mundialatiniza por doquier según Derrida, consiste en pensar que el perdón no puede pertenecer a una idea económico-circular que se alcanzaría, esto es, se haría posible, con un pago determinado entre iguales. Al revés, aquello que prioriza este otro concepto de perdón es precisamente la desigualdad. El sujeto que perdona no se encontraría en el mismo nivel del sujeto perdonado. Necesariamente por encima del perdonado, aquello que perdona no podría estar en la lógica económica del trueque, sino en la donación pura. No habría ahí intercambio, ni reparación, ni indemnización posible. Solo así habría una posibilidad para el perdón. Precisamente porque el perjuicio es irreparable, entonces hay lugar para el perdón. Nótese que, en este caso, la decisión de perdonar o de ser perdonado ya no se sitúa en absoluto y de ningún modo del lado de aquel que ha cometido la falta o el agravio, ya no puede participar en nada del aneconómico proceso del perdón. Es en esta precisa medida en la que el que perdona se coloca irremediablemente por encima del perdonado. En realidad, es en el momento mismo en que otorga el perdón, en ese preciso instante y debido a ese gesto inaudito, cuando el que perdona se coloca por encima, en la altura, sobre el otro. Esta es la definición de soberano (del latín *superanus*). He aquí la obscenidad de esta figura del perdón. Pues esta interpretación o lectura del perdón impone una idea de poder que se desdobla. No solo considera posible el perdón como acto excelso y magnánimo, sino también como acto de poder. Por un lado, entonces, el perdón debe salir del círculo económico, asumir que la falta no es restituible y convertirse en un acto desinteresado. No puede aceptar nada a cambio. Ni arrepentimiento, ni privación de libertad, ni donación alguna. Es un perdón benévolo y altruista, al menos en apariencia. Así, esta vía no es la interpretación de un perdón político, tal y como hemos definido el perdón político, el perdón social y comunitario de la cultura griega, sino un perdón que está por encima de la

negociación y del acuerdo. Un perdón que viene de encima. Este perdón desinteresado y aneconómico será, entonces, un perdón religioso. Frente al perdón político, el perdón religioso. Frente a lo humano, lo divino. Frente a lo económico, lo aneconómico. Precisamente en la medida en que esta exigencia de desinterés es ajena a la posibilidad humana, el verdadero perdón solo se podrá entender a partir de una esencia divina.

Con todo, Derrida insiste en el seminario sobre el perdón en que, aunque podamos diferenciar analíticamente entre dos herencias culturales distintas, las que aquí hemos denominado la herencia griega y la herencia abrahámica, sin embargo, de lo que se trataría en el fondo es de ver en qué medida se funden y se confunden en nuestra idea contemporánea del perdón. Así, en palabras de Derrida, el casi-triángulo judaísmo-cristianismo-islamismo hace ángulo con la cultura griega. Se trata de interrogar su geometría variable y de no olvidar que la economía del perdón se produce a ambos lados del triángulo, de un triángulo que es, por eso mismo, un casi-triángulo:

> Vous apercevez peut-être déjà ce que je tente de nommer les « quasitriangles ». La référence de ce mot « quasi-triangles » ne se porte pas seulement vers le tiers inclus a priori comme le parjure irréductible dans la foi jurée entre deux mais vers cette géométrie variable où le quasi-triangle judéo-chrétien-islam fait angle à son tour avec ses autres et d'abord avec le grec (judéo-christiano-grec, juif-chrétien, juif-grec, chrétien-grec, chrétien-musulman, etc.), mais dans un rapport tel que ce que j'appelle l'économie du pardon (la ruse économique du pardon, la ruse sublime qui fait passer un simulacre de pardon, un stratagème pour un pardon), cette économie du pardon peut se produire de tous les côtés du triangle, si bien que, par exemple du côté chrétien (où incontestablement l'impératif du pardon a trouvé sa figure la plus systématique et la plus explicite avec le repentir, la confession, la rédemption, etc.), le pardon s'économise aussi précisément dans les figures auxquelles il s'associe indissociablement – et du coup devient apparemment aussi introuvable que dans les autres cultures. (Derrida, 2019, p. 117)

Por lo tanto, de lo que se trata es de investigar en qué medida la cultura abrahámica del perdón, supuestamente aneconómica e incondicional, sigue siendo deudora en su fundamento más propio de cierto rasgo griego, esto es, de una exigencia económica de restitución que se inscribe con astucia bajo las formas del arrepentimiento, de la redención, de la expiación. Esta seguiría siendo la exigencia del perdón aneconómico en aras

de una conciliación o reconciliación final. Y es en esta medida en la que el perdón puro religioso pierde su pureza al entrar, sutilmente, inaparentemente, en el círculo económico griego. O, dicho de otra forma, es en esta medida en la que el triángulo se queda solo en casi-triángulo:

> Ce que je vous propose, ce qu'en tout cas je me propose de faire et de discuter avec vous, c'est en somme un geste étrange, à la fois parjure et hyper-fidèle, parjure par extrême exigence de fidélité, geste à la fois impardonnable et qui consiste déjà à demander pardon pour être juste, pour l'injustice qui consiste à tout faire pour être juste, à savoir ici de trahir plus d'un héritage en retournant l'héritage contre lui au nom de l'héritage même : par exemple, s'entêter à traquer dans la tradition biblico-coranique (elle-même différenciée et auto-contradictoire) une logique de l'économie, une économie, une ruse sublime qui, sous les motifs de l'expiation, du repentir, de la rédemption, de la réconciliation, vient à contredire et à ruiner une exigence de pardon fini-infini et sans condition, anéconomique qui se trouve pourtant au cœur de cette même pensée du pardon, de cette théo-anthropologie du pardon. Ce qui sera une manière de démontrer, de tenter de démontrer que celle-ci, cette théo-anthropologie du pardon biblico-coranique, reste au fond plus grecque, moins opposable à cette culture dite grecque dont on dit qu'elle ignore le pardon. C'est en cela que le triangle ne serait qu'un quasi-triangle. (Derrida, 2019, pp. 118-119)

7. CONCLUSIONES: EL PERDÓN Y EL PODER

En efecto, hay algo en la idea del perdón desinteresado y aneconómico, en esta interpretación abrahámica, bíblica y religiosa del perdón, que lo devuelve a la lógica económica del intercambio, a la lógica griega del perdón político. Diremos que aquello que devuelve la lógica aparentemente incondicionada del perdón religioso a una lógica condicionada del perdón político será, a su vez, una lógica doble.

Por un lado, ya lo hemos visto, existe una condición para el perdón en la cultura de esencia abrahámica que la aleja de la idea de la incondicionalidad del perdón. Esa condición es el arrepentimiento. Pues en rigor, para ser un perdón incondicionado, aneconómico, desinteresado, es decir, lo que más arriba hemos definido como perdón puro, no debería imponer condición alguna. Por lo tanto, la imposición del arrepentimiento viene a echar por tierra la incondicionalidad del perdón religioso.

Por otro lado, y he aquí por qué denominamos a esta lógica desde su doblez, hay una segunda donación que circula en sentido opuesto. Si la primera dación, el arrepentimiento, sigue la dirección que va desde el sujeto perdonado hasta el sujeto que perdona, en cambio, la segunda, que denominaremos el poder de perdonar, trascurre en la dirección opuesta, esto es, desde quien perdona hasta el perdonado. Este poder de perdonar, que se desarrolla desde una posición de desigualdad entre las partes en las culturas de esencia abrahámicas, es el que va a determinar la posición del perdonado como súbdito y la de quien perdona como soberano. Y es en la medida de aquella esencia religiosa de esta interpretación del perdón en la que, en el fondo, el único poder real de perdonar residiría en la figura divina, en Dios. Sin embargo, lo que aquí quisiéramos apuntar como efecto de esta deriva de la vía religiosa del perdón es precisamente su efecto político. En efecto, la pretensión de la herencia abrahámica de escapar del círculo económico-social-comunitario de carácter griego acaba imponiendo una interpretación propiamente política de una concepción que se suponía superior a lo político, es decir, de esencia divina. Así, el concepto de perdón se vuelve cada vez más impositivo en la medida en que se aleja de la circularidad económica, pues solo una figura con poder real, solo un yo-puedo constituido, solamente un solo yo puedo, solo porque puedo, solo porque puedo solo yo, es decir, solo la lógica de la soberanía clásica podría perdonar. Y este perdón sería tanto una donación magnánima como una imposición. El perdón aneconómico se constituiría entonces como imposición. Solo tendría lugar como orden, como obligación, pues el perdonado no podría rechazar ese perdón en la medida en nada *puede* en esa decisión. La decisión de perdonar sería, pues, una decisión soberana. En consecuencia, esta interpretación del perdón se vuelve más impositiva, más violenta a medida que se aleja de lo griego y se instala en bíblico, hasta el punto de que podríamos encontrar en el perdón una especie de génesis de la violencia soberana. Una tercera cara de la aporía del perdón aparecería entonces ante nosotros. Si la violencia del soberano constituye entonces su poder de perdonar y de imponer el perdón, entonces, en el colmo paradójico de esta lógica doblada y retorcida, en el fondo de su esencia aporética, a quien habría que perdonar por su violencia propia es al soberano. La aporía del perdón soberano consistiría

en que habría que perdonar al que perdona por la violencia de su perdonar mismo. Pero desde la lógica aneconómica, incondicional y desinteresada, este perdón sería un perdón imposible, excepto en el hipotético caso de que el soberano se pueda perdonar a sí mismo sin arrepentimiento de sí. Entonces tendríamos que preguntarnos si realmente cabría el perdón en esta hipótesis. Hipótesis improbable, y también frágil, incluso secreta. Derrida reivindica esta fragilidad del pensamiento y para el pensamiento:

> Reivindico la fragilidad. La fragilidad del perdón es constitutiva de la experiencia del perdón. Trato de llegar al punto en que, si hay perdón, ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil. Sin mencionar la fragilidad de las víctimas, la vulnerabilidad que se suele asociar a la fragilidad, puedo decir que trato de pensar dicha fragilidad. (Derrida, 2001, p. 103)

Ante esta fragilidad y, especialmente, en el corazón de la aporía del perdón que no permite más que analíticamente la separación estricta de las herencias, frente a toda esta impureza constitutiva del pensamiento, el sueño de Derrida, lejos de renunciar a la filiación múltiple, transfronteriza, transmediterránea y transcultural, antes bien asumiéndola en deconstrucción, sería pensar un concepto de perdón que no renunciase a la incondicionalidad, pero sí al poder soberano.

> Con lo que sueño, aquello que intento pensar como la "pureza" de un perdón digno de ese nombre, sería un perdón sin poder: incondicional, pero sin soberanía. La tarea más difícil, a la vez necesaria y aparentemente imposible, sería entonces disociar incondicionalidad y soberanía. (Derrida, 2000, p. 38-39)

8. REFERENCIAS

Derrida, J. (1989). Memorias - para Paul de Man. Gedisa.

Derrida, J. (1991) Donner le temps, 1. La fausse monnaie. Galilée.

Derrida, J. (1995) Dar (el) tiempo. Paidós.

Derrida, J. (1999). Sur parole. Instantanés philosophiques. Éd. de l'Aube.

Derrida, J. (2000). El siglo y el perdón, seguido de Fe y Saber. Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (2001). ¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Ed. Trotta.

Derrida, J. (2010). Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002). Ed. Manantial.

Derrida, J. (2011). Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003). Ed. Manantial.

Derrida, J. (2015). Séminaire. La peine de mort. Volume II (2000-2001). Galilée.

Derrida, J. (2017). La pena de muerte. Vol. I. La Oficina de Arte y Ediciones.

Derrida, J. (2019). Séminaire Le Parjure et le Pardon, Vol. I (1997-1998). Seuil.

Derrida, J. (2020). Séminaire Le Parjure et le Pardon, Vol. II (1998-1999). Seuil.

Derrida, J. (2021) Donner le temps II. Seuil.

Mauss, M. (1971). Sociología y Antropología. Tecnos.

Moghadam, M. y Sanaeeha, B. (directoras). (2020). El perdón [Film]. Caractères Productions, Filmsazan Cooperation.

Nancy, J.-L (2008). L´indépendance de l´Algérie, l´indépendance de Derrida. En M. Chérif (Ed.), Derrida à Alger. Un regard sur le monde (pp. 19-26) Éd. Actes Sud/Barzakh.

Santa Biblia. Antiguo y nuevo testamento. (2009). Reina Varela, Intellectual Reserve, Inc.

LA ARGUMENTATIVIDAD DE LA TEORIA "DE LA PROBLEMATOLOGIE" Y EL TERCER ESPACIO LOGICO ENTRE IBN KHUTYABAH Y MICHEL MEYER

حجاجية نظرية الاستشكال والفضاء الثالث المنطقي بين ابن قتيبة وميير

DR. MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
Universidad de Cádi

RESUMEN

Esta investigación es un estudio comparativo entre los trabajos del filósofo belga Michel Meyer relacionados con la teoría *"de la problematologie"* que desarrolló en sus postulados filosóficos y las aportaciones sobre la misma incluidas en el discurso crítico e interpretativo de Ibn Qutayba. Por medio de este contraste pretendemos ampliar el alcance del pensamiento sobre *"de la problematologie"* en diferentes contextos cognitivos: occidental y arabo islámico.

La medida en que el valor cognitivo de la teoría *"de la problematologie*" se fortalece para formar una base racional en varios contextos aplicados al conocimiento y en diferentes sistemas pragmáticos. La teoría *"de la problematologie"* crece en importancia cognitiva gracias a los horizontes racionales que abre al nivel de la liberalización de los discursos de la dominación lógica formal y del proposicionalismo, y consolida la argumentación como la opción lógica y de razonamiento más apropiada para estos campos del discernimiento.

De otra parte, este contexto cognitivo, vinculado a Ibn Qutayba, muestra dos aportaciones: la primera de las cuales está relacionada con *"de*

la problematologie", ya que encontramos en Ibn Qutayba vínculos con dicho concepto en la interpretación como proceso racional para resolver el cuestionamiento. El segundo radica en consolidar la argumentación como forma de razonamiento a través de las prácticas argumentativas que formaron el acto interpretativo de Ibn Qutayba. La manera de tratar la cuestión del significado en los textos con recalca el mismo resultado cognitivo y lógico basado en considerar la razón *"de la problematologie"* en la argumentación y no en la lógica formal o la tendencia proposicional.

Este trabajo se esfuerza en demostrar los aspectos de un concepto prometedor del tercer espacio lógico que se origina y se fundamenta dentro del marco conceptual de *"de la problematologie"* como figura en la reflexión de Michel Meyer o las críticas analíticas de Ibn Qutayba.

1. مقدمة.

قاد التأمل الفكري للفيلسوف البلجيكي ميشيل مير(بروكسيل1950 م – 2022م)، إلى اجتراح نظرية فلسفية تكلفت بالتفكير في واقع الفلسفة الغربية المعاصرة والعقل الغربي المعاصر الذي وصفه في كثير من مصنفاته بأنه "عقل يعيش أزمة" في الوقت الراهن (Meyer.1986)، وهي النظرية التي اهتدت بهديها اجتهاداته التنظيرية المتعلقة سواء أكان بالعقل أم بالخطاب أم بالبلاغة.

ويطلق على النظرية الفلسفية هذه، نظرية "المساءلة" أو الطرح الإشكالي de la porblematologie وتستمد هذه النظرية أصولها من تصور

يستثمر جوهر الفلسفة ووظيفتها وهي بطبيعة الحال "التسآل". فالتفكير عنده ليس شيئا آخر غير طرح السؤال(Meyer.1993 : 25) .
ولذلك سنلفي كل تأملاته في مختلف الحقول المعرفية: العلم واللغة والآداب والأخلاق إلخ... تأملات يحكمها مبدأ السؤال أو نظرية المساءلة أو الاستشكال.

وإذا كانت نظرية الاستكشال ترتبط في الفكر الغربي باسم ميشيل مير في صورتها النهائية، فإننا في سياق دراسة مقارنة تستشرف صدى التفكير الاستشكالي في الفكر العربي الإسلامي، ألفينا ضمن اجتهادات فكرية وتأويلية إسلامية حضور بعض معالم هذه النظرية في الفعل العربي الإسلامي القديم، كانت تشتغل نسقا منهجيا عند مفكرين ونقاد عرب ومسلمين اهتموا بإشكالات اللغة والفهم والتأويل، وهي كذلك عناصر تشد عضد التصور الفلسفي لميشير مييل، ونقصد بذلك نظرية "الاستشكال". ويتعلق الأمر بالناقد ابن قتيبة (828م- 889م)، خصوصا في كتابه "تأويل مشكل القرآن".حيث نصادف في ثنايا تصوره معالجة إشكال التأويل وفي عموم فكره النقدي عناصر التصور الاستشكالي، على غرار ما تبلور لدى ميشيل مير في نظريته " الاستشكال" .

وتنشد هذه المقارنة غايات عدة من بينها:

أ. إبراز أهمية هذا التصور الاستشكالي، وتجدره في أصول التفكير الإنساني، بين الفكر اليوناني والأوربي المعاصر مجسدا في تفكير ميشيل ماير الذي أقام فلسفته بناء على نتائج التفكير النقدي في الفلسفة اليونانية وخصوصا منطق وفكر أرسطو، ثم الفكر العربي الإسلامي في العصر العباسي على وجه التحديد الذي ازدهر فيه النقد والفكر والفلسفة والحكمة عموما.

ب. بناء جسر واصل بين مجالين ابستيمولوجيين ارتبطا ببعضهما في وقت سابق من خلال اجتهادات مفكرين عرب قاموا بقراءة التراث اليوناني الفكري والفلسفي واعاداو انتاجه ليتواصل عبر الغرب مع تراثه اليواناني، هذين المجالين هما المجال الفكري الغربي والمجال الفكري العربي والإسلامي. وما يؤخذ على وتيرة التفاعل المعرفي بين هذين المجالين كون أحدهما يغفل تماما الاطلاع على ما في المجال الفكري للآخر. لقد طور مفكرون غربيون تصورات نظرية وفكرية ومعرفية دون اطلاع على ما أنتجه الفكر العربي، علما أن كثيرا من أصول تلك الاجتهادات تبرز متأصلة في الفكر العربي و لم ينفتح عليها الغرب. ينما حدث العكس تماما من قبل المفكرين العرب الذين طورا كثيرا من اجتهاداتهم بناء على نتائج متحققة في التفكير الغربي. وقد برز في العقود الأخيرة ضمن هذا الفكر تيار فلسفي ونقدي ينتقد هذا التغافل، متخدا من هذا النقد عنوانا معرفيا هو :"ابستمولوجيا الجنوب" (De Sousa Santos. B.

(28 : 2009. يلفت هذا التصور إلى ضرورة الانفتاح على الاجتهادات الفكرية والإنسانية القائمة في فكر وتراث هذه الجغرافية الفكرية ، وهي الجنوب وبينها العالم العربي والإسلامي.

ت.إبراز أن الممارسة العقلية الطبيعية المتصلة بالتأويل والمعتبرة لالتباسية الخطاب الطبيعي و المجسدة لانفتاحه، كما شهدت ذلك الممارسة الفكرية والنقدية العربية والإسلامية، هو الأساس المعرفي الذي تنبي عليه العقلانية الحجاجية المعاصرة عند ميشيل مبير وهو القاعدة النظرية التي تستقيم عليها الممارسة العقلية في التداول الفكري والفلسفي العربي .

2. منهج البحث

يقوم منهج هذا البحث على استقراء عناصر التصور الاستشكالي عند ميشيل مبير، و والتوقف عند مكونات السياق العقلي والفلسفي الذي تطورت فيه أفكار هذه النظرية. و حيث يهمنا في هذا المقام المنهجي الإمساك بالحد النظري لهذه العناصر المكونة لنظرية الاستشكال عند مبير، فسوف يكون لزاما تبين الحد الفلسفي واللغوي الذي يرتسم به الحجاج عند مبير، في ضوء نظرية المساءلة، ذلك لأن نظرية الاستشكال لا يمكن فهمها إلا في سياق حجاجي، بل هي الإطار النظري والفلسفي الذي يتبلور داخله مفهوم الحجاج، وهو مفهوم يتعين التحقق منه من مكونات تداولية مثل الخطاب واللغة كما تم تمثلها فلسفيا ومعرفيا ميشيل مبير.

وفي ذات السياق المنهجي، سيتم بسط العناصر المكونة للنظرية المفترضة عند ابن قتيبة حول مفهوم الاستشكال، ودلك من خلال تأمل اشتغال تلك العناصر في مفهومه النقدي والفكري والتحليلي. وسيتم التوقف عند مفهوم المشكل عند ابن قتيبة، وهو مفهوم يتطابق مع تصور مييير للإشكال، لأنه قائم على جعل السؤال المنبثق عن التعدد الاحالي للقضية، مصدر التفكير والاستدلال، ومدعاة للتأويل. وستم التركيز على بسط العلاقة المنطقية بين المشكل والتأويل عند ابن قتيبة باعتبارها علاقة تلازم بين الاشكال وبين التأويل، إذ لا تأويل إلا مع إشكال أو مشكل بلغة مييير. وهذا هو جوهر نظرية الاستشكال عند مييير لأن ما يقود إلى التأويل وهي عملية استدلالية، هو تعدد الاحتمالات المرجعية للقضية الواحدة. فقد أبرز الفيلسوف البلجيكي أنه لم يلجأ إلى التفكير والاستدلال في قضية صادفته بينما كان يتجول في حديقة إلا عندما التبس عليه الأمر وأشكل، أي حينما وجد القضية باحتمالات تأويلية متعددة. فلم يعرف مييير في الحديقة ما إذا كان الشيء الملقى على الأرض حبلا أم حزاما أم أفعى؟ ما جعله يمارس الاستدلال والتفكير لتحديد هوية الشيء الذي صادفه. ونلفي عند ابن قتيبة أن ما يسوغ منهج اللجوء إلى التأويل وطلبه، هو وقوع الخطاب في الالتباس والاستشكال، لذلك جعل عنوانه مبنيا على قاعدة تلازمية بين المشكل والتأويل. وهذه روح نظرية الاستشكال للفيلسوف البلجيكي مييير.

3. مكونات نظرية الاستشكال عند ميشيل مييير

1.3 نبذة عن حياة ميشيل مييير :

يرتبط اسم المفكر والفيلسوف البلجيكي ميشيل ماييير بالاجتهادات المعاصرة في مجال البلاغة والحجاج من منظور فلسفي، ولد ببروكسيل في العام 1950 وتوفي بواترلو في العام 2022 عن عمر يناهز 71 سنة.

تتلمذ مييير عن المفكر البلجيكي شايم برلمان، صاحب نظرية الحجاج، ومؤلف مصنف الحجاج (برلمان 1958). إلى جانب أولبريخت تايتيكا وصار أحد ورثة فكره. كان هذا المتخصص في البلاغة قد طور نظرية فلسفية تتعلق بنظرية "الاستشكال" وهو مرتبط بمجال الحجاج والفلسفة، أعاد من خلاله التفكير في البلاغة والمنطق والفلسفة. وانبرى يؤسس تقليدا تحليليا للخطاب وللغة انطلاقا من الإطار التأويلي(Meyer. 1982) الذي فتحته نظرية الاستشكال تلك

أشرف على المجلة الفلسفية الشهيرة "المجلة الدولية للفلسفة" لسنوات عديدة، إلى جانب التدريس في جامعات بلجيكية وأجنبية. وكان ميشيل ماييير واحدًا من أكثر الفلاسفة البلجيكيين ترجمةً والأكثر تعليقًا في الخارج. خلف مؤلفات عديدة تتراوح ما بين الفلسفة والبلاغة والمنطق واللغة، وسترد معظمها في قائمة مراجع هذا البحث.

2.3. الخ اب واللغة في ضوء نظرية الاستشكال :

يرسم مييير في مقال له عن "أصول الحجاج"، المنعطف الذي سيأخذه تأمله في هذا المبحث مع اقتراحه، وهو منعطف يتطلع إلى تجاوز ذلك التحديد الذي كان يرى في الحجاج تقنية للإقناع، ويمهد بذلك للوجهة التي سينصرف إليها تصوره، كما يقول:"وفي الغالب فإن نظريات الحجاج بالأمس تحصر تعريف الحجاج في تقنية الإقناع، ولكنهم ينسون أو يهملون السؤال الذي بدونه لا يوجد هناك تخاطب ولا توجد هناك مسافة" (Meyer, 1996: 18)

لكن ماذا يعني "السؤال أو المسألة عند مييير ؟ هل هو جملة استفهامية؟ أم هو شيء آخر؟ وكيف تفهم السؤال عند مييير؟

الحقيقة أن السؤال والجملة الاستفهامية لا يتطابقان عنده كما يصرح بذلك (Meyer. 1982 :13) . فالسؤال يعادل المشكل بالدرجة الأولى، بل يماهيه، ويصبح مقرونا كذلك بالدعوة إلى اتخاذ القرار أي إلى التفكير وبناءا على ذلك يكون استعمال سؤال ما إنما هو تفكير في المشكل الذي يدعو إليه التخاطب. ومن هذه الجهة أي من جهة الطبيعة التسآلية، يكون الخطاب أصلا للحوار (Meyer. 1993: 13) .

فنحن لا نتخاطب إلا عندما يكون هناك مشكل ما، أي سؤالا، يقتضي جوابا. لأن الخطاب دائما هو إثارة للسؤال أو استدعاء له أو وحي به أو

إشارة إليه، والمتلقي يتصرف تجاهه على نحو مزدوج. فعندما يقابل الجواب يجب ضرورة أن يوجه السؤال. فالجواب يطرح بالنسبة إليه سؤالا لأنه حتى وإن كان ينخرط فيه على نحو ضمني وكلي، فإن ذلك لا يمكن أن يكون إلا لكونه يحل سؤالا يطرحه على نفسه في اللحظة ذاتها، أو كان يهمه من قبل (Ibid: 49) أن يكون الخطاب إثارة لسؤال ما، فإن ذاك السؤال سيستدعي نقاشا يولد حجاجا بالضرورة.

أما اللغة فتتحدد عند مبير بكونها تملك أبعادا متعددة: بعد حجاجي وآخر جدلي وآخر دلالي وآخر هرمونيطيقي. وكل بعد يفترض الآخر فكيف يمكن الاقناع دون إفهام وكيف بلوغ ذلك إذا لم يكن هناك الآخر نتواصل معه ويقدم في الآن نفسه تصديقه و يرفض(Ibid :83) .

وتغدو اللغة في ضوء نظرية المساءلة وسيلة لشد الانتباه إلى سؤال ما يمكن أن لا يكون هناك اتفاق حوله. ولما كانت اللغة أداة تحمل مواقف مختلفة في سياقات تواصلية متباينة، فقد أضحت بموجب ذلك تمظهرا لذلك الإختلاف الاستشكالي الذي يعبر عنه للآخر، ولاستعمال لغوي ولتخاطب هو اختلاف استشكالي زائد آخر، والأنا كذلك هي آخريتشكل في الفكر ويندمج فيه، و يصاغ في ذهن حتى المتكلم (Ibid, : 75). إن المساءلة بما هي إثارة للسؤال والجواب، ترتبط باللغة في سياقها التواصلي، وهذا الارتباط يستند إلى اعتقاد مفاده أن اللجوء إلى اللغة يندرج في الإطار العام للفعل الإنساني، فالناس يتصرفون تبعا للمشاكل التي تعترضهم والتي

يضطرون إلى ملاقتها لمجرد كونهم موجودين، وبهذه الصفة فإن استعمال اللغة يعني حل المشاكل(Meyer. 1982 : 133) و بموجب كل ذلك يسوغ مييز قانونا عاما جاء فيه : أن الوحدة الأساس للغة هي الزوج سؤال/جواب واستعمال اللغة يحدد دائما تبعا له(Ibid. : 134).

3.3.الحجاج في ضوء نظرية المساءلة

لا يكاد يخرج حد الحجاج عند مييز عن المعنى السائد في أغلب النظريات الحجاجية السابقة، وهو كونه بذلا للجهد في الإقناع، وعليه فإن كل خطاب يرمي إلى إقناع من يتوجه إليه خطاب حجاجي، كما أن الحجاج يوجد فقط عندما يكون هناك مجال للخلاف. ولعل هذه النقطة بالضبط يستثمرها مييز لدعم نظرية المساءلة وتفعيلها في تنظيره للحجاج.

لقد عمد مييز كما شايم برلمان(16 : 1958) إلى مقابلة الحجاج بالاستدلال الصوري، ولكن منطلقا أساسا من مبدأ الاختلاف التسآلي الذي يمثل الثنائية الأصلية للغة الطبيعية،(Meyer. 1993: 136) فالحجاج يخصه عنده من حيث أنه استدلال غير صوري وغير مفحم في مقابل الاستدلال المنطقي ذي الضرورة الصارمة التي لا طائل تحتها. إن هذان التحديدين مرتبطان، إذ لا نتحاج إلا لكون البراهين لا تتقيد بالضرورة

المطلقة للرياضيات، وبالتالي يكون هناك مجال لخلاف الممكن (...) وإن المقابلة بين الاستدلال الصوري والحجاج، تستند في الواقع على أنه لا يُترك في اللغات الصورية أي إمكان لقضايا النسق المتناقضة.(طه. 2020) فلا وجود لبدائل، أي لا وجود لأي تساؤل ممكن، و لا يصب في الأجوبة التي يقدمها النسق الصوري. فالبرهنة الرياضية تقنع بأنها تقدم الجواب للسؤال المطروح. وإذا طرحنا السؤال فإننا لا يمكن إلا أن نقبل الجواب، من هنا يأتي الإنخراط والاتفاق.

وأما الاستدلال غير الصوري فلا يقدم ما يضمن أن السؤال المشار له يبقى مفتوحا نظرا لغياب إجراء مفحم للحل. ومن ثم يأتي مكان دوام البديل ونشوء التناقض(Ibid. : 149). لقد انبنى التقابل بين البرهان والحجاج على مدى حضور البعد التساؤلي: السؤال/الجواب في النسق الاستدلال لكل نوع (البرهان والحجاج). ولعل النسق الذي يسمح بوجود قضايا متناقضة، وتسمح بمساحة للخلاف هو النسق الأكثر احتضانا للتسآل والمساءلة.

وينجم عن ذلك كله تعلق الحجاج بنظرية المساءلة، بينما يغدو البرهان منفصلا عنه. ففي الحجاج لا تمثل الحجج إلا آراء في السؤال، والسؤال عند إثارته يعني الشروع في الحجاج، لأن السؤال مقدمة إلى النقاش الذي

ليس إلا طرحا للرأي والرأي المخالف بنفس حجاجي. إن المرور من السؤال إلى الجواب في هذا النقاش ليس في الحقيقة، إلا استنتاجا يتم عبر السياق والمعلومات التي يقدمها، وعلى العكس يمثل المتلقي سائلا يصعد من جهته إلى السؤال المثار بواسطة الجواب، بحيث يستنتج الأول عن طريق السياق (Ibid. : 150).

وإن أي استنتاج يتم عن طريق السياق ما هو إلا حجاج يشتغل باعتباره ضرورة توصل إلى نتيجة ما أو إلى موقف ما تحمل الغير على اتخاذه، من مشكل مطروح في سياق يوفر للمتخاطبين مواد إخبارية ضرورية للقيام بعملية الاستنتاج المتصل بالزوج سؤال/جواب.

لقد سلك مييير بمقابلة الحجاج بالبرهان مسلك برلمان الذي أقام التقابل نفسه، وإن كان مييير قد اعتمد فاصلا آخر هو نظرية المساءلة. وهو الأساس الذي يشيد تميز نظرته التي يفصح عنها في "قضايا خطابية"، قائلا: "وفي الغالب، فإن نظريات الحجاج بالأمس تحصر تعريف الحجاج في تقنية الإقناع ولكنهم ينسون أو يهملون السؤال الذي بدونه ليس هناك تخاطب وليس هناك مسافة"(Ibid,: 18) .

ويبقى مير في تصوره للحجاج، وهو استدلال طبيعي، شديد الاتصال بنظرية برلمان في الحجاج التي تعيد الاعتبار للخطابة. إن الخطابة من منظار مير تغدو حجاجية عندما تتحول إلى مجال للاختلاف من خلال المسافات التي تقيمها آراء واعتقادات المتخاطبين المختلفة. ولعل هذا هو الحد الذي ترتسم به الخطابة عنده، فيما تشكل الخطابة في الواقع مجال التقاء الناس واللغة في معرض اختلافهم وهوياتهم. فهم يتوافقون لكي يتقاربوا و يجدوا لحظة يتوحدون فيها، أو على العكس من هذا، لكي يثيروا استحالة اللقاء بينهم ويتأكدوا من الجدار الذي يفصل بينهم.

و تخصه العلاقة الخطابية دائما وكل مرة مسافة اجتماعية وسيكولوجية وفكرية وتكون محتملة وواردة، كما تكون بنيوية من حيث إنها تتجلى- ضمن ما تتجلى- في الحجج أو الإغواء. ومن ثم فإن تعريفنا هو: "إن الخطابة هو التفاوض حول المسافة التي تفصل بين الذوات، ذلكم التفاوض الذي يتم بواسطة لغة لا يهم إن كانت عقلية أم انفعالية وقد تكون المسافة قصيرة أوشاسعة أو ثابتة حسب الحالات"(Meyer,1993: 18)

إن اختزال الخطابة إلى التفاوض حول المسافة الناتجة عن الاختلاف بين المتخاطبين، يوافق تماما مجال اشتغال الحجاج وعمله. لأنه مع المسافة ومع

الاختلاف يكون التفاوض الذي ما هو إلا تبادل للأسئلة والأجوبة التي هي في نهاية المطاف حجج. ومن ثم يغدو مجال الحجاج المفضل هو الخطابة التي يحددها مييز تحديدا وظيفيا أساسيا: أي من حيث إن الخطابة هي تفاوض حول المسافة القائمة بين الأشخاص حول مسالة أو مشكل ما.

وتغتني نظرية مييز في الحجاج من بعض مبادئ أصحاب نظرية الحجاج في اللغة، ذلك أنه يعمد إلى إعادة صياغة ما جاء عند ديكرو حول "الضمني" و "الصريح" في إطار نظرية المساءلة. ويتبناهما باعتبارهما مفهومين أساسيين في عملية الحجاج، بحيث يغدو وجود الحجاج رهينا بوجود علاقة بين الصريح والضمني. فالمصرح هو ظاهر السؤال والضمني ليس مجرد وسيط سياقي يسمح بالاستنتاج، بل إنه كذلك الحجة التي نريد استدراج المتلقي نحوها حتى ينخرط فيها دون أن نقول له ذلك (Meyer. 1982 : 153).

وعلى العموم فإن الحجاج عند مييز يتحدد مفهومه من خلال تلك الآراء التي تتصل بالوظيفة الاستفهامية للتخاطب أو الكلام. فالكلام مصدر إثارة السؤال أو مصدر استدعائه، فيلزم عن ذلك أن يأخذ التخاطب منحى النقاش الذي يولد الحجاج ومن هذه الجهة–جهة ارتباط الكلام بإثارة السؤال– يغدو الحجاج أصلا لكل تخاطب ومحايثا له. ومن

هذه الجهة كذلك تقترب الخطابة من الحجاج بل تصبح مجاله المفضل، ما دامت الخطابة من منظار نظرية المساءلة هي التفاوض حول المسافة التي تفصل بين الذوات. وتسهم جهود مييرر في إغناء الاجتهادات الفكرية والفلسفية التي تروم تجاوز أزمة العقل الصوري مع القيم، ومع أزمة الحداثة التي استندت في جوهرها إلى سلطة هذا العقل الصوري. بل تسعف نتائج التفكير الفلسفي أيضا، التي اختمرت في أحضان نظرية المساءلة، في نحت مسالك جديدة لاستقراء التراث الفكري والفلسفي العربيين.

4. ابن قتيبة والتصور الاستكشالي في فكره النقدي

تشير كثير من العناصر النقدية والفكرية والمفهومية المبثوثة في المعالجات التحليلية والنظرية للناقد واللغوي والمؤول العربي ابن قتيبة، إلى حضور تصوري لنظرية الاستشكال عنده، كان يصرفها في جهوده التأويلية بشكل أساس. ويهمنا في هذا الجزء من البحث أن نستجلي بشكل مختصر عناصر هذا التصور الاستكشالي وأهميته في توجيه الممارسة التأويلية عنده.

وسوف نركز أساسا على التصور الاستشكالي بحدوده الفكرية والفلسفية واللغوية كذلك ، على الشاكلة التي استقر به هذا المفهوم وهذه التصور

عند الفيلسوف البلجيكي ميشيل مييير. وسنعتمد متنا لاستخلاص هذا التصور عند ابن قيتبة في كتابه الذي يحمل عنوان " تأويل مشكل القرآن".

4 .1 ابن قتيبة

هو أوبو محمد أبو محمّد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّيْنَوَرِي (– 213- 276)

ولد ونشأ ببغداد عاصمة الدولة العباسيّة التي كانت تعيش عصر ازدهار فكري ومعرفي. اشتهر بمعرفة واسعة وعلم غزير، تعلم على رجال عصره الكبار في مجال الفقه والحديث والنحو واللغة والبلاغة وعلم الانساب والتاريخ، واختلف على مجالسهم بل روى عن كثير منهم، بينهم مسلم بن قتيبة نفسه وهو والده، و بينهم أيضا صاحب "طبقات فحول الشعراء" محمد بن سلام الجمحي. كما روى عن إسحاق بن راهويه، ثم السجستاني وغيرهم.

وخلف مؤلفات عديدة نذكر منها: " تأويل مشكل القرآن"، و"تأويل مشكل الحديث" ، ثم كتاب "تأويل غريب القرآن" و " تأويل غريب الحديث". و من المؤلفات الشهيرة التي تركها ابن قتيبة كتابه" الشعر والشعراء".

5. التأويل في الفكر العربي الإسلامي

يحوز التأويل في التراث الفكري العربي الإسلامي على موقع ابتستيمولوجي محوري واستراتيجي. إذ اقترن التأويل بفعل تدبير إشكالات تحصيل الفهم وتحديد المعنى وبلوغ القصد التي تحويه اللغة بتركيبها كما الأفكار والنصوص بمستوياتها الخطابية والنصية، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم قانونية أم أدبية عموما. وتقتسم هذه النصوص مختلفة المراتب في تاريخ الفكر الإسلامي و العربي، قاعدة مشتركة تخ طبيعة المعنى، حيث تأتي على أوجه مختلفة، نتيجة لدوران تلك النصوص باللغة الطبيعية. واللغة الطبيعية هي لغة موسومة بالتعدد و الاحتمال، والمعنى والقصد فيها متقلب بتقلب السياقات، على خلاف اللغة الصورية و اللغة الرياضية التي لا تَعَدُدَ معنويا أو قصديا بها ، ولا يتطلب فعل تحصيل المعنى معها تأويلا . إذ لا تتعدد الخيارات التأويلية التي يستشكل معها تحديد أي قصد هو المطلوب، وأي معنى هو المنشود، فيكون لزاما لحل التعددية القصدية و التعددية الدلالية، ترجيح إحداها بدليل أقوى أو حجة أمتن، وليس ذلك إلا تأويلا، حيث كل تأويل هو فعل استدلال وفعل ترجيح قصد ومعنى بحجة. كأن نقول إن معنى **س** هي **ص** بحجة. فيكون بموجب ذلك، كل تأويل هو عرض لكل الوجوه الدلالية التي

يحملها ن أو عبارة أو كلمة، ثم بعد ذلك يُهتدى إلى القصد بإجراء ترجيحي أو استدلالي، يُرجح هذا المعنى أو ذاك بحجة.

ويقترب مفهوم التأويل كثيرا من مفهوم التفسير، ما جعل المفكرين والفقهاء والأصوليين واللغوين والمفسرين يجتهدون في صياغة الحدود المفهومية بينهم. ونرى صاحب كتاب "التفسير والمفسرون" لمحمد حسان الذهبي (1976:17ج.1)، ينقل عن أبي طالب الثعلبي قوله:"

"التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير "الصراط " بالريق، و "الصَيِّب "بالمر. والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل،" (نفسه ص. 17)

ويرد التأويل بأوجه متعددة عن مفكرين إسلاميين مثل الغزالي (505هـ) الذي يحده بقوله: " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل. يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة والمجاز" (الغزالي، 1914: 28)

ويورده ابن تيمية(ت728هـ) على هذا الوجه:

" صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به "(ابن تيمية: 28)

ويعرضه ابن رشد (ت595هـ)في صيغة حملها كتابه:" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال":

" معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي". (ابن رشد. 1972: 62)

6. الاستشكال و التأويل عند ابن قتيبة

يمكن أن نتبين مفهوم الاستشكال عند ابن قتيبة في كتابه " تأويل مشكل القرآن" من التحديد المفهومي لمعنى المشكل وهو مبثوث في بطون مؤلَفه، ثم من خلال تركيبة عنوان المؤلَف أيضا الذي تعكس على نحو جلي التصور الاستلزامي بين المشكل والتأويل كما تحمله بصيغة منطقية وتلازمية تركيبة عنوان الكتاب. وسنتربط بالملامح المفهومية بين مفهوم المشكل والاستشكال عند ابن قتيبة وبين نظيره عند ميشيل مير.

ثم نستجلي علاقة التلازم بين المشكل والتأويل عند ابن قتيبة وعند مير، من بعد ذلك نوثق صلة الاستلزام بين التأويل والاستدلال في صيغته الحجاجية. وحيث بسلنا أعلاه مفهوم الاستشكال عند مير، ننصرف الآن إلى بسط حدوده عند ابن قتيبة.

. 1.6 . الاستشكال عند ابن قتيبة

نبدأ قبل عرض عناصر الاسشكال عند ابن قتيبة، بالتوقف عند مفهوم المشكل في المعجم اللغوي الكبير وهو "لسان العرب" لابن منظور حيث فيه يحدد المشكل بكونه:" مشتق من فعل أشكل ويعني التبس، وأمور أشكال أي ملتبسة". وتمتد هذه الروح المفهومية للفظة المشكل، خصوصا جوهرها الدلالي الذي يحيل على واقع تعدد المرجعيات الإحالية للفظة، بما يجعل مستعمل اللفظ المشكل أمام تعدد إحالي يُلبس عليه أمر المعنى، تمتد إلى مفهوم المشكل المبثوث في ثنايا " تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة. ويقول ابن قتيبة عن المشكل:" إنه سمي مشكلا لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه". (ابن قيتبة. 102:1973).

ويبرز ابن قتيبة مصدر الإشكال، أي من أي الوجوه ينبثق الاستشكال، فيذكر أن منه ما هو متعلق باللفظ ومنه ما هو متصل بالمعنى، وإن كان

يرى أن ما استشكل من جهة المعنى هو السائد. إذ نلفيه يقول:" إن كثيرا من مواطن الكتاب هي في بيان ما أشكل من المعاني" (نفسه، 102).

إن الاستشكال قد يقع في العبارة من جهة ما تفضي اليه من تناقض وهو اقصى مراتب الاختلاف. ومن بؤر تمتين عصب الاستشكال في الخطاب أو في اللفظ او في المعنى، عند ابن قتيبة، أن يبدو ما رجح عنه من دلالات أو معاني أو واقع إحالي تبدو واقعة بين مراتب التعدد هي الاختلاف و التناقض. وهما مفهومان حيويان في نظرية الاستشكال عند ميشيل مبير توجبان الاستدلال. في هذا السياق يقول صاحب "تأويل مشكل القرآن":

"فحرفوا الكلام عن موضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستمالة في اللحن وفساد النظم" (نفسه، 79).

إن الاسشكال يقع عند ابن قتيبة من جهة تعدد الاحتمالات الدلالية والإحالية سواء أكان مصدره اللفظ أم التركيب أم حتى الحرف. والاسشكال ليس إظهار التناقض في الخطاب ، بل إظهار الوعي بالتعددية المرجعية والإحالية للقضية، بلغة أهل المنطق، وإقرار بضرورة عرض الاحتمالات القائمة وليس إلغاؤها ووصفها بالتناقض، كما فعل من يعترض عليهم بن

قتيبة ويسميهم ب"أصحاب الأفهام الكليلة والأبصار العليلة". (نفسه. 79)

ويوجب الاستشكال التأويل، ومعناه الحسم على نحو تعيين المعنى المقصود من العبارة او اللفظ المستشكل، ويحدث هذا الأمر من جهتين عند ابن قتيبة: أولها جهة العنوان التي تضمنت بنية تلازمية بين المشكل والتأويل. ثم من جهة العمل التحليلي حيث نلفيه يلجأ إلى فعل تأويلي لرفع المشكل. وثم أمر ثالث يقتضيه الاستشكال عند ميشيل مبير هو الاستدلال فيكون التأويل نفسه استدلالا وحجاجا وليس برهانا كما سنرى في الفعل التأويلي عند ابن قتيبة.

2.6. التأويل والاستدلال عند ابن قتيبة

سنعرض إلى هذه العلاقة الاستلزامية بين التأويل والاستدلال عند ابن قتيبة على غرار ما عند مشيل مبير من خلال تفحـ الصيغة التي يجري بها تشغيل مفهوم التأويل في كتاب " تأويل مشكل القرآن"، وذلك بناء على الصيغة التي يتعلق بها المشكل والتأويل في عنوان الكتاب، ثم من خلال الفعل الذي يتحقق به التأويل في بـن مؤلف ابن قتيبة، حيث يصير التأويل

فعل استدلال كما سنُظهر من خلال إجراءات التأويل التي يوردها ابن قتيبة في كتابه.

فلنتوقف أولا عند العنوان ونستجلي صيغة العلاقة بين التأويل والمشكل ونقول: إن التركيب الذي جيء به ترتيب وضع المصطلحين "المشكل" و"التأويل، في العبارة " تأويل مشكل القرآن" تقتضي وضعها في الاعتبار لبلوغ قصد ابن قتيبة من ورائها، إذ يتضح أن ترتيب عبارة العنوان أتت على مقتضى علاقة سببية بين المشكل والتأويل بحيث يكون ما يوجب التأويل هو وقوع الاستشكال، إذ لا تأويل إلا مع المشكل. وكان بمكان ابن قتيبة أن يتحدث عن اللبس والاحتمال والتعدد بدل لفظ المشكل نفسه، و هو ما يرسخ هذا الحضور المفهومي " للاستشكال" عند ابن قتيبة على غرار ما هو قائم عند مبير. مبير يقول "إننا لا نتواصل إلا حينما يكون هناك مشكلا" (مبير 1993:13). أي أن إنشاء خطاب إنما يأتي ليحل مشكلا مضمرا أو صريحا. إن التأويل هنا يأتي حلا لمشكل، وهذا المشكل يتمثل في ظهور أكثر من دلالة أو إحالة على قضية ما يستوجب تحديد أحدهم على أنه المطلوب من العبارة أو من الخطاب. إذن أن يصدر ابن قتيبة كتابه بعنوان يثير فيه التأويل والمشكل بوضع تلازم منطقي، يعني

يقتضي وجود أحدهما وجود الآخر، هو بمعنى آخر سعي في تأطير الكتاب بإطار نظري يتشكل مع علاقة تلازم المشكل بالتأويل.

3.6.التأويل حجاج عند ابن قتيبة

التأويل عند ابن قتيبة على غرار ما يشدد ميشيل مييير هو استدلال. يظهر هذا التلازم المفهومي والاجرائي في مفهوم ابن قتيبة من خلال إشارته إلى الفعل الاستدلالي من جهة، ثم من خلال بيانه نوعية الاستدلال ويتحدد بكونه حجاجا، بما يعنيه الاختلاف من وعي مفهومي ونقدي وفلسفي تنهض على أسسه هوية الحجاج في تصنيفات مييير و الحجاجيين قبله وبعده مثل برلمان وديكرو وغيرهم. والاستشكال أساسا يقتضي الحجاج لا البرهان، لأن البرهان لا يدور في مجال المشكل، بل في مجال البداهة و الأكسيومات. فلننظر إذن إلى كيف يكون التأويل عند ابن قتيبة إذ يقول:

> " فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة، و البراهين البينة، واكشف للناس ما يلبسون. فألفت هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن" (ابن قتيبة 72)

يتضح، من خلال هذا النـ ، وعبر الفعل التأويلي، القصد الحجاجي الثاوي خلفه تشغيله، بل يبسط ابن قتيبة في ثنايا باقي هذا النـ طبيعة الدليل ونوعه. فيذكر:

" مستنبطا ذلك من التفسير بزيادة في الشرح والإيضاح، وحاملا ما أعلم فيه مقالا لإمام مطلع على لغات العرب، لأرى المعاند وطريق الإمكان" (نفسه، 73)

ولما كان الحجاج و هو غير البرهان، وحيث مجال الحجاج هو غير مجال البرهان، فإن النتيجة مع ذلك تظل في الحجاج مفتوحا على الاستشكال هي أيضا(مير. 1986) . ويحضر هذا المعطى المفهومي الحجاجي التي تختـ به النتائج الاستدلالية في الحجاج، حيث يقول ابن قتيبة:" من غير أن احكم فيه برأي أو أقضي عليه بتأويل ". ويعني ذلك أ نه لا يحصل من ابن قتيبة الحزم القطعي في نتائج الحكم والتأويل ، لأن حسم المشكل لا تكون بالنتيجة القاطعة، بل بنتيجة تظل مفتوحة على احتمال استشكالي . وكذلك الحجاج لا قطع في نتائجه بل تظل أيضا قيد الظن، لأن لا يقينا صوريا أو أكسيوماتيكا مع المستشكل، أي مع الحجاج ،

لأن مجال النتائج القطعية هي الاكسيومات والبداهة التي لا مجال للمشكل فيه.

7. الاستشكال والفضاء الثالث بين ابن قتيبة وميير

يسمح مفهوم الاستشكال القائم في التفكير النقدي والمعرفي بالنسبة إلى ابن قتيبة وفي التفكير الفلسفي بالنسبة إلى ميير إلى استجلاء تصور متقدم عن مفهوم الفضاء الثالث، ولذلك أطلقنا عليه مفهوم الفضاء الثالث " المنطقي. ودعنا نشير في البدء إلى مفهوم أن الفضاء الثالث الذي نتطلع إلى تشغيله في هذا المقام، وإن كان يعتمد على الجهود التنظيرية للمفهوم التي صاغها في أعماله النقدية وما بعد كولونيالية المفكر الهندي هومي بابا (هومي بابا 2)، غير أننا نتطلع مع ذلك إلى العمل على توظيف نسخة أكثر انفتاحا على البعد المنطقي من جهة تجليات القضية وتقلبها بين درجات قصوى للتعدد والاختلاف، وهما الوحدة والتطابق من جهة و التناقض من جهة أخرى .

فدعنا أولا نقف على مفهوم الفضاء الثالث كما حدده هومي بابا، فإنه يحدده بكونه:"

" إنه ليس بالضرورة موقعًا جغرافيًا ، ولكنه بالأحرى حالة ، ضغط ثقافي يعمل كغشاء يتم من خلاله التأثيرات من كل من مرشح الثقافة السائدة والتابعة ؛ إنه فضاء حماية واستقبال وإسقاط". (بابا ، هومي ، 1999: 43).

ثم لنتأمل ما يفترق عنده سبيل مفهوم هومي بابا" الفضاء الثالث" ومفهوم "الفضاء الثالث المنطقي" الذي نتطلع إلى الاعتماد عليه. فالفرق بين الأول و الثاني يكمن في أن الأول يشتغل داخل نسق مهمين للعقلانية التقليدية تستثمر اكثر علاقتها التفاعلية في المتشابه بين المختلف. فالفضاء الثالث وفق هذا التصور يستند إلى نسيج هجين يبحث في ما يتوحد به وحوله هذا المختلف ، بينما يتم إلغاء وتهميش المختلف والمتناقض . إن الفضاء الثالث عند هومي بابا لا يتسع للمتناقضات إذ لا علاقة تفاعل بينها في فضاء ثالث. ويبدو فضاءا ثالثا محكوما بعدم التناقض وبقبول شرعيات غيرية في وجها المناقض. وفي المقابل يتشيد مفهوم الفضاء الثالث المنطقي، على تصور لماريا كارليهو ضمن تشخيه لأزمة العقل الحداثي " حيث شدد على انه يتعين تجاوز الثنائية الصورية (أ) أو (— أ)، ويتم في المقابل تبي تصور منطقي لا يرى تناقضا ولا فسادا في أن يتصادف الشيء ونقيضه في واقع واحد ، حيث أكد أنه يتعين أن ننظر، في سياق التحرر من سيطرة

ثنائية النزعة القضوية، أن لا ترى في العالم فقط الشْيء أو نقيضه بل الشيء ونقيضه. أي أن صدق قضية ممكن أيضا حتى حينما تكون في الآن نفسه تلك القضية صادقة وكاذبة، أو أنها تتعايش مع قضية نقيض دون أن يفسد وجودهما معها صدق العالم الذي يحتضنهما وهو ما رمز لها بضرورة أن نرى في العالم أ و –أ أيضا. إن الفضاء الثالث المنطقي إذن سيكون ذلك الفضاء الذي يتسع لشرعيات قضوية متناقضة لكي توجد في الفضاء عينه ، وأن صدق ذلك الواقع أو القضية المتمثلة في ذلك الواقع، او الفضاء المشترك ونسميه الفضاء الثالث، سوف تُستنج من خلال جدلية الصراع أو التفاوض بين الشرعيتين المتناقضين على وجود أكثر انفتاحا واتساعا وتعددا، إذ يصل إلى درجات الانفتاح القصوى.

في هذا السياق يصير الاسشكال، سواء أكان عند ميشيل مييِر أم عند ابن قتيبة، فضاءا ثالثا منطقيا، لأن الاستشكال هو بسط لكل الاحتمالات التي تحتملها قضية، ويكون التأويل هو حصيلة فعل تفاوض عقلي استدلالي بين الطرفين المتناقضين على نمط من الوجود والتعايش القضوي داخل الفضاء المشترك، و أن يجعل الرؤية اتجاه القضية أوسع و أكثر تنوعا وتعددا.

إن الاستشكال هو على نحو ما بناء فضاء ثالث للتفكير. والاستشكال ليس هو عرض القضية السالبة وحدها أو القضية الموجبة وحدها. فضاء الاستشكال ليس هو فضاء أ فقط أو – أ فقط، بل فضاء لهما معا في الآن نفسه، والاستشكال يكون إقرارا بشرعية الاثنين في نفس الآن على أن يقرر الاستدلال او التأويل في هذا السياق والتفاوض الثنائي أمر ترجيح المطلوب بينهما. فالاستكشال كما حددناه سابقا، هو بسط لكل الاحتمالات التي تحتملها قضية ما حتى ولو كانت الاحتمالات تلك هي في وضع تناقض بينها. لأنه الفضاء الأصلي الذي يحتمل شكل الوجود. إنه فضاء لا يقصي مسبقا باسم عدم التناقض، بل هو فضاء ثالث يسمح بوجود جدلي وتفاوضي بين النقيضين، والقضايا تكسب وضعها ووجودها عبر منطق الفضاء الثالث هذا الذي يقر بالتناقض واقعا ممكنا وإن يتم تحديد صدق القضية بالاستدلال الجدلي والتفاوضي الذي يفرضه الفضاء الثالث.

8. خلاصة

لقد وقفنا في هذا البحث عند مظاهر الاشتراك في الاشتغال الفكري والنقدي عند ابن قتيبة وميشيل مييِر، بنظرية الاستشكال. فإذا

كان مِيير خصها بصايغة فلسفية ونظرية وخصا بمعالجة مستقلة، فإنها في المقابل كانت نظرية الاستشكال هذه قائمة في ثناء الخطاب العملي لابن قتيبة، فقد بموجب عناصر يتشتغل مفهوم التأويل عند ابن قتيبة بقرنه بشكل تلازمي وسببي بين الاسشكال والتأويل. بل نلفي ذلك واضحا في عنوان مؤلفه الذي اشتغلنا عليه وهو " مشكل تأويل القرآن"، بل تمتد هذي الصيغة من التفكير الاستلزامي بين التأويل والاستشكال، وبين الفهم عموما والاستشكال إلى مؤلفات له تحضر عناوينها بالصيغة عينها مثل " تأويل مشكل القرآن"، و"تأويل مشكل الحديث"، ثم كتاب"تأويل غريب القرآن" و "تأويل غريب الحديث". إذ القاعدة أنه لا تأويل إلا مع ما استشكل سواء أكان مشكلا أو غريبا كما جاء في عناوين مؤلفاته. وتعادل القاعدة التي تحرك الممارسة التأويلية عند ابن قتيبة، القاعدة التي تُسْند الطرح الإشكالي عند ميشيل مِيير وهي " لا تواصل إلا حينما يكون هناك مشكل".(مِيير . 1986) .

إن الاستشكال عند مِيير وابن قتيبة، يبرز فضاء ثالثا منطقيا يسمح بتجاور المختلف والمتعدد بل وحتى المتناقض من القضايا، ويقر بشرعية وجودها معا في نفس الآن، على أن يحسم الجدل أو الاستدلال أو التفاوض ضمن فعل تأويلي. إن الاستشكال لا يكون مع تنزيل قانون الثنائية المنطقية أ أو –أ،

حيث يكون الفضاء دائما أحاديا. أي إما فضاء يحتمل للقضية أو فضاءا آخر يحتمل نقضيها. بل إن الاستشكال وهو بسط شامل لكل وجوه القضية التي يحتملها الوجود. وبالتالي فإن هذا الفضاء من جهة أخرى يكون قائما بمنطق اشتغال داخلي يختلف عن منطق الاشتغال الداخلي في مفهوم الفضاء الثالث عند هومي بابا، لأن منطق اشتغال الفضاء الثالث من منظور نظرية الاستشكال في الربط بين القضايا المتعددة التي تتفاوض على وجود ما في هذا الفضاء لا يقوم على المتشابه، بل يتسند الى المختلف وهو ما يكفل اتساع الفضاء الثالث المنطقي الذي يشيده أو يستدعيه الاسشكال. وهو ما يجعل الفضاء الثالث يحضر في الخطاب الاستشكال لابن قتيبة وميير يكون بهذه الخصوصية المنطقية أ **و** – أ وليس أ **أو** – أ

المراجع و المصادر

ابن قتيبة. (1973). "تأويل مشكل القرآن". نشره أحمد صقر. درا التراث. القاهرة.

Dar Al Kotob Alأبو حامد محمد بن محمد/الغزالي الطوسي. (2014). المستصفى من علم الأصول. دار الكتب العلمية.Ilmiyah

أبو الوليد بن رشد،(1972) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، د.ت،

- بن تيمية.(من دون سنة). الإكليل في المتشابه والتأويل.محمد الشيمي شحاته

Vol. 1). Islamic Booksمحمد حسين الذهبى. (1976). التفسير والمفسرون

De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social. siglo XXI.

Carrilho, M. (1992). Rhétoriques de la modernité. Presses Universitaries de France.

Meyer, M. (1986). Pour une anthropologie rhétorique. En M. Meyer (Ed.), De la métaphysique à la rhétorique (pp. 119-142). Editions de l'Université de Bruxelles.

Meyer, M. (1993). Questions de rhétorique. Le Livre de Poche, Biblio-Essais.

Meyer, M. (2005). Qu'est-ce que l'argumentation? Librairie philosophique.

Meyer, M. (2008). De la problématologie: philosophie, science et langage. Presses Universitaires de France.

Meyer, M. (2017). Qu'est-ce que le questionnement? Vrin.

Morris, M. (2008). Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus. Routledge.

Perelman. Ch et I.OL Brechts-Texteco : (1958) traité de l'argumentation : la nouvelle Rhétorique, PUF

Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, & Meyer, M. (1958). Traité de laargumentation.

Ricoeur, P. (1986). Rhétorique–Poésie–Herméneutique. En M. Meyer (Ed.), De la métaphysique à la rhétorique (pp. 143-155). Editions de l'Université de Bruxelles.

Ricoeur, P. (2008). Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción. Prometeo Libros Editorial.

Taha, A. (2020). Pluralism of Values: Its Scope and Limitations. ICR Journal, 1(1).

LA "POTENCIA PASIVA" SEGÚN EL AVERROÍSMO DE LA *ITALIAN THEORY*

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad católica de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

En la denominada Italian Theory pueden distinguirse dos corientes: la primera desarrolla con aportaciones originales la labor de la French Theory, como ocurre con Roberto Esposito, mientras que la segunda, representada por autores como Tronti, Cacciari o Giacomo Marramao, privilegia la relación con el área germánica y se concentra en el concepto de lo "político". Pero tampoco en este caso hay que despreciar el modo en el que ambas corrientes se distinguen y cooperan. Tronti, Cacciari y Marramao establecen distancias respecto de la discusión biopolítica, aunque con matices. La postura de Toni Negri, la de Agamben y la de Esposito difieren mucho entre sí. Ocurre algo similar en el área de corte germanista. En su estudio sobre el biopoder Giorgio Agamben ha recurrido a la distinción entre "potencia de" y "potencia de no" como recuperación de las nociones aristotélicas de "potencia activa" y "potencia pasiva" respectivamente.

La posibilidad de habitar un mundo que exista fuera de la soberanía, es decir, de la superación de la opresión biopolítica y la nuda vida, tiene como condición de posibilidad previa el concepto de potencia acuñado por Aristóteles, que los diversos escoliarcas y comentadores no han sabido detectar y que permite a los hombres introducirse en un ámbito ajeno al poder despótico de los unos sobre los otros. La potencia pasiva, como "potencia de no", libera al hombre del espíritu faustico opresor e invierte una conclusión desesperada y absurda, mostrando una salida para el ingenio humano hacia la libertad.

2. OBJETIVOS

Giorgio Agamben recurre a la tradición islámica de Averroes para reformular el concepto ontológico de "potencia pasiva" y transformarlo en el concepto político de "potencia de no". Esta interpretación neo-averroísta de Agamben pretende fundamentar su crítica y proponer una vía de escape respecto del biopoder. Con esta finalidad Giorgio recupera la teoría sobre la visión de la oscuridad dada por Averroes. Agamben presupone que hay "potencia pasiva" en el sentido de la vista y no sólo "potencia activa" de la facultad. Contradice así *De anima* II 5 y a todos los comentaristas griegos, que asumen que la "potencia pasiva" corresponde a potencias adquiridas y la "potencia activa" a potencias congénitas. Sólo una interpretación ultra-barroca, y gratuita, de algunos textos del corpus, disiparían esta contradicción. Lo que motiva esta atribución de "potencia pasiva" a las facultades sensibles es la necesidad de conferir la "potencia de no" a la totalidad del ser humano, incluyendo las dimensiones irracionales y psicosomáticas. Sólo de esta manera se podría liberar al hombre que ha sido reducido a la "nuda vida" (a la mera condición de organismo biológico deshumanizado) bajo el dominio del biopoder extremo.

Aunque se concediera la interpretación que ofrece sobre la visión de la oscuridad, podría argumentarse *ad hominem* contra Giorgio Agamben: la innovación no se corresponde con un Averroes heterodoxo, que resiste frente a la opresión, sino a un Averroes ultra-ortodoxo, que no admite ninguna resistencia frente a la opresión biopolítica. Esta innovación la pudo asumir Averroes de la doctrina teológica vulgar islámica (*Kalâm*).

3. RESULTADOS

Aristóteles expone su teoría de visión en *De anima* II 7. En este contexto general Aristóteles plantea una anomalía especial que se encuentran relacionadas con la visión en estado de oscuridad (*skótos*). La oscuridad no es el color de un cuerpo sino la privación (*stéresis*) de las condiciones lumínicas que imposibilitan la visibilidad de cualquier color en el medio transparente (460b29-32).

En su *Comentario mayor* a estos textos, Averroes introduce unas innovaciones conceptuales que contradicen 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 impiden considerar la oscuridad como una mera privación de luz en lo transparente, sino que afirman una actualidad propia para la oscuridad. En segundo lugar, estas expresiones permiten considerar que la potencia de la visión posee "potencia pasiva" y no sólo "potencia activa". La inédita expresión de Averroes que corroboraría esta tesis de Agamben de la "potencia pasiva" de la visión es "oscuridad en acto" ("*obscuro in actu*") que 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*") que sólo podría referirse a la luz.

Hasta la fecha nadie ha detectado estas expresiones anómalas que refuerzan además la lectura de Agamben sobre la "potencia de no". Agamben atribuye "potencia pasiva" a las "potencias congénitas" (o irracionales). De modo que la "potencia visual" (y todas las potencias de los sentidos externos) no tendría sólo "potencia activa" (una "potencia para actuar"), sino también "potencia pasiva" (una "potencia de no actuar").

Estos textos de Averroes parece que confirmarían la tesis neo-averroísta de Giorgio Agamben según la cual las "potencias congénitas" poseen "potencia pasiva" o "potencia de no". El propio Agamben, que nunca ha reparado en estas expresiones anómalas, reivindicó la visión de la oscuridad para demostrar que el propio Aristóteles admitía una cierta "potencia pasiva" para la facultad de la visión. En su obra recurre a este fenómeno de forma recurrente para mostrar cómo la "potencia pasiva" puede interpretarse como una "potencia de no". Esta "potencia pasiva" (o "potencia de no") de la facultad de ver se manifiesta evidente para el caso especial de la visión escotópica, o visión en condiciones de iluminación nula.

Para Agamben la visión de la oscuridad implica que la facultad de la visión es una "potencia congénita" que posee "potencia pasiva", y no sólo "potencia activa", pues la potencia visual no sólo ve colores sino que también ve que no está viendo colores. La potencia de la vista ve también, y no deja de ver, cuando no está viendo colores, si es que está viendo la oscuridad. De modo que la visión no sólo tiene la potencia de realizar el acto de ver colores ("potencia activa") sino que también tiene la potencia de no ver colores ("potencia pasiva") sin dejar por ello de ver. En la visión de la oscuridad la potencia de la vista sigue viendo porque ve las tinieblas aunque no vea los colores.

Aristóteles y los escolásticos distinguían entre: 1) disposiciones del cuerpo (las "disposiciones") y 2) las disposiciones, o facultades, del alma (los "hábitos" en general o las "virtudes y vicios" o "hábitos virtuosos o viciosos" en particular). Las segundas son hábitos en sentido estricto, son los "hábitos operativos", mientras las segundas son hábitos en sentido lato o impropio, son los hábitos entitativos". Del mismo modo, en sentido estricto, sólo merecen el nombre de "disposiciones" los "hábitos entitativos".

Las "disposiciones" en sentido estricto son los hábitos entitativos o naturales, que son potencias naturales no adquiridas, sino congénitas, como la belleza o la salud, pues la belleza es la disposición armónica de los rasgos faciales en un rostro y la salud la disposición ordenada de las partes de un cuerpo. Por eso se habla de ellos como virtudes del cuerpo, de cada ser existente. Estas disposiciones o hábitos naturales (no adquiridos) son el acto primero. Los "hábitos" en sentido estricto son hábitos operativos, porque son hábitos adquiridos, tales como las virtudes o los vicios, bien intelectuales, bien morales. Estos hábitos operativos (adquiridos) son el acto segundo. Las "disposiciones" son potencias activas o potencias congénitas, potencia innata de ser, e incluye las potencias naturales orgánicas e inorgánicas de un cuerpo, pero también las psicofísicas de los animales. Las potencias irracionales se incluyen entre las disposiciones como potencias activas.

Los "hábitos" poseen potencia pasiva (o potencia adquirida), en cuanto son hábitos del alma para obrar y son obtenidos por actos reiterados. Poseen potencia pasiva las potencias racionales y las potencias

irracionales que pueden ser ordenadas de algún modo por la razón. Hay cierta "potencia pasiva" en algunas disposiciones, en cuanto que son "hábitos entitativos" tales como hábitos orgánicos, inorgánicos o psicosomáticos. La cosmética o la cirugía estética pueden cambiar la belleza de un rostro, la dietética puede cambiar la salud del cuerpo. El estrés psicofísico puede encanecer el pelo o causar úlceras, incluso cáncer peptídico. En el hábito la potencia pasiva puede ser de una potencia racional o de una potencia irracional sometida a lo racional. En la disposición la potencia pasiva siempre será un cambio indirecto (muevo rápido las piernas para acelerar el ritmo cardíaco), con poco margen para la variación y difícil de modificar. En suma, las disposiciones son actos del hombre (y su hominización) mientras que los hábitos son actos humanos (y su humanización).

La tesis de Giorgio Agamben resulta muy problemática, puesto que no encuentra corroboración en los textos del Estagirita. Pero además entra en contradicción con la totalidad de los comentadores y con la tradición escolástica. Resulta importante, por tanto, entender adecuadamente las anómalas expresiones de Averroes para comprobar si es posible la interpretación de Agamben o si, por el contrario, es imposible su admisión.

4. DISCUSIÓN

4.1. Premisas de la primera interpretación (interpretación débil): es el error de un texto corrupto

En el primer pasaje (*Comentario mayor* 67, 13-21) "*colores existunt in obscuro in actu*" el antecedente de "*in actu*" es colores, no la oscuridad. El mismo planteamiento preside el otro pasaje "*colores existunt in obscuro in potentia*" donde la expresión "*in potentia*" se relaciona con colores, no con oscuridad. La construcción rara sobre lo "oscuro en potencia" ("*obscuro in potentia*") del *Comentario mayor* 67, 96-98 no puede, sin embargo, considerarse como un hipérbaton. Aquí "*obscuro in potentia*" no puede ser un hipérbaton, porque "*in potentia*" no puede referirse ni a colores ni a la vista, si quiere mantenerse la teoría estándar de la visión aristotélica. Pero entonces "*oscuro in potentia*" entra en contradicción con la teoría ortodoxa de la privación. Taylor supera esta

objeción introduciendo "*in potentia*" en una construcción de relativo cuyo antecedente sería "*visum*". Esta traducción es admisible sólo si concedemos la condición de colores al brillo de los cuerpos fosforescentes, asunto que resulta extravagante para este texto. Además, esta construcción de relativo no aparece en ninguno de los manuscritos. A lo sumo en el Códice Ottobonianus 2.215 (siglo XIII) se omite "*in potentia*": "*in obscuro movent visum*" (97-98). En virtud de esta omisión, la interpretación débil puede identificar la expresión anómala con una corrupción. En este caso, caben dos posibilidades:

> 1) atribuir la construcción anómala a la traducción de Miguel Escoto (Richard C. Taylor, Martínez Lorca).
>
> 2) atribuir la corrupción al propio Averroes, en la línea de *Commentator* como *depravator* (Tomás de Aquino, Ernest Renan, los humanistas renacentistas como Petrarca, Luis Vives, Marsilio Ficino).

4.2. Premisas de la segunda interpretación (interpretación fuerte)

Se postula una innovación terminológica a partir de influencia neoplatónica de Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia. La sostienen: 1) de forma acrítica: Alberto Magno (Sobre el alma, 296) y el averroísmo latino y puede encontrarse en el aristotelismo paduano de Agustino Nifo, Niccolo Tignosi y Joannes-Baptista Bernardi, y 2) de forma académica: A) explicación genética, Averroes podría conocer la tesis a partir de las Eneadas de Plotino (Salomon Munk, Alfred L. Ivry), y B) explicación estructural, la oscuridad es acto en función de la visión de la oscuridad y la facultad de la visión posee potencia pasiva (Giorgio Agamben). Ambas son complementarias y la última es un desarrollo a partir de la primera.

Plotino lleva a cabo un cierto desarrollo de esta noción de "privación como acto" en las Eneadas al estudiar la noción correlativa de "privación indefinida". Aristóteles acuña por primera vez en la historia de la filosofía el neologismo de "privación indefinida" en su diálogo de juventud Eudemo, durante el desarrollo del primer argumento contra el "alma armonía". Como hemos mostrado en otros artículos (Parrilla 2022 y 2023)

cabe registrar las "privaciones indefinidas" del diálogo Eudemo bajo la nomenclatura de "privaciones parciales" o "privaciones defectivas" del período de madurez aristotélico, lo mismo que cabe rastrear el uso primitivo, platónico, de "privación" bajo la expresión "privación indefinida", en las obras de madurez del *corpus*. Nuestra hipótesis da cuenta y razón de esta paradoja de emplear un arcaísmo en el período adulto, como consecuencia de emplear "privación indefinida" como un tecnicismo a medio desarrollar en su obra de juventud.

Nuestra hipótesis también corrobora la periodización generalmente admitida por la crítica acerca de los libros donde se da la ocurrencia de la expresión. En el libro K de la Metafísica hay una mención a modo de *éndoxon* (Metha. 11, 9, 1066a15; X, 4, 1055b7-9; 1056a15-final). Hay un acuerdo generalizado de que este libro no es de Aristóteles. Lo mismo ocurre con el libro D, 22, donde se expone uno de los sentidos de la privación considerada como un tipo de opuesto por contradicción. Los libros de la Física son aristotélicos sin discusión, especialmente en los Principios donde se limita a exponer las opiniones autorizadas (*éndoxa*) de los pitagóricos que sostuvieron la privación como un tipo de contradicción absoluta (Física I, 7, 201b24; 968a22ss.). El libro de las Categorías es un libro de juventud y en él se recoge este uso de la privación como opuesto por contradicción (Cat. 10, 12a26ss).

Tiene razón Werner Jaeger cuando afirma que el primer argumento contra el alma armonía del Eudemo influyó en Plotino, cuando éste hizo un uso propio de la "privación indefinida". En las Eneadas Plotino lleva a cabo un cierto desarrollo de esta noción para explicar la percepción "indefinida" de la oscuridad que es una "privación". Un texto del tratado de Plotino Sobre las dos materias se centra en el estudio de estas cuestiones. Plotino se pregunta cómo es posible pensar una no-forma (ámorphon) y una indefinición (aoristía). Se plantea cómo se puede entender lo que no tiene tamaño ni figura. Su respuesta es contundente: sólo a través de una indefinición será posible pensar una indefinición:

> ¿Qué es entonces esta indefinición del alma? ¿Se trata quizás de un desconocimiento total [*agnoía*] de una ausencia? La indefinición es una cierta positividad, y, como para el ojo la tiniebla es la materia de todo color visible, así también el alma, habiendo descartado lo que en las

> cosas sensibles es semejante a la luz, no pudiendo definir lo que queda, se asemeja a un ojo que está en la tiniebla, y se identifica en cierto modo con la oscuridad que ve. ¿Pero ve realmente? Como se puede ver una informidad o una ausencia de color y luz o lo que no tiene tamaño; de otro modo, todavía haría una forma de ello. ¿Entonces esta pasión [*páthos*] del alma es como cuando ella no ve nada? No, cuando no piensa nada, no dice nada y no padece nada. Cuando piensa la materia, padece en cambio una pasión como una huella de lo amorfo [*páschei páthos hoîon týpon toû amórphou*] (*Enn.*, II, 4, 10).

Giorgio Agamben usa este pasaje para concluir: el ojo en la tiniebla no ve algo pero está afectado por su propia impotencia de ver, por su "potencia de no". Así la percepción no es en este pasaje pasión de nada, de un ser sin forma, sino percepción de la misma amorfia, autoafección de su propia potencia de ver. Entre el padecer algo y el padecer nada, está la pasión de la propia pasividad, y esta es precisamente la "potencia de no".

La "potencia activa" propia de la visión es la visión de su objeto específico que son los colores (meteorológicos o de superficie, eso da igual). Pero la potencia de la vista puede ver su propia potencia de ver en las condiciones de visión escotópica (o visión en oscuridad total). Según Agamben, esta capacidad que posee la vista de ver su propia potencia de ver es lo que demuestra que la visión posee "potencia pasiva", en cuanto es objeto de su propia potencia de visión. Esta potencia pasiva de la potencia que conoce su propia pasividad, su propia potencia, sin realizar un acto fuera de esa potencia, es precisamente lo que Agamben entiende como "potencia de no".

Abundando en este pasaje, el uso que hace Plotino de la "privación indeterminada", como objeto de la visión en la oscuridad, no permite concluir como pretende Werner Jaeger que la contra-objeción del primer argumento del Eudemo contra el "alma armonía" pertenezca a Filópono o Alejandro (Parrilla, 2022 y 2023). El hecho de que Plotino reinterprete "privación indefinida" en clave neoplatónica no permite asignar un sentido platónico a la expresión en el *Eudemo*, se atribuya a Aristóteles o a Filópono. Plotino pudo utilizar esta noción de "privación indefinida" omitiendo los desarrollos posteriores de "privación" en el *corpus*, porque le resultara útil o por cualquier otra razón, pero la deriva neo-platónica correspondería a la re-interpretación de Plotino, no a la expresión en cuestión, que podría ser *ipsissima verba* aristotélica. En torno a ese

granito de arena aristotélico que es la "privación indefinida" Plotino elaboró esta hermosa perla neoplatónica. Esta reformulación no cuestiona la ortodoxia peripatética de la expresión en el *Eudemo*, ni le confiere una naturaleza proto-platónica explotada por Plotino, como pretendía reivindicar Werner Jaeger.

El hecho de que Aristóteles no empleara en *De anima* el primer argumento del *Eudemo* en su crítica al alma armonía, no demuestra que fuera una doctrina platónica sostenida por Aristóteles en su juventud aunque abandonada posteriormente en su madurez. Esta omisión puede explicarse de otra manera. Nuestra propuesta a este respecto es la siguiente: el primer argumento del *Eudemo* sería el fundamento de cualquier argumento contra el alma armonía, y no un argumento particular contra el alma armonía. De modo que no podría enumerarse como un argumento entre otros, pues sería el fundamento de todos ellos. Por esta razón no puede adjudicarse a ningún autor diferente a Aristóteles, sin que haya razones de peso suficiente como para atribuirlo a Filópono o a Alejandro.

En todo caso, Averroes sigue muy de cerca a Aristóteles, aunque introduciendo algunas precisiones neoplatónicas, como ya apuntó hace más de un siglo S. Munk: "Le caràctere de la doctrine d´Ibn Roschd (...) c´est la doctrine d´Aristote modifièe par l´influence de certaines théories néoplatoniciennes"[48]. El ingrediente neoplatónico le pudo llegar a través de Plotino y de la crítica de Juan *El Cristiano* (Filópono) en su *Opificio mundi* a las tesis de Simplicio de Cirene sobre la oscuridad como acto. Alfred L. Ivry apunta en esta dirección aunque sin aportar pruebas en su favor:

> Indeed, Averroës avails himself fully of Themistius´s comentary in both the middle and long commentaries of De anima, borrowing in the middle commentary from themistius, s quotations and paraphrases as well as from his interpretations of Aristotle´s meaning. The influence of other hellenistic commentators on the anima, notabilly John Philoponus and Simplicius, is less direct and more difficult to identify with certain[49].

[48] Mélanges de philosophie juive et arabe, A. Franck, París, 1859, pp. 443-444.

[49] Middle Commentary on Aristotle´s De anima, Brigham Young University Press, Utah, 2002, p. XV.

La crítica contemporánea ha puesto de manifiesto las dificultades para admitir una influencia plotiniana en la obra de Averroes. No resulta verosímil una influencia de las tesis neoplatónicas (incluso maniqueas) de Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia.

> La recepción de este pensamiento, de este sistema y de sus connotaciones por parte del pensamiento árabe e islámico tiene su principio, en la traducción al árabe en la etapa clásica de Bagdad de las obras filosóficas de la antigüedad griega y helenística. Lo cierto es que, posteriormente, a Plotino raramente se le cita en el pensamiento árabe de la primera época por este nombre, sino con el de Jeque griego, *al-xaij al-iunaní*. No consta ninguna traducción árabe de las Enneadas, sino una relativa a las tres últimas con las que se compuso un libro al que se dio por título "*La Teología de Aristóteles*" con lo que el pensamiento de éste pasó al Islam con un ropaje neoplatónico. Plotino en la Enneada II asume la noción de oscuridad como acto (Enn. II, 4, 10) y en la IV asume las tesis sostenidas por Aristóteles en el diálogo de juventud del Eudemo (Enn.). La tradición peripatética desarrollada por los comentaristas helenísticos y continuada por la falasifa musulmana está depravada por el platonismo, aunque Temistio ofrece un contrafuerte peripatético moderador[50].

Averroes podría tener conocimiento directo de la paráfrasis árabe de las Eneadas de Plotino, conocida como la Teología de Aristóteles, aunque ninguna evidencia textual pueda corroborarlo de forma fehaciente. El neoplatonismo también pudo alcanzarle por el sufismo conocido por el trato con Ben Arabi, según sugiere Juan antonio Pacheco: "A pesar de que Ibn`Arabi rechaza en general la argumentación racional aplicada a temas espirituales, no deja de reconocer que el *Discurso iláhico* (referido a Al-lah) transmite según lo acostumbrado por aquellos a los que se dirige y también según el resultado de la especulación racional... y no de acuerdo al desvelamiento"[51]. Consciente de todas estas dificultades, Juan Antonio Pacheco aboga por la posibilidad de que estas tesis heterodoxas sean acuñadas por el propio Averroes:

> Como filósofo, sabemos que los comentarios a Aristóteles que escribió Averroes le valieron entre los escolásticos medievales el calificativo de

---

[50] Henry J. Blumenthal, "Neoplatonic elements in the anima commentaries", Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence, ed. Richard Sorabji (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990), pp. 315-324. Helmut Gätje, "Averroes als Aristoteleskommentator", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 114, nº 1 (1964), p. 59.

[51] Ben arabi, Fusus al-Hikam, Los engarces de la sabiduría, Madrid, 1991, p. 37.

Commentator por excelencia y, como tal, resultó ser una fuente indispensable de consulta para los escolásticos latinos sirviéndoles para aclarar aspectos del pensamiento aristotélico que resultaban algo confusos. Sin embargo, la obra original y propia de Averroes resultó oscurecida por la sombra de sus comentarios al estagirita aunque éstos manifiestan un largo, detenido y prolijo diálogo con Aristóteles en el que no hay que dar por hecho, de antemano, que el comentarista se dejase avasallar como el comentado en todos los casos.

No olvidemos tampoco que la tarea comentadora no se refería solamente a la obra de Aristóteles sino también a la de sus comentaristas helenísticos de forma que, en cierto grado de justicia, podría llamarse a Averroes el Aristóteles árabe pues aquél se apoyó directamente en los cimientos asentados por éste para que luciesen más y mejor sus valores universales. La restauración que Averroes propone no estuvo exenta de polémicas, rechazos tajantes y enfrentamientos intelectuales[52].

4.2.1. Objeciones contra esta tesis.

1. En todos los comentarios Averroes niega actualidad a la oscuridad.
2. la fuente principal de Averroes para su Comentario mayor es Temistio y Alejandro de Afrodisias, lo que hace inverosímil esta tesis heterodoxa que Temistio rechaza expresamente en *Opificio Mundi*.
3. El *Comentario mayor* nunca cita a Simplicio (Alain de Libera).
4. no consta ninguna traducción árabe integral de las Eneadas, salvo de las tres últimas, denominadas "Teología de Aristóteles". Sin embargo, la tesis de la "privación indefinida", que presupone la noción de "privación como actualidad", en la explicación de la visión de la oscuridad la expone Plotino en la Eneada segunda. Por tanto, Averroes no tuvo acceso a la noción de "privación como acto" por esta vía.
5. Agamben, para explicar la visión de la oscuridad, presupone que hay "potencia pasiva" en el sentido de la vista y no sólo "potencia activa" de la facultad. Contradice así *De anima* II 5 y a todos los comentaristas griegos, que asumen que la "potencia pasiva" corresponde a potencias adquiridas y la "potencia

[52] Averroes. Una biografía intelectual, Granada, Almuzara, 2011, pp. 15-16.

activa" a potencias congénitas. Sólo una interpretación ultrabarroca, y gratuita, de algunos textos del *corpus*, disiparían esta contradicción. El problema de Agamben es que pretende extraer el concepto de "potencia de no" a partir del concepto de "potencia pasiva", llegando incluso a considerar que la facultad de la vista posee "potencia pasiva".

Agamben extrae esta consecuencia en su análisis de la visión de la oscuridad en Aristóteles y Averroes. Pero esta tesis es incompatible con la ortodoxia aristotélica y no encuentra justificación en el texto o las razones contenidas en los comentarios de Averroes. Para Aristóteles las potencias congénitas sólo poseen potencia activa. Por tanto, las potencias irracionales (tales como la facultad nutritiva o las facultades sensibles) no poseen potencia pasiva según su esencia. Por accidente, algunas potencias irracionales en cuanto pueden ser determinadas por la facultad intelectual pueden adquirir hábitos y, en consecuencia, tener potencia pasiva. Pero no serían todas las potencias irracionales, sino sólo algunas, las que pueden ser gobernadas por la potencia racional. Así, la potencia nutritiva o los cinco sentidos externos no poseen de modo absoluto potencia pasiva. Sólo los sentidos internos, en cuanto son determinados por la razón, pueden adquirir hábitos. Las potencias nutritivas no caen bajo el imperio de la razón, y, por tanto, no pueden darse en ellas hábitos. Estas potencias sensitivas son capaces de recibir el imperio de la razón; por tanto, pueden darse en ellas hábitos, pues, en cuanto obedecen a la razón, son en cierto modo racionales.

Pero la tesis de Agamben según la cual toda potencia (incluyendo todas las potencias irracionales) posee potencia pasiva (o potencia de no) es falsa. Agamben desquicia la doctrina aristotélica en su esfuerzo por salvaguardar al hombre de la "nuda vida". La "nuda vida" es la reducción de cada hombre a las potencias irracionales. Esta reducción es la opresión extrema que el biopoder ejerce contra el hombre, tal como ocurrió en el campo de Auschwitz. Pero no es necesario atribuir al hombre "potencia pasiva" (o potencia de no) incluso a las potencias irracionales. De hecho, Agamben atribuye a la potencia irracional de la visión potencia pasiva (potencia de no), la cual entendemos que hará extensible a los demás sentido externos o las potencias irracionales neurovegetativas. Su

tesis pretende emancipar al hombre desde lo más alienado que hay en el hombre, a saber, desde sus potencias irracionales, a las cuales queda reducido por la opresión biopolítica. Si estas potencias irracionales no tuvieran potencia pasiva no podrían incluirse en la resistencia pasiva (potencia de no) contra la opresión que sufren, como el mono budista que ni ve ni oye ni habla en su oposición al biopoder.

4.2.2. Argumentación *ad hominem* contra esta tesis

Finalmente, aunque se concediera la tesis, podría argumentarse *ad hominem* contra Agamben: la innovación no se corresponde con un Averroes heterodoxo, que resiste frente a la opresión, sino a un Averroes ultra-ortodoxo, que no admite ninguna resistencia frente a la opresión. Esta innovación la pudo asumir Averroes de la doctrina teológica vulgar islámica (Kalâm).

Ernest Renan consigna en su tesis doctoral sobre Averroes (Averroes y el averroísmo, pp. 86-87) que la tesis de la privación como actualidad fue mantenida por los escoliarcas del Kalâm. Los Motacallemîn subrayaban con esta sustantivación de las carencias la omnipotencia de Dios. Los accidentes negativos y las privaciones (la oscuridad, la ignorancia, el vacío o cualquier otra falta o ausencia), deben ser considerados como producidos por Dios en la sustancia que los contiene, lo mismo que los accidentes positivos. Los Motecallemîn, consideraban la misma privación como una sustancia (Destructio destructionis, disput. III, p. 119, vº). Esta es la tesis que los Motecallemîn sostuvieron como más acorde con el islam en oposición al peripatetismo de los filósofos, tesis exigida por la doctrina teológica del Qahtar (Maimónides, Guía de los perplejos, cap. LXXI y siguientes, p. 332ss., 391ss.).

Ben Arabi en "Los engarces de la sabiduría" usa esta idea de la sombra como privación que posee alguna actualidad. En el capítulo de la obra dedicado al profeta José, hablando de la analogía del mundo y su relación con el creador, aduce el ejemplo de la sombra producido por un Cuerpo y trae a colación nociones de la especulación racional: "Y aunque puedas suponerla no existencia el lugar para la sombra, podrás al menos decir que es una realidad inteligible, mas sin existencia para el sentido. Estará en potencia en la identidad del individuo que se le

atribuya. El lugar donde se proyecta esa sombra iláhica [referido a Allah] es aquello a lo que se dice mundo: es el conjunto de las actualizaciones de los posibles"[53]. De manera que Averroes somete incluso la privación o los entes de razón a Alá. Esta sumisión es coherente con su islamismo. De modo que la actualidad de la privación acuñada por Averroes no sería una deuda neoplatónica, ni una innovación filosófica heterodoxa, sino que sería un dogma religioso estándar de la ortodoxia islámica. Toda la creación debe estar sometida a Alá, incluso las privaciones, los imposibles lógicos o los entes de razón. En caso contrario algo escaparía al biopoder omnímodo y despótico de Alá. Averroes le habría puesto el burka incluso a la propia oscuridad, siendo coherente con su fe mahometana.

4.3. Premisas de la tercera interpretación (interpretación moderada)

Esta interpretación puede entender el uso de "*obscuro in actu*" u "*obscuro in potentia*" sin recargar los textos hasta el punto de admitir la interpretación maximalista de un Averroes que afirma la actualidad de la oscuridad, tal como admitieron Simplicio y Prisciano. Pero también evita asimilar la perífrasis a hipérbatos o construcciones de relativo muy forzadas y artificiosas. También nos libraría de la estrategia *ad hoc* de denunciar como corrupto al texto de referencia, como hace la interpretación débil.

1. esta interpretación intermedia admite la traducción propuesta por la interpretación débil para Comentario mayor 67, 13-21, pero rechaza la traducción artificiosa de Comentario mayor 67, 96-98.
2. la expresión "*obscuro in potentia*" puede entenderse como una manera de hablar en sentido lato acerca de la luz terrestre, sin otorgar ninguna actualidad a la oscuridad. La fórmula se acuña a partir de las expresiones canónicas aristotélicas "diáfano en potencia", o "diáfano en acto", para designar de forma amplia, como una metáfora, a la luz en el ámbito sublunar.

[53] Ben arabi, Fusus al-Hikam, Los engarces de la sabiduría, Madrid, 1991, p. 51.

> Comparada con el mundo supra-lunar donde siempre hay luz y "transparencia en acto", bien cabe nombrar la luz del mundo terrestre como una "obscuridad en potencia".

5. CONCLUSIONES

Según nuestro análisis Averroes no sería un ejemplo de izquierda aristotélica, sino una manifestación más de la ultraderecha islámica. Aunque con mayor cautela y disimulo que Enrich Bloch en los años 50, Giorgio Agamben convierte al islam en la niña mimada de la socialdemocracia. En su oposición al Antiguo Régimen la izquierda ha realizado desde sus orígenes revolucionarios un uso instrumental del islam en su guerra cultural contra la religión católica. Valga como ejemplo la proclama de Napoleón a su llegada a Egipto en junio de 1798:

> En el nombre de Alá el Misericordioso… Pueblo de Egipto, se os ha dicho que vengo como enemigo del Islam. Eso es mentira… He venido a restaurar vuestros derechos y a castigar a los que os oprimen… Yo adoro a Dios más que vuestros opresores; respeto a Mahoma, su profeta, y al santo Corán… Los franceses son también verdaderos musulmanes. La prueba de ello está en el hecho de que han marchado contra Roma y han destruido el trono del Papa, que incita constantemente a los cristianos para que les hagan la guerra a todos los musulmanes… (Napoleón, 1819-1820, vol. 4, pp. 191-192, citado por Carbó 2022).

Las posteriores generaciones de izquierda han mantenido este pensamiento de coartada en su lucha contra el occidentalismo europeo y norteamericano que reclama su herencia cristiana. El ámbito académico dominado por la socialdemocracia no es ajeno a esta tendencia. Esta visión *cool* y amable del islam que transmiten los socialdemócratas es la que rige la investigación neo-averroísta de Giorgio Agamben y Emanuele Coccia. Sin embargo nuestra investigación nos conduce al "Averroes histórico" que impartía justicia con la Sharía en la mano y nos obliga a denunciar ese "Averroes de la fe [socialdemócrata]" que los progresistas han creado en su mitología anticlerical.

La izquierda indefinida actual que domina las democracias europeas prolonga este ortograma en su estrategia electoral en pos del caladero de votos de la inmigración magrebí y africana. La profecía de Pasolini (maestro de Agamben) referida a la invasión infraproletaria africana de

Europa no se ha cumplido. El poder (o biopoder) del hombre socialdemocrático -que Pasolini tanto temía- lo ha integrado en su homologación universal neofascista, pues "la socialdemocracia no es sino el fascismo en su estadio primitivo" (según la teoría del "socialfascismo" de Stalin). El resultado, en consecuencia, no será la eliminación del biopoder único, sino la alianza de dos sistemas biopolíticos extremos (el islam y la socialdemocracia), y quién sabe si su apoteosis, a costa eso sí de la nuda verdad y de su frágil absoluto. La profecía que se ciñe más a la realidad en la socialdemocracia europea no es la de Pier Paolo Pasolini sino la de Michel Houellebecq en su novela "Sumisión", y Giorgio Agamben debería tomar buena nota de ello.

6. 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.

Aristóteles. (1978). Acerca del alma. Gredos

Aristóteles. (1985). Ética nicomáquea. Gredos

Aristóteles. (1996). Acerca del cielo. Meteorológicos. Gredos

Aristóteles. (1998). Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural. Gredos

Aristóteles. (1998). Metafísica. Gredos

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.

Carbó García, J. R. (2022). "Testimonios de imitatio Alexandri de Napoleón Bonaparte en la Campaña de Egipto (1798)". El Futuro del Pasado.

Parrilla Martínez, D. (2022). El significado de "privación indefinida" (stéresis aóristos) en los fragmentos del diálogo del Eudemo. Synthesis, 29 (2).

Parrilla Martínez, D. (2023). El primer argumento contra la teoría del alma armonía en el Eudemo. Ágora. Estudos Clássicos em Debate 25.

Renan, E. (1992). Averroes y el averroísmo. Madrid: Hiperión.

EL DILEMA ONTOLÓGICO: PERSONA CRISTIANA CONTRA INTELECTO UNIVERSAL ISLÁMICO

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
niversidad católica de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Emanuele Coccia, animado por Giorgio Agamben, dedicó sus primeras investigaciones al estudio de la filosofía medieval. Su primera obra "Filosofía de la imaginación Averroes y el averroísmo" trata de la doctrina del intelecto único universal para todos los hombres del averroísmo latino. En sus investigaciones sobre el averroísmo Coccia ha puesto de relieve un dilema ontológico fundamental (2009, pp. 333-399). Esta dicotomía determina dos antropologías y, en consecuencia, dos culturas incompatibles entre sí. La dicotomía se establece entre la alternativa posible entre aquellas filosofías que optan por la idea de persona individual y aquellas que eligen la idea de personalidad colectiva. El cristianismo habría sido la responsable de conformar históricamente esta idea ontológica de persona individual asociada al cuerpo orgánico frente a sus antecedentes griegos y romanos, con un planteamiento más bien colectivista donde prevalecía lo sociológico, lo ético y lo político. El islam, en virtud de su estructura socio-religiosa, habría originado una de las formulaciones más acabadas de la idea ontológica de personalidad colectiva mediante la idea de intelecto agente universal de Averroes. A causa de esta oposición ontológica ambas culturas resultan incompatibles entre sí.

2. OBJETIVOS

En este artículo expondremos el núcleo generador de la idea de persona establecido por los griegos y el desarrollo histórico de su curso genérico,

mostrando sus principales determinaciones en la filosofía y el derecho romano. Como cierre de la idea general de persona nos centraremos en la contribución de la filosofía cristiana, la cual establece una idea ontológica de persona a partir de su teología dogmática. Una vez recortado el cuerpo genérico de la idea de persona trataremos de mostrar cómo la filosofía musulmana rompió con ella a través de un planteamiento más filosófico que teológico. En comparación con el cristianismo que fundó la idea de persona en su teología dogmática, el averroísmo destruye esta idea recurriendo a un aristotelismo más puro que el cristiano y, por tanto, más filosófico en sus fundamentos. Aunque Averroes no sea fiel al aristotelismo en su psicología su planteamiento es mucho más filosófico y peripatético que el cristiano.

Finalmente expondremos las consecuencias que pudieran derivarse de este dilema y el tipo muy diferente de racionalidad que comportan. A pesar de los orígenes teológicos que tiene en la cultura cristiana, la idea de persona individual ha aportado una ontología mucho más potente. La idea ontológica de persona individual se ha mostrado más capaz de generar una cultura civilizada, consolidando instituciones fundamentales como la ciencia categorial. A pesar de sus orígenes más filosóficos la ruptura islámica con esta idea de persona ha consolidado una cultura incapaz de alcanzar las cotas de racionalidad científica y filosófica de la sociedad occidental. Este estancamiento y esta esterilidad de la cultura islámica se produce precisamente cuando se alcanza la formulación más acabada de este colectivismo ontológico a través de la idea de Intelecto agente universal de Averroes. A nuestro modo de ver, Averroes es la formulación ontológica más acabada del colectivismo que rige la sociedad islámica y que ha contribuido al fortalecimiento de éste en detrimento de una mayor racionalidad y avance científico-técnico.

Paradójicamente, cuanto más filosófica es la fundamentación del colectivismo menos racional es la sociedad resultante y más expuesta a la hegemonía de la irracionalidad religiosa. Por el contrario, cuando más dogmática y teológica fue la fundamentación de la idea ontológica de persona individual más libre estuvo la sociedad y sus miembros de la sobredeterminación religiosa. Esta paradoja lleva a resolver el dilema ontológico fundamental en favor de la idea cristiana de persona cristiana

en virtud de sus réditos de mayor racionalidad filosófica y científica. La secularización de la idea de persona individual es la culminación de este proceso de racionalización que no puede sino oponerse a una sociedad colectivista como la islámica que es incapaz de secularizarse.

3. RESULTADOS

Boecio define "persona" como: "sustancia individual de naturaleza racional" (*De persona et duabus naturis*, c. II: *Naturæ rationalis*). La etimología procede de dos conceptos interrelacionados: "*prosopón*" ("máscara" en griego) y "*personare*" ("resonar" en latín). "Persona" era, en efecto, la máscara o careta que usaban los actores de la tragedia para hablar (per-sonare). Pero el concepto de "persona" no ha existido siempre y ha sufrido una evolución histórica. Debemos reconocer que el concepto de "persona" es un logro histórico del cristianismo. Su forma secularizada es la base de la cultura occidental, su moral y su derecho internacional público, según Karl Schmitt afirmó: "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos" (Schmitt, 2009, p. 37).

A este concepto de persona humana individual de origen cristiano se le oponen todas las formas de colectivismo ontológico, moral, social o jurídico. La cultura occidental está construida por esta idea de persona como uno de sus elementos fundamentales. En otras culturas no existe la idea de persona individual, como la cultura islámica o las culturas bajo influencia budista o confuciana. En su oposición al cristianismo el islam rechazó la idea central de persona individual y construyó una cultura colectivista tanto en el ámbito teórico como práctico. La estructura y la funcionalidad orgánica de la sociedad islámica (Umma) se fraguó en esta oposición dialéctica contra el cristianismo y su noción de persona humana individual. La doctrina del intelecto agente universal de

Averroes es la formulación ontológica más acabada del colectivismo islámico anti-cristiano. La doctrina de la unidad del intelecto para todos los hombres tiene el colectivismo islámico de la Umma como contexto determinante de su formulación, pero supone también una legitimación y una fundamentación ontológica de la misma, a fin de darle una justificación metafísica que la consolide y la fortalezca.

Por su parte, el cristianismo rompió desde sus orígenes con las doctrinas colectivistas, tanto órficas, pitagóricas como platónicas, que bloqueaban la construcción de la persona antrópica individual. La doctrina de la transmigración de las almas (metempsícosis), común a las religiones asiáticas y la tradición órfico-pitagórica, presupone una tesis colectivista que impide estabilizar la idea ontológica de persona como cuerpo humano individual, con las consiguientes consecuencias de irresponsabilidad en el ámbito práctico, moral o jurídico. El Concilio de Nicea cercenó la influencia de la ontología platónica, neo-platónica o gnóstica, en la cristiandad. Los actos de santo Tomás en la zona de Kerala, en India, se parecen mucho a los de cualquier predicador y monje budista itinerante. El Concilio de Nicea estableció la formulación dogmática de la teoría de la Santísima Trinidad que está en la base de la idea secularizada de persona humana individual. Esta ortodoxia en teología determinó la ortodoxia en el canon de las Escrituras. Se eliminó el Evangelio de santo Tomás, entre otros Evangelios apócrifos, porque sostenía la doctrina gnóstica, india o budista de la transmigración de las almas, sostenida tenazmente todavía por el casi mártir Orígenes.

Pero el cristianismo no ha sido exclusivamente el adversario del islam en este punto. Hubo otros intentos históricos de romper con la cultura occidental en el seno de ésta. Los recientes intentos de "cambiar de base" el mundo también se han basado en un colectivismo diametralmente opuesto a la idea de persona individual. El comunismo marxista y el comunismo anarquista han supuesto los dos intentos más radicales. Ambos abogan por un colectivismo radical que pretende destruir la idea de persona como una superestructura heredada del sistema jurídico burgués, heredado a su vez del sistema esclavista y del feudal. Frente a la idea de persona individual el comunismo científico y el anarquismo abogan por un colectivismo total donde todo se subsume en la masa

revolucionaria o el partido comunista. El llamado "joven Marx", o el Marx en su período de juventud, aún se adhería a la *humanitas* greco-romana, dada su adhesión a la tradición filosófica occidental. En la "Ideología alemana" todavía duda si denominar "humanismo" o "comunismo" al socialismo que propone. Habla de humanismo en referencia a los bienes comunes a toda la humanidad, a toda sociedad humana según el ideal republicano clásico de Platón, Aristóteles o Cicerón. Por la misma razón lo denominaba "comunismo" en virtud de esos bienes comunes que la república libre debe proteger.

Por eso se habló de "humanismo marxista" cuando se estudiaron los escritos de juventud de Marx. Pero en cuanto Marx escribió el Capital y formuló su "socialismo científico" rompió drásticamente con la filosofía griega y romana que consideraba superestructuras ideológicas. La consecuencia es que su socialismo científico era incompatible con el humanismo y sólo podía denominarse como "comunismo". Este cambio se refleja en la letra de la Internacional donde el género humano es sólo la internacional obrera. Este anti-humanismo es el que hereda el Maoísmo, Ho Chi min, los Jemeres Rojos y todas las corrientes anti-revisionistas. La consecuencia es que el marxismo científico originó el colectivismo más radical posible, similar al "despotismo asiático" que criticaron los griegos. Con su expulsión de la I internacional los anarquistas asimilan esta estructura colectivista para configurar el ortograma anarco-sindicalista y el comunismo libertario, originando una contradicción en los términos. El discurso de Juan García Oliver en el entierro de Durruti es una de las expresiones más acabadas de este colectivismo:

> Yo voy a recordaros de Durruti aquel aspecto de su vida que no debe ser llorado. O sea, el aspecto alegre, el que debe producir satisfacción. Nosotros, sus amigos, la sentimos. Porque Durruti, al fin, tuvo la suerte de que llegase para él el momento de cumplir el compromiso que contrajimos los componentes de nuestro grupo anarquista. Nuestro grupo anarquista se formó el año 1923 en circunstancias muy aciagas para nuestro movimiento, muy tristes para toda la clase trabajadora. Dueños casi de la ciudad eran las bandas de pistoleros del Sindicato Libre que patrocinaba la patronal. Las hordas policíacas coadyuvaban a la obra de destrucción de nuestras organizaciones y de nuestros hombres. Había caído el coloso del anarcosindicalismo: Salvador Seguí. Habían caído viejos militantes, primeros hombres de nuestro movimiento tan espléndido de hoy. Cuando comprendimos nosotros que probablemente pudiera llegar

> el momento de que fuésemos absolutamente vencidos, nos unimos en aquel momento, lo que no tengo vergüenza en decir, lo que tengo orgullo en confesar: ¡los reyes de la pistola obrera de Barcelona!
>
> Vivíamos y actuábamos disgregados, pero hicimos una elección: los mejores terroristas de la clase trabajadora, los que mejor podían devolver golpe por golpe. Y al llegar la victoria al proletariado, nos separamos de los demás compañeros. Nos unimos y formamos un grupo, anarquista, un grupo de acción, para luchar contra los pistoleros, contra la patronal y contra el gobierno. Conseguimos nuestro objetivo, les vencimos. Nuestros golpes fueron más duros, más a la cabeza que los que ellos nos habían dado. Y el grupo se constituyó y fue juramento de los que lo integraron que, desde aquel momento, el grupo los Solidarios, que nos llamábamos, continuaría la lucha hasta el triunfo total de la clase trabajadora, hasta el triunfo de la revolución social. Y que solo la muerte podría ir apartándonos de los demás. Cayó primero el camarada Eusebio en Asturias, cayo también el camarada Torín en Barcelona, el camarada Soler, Torres Escarpín, al que el dolor del presidio lo volvió loco.
>
> Y cuando nosotros, después de la República, salimos de los presidios y nos vimos otra vez en España, continuamos el grupo y, entonces, nos llamamos el grupo NOSOTROS. Los que no tenemos nombre, los que no tenemos orgullo, los que somos una masa, los que pagaremos uno a uno. Nosotros, tenemos una deuda. La deuda la pagó Durruti por la revolución y en honor a su compromiso. Los que queramos de otros, el tiempo lo ha ido afirmando. No es una prueba de un día ni de un año, es una prueba de años. Han ido pagando, han ido cumpliendo. Durruti cumplió y los que quedan de nosotros cumplirán. La muerte no es nada. Nuestras vidas individuales no es nada. Por eso somos nosotros. Mientras quede uno, nosotros vivimos. Nada más.

El hombre no es cosa sino persona, no es qué sino quién. De hecho, en todas las culturas existe una clara distinción entre “algo” y “alguien”. El término “persona” siempre se contrapone a la noción de “cosa”. En el derecho romano se distinguían tres tipos de “cosas” que eran propiedad de las “personas”: cosas que ni se mueven ni hablan (los bienes raíces, un inmueble, el mobiliario), cosas que se mueven pero que no hablan (el ganado) y cosas que se mueven y hablan (los esclavos y cuantos carecían de ciudadanía romana) (Gayo, *Institutionum commentarii quattuor*, II, 12-17.). Sólo con el cristianismo el concepto de “persona” alcanza su máxima expresión, que es la dominante en Occidente.

La misma etimología de la palabra “persona” demuestra que es un concepto sobreañadido al concepto de "hombre". “Hombre” es una categoría zoológica que designa a una especie animal: el homo sapiens sapiens.

Pero “persona” es una categoría ontológica y moral. "Persona" posee un componente de mérito: una propiedad adquirida por el esfuerzo moral o por una norma jurídica. Hagamos lo que hagamos, no dejamos de ser “hombres”. La condición de “persona”, sin embargo, depende de nuestros actos o de un acto legal. En el paleolítico inferior había “hombres de las cavernas” pero suena ridículo decir que había “personas de las cavernas”. Había "hombre (homo) habilis" u "hombre (homo) erectus" pero resulta estúpido decir que hubo entonces "persona habilis" o "persona erectus". Podemos ser mejores o peores persona, según nuestros actos, pero no podemos ser más o menos hombres. Podemos incluso despersonalizarnos, convertirnos en “personas cero”. Por activa y por pasiva “persona” se sobreañade a “hombre” como máxima expresión de esta humanidad, haciendo honor a su significado de “máscara” o “careta”. El lema jurídico *homo plures personas sustinet* subraya este aspecto: el hombre sostiene o desempeña muchas máscaras o papeles (un mismo hombre es padre, hijo, político, trabajador, etc.).

Más concretamente, la máscara griega de la tragedia era un casco de barro con rostro, una especie de cabezudo ceremonial. Tenía, como hemos visto, una función escenográfica: servía para identificar al personaje arquetipo en la obra de teatro (el esclavo, el ama, el pater familias). Pero también tenía otra función pragmática: servían de megáfono. La boca era una tronera que servía de altavoz o caja de resonancia para la voz del actor que encarnaba el personaje. Era, por tanto, un ingenio a modo de bocina para mejorar la acústica. “Per” (prefijo duplicador) junto con “sonare”, significa: “re-sonar”, “requete-sonar”, hacerse presencia para otro por la intensidad de la voz. La máscara amplificaba el chorro de voz del actor y permitía que se le escuchara desde lejos. La careta era un modo de convertirse en audible para el público, apareciendo como “personaje público” (*dramatis personae*). Sin máscara uno no puede pronunciarse de nada ni ante nadie y no puede, en consecuencia, desarrollar su historia. Es bien sabido que el sonido se transmite mediante ondas sonoras a través del aire. El oído capta estas ondas y las transforma en impulsos nerviosos que llegan al cerebro. Cuanto más potentes sean estas ondas mejor escuchamos al otro, más cuenta nos damos de que existe para nosotros como presencia humana en el mundo. Sin este altavoz, el hombre

queda mudo, reducido al silencio, como si no existiera; según la Escritura, el “demonio mudo” (Lc 11, 14-26) nos despersonaliza porque nos niega la condición de persona, al robarnos la voz y quitarnos la resonancia, la per-sonalidad, sin que encontremos “eco” en las demás personas.

En Grecia "persona" posee un sentido sociológico como “rol” o papel social. En Roma posee un sentido jurídico como “sujeto de derecho” o “personalidad jurídica”. “Persona” es la categoría jurídica concedida por el Estado al ciudadano romano que distinguía mediante la ley al hombre (*homo*) respecto de la cosa (*res*). Con el cristianismo la idea de persona alcanza un estatuto ontológico y moral, como máxima dignidad de todo hombre. Según el cristianismo hay tres tipos de personas: divinas, angélicas y humanas. La encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en un hombre, y no un ángel, eleva a toda persona humana a la mayor dignidad posible.

El concepto de hombre no siempre ha coincidido con el de persona. Según el derecho romano hay hombres que no son personas, por ejemplo, los esclavos. El *ius* romano no concedía personalidad o capacidad jurídica ni, en consecuencia, estatuto de persona física a todos los hombres. Y al contrario ese mismo derecho romano consideraba que había muchas personas que no son hombres. Eran personas jurídicas las fraternidades, la familia, las corporaciones, las fundaciones, los institutos. De hecho, el sentido más genuino de persona jurídica es el que se otorgaba a estas instituciones. De modo que en sentido originario persona jurídica no remitía a hombre sino a instituciones colectivas. En consecuencia, persona en su origen tenía un sentido corporativista referido a asociaciones comunales o gremiales y no a hombres individuales de carne y hueso ("este o ese hombre concretos").

Este sentido comunal es el que posee la noción de *prosopón*, tanto referido a la tipología genérica de personaje teatral, como al rol o papel social genérico que debe representar el ciudadano para ocupar su puesto en la sociedad política y adquirir un carácter individual (*éthos*). En Grecia, el personaje (*prosopón*) es una tipología normativa genérica que cada individuo debe encarnar para adquirir una personalidad moral excelente. El ciudadano de la ciudad estado (*Pólis*) debe actuar según los personajes que le corresponden según su clase, la familia o demo a los

que pertenece o las diversas circunstancias socio-económicas que le constituyen. Ese acerbo de costumbres heredadas (*êthos*) le sirve de guía y criterio para actuar a fin de adquirir un modo de ser moral excelente (*éthos*) y convertirse en un personaje relevante (carácter) dentro de la comunidad a la que pertenece. Lo mismo que el actor (*hipocrités*) debe "actuar" conforme al papel teatral que le corresponde y la máscara que le define si quiere llegar a representar de modo excelente su personaje (carácter). Una cita del *Enchiridion* de Epicteto (I-II d. C.) ilustra perfectamente la concepción de la persona en la Antigüedad, así como la concepción estoica del ser humano y de la analogía de la máscara. La cita dice: "Sabes que eres el actor de un espectáculo, elegido por el director del teatro, breve si lo desea breve, largo, si lo desea largo; y si él quiere que hagas el mendigo, tienes que hacer bien esta parte; y lo mismo si se trata de un tullido, un príncipe o un ciudadano particular. Tu tarea consiste en hacer bien la parte que te ha sido asignada; elegirla, sin embargo, corresponde a otro" (*Enchiridion*, 17). Este uso de la noción de *prósopon* en la Polis griega es el que mantiene Cicerón en la República romana cuando en cada individuo humano distingue cinco tipos de personas, según su estatus jurídico. En la antigua Roma, no todo ser humano era persona: en primer lugar, quien nacía debía tener forma de ser humano y viabilidad de vida. Además de esto, la persona se definía por su relación con la ciudad, la familia y la libertad, esto es, por el estatus civil, familiar y de libertad. Así, la persona, en su máxima expresión, era quien revestía los estatus de un hombre libre, ciudadano romano y padre de familia. Asimismo, existían grados de capacidad en el ejercicio de derechos y de adquisición de obligaciones según el respectivo estatus (por ejemplo, un hijo no era padre de familia, pero poseía un rango dentro de ella). La combinación de estos tres estatus, a su vez, constituía la calidad de *caput* (cabeza). Cabía la posibilidad de modificar estos estatus. Una posibilidad era la *capitis deminutio* (máxima, media o mínima, conforme a cualesquiera estatus perdidos). En resumen, tanto en Grecia como en Roma prevalece un sentido colectivo que construye el referencial fisicalista de persona.

El sentido colectivo jurídico de persona del derecho romano es el que se transmite a la formulación dogmática de la Santísima Trinidad. Persona

era personalidad jurídica, sujeto de derecho. Una empresa posee personalidad jurídica, es persona jurídica, persona en sentido legal, en cuanto que es sujeto de deberes y derechos. Eso no quiere decir que una pared del edificio que es sede empresarial sea una persona, o que sea persona la sala de juntas ni las mesas ni las sillas del domicilio social. Pero la empresa es una persona colectiva que engloba a todo el personal como partes de su personalidad jurídica. Cada trabajador posee derechos y deberes en cuanto forma parte de la empresa como personal suyo. La personalidad jurídica de la empresa les confiere la condición de personal. Los hijos de los trabajadores no son personal, porque no forman parte de la empresa. Solo los que poseen personalidad jurídica son personas. El resto son cosas ("*res*") propiedad de esa persona jurídica que es la empresa que permite el usufructo de esas cosas (edificios, ascensores, sillas, mesas) a su personal.

Los dogmas de fe católicos de la Trinidad se formulan en el seno del imperio romano en los concilios ecuménicos siguiendo estos principios del derecho romano y la doctrina de la persona jurídica. Dios es una sola sustancia, una sola naturaleza, pero tres personas distintas. Como una empresa es una en esencia, pero tiene distintos tipos de personal. No es lo mismo una empresa que hace clavos que otra empresa que procesa zumos. Son sustancialmente empresas distintas con diferente naturaleza. En este sentido Dios es esencialmente único. Pero en su sustancia cabe distinguir personas divinas individuales. Igual que en una empresa cabe distinguir entre el personal de administración o el personal directivo o el personal obrero. Son personas distintas de una única entidad. La Trinidad se formula bajo el esquema colectivista de la personalidad jurídica romana. Con una salvedad fundamental derivada de la economía de salvación. La segunda persona de la Santísima trinidad (el Verbo, el *Lógos*, la Palabra, de Dios) se encarna, se hace carne. Y se encarna en un hombre, no en un ángel, un animal o una piedra. Dios se hace hombre. Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre. Es una persona divina, pero posee doble naturaleza humana y divina.

Este es el dogma fundamental del cristianismo: la encarnación del Verbo. Este dogma es el fundamento de todos los demás. Dios se ha hecho hombre. Igual en todo al hombre excepto en el pecado y la

creación (o procreación: engendrado, no creado ni procreado). Ha pasado por todo lo que ha pasado el hombre: ha sido embrión, niño, adulto, ha sufrido y reído, ha comido y bebido, dormido y sufrido, ha nacido y ha muerto. Igual en todo al hombre. Y esta persona divina ha hablado y lo que ha dicho a los demás hombres es: "sois mis hermanos, somos hermanos, porque somos hijos de un mismo padre". El *Lógos* de Dios (su Palabra) ha hablado y esto ha sido lo que ha dicho: Él es Hijo de Dios por naturaleza, pero los demás hombres son hijos de Dios por adopción. La adopción era una institución fundamental para adquirir personalidad jurídica en Roma. Dios padre adopta a todos los hombres y envía a su hijo para anunciar esta filiación divina. Cristo propone a todos los hombres que acepten esta adopción, que sean elevados a la condición de personas humanas, en cuanto hijos adoptivos de Dios. La adopción hace que el hombre herede un nuevo testamento: el hombre en cuanto es hijo de Dios hereda el patrimonio de Dios, su riqueza patrimonial. La adopción le da derecho a heredar el tesoro (*ousía*) de Dios Padre. Recordemos que *ousía* en griego significa patrimonio, pero se traslada a la ontología como sustancia o esencia.

Los hombres pueden heredar la *ousía* divina, su riqueza, y disfrutarla como propia. El hombre, por tanto, puede disfrutar, consumir y usar la sustancia divina, puede divinizarse. Esta divinización es la santidad. Los hombres pueden ser dioses porque son hijos de Dios. Esto es posible gracias a la encarnación. El hombre se puede divinizar porque la segunda persona de la Santísima Trinidad se ha humanizado y ha declarado ser hermano de los hombres, en cuanto son hijos de un mismo Padre. Si Dios ha sido cigoto el cigoto es persona. Si Dios ha sido feto los fetos son personas. Si Dios ha sido niño los niños son personas. Si Dios ha sido pobre los pobres son personas. Si Dios ha sido esclavo los esclavos son personas. Si Dios ha sido un condenado a muerte los patibularios son personas. Uno es persona desde el inicio de su concepción hasta su muerte sin interrupción. El cuerpo individual de cada persona posee un valor divino, infinito, en virtud de la encarnación de Dios en cuerpo humano y la filiación divina ofrecida por esta encarnación. La persona es sagrada como Cristo es sagrado. Los esclavos, los niños, pasan a ser personas sagradas en cuanto son cuerpos individuales humanos. Aquí

hay un cambio radical que supone una ruptura con la mentalidad romana. Esta ruptura se consuma con la progresiva secularización de la idea de persona humana, pues ésta pierde todo componente colectivista jurídico romano.

Uno no adquiere la condición de persona porque se la conceda el estado, sino que uno es persona ontológicamente. El estado no otorga la personalidad, sino que reconoce una personalidad previa existente. El estado protege personas no concede la condición de persona. La persona está por encima del estado y el estado se subordina a ella para protegerla y reconocerle su dignidad (su *axión*, su valor de tesoro riquísimo). El valor infinito de cada persona precede a cada estado. Por tanto, la persona es superior a los estados, está por encima de los estados, con independencia de dónde sea engendrado ese cuerpo humano individual. La persona trasciende y supera las naciones (*gens*) y los estados. Este es el origen de los derechos humanos, el fundamento ontológico del derecho internacional público basado en los Derechos Humanos, pues las personas están por encima de los estados. Este cambio de mentalidad irá permeando la sociedad romana y la transformará en un proceso secular. Cambiará la percepción acerca de los niños o sobre la esclavitud. De ahí la importancia de la carta a Filemón de san Pablo. O la importancia que Cristo da a los niños: "Dejad que los niños se acerquen a mí" (Mc 10,13-16), porque son iguales a mí. "El, llamando a un niño, lo puso en medio de ellos, y dijo: En verdad os digo que si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 18, 2-6, 19, 13-14 Mc 9, 36-37). "Y el que reciba a un niño como éste en mi nombre, me recibe a mí. De igual modo, el Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos pequeños" (Mt 8, 1-5. 10. 12-14). En el Sermón de la Montaña, en medio del núcleo de su predicación, Jesucristo se identifica totalmente con aquellos a los que el estado romano negaba la condición de persona, los niños y los esclavos, los pobres, los bárbaros y los extranjeros: "Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis" (Mt 25, 40). El que siempre mostró compasión por la debilidad humana, nos sorprende con una amenaza extrema, que nos indica el valor que Jesús otorga a cada cuerpo humano: "Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más

le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos, y le hundan en lo profundo del mar" (Mt 18, 6). Cuando la cristiandad se secularice surgirán esos derechos de la persona en la forma de derechos humanos internacionales y supraestatales. La persona humana queda asociada al hecho de tener cuerpo, a la encarnación humana, en virtud de la encarnación divina.

En su formulación del intelecto agente universal y único común a todos los hombres Averroes ofrece la oposición más extrema contra esta idea de persona individual corpórea. Con la idea de intelecto universal recupera una ontología donde el colectivismo extremo destruye el personalismo cristiano que identifica la personalidad con cada cuerpo individual humano. Averroes adopta en este asunto un planteamiento más filosófico circunscrito a la teología natural de Aristóteles. La razón es su oposición contra el imperio bizantino y la cristiandad en general. Frente al trinitarismo como religión oficial de imperio romano (de oriente y occidente) hace valer un monoteísmo puro dependiente de la doctrina aristotélica de Acto puro. Como documentó Juan Damasceno Mahoma fue un discípulo de monjes ebionitas. Fue criado y educado por doctrinarios arrianos, monjes que se refugiaron en los límites exteriores del imperio romano tras el Concilio de Nicea. Los arrianos se opusieron a la ortodoxia trinitaria que acabó por convertirse en religión oficial del imperio romano y que configuró secularmente la romanidad en cristiandad. El arrianismo es una doctrina cristiana del siglo III que rechaza el dogma de la Trinidad. Afirma que Jesucristo fue creado por Dios Padre y está subordinado a él, de manera que Jesús no es Dios, sólo un santo o un profeta. Las enseñanzas arrianas fueron atribuidas a Arrio (250-335), un presbítero de Alejandría, Egipto, y se oponen a la ortodoxia católica acerca de la naturaleza divina.

Esta doctrina sostiene el ortograma desarrollado por Mahoma, y continuado por la Umma, contra el trinitarismo y el imperio romano, al que tratará de recubrir y dominar mediante la guerra santa (yihad menor). Alá está conformado a escala del *Theos* aristotélico: un Acto Puro totalmente trascendente al mundo, que escapa a la comprensión humana. Frente a este Dios único la única forma de relación posible es la sumisión y el sometimiento completo de lo finito a lo infinito. Esta sumisión

(en árabe: *islam*) deriva de esta idea de Dios de raigambre aristotélico-arriana y se convierte en el núcleo de la cultura musulmana. Todas las manifestaciones culturales son desarrollos específicos a partir de este género generador del que deriva el cuerpo de la cultura islámica. Este núcleo determina todas las dimensiones del islam, en su ontología, en su ética, en sus prácticas y estructuras religiosas, militares, sociales y políticas. Alá tiene 99 nombres que coinciden con atributos admisibles por el cristianismo. Pero el islam no concede a Alá el nombre de padre, porque entonces Alá tendría un hijo y se rompería la inmanencia del monoteísmo aristotélico-arriano.

4. DISCUSIÓN

Todos los aspectos de la vida individual y colectiva islámica quedan sometidos a una férrea cadena de sometimiento. De ahí la forma de rezar en el islam con las postraciones absolutas, que resultan denigrantes para un cristiano o la mentalidad cristiana secularizada. Las principales oraciones cristianas se dirigen a Dios de pie. Es absurdo para un cristiano rezar el "Padre nuestro" postrado en suelo. El cristiano cree que es Hijo de Dios y ningún hijo habla con su padre tirándose en el suelo. Y menos a un padre al que llama con confianza "*Abbá*" (papá, papaíto). De ahí la forma de vestir en el islam: el sometimiento a través del vestuario, llegando al jiyab o el burka. El cuerpo se somete hasta la anulación frente a Dios, tanto en la oración como en el modo de vestir. La razón es que el cuerpo no es persona, porque Dios no se ha hecho carne humana. El dogma de la encarnación de la Segunda Persona de La Santísima Trinidad lleva a que la carne humana se convierta en divina, dotada de una dignidad y valor infinito, sagrado y absoluto. La encarnación confiere al cuerpo humano individual una nueva categoría ontológica: la persona humana cristiana. En el cristianismo se cubre con vestidos la desnudez por la misma razón que en la *humanitas* greco-romana: por pura supervivencia biológica y social. La persona cristiana se viste para salvaguardar la intimidad de su cuerpo y su mente con el secreto del pudor y la castidad, virtudes que hacen la vida mejor porque la preservan de la destrucción de sus enemigos. La castidad y el pudor son armas excelentes (virtudes) para la supervivencia biológica y social. De modo que hay

que practicar el pudor y la castidad por razones darwinistas de supervivencia biológica en la lucha por la existencia. Pero en el islam el devoto se viste con el burka para someterse, por sumisión, para anular su cuerpo en el sometimiento al Dios único. Porque en el islam no hay persona humana: el cuerpo del hombre individual no es persona. Su oposición al dogma de la encarnación le impide admitirlo.

De ahí también las características iconoclastas del arte islámico, que carece de representación escultórica o pictórica del cuerpo humano. No sólo rechaza la representación del cuerpo para Dios sino de cualquier cuerpo humano. La razón es obvia: sería una concesión a la encarnación divina en el cuerpo humano. La prohibición de representar el cuerpo humano individual obedece a este rechazo de la condición de persona que posee cada cuerpo humano vivo. La razón por la que los yihadistas mataron a los dibujantes de Charlie Hebdo no fueron caricaturas contra Alá, sino por la blasfemia de representar al profeta Mahoma con cuerpo. Recordemos a este respecto las vicisitudes de los Budas de Bamiyán. Eran dos monumentales estatuas de Buda talladas a los lados de un acantilado en el valle de Bāmiyān, en Afganistán central, situado a 230 km al noroeste de Kabul, a una altura de 2500 metros sobre el nivel del mar. Se construyeron en los siglos V o VI. Son un ejemplo eminente del arte greco-budista. Mahmud de Gazni conquistó Afganistán en el siglo XII, pero su relativo aislamiento y monumentalidad impidió su destrucción total. Sin embargo, los musulmanes, coherentes con su iconoclastia, cortaron detalles de las estatuas, en su mayor parte las características faciales y manos, todo lo que define a una persona. Sin embargo, en 2001 el régimen islámico talibán decretó que las estatuas eran contrarias al Corán y ordenó su destrucción. Las estatuas fueron destruidas con dinamita y disparos desde tanques. En España la reacción cristiana contra la antropología islámica hizo que tras hacerse con el control total de la península en 1492 proliferaran las procesiones por las calles de todas las ciudades y villas españolas, con estatuas de santos y pasos de Semana Santa donde el cuerpo humano es omnipresente (esculturas hipernaturalistas con pelo de verdad, uñas y pestañas). En las zonas fronterizas con el islam las procesiones deambulan protegidas por el propio ejército (la legión con el Cristo de la Buena Muerte en Málaga). Por no hablar de la

importancia de *Corpus Christi*. De ahí la importancia que posee la representación humana de la Trinidad en el arte del siglo de Oro o la representación de bodegones con vino o tocino de cerdo. Son parte de la guerra cultural contra la ontología islámica.

A este respecto quiero contar una anécdota personal. Suelo visitar cada año el museo del Prado con mis hijos. Les explico los cuadros y a continuación vamos al Museo Reina Sofía de arte contemporáneo que está enfrente. Estando en el Reina Sofía comencé a explicarle los cuadros que el museo tiene de Salvador Dalí: el "hombre invisible", el "retrato de Buñuel", la "figura en la ventana", etc. Llegamos a uno que les gustó mucho y nos detuvimos un rato. Mi hija de 5 años comenzó a leer la cartela del cuadro: "El-Gra-an-mas-tu-ur-ba-dor. ¿Qué es un Gran masturbador, papá?" La cogí de la mano y me aparté un poco ruborizado con los niños mientras dos chicas musulmanas con jiyab que veían el cuadro con nosotros se reían y nos dirigíamos sonrisas cómplices. "Cuando sean mayor te lo explico, vamos a continuar, vamos". En ese momento me paré por el detalle y les pregunté a mis hijos: "Atended, ¿cuántos musulmanes habéis visto por el museo Reina Sofía?" "Es verdad, papá, había muchos". "Vale", repliqué, "¿y cuántos habéis visto en el museo del Prado?" Y tras recapacitar contestaron con seguridad: "Cero. Ninguno". La razón es autoevidente. El museo del Prado es una blasfemia para el buen islam mientras que el museo de arte abstracto Reina Sofía es compatible con su iconoclastia mahometana. Da qué pensar sobre lo que ocurriría al Prado si la Umma controlara el estado español: ya ardieron muchos cuadros en el incendio del Alcázar de los Austrias.

Esta oposición del islam contra la idea de persona ha adoptado formas siniestras recientemente en lo referente a la manera de morir. Es muy distinto el modo de morir un terrorista islámico y un terrorista cristiano (aunque sea un cristiano secularizado). Un terrorista de mentalidad cristiana concibe su cuerpo como persona y dotado de valor personal. Por eso, cuando coloca una bomba, el terrorista está lejos, porque pone a salvo su cuerpo que está dotado de valor absoluto. O si el terrorista cristiano mata con un tiro, lo hace por la espalda y pone enseguida su cuerpo a salvo. Porque su mentalidad y su afectividad asumen la condición personal de su cuerpo individual como algo absoluto. Pero el terrorista

islámico no, el terrorista islámico se inmola completamente con la bomba, se anula absolutamente en su entrega a Dios. La razón es que el terrorista no autopercibe su cuerpo individual como persona sino como parte de la Umma en cuanto devoto de Alá. Con este acto de autodestrucción donde el cuerpo individual se pulveriza y desaparece por completo el terrorista está enviando a occidente un mensaje claro de oposición a su idea de persona: la idea de persona tan sagrada para occidente no es nada en comparación con ser un buen islam, un devoto que se somete incondicionalmente a Alá. La razón de esta manera tan distinta de morir es la ontología que subyace a una y otra cultura. Sendas ontologías resultan incompatibles y conforman dos culturas absolutamente incompatibles.

5. CONCLUSIONES

Emanuele Coccia afirma que la idea de persona era un artificio, una ficción, desde la perspectiva del constructivismo social (2009, p. 333). No hay nada que objetar contra esto, pero debemos denunciar el dualismo que Coccia emplea para desacreditar esta construcción histórica. El dualismo de Coccia se basa en la distinción metafísica entre cultura y naturaleza, donde la naturaleza sería lo necesario y lo cultural lo arbitrario y convencional. Su insistencia de que el derecho romano no se basa en la naturaleza es buena prueba del dualismo que trata de demostrar. Sin embargo, esta distinción dualista es infantil: el teorema de Pitágoras es cultural, pero es tan necesario como un fenómeno natural. La idea de persona es una construcción cultural, es verdad, lo mismo que la geometría plana. Pero también es verdad que esa construcción cultural posee una estructura y propiedades necesarias lo mismo que la geometría. La teoría de los poliedros regulares es una construcción cultural, no es un fenómeno natural, pero una vez que se ha constituido en cuanto teoría cerrada la teoría de los sólidos regulares se impone con la misma necesidad, o más, que cualquier fenómeno natural (que si toco el fuego me quemo o si me pinchan una vena sangro). Así, las leyes de Euler determinan que sólo puede haber cinco poliedros regulares, ni uno más ni uno menos. Los triángulos son construcciones culturales, como la gastronomía, las lenguas o los instrumentos de caza o recolección. Pero una vez

instituidos los triángulos nos imponen una racionalidad material que no hay voluntad humana que pueda cambiar. Así, necesariamente sólo habrá tres tipos de triángulos en la geometría euclidiana (equiláteros, isósceles y escalenos) y sólo pueden ser triángulos rectángulos los triángulos isósceles y escalenos, pero nunca los equiláteros. No hay forma humana de construir triángulos equiláteros rectángulos. Es imposible construirlos. Del mismo modo la construcción de idea de persona impone una racionalidad material basada en una estructura necesaria que co-determina propiedades entre sus partes también necesarias. Pero esta necesidad material no deriva de la naturaleza sino de su estructura necesaria culturalmente construida.

Esta necesidad intrínseca no deriva de la naturaleza, pero se funda en su estructura cultural. Igual que los hábitos psicológicos de la cultura subjetiva constituyen una segunda naturaleza en el hombre civilizado, los hábitos extra-somáticos constituyen una tercera naturaleza que se impone con la misma necesidad que las dos anteriores en esa misma sociedad. Estos hábitos extra-somáticos son las circunstancias y enseres artificiales que los hombres han construido y que constituyen la cultura objetiva. En este sentido es cierta la tesis de Marx según la cual es verdad que el hombre inventó el fuego, pero en mayor medida el fuego inventó al hombre. La idea de persona individual ha constituido al hombre y sostiene la sociedad civilizada. La idea de persona individual ha construido la civilización occidental y la sostiene. El genio de Boecio está en haber transferido al plano noético y ontológico la que era una ficción política y jurídica. Los concilios ecuménicos suponen una geometría de las ideas referidas al campo de la persona. En cuanto tales los concilios suponen la elaboración de los elementos universales y necesarios para construir la idea de persona humana individual. Pero serán los escolásticos medievales los responsables de la transición desde lo teológico a lo antropológico con el consiguiente proceso de secularización de esa idea teológica.

Los intentos por parte de los neo-averroístas latinos de saltarse esa geometría de las ideas de casi mil años de construcción resultan tan ridículos como los actuales musicólogos que exaltan el Trap o a Billie Eilish como genialidad musical sin tener en cuenta la ontología que la música

manifiesta con Bach, Mozart, Beethoven, Wagner o Mahler. Al tratar de volver a Aristóteles como si el ejercicio medieval fuera obsoleto, originan una filosofía académica mediocre y pueril. El intento de reforzar esta filosofía acudiendo a Averroes no compensa la pérdida de nivel y sólo pasa a ser un poco menos mediocre, al precio de reconocer que eso no la hace menos despreciable, sino más, pues se utiliza a Averroes como excusa para no estudiar el arco completo del proceso de construcción de la idea de persona humana individual.

6. REFERENCIAS

Averroes. (1953). Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros. The Mediaeval Academy of America

Averroes. (1985). Epitome De Anma. CSIC/Instituto HispanoÁrabe de Cultura

Averroes. (1987). La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles. UNED

Averroes. (1994). Averroes' Middle Commentary on Aristotle's de Anima. The Egyptian Academy of the Arable Language and Supreme Council of Culture

Coccia, E. (2009). Filosofía de la imaginación Averroes y el averroísmo. Adriana Hidalgo

Schmitt, C. (2009). Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía, en: C. Schmitt, Teología política. Trotta

Tomás de Aquino. (1996). Sobre la unidad del intelecto agente contra los averroístas. Eunsa

Tomás de Aquino. (1999). Cuestiones disputadas sobre el alma. Eunsa

EL VALOR DEL CONOCIMIENTO (‘ILM) Y SUS VÍAS DE ADQUISICIÓN, SEGÚN LOS IJWĀN AL-ṢAFĀ’ (SS. III-IV/IX-X)

MOURAD KACIMI
Universidad De Valencia

1. INTRODUCCIÓN

En el siglo primero del islam, la adquisición del conocimiento estaba basada principalmente sobre el Corán y la sunna, al ser fuentes esenciales de origen divino según la ideología islámica. En base a estas fuentes surgieron varias disciplinas: Entre ellas cabe mencionar la conocida como “‘ulūm al-Qur’ān” o ciencias del Corán, reflejadas por ejemplo en obras que citamos por relevancia y orden cronológico como Garīb al-Qur’ān fī ši‘r al-‘arab de ‘Abd Allah Ibn ‘Abbās (m. 68/688) y al-Nāsij wa-l-mansūj de Qatāda (m. 117/735), así como la interpretación del Corán como Tafsīr Muŷāhid (m. 104/722-3).

La disciplina del hadiz, al-ḥadīṯ, también empezó al principio con la transmisión oral, luego con la elaboración de obras como Ŷāmi‘ ma‘mar Ibn Rāšid (m. 153/) y al-Muwaṭṭa’ del imām Mālik (m. 179/770) que incluye muchos hadices relacionados con el fiqh. De igual modo, La disciplina de al-fiqh o jurisprudencia fue desarrollada en base de la interpretación de los textos coránicos y dichos del profeta Muḥammad. La diversa interpretación de estos textos abrió camino a la aparición de escuelas de jurisprudencia, o maḏāhib fiqhiyya, que fueron numerosas y diversas, hasta que solo cuatro quedaron como canónicas en el tronco sunní: la escuela ḥanafī, la mālikí, la šāfi‘ī y la hambalī.

No obstante, la expansión territorial del islam permitió a los árabes abrirse al conocimiento y permearse de los conocimientos y de otras civilizaciones como la literatura y astronomía persa y la filosofía griega.

En el periodo abasí por ejemplo, Ibn al-Muqaffa‘ (m. 142/759) tradujo del persa Kalila wa-Dimna, y también por orden del califa al-Ma’mūn (m. 218/833) fueron traducidas numerosas obras de filosofía, medicina, matemáticas y astronomía griegas. En el siglo III/IV destacaron numerosos eruditos musulmanes como al-Kindī (m. 256/873), Abū al-Ṭayyib al-Sarjasī (m. 286/899), Abū Bakr al-Rāzī (m. 313/925), y Abū Zayd al-Baljī (m. 322/934), quienes buscaron respuestas a cuestiones filosóficas en la filosofía griega.

En el s. IV/X, tratados y pensamiento de las escuelas de filosofía griega, tales como la pitagórica, platónica, aristotélica, y neoplatónica, ya estaban presentes en numerosas obras escritas en árabe. Entre estas obras, la Enciclopedia de los Ijwān al-Ṣafā’, o “Hermanos de Pureza”, recoge e interpreta ideas y textos de las cuatro escuelas mencionadas. Este corpus de conocimiento filosófico y religioso tuvo su impacto en numerosos filósofos árabes como Avicena (m. 427/1037), y Algazel (m. 505/1111).

La importancia y la variedad temática de la obra captaron el interés de numerosos investigadores. Sobre la moral y la tolerancia en el pensamiento de los Ijwān al-Ṣafā’ destacamos la perspectiva aportada por Sayyed Moḥammad Reza Ahmadi Tabatabaee (“The roots of Toleration”, pp. 63-86). Sobre la labor política de los Ijwān al-Ṣafā’ cabe señalar los trabajos de Muḥammad Farīd Ḥaŷŷāb (1982) y Mourad Kacimi (2019). Sobre los tipos de administración política Carmela Baffioni ha estudiado la “Prophecy, Imamate, and political rule” en la epístola 48. Por su parte, Abdollahi Mohsen ha resaltado el pensamiento sociopolítico de los Ijwān al-Ṣafā’ en sus epístolas “The nature of socio-political thoughts”, (pp. 83-99) y Mourad Kacimi ha tratado sobre el pensamiento sufí en las Epístolas de los Ijwān al-Ṣafā’.

Hay que señalar también el proyecto financiado por The Institute of Ismaili Studies (IIS) cuyo objetivo es realizar una nueva edición crítica de las Rasā’il Ijwān al-Ṣafā’, dotándolas de su correspondiente traducción al inglés. En esta edición participan investigadores expertos sobre la materia como Nadir el Bizri (2008), Lenn E. Goodman (2010), Godefroid de Callattaÿ (2011), Carmela Baffioni (2013), Wilferd Madelung (2019) y otros. Este complejo proyecto de edición y traducción sigue en proceso. Se dio inicio con la edición por Nadir el Bizri (2008) de un

volumen introductorio sobre los Ijwān al-Ṣafā' y la temática de su obra, mientras que lo último que conocemos es la edición de las epístolas 29-31 editadas por Eric Ormsby (2021) a la espera del resto de las epístolas.

Nuestro objetivo en este trabajo es estudiar la perspectiva que aportan los Ijwān al-Ṣafā' referente a las formas de adquirir el conocimiento, en comparación y contraposición al método tradicional defendido por el resto de las escuelas musulmanas. En este estudio aportaremos más datos sobre los autores de las Rasā'il y sobre su ideología y pensamiento. De igual modo, analizamos las críticas realizadas por otros eruditos respecto a esta teoría de los Ijwān al-Ṣafā'.

Para lograr estos objetivos, comenzaremos aportando una breve información sobre los Hermanos de la Pureza y sus Epístolas. Luego, partiendo de las dos fuentes básicas del islam, damos a conocer el valor del conocimiento y sus vías de adquisición. A continuación, nos será más útil exponer la teoría de los Hermanos de la Pureza sobre los métodos para alcanzar el conocimiento y sus fuentes. El estudio y el análisis de sus ideas, lo realizamos en base a textos escogidos de sus dos obras: las Rasā'il Ijwān al-Ṣafā', y la Risāla al-ŷāmi'a. Posteriormente, contrastamos las interpretaciones de los Ijwān al-Ṣafā' con la opinión crítica que sobre ellos expresaron otros autores.

2. DATOS SOBRE LOS IḪWĀN AL-ṢAFĀ'

Con la denominación de "Hermanos de la Pureza" nos referimos a la traducción del nombre árabe de los autores de famosa Enciclopedia conocida en árabe por Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'. Esta es un compendio filosófico-religioso escrito en idioma árabe entre el s. III/IX y el s. IV/X. Esta enciclopedia islámica está compuesta por cincuenta y dos epístolas. Presenta y asimila la filosofía griega con una perspectiva religiosa, transmitiendo a la par mensajes sociopolíticos, y todo con un excelente estilo literario. La riqueza de su temática incluye ulūm al-awā'il las "ciencias (o conocimientos) de los antiguos", y la ideología de otras escuelas de su período.

El primero en aportar datos sobre los Ijwān al-Ṣafā' fue Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m.) en su obra al-Imtā' wa-l-mu'ānasa (pp. 6-8). Según él, se

trata de un grupo de eruditos que residían en Basora a los cuales había servido, siendo joven Zayd Ibn Rifā‘a (quien había sido compañero de al-Tawḥīdī en la corte del visir Sa‘dān). Entre estos miembros del grupo, Abū Ḥayyān cita a Abū Sulaymān Muḥammad Ibn Ma‘šar al-Bustī, ‘conocido por al-Maqdisī’, Abū l-Ḥasan Alī Ibn Hārūn al-Zanǧānī, Abū Aḥmad al-Mahraǧānī ‘conocido también por al-Nahraǧūrī’, y al-‘Awfī. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī comenta que este grupo de eruditos pensaban que con la combinación entre la filosofía griega y la ley islámica se conseguía llegar a la perfección. Afirma, que ellos habían creado un maḏhab que consideraban la vía correcta para lograr la felicidad y la satisfacción de Dios, porque, para ellos, la šarī‘a había sido extraviada con el paso del tiempo. Debido a ello, elaboraron 50 epístolas sobre diferentes materias de filosofía, las titularon Rasā’il Ijwān al-Ṣafā wa-jillān al-wafā, y las divulgaron entre la gente ocultando sus nombres para satisfacer a Dios.

La narración de al-Tawḥīdī está confirmada por su contemporáneo ‘Abd al-Ŷabbār al-Mu‘tazilī (p. 611), y avalada por Ibn al-Qifṭī (1172-1248) que investigaba la identidad de los autores de las Epístolas (p. 58).

En cambio, el historiador ismaili Idrīs ‘Imād al-Dīn comenta que fueron escritas como reacción del imām Aḥmad al-Mastūr (uno de los imames ismailíes ocultos) con el fin de proteger la religión musulmana ante el proyecto del califa abasí al-Ma’mūn (gobierna entre 198-218/813-833). Según él, el califa quiso cambiar los preceptos de la religión musulmana por los de la astronomía y la filosofía griega (4, p. 367). Esta versión la avalan investigadores ismailíes como: al-Hamadānī (pp. 292-295), Musṭafà Gālib (p. 9) y Arif Tāmir (p. 12).

No obstante, según Mourad Kacimi (2019, p. 359) el contenido del texto de las Rasā’il apunta al motivo ofrecido por Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī y no concuerda con el motivo señalado por la fuente ismailí, ya que el texto alaba a los filósofos y la filosofía griega. Incluso, dedica epístolas enteras a la astronomía, la astrología y la magia, algo que favorecería el proyecto del califa al-Ma’mūn. Si el motivo fuera el señalado por ‘Imād al-Dīn, el contenido de Las Epístolas debería oponerse a la filosofía o, por lo menos, a la astronomía y a la astrología. Pero, aun así, no se puede descartar absolutamente esta interpretación, dada la complejidad del

texto y el método de la taqiyya aplicado por las ramas chiíes. Además, en el texto de las epístolas se reconoce implícitamente la autoría de los Ijwān al-Ṣafā' sobre otra obra independiente de las Rasā'il, titulada al-Risāla al-ŷāmi'a. Esta trata la misma temática de Las Epístolas de un modo argumentativo, pero se resalta la doctrina ismailí en su contenido.

Esta Risāla es una obra comprehensiva, compendio de Las Epístolas, y Ḥaŷŷī Jalīfa (I, p. 902) se la atribuyó erróneamente a Maslama al-Maŷrīṯī (m. 398/1007). El error fue aclarado por Ŷamīl Ṣalība en su introducción a la propia edición de la Risāla al-ŷāmi'a (pp. 8-9), lo cual han confirmado otros investigadores como Mourad Kacimi (2014, p. 34) y Godefroid De Callataÿ y S. Moureau (2016, p. 332) (estos, sin concretar su autor. En cambio, investigadores ismailíes como 'Ārif Tāmir (p. 12) y Muṣtafà Gālib (p. 9) la atribuyen, al igual que las Rasā'il Ijwan al-Ṣafā', al imām al-Mastur Aḥmad Ibn 'Abd Allāh.

Se encuentra probada la relación entre los Hermanos de la Pureza y la Risāla al-ŷāmi'a. A lo largo de la misma se repiten expresiones ya empleadas en las Rasā'il. Entre estas locuciones cabe mencionar: "Has de saber, querido hermano, que Allāh nos apoya con su espíritu" (Gālib, p. 16), "despertarse del sueño de la ignorancia" (Gālib, p. 116), "la sabiduría es imitar los atributos de Allāh según la capacidad humana" (Gālib, p. 99), y otras.

También la Risāla al-ŷāmi'a está dirigida al colectivo conocido bajo la denominación Ijwān al-Ṣafā'. Esto lo podemos observar expresiones utilizadas como: "Hemos puesto este libro para nuestros hermanos conocidos como los Ijwān al-Ṣafā' wa-jullān al-wafā' "los Hermanos de la Pureza y la amistad sincera", los discretos, dueños de las ciencias ocultas" (Gālib, p. 103), "Así tengan los Ijwān al-Ṣafā' un libro y un lenguaje sólo para ellos, para que sean distinguidos del vulgo" (Gālib, p. 237).

Por otro lado, el autor de la Risāla al-ŷāmi'a, recomienda al lector empezar por las Epístolas como base, con la finalidad de que esté preparado y capacitado para leer la Risāla al-ŷāmi'a (Gālib, p. 84). Además, le advierte de no desvelar el contenido de esta obra y los secretos del grupo, excepto a sus hermanos y compañeros, fieles y capacitados que ya forman parte de la ciudad de paz al ser miembros de los Ijwān al-Ṣafā' wa-jullān al-

wafā' wa-ahl al-ḥamd wa-abnā' al-maŷd "Hermanos de la Pureza y la amistad sincera gente de gracia e hijos de la gloria" (Gālib, p. 79).

La Risāla al-ŷāmi'a nos apercibe de que los Hermanos de la Pureza son dueños de otras obras tituladas: al-Madāris al-arba'a 'Las cuatro escuelas', al-Kutub al-sab'a 'Los Siete libros', al-Ǧifrān, Al-Rasā'il al-jamsa wa-'išrūn 'Las veinticinco epístolas' (Gālib, p. 539).

Además, 'Ārif Tāmir les atribuye un compendio de la Risāla al-ŷāmi'a titulado Ŷāmi'at al-ŷāmi'a (p. 61), pero esta atribución ha sido rechazada por varios motivos M. Kacimi (2015, pp. 330-333).

3. EL CONOCIMIENTO Y SUS VÍAS DE ADQUISICIÓN EN EL CORÁN Y LA SUNNA

Antes de hablar sobre la visión de los Hermanos de la Pureza sobre las formas de adquirir el conocimiento como eruditos musulmanes, nos parece adecuado hablar primero del concepto del conocimiento y su valor en el Corán y la sunna, o 'tradición islámica', y las vías recomendadas por estas dos fuentes para adquirirlo.

El conocimiento es denominado en las fuentes árabes por la palabra 'ilm, término que equivale a sabiduría, doctrina o conocimiento. Las dos fuentes principales del islam, el Corán y la sunna, prestan mucha importancia al 'ilm conocimiento, siendo este considerado como una vía para conocer a Dios y a su creación (el universo). Estas dos fuentes plantean que el conocimiento es la única vía de salvar la humanidad del mal y conseguir el bien común del universo. De hecho, advierten frente al conocimiento maligno, que genera la destrucción de la humanidad.

Así que el concepto del conocimiento en el Corán y la sunna puede referirse a temas metafísicos (que conducen a creer en cuestiones relacionadas con el más allá del mundo), o a asuntos relacionados con la vida humana, conducentes a la mejora de sus condiciones de un modo equilibrado.

La posición del Corán hacia la adquisición del conocimiento es positiva. De modo que, no solo invita a las personas a aprender, sino, también lo

establece como criterio de supremacía entre la gente como podemos observar en los siguientes versos:

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر 39 : 9]

"¿Acaso son iguales los que tienen conocimiento y los que no tienen conocimiento?" (Trad. Isa García, p. 448)

﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [المجادلة 58 : 11]

"Dios elevará en grados a los creyentes y a quienes agracie con el conocimiento". (Trad. Isa García, p. 537)

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر 35 : 28]

> "Los siervos que tienen más temor devocional de Dios son los sabios". (Trad. I. García, p. 424)

El Corán nos transfiere la idea de que la fuente del conocimiento es Dios. Este dato está reflejado en numerosos textos donde se asegura que los recursos del aprendizaje incluyendo los sentidos de percibir el conocimiento son creados por Dios y su Gracia. En cuanto a las vías de adquirir el conocimiento metafísico, el Corán afirma que la canal de transmisión de este tipo de conocimiento son los profetas escogidos; a estos, se les revela las verdades divinas por medio de los ángeles. Los profetas adquirían este conocimiento porque sus espíritus estaban preparados para acceder al mismo.

En cambio, el resto de los individuos adquieren este conocimiento de los profetas como autoridad en esta materia. Esta idea está reflejada en versos como:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام 7 : 96]

> "Pero si la gente de esas ciudades hubiera creído y tenido temor [de Dios], les habría abierto las bendiciones del cielo y de la Tierra. Pero desmintieron [a Mis Profetas] y los castigué por lo que habían cometido". (Trad. I. García, p. 161)

El Corán en general motiva al lector para adquirir como está reflejado en siguiente verso:

وقوله ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه 20 : 114]

> "Di: ¡Oh, Señor mío! Acrecienta mi conocimiento" (Trad. I. García, p. 309)

De igual modo, nos transmite la idea de que la sabiduría conduce a la creencia y la fe aporta satisfacción y tranquilidad como se aprecia en el siguiente verso:

﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّةُ ، ارجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرضِيَّةً﴾ [الفجر 89 : 27-28]

> "¡Oh, alma que estás en paz con tu Señor! Vuelve a la vera de tu Señor complacida, porque Dios está complacido contigo" (Trad. I. García, p. 600)

En cuanto al conocimiento relacionado con los asuntos de vida se puede adquirir de las personas expertas según transmite el siguiente verso:

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل 16 : 43]

> "¡Consulten a la gente de conocimiento lo que no sepan!" (Trad. I. García, 262)

La importancia de adquirir el conocimiento en la sunna tiene la misma perspectiva que transmiten los textos coránicos. De hecho, encontramos dichos del profeta Muḥammad que motivan para adquirir el conocimiento como:

"مَن سلَك طريقًا يلتمس فيه علمًا، سهَّل الله له طريقًا إلى الجنَّة" (Ibn Abī Šayba, 5, p. 284).

> "Allāh facilita el camino al paraíso para quien recorre el camino en busca del conocimiento".

" إنّ العلماء ورثة الأنبياء" (Ibn Māŷa, p. 81)

> "Los ulema son los herederos de los profetas" (trad. propia)

Respecto a las formas de adquirir el conocimiento, la sunna ofrece los métodos tradicionales, que se basan en los textos del Corán, los dichos del profeta Muḥammad, sus interpretaciones al Corán y las interpretaciones de sus compañeros, la šūra 'consulta de los sabios', o al-iŷtihād 'pensamiento basado sobre el interés común'.

4. LA TEORÍA DE LOS IJWĀN AL-ṢAFĀ' ACERCA DE LA ADQUISICIÓN DEL CONOCIMIENTO

Cuando aparecieron los Hermanos de la Pureza ya habían pasado más tres siglos de la aparición del islam. Los Ijwān al-Ṣafā' eran contemporáneos de otras escuelas islámicas con diferentes estilos de aprendizaje, tales como la tradicional escuela del ḥadīṯ, la escuela mu'tazilí, la escuela sufí etc. La mayoría de estas escuelas tenían en común el Corán y los dichos del profeta Muḥammad como referencia suprema, pero con interpretaciones diversas.

De igual modo, los Ijwān al-Ṣafā' se basan en estás dos fuentes para argumentar sus opiniones en sus dos obras las Rasā'il y la Risāla al-ŷāmi'a, pero la interpretación que aportan sobre los textos concuerda más con el pensamiento filosófico, puesto que utilizan la filosofía con el fin de redefinir conceptos religiosos, como observaremos en el siguiente apartado.

4.1. El uso de la filosofía para reformar la šarī'a

En la época de los Hermanos de la Pureza, el pensamiento filosófico ya estaba presente en notables eruditos musulmanes, como ya se ha señalado. Los Ijwān al-Ṣafā' consideraban que la šarī'a 'legislación islámica' necesitaba de una reforma, y plantean reformar el pensamiento islámico en base a la filosofía griega. Por lo tanto, confieren una nueva interpretación a los conceptos religiosos tradicionales y, una nueva interpretación a muchas ideas filosóficas pitagóricas, platónicas, aristotélicas, y neoplatónicas.

Esta intención de los Hermanos de la Pureza está reflejada en varios textos de su obra, y la confirma Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī en su testimonio sobre los autores visto en el apartado 2 (pp. 6-8). Sus declaraciones indican que los autores tenían una intención filosófica reflejada en tratar la filosofía. Un motivo espiritual, porque eran un grupo de eruditos que tratan la filosofía con el fin de purificar sus almas con el verdadero conocimiento; y un propósito sociopolítico, porque muestran su insatisfacción con los conceptos culturales de la sociedad y deciden actuar con sus Epístolas orientativas para reformarla.

Los autores destacan la virtud de los filósofos y la filosofía para captar el interés del lector hacia el contenido filosófico de su obra. Para lograr esta combinación entre la filosofía y la preceptiva islámica, los autores plantean explicar los tratados filosóficos conforme a los conceptos doctrinales islámicos. Dan a las Rasā'il una estructuración piramidal: comienzan con las catorce epístolas sobre las ciencias propedéuticas o iniciales como base del conocimiento; luego pasan a la sección de las ciencias naturales, comentadas en diecisiete epístolas; en el tercer nivel tratan las ciencias psíquico-intelectuales en diez epístolas; y en el último nivel explican la sección de la ciencias metafísicas o reveladas en once epístolas como la cumbre de todo el conocimiento.

4.2. Fuentes y formas de adquirir las verdades absolutas

Los Ijwān al-Ṣafā' afirman en sus Rasāil que sus fuentes son de cuatro clases: A) Tratados hechos por sabios y filósofos; B) Tratados proféticos (escrituras santas); C) Otro tipo de libros son corrientes, como los tratados sobre ciencias naturales, pero la gente no los entiende; D) Otro tipo de textos divinos, particulares de ellos, cuyo sentido sólo ellos entienden, son los tratados sobre la esencia de las almas, sus categorías, y sus interdependencias entre sí y con las otras criaturas (Ijwān al-Ṣafā', 4: p. 36).

A través de esta cita textual se observa que los autores consideran a los tratados filosóficos como fuentes fiables de adquirir el conocimiento, porque para ellos, los filósofos son los herederos de los profetas (Ijwān al-Ṣafā', 3: 283) y su capacidad intelectual les permite interpretar mejor los textos sagrados. Se aprecia también que los Ijwān al-Ṣafā' están abiertos hacia otras religiones y las consideran como recurso esencial del conocimiento, de hecho; citan a la Torá, el Evangelio, el Corán y las ṣuḥuf "las escrituras santas" de otros profetas (Ijwān al-Ṣafā', 3: 404). Lo comentamos, porque en otro lugar, recomiendan a sus seguidores no rechazar ninguna rama del saber, ni dar la espalda a ninguno de los libros de los Antiguos, ni aferrarse fanáticamente a un solo madhab 'escuela'. Esto se debe a que el madhab de los Ijwān al-Ṣafā' abarca todos los madhabs y ramas del conocimiento (Ijwān al-Ṣafā', 4: 35-36). Además, consideran como fuente de conocimiento los libros sobre el mundo natural en los cuales se describe todas las formas de vida existentes. Porque

para ellos, el orden del universo es una indicación a la grandeza del creador. Por último, señalan otros textos divinos particulares que únicamente son consultados por las personas que han graduado consultando las otras obras recomendadas para alcanzar el nivel de la purificación que les permite acceder a estos libros (Ijwān al-Ṣafā', 4: 36).

Con todo ello, deducimos que los Ijwān al-Ṣafā' están señalando dos vías de adquirir el conocimiento metafísico:

4.2.1. La vía del conocimiento revelado

Se ha visto que los Hermanos de la Pureza reconocen y creen en los textos sagrados precedentes, transmitidos por medio de los profetas.

Para los Ijwān al-Ṣafā', por medio de esta vía han sido reveladas las verdades divinas a las personas, pero solo a las que han llegado a alcanzar un nivel espiritual concreto, lo cual les permite recibir el conocimiento metafísico, o las verdades divinas.

Para ellos, los profetas son las almas cualificadas para recibir conocimiento divino. Con ello, están suponiendo que el profeta es un grado espiritual adquirido o alcanzable. La forma de adquirir este conocimiento divino respecto a estas personas tiene un sentido de transmisión vertical (arriba-abajo). Para justificar esta teoría, emplean e interpretan la filosofía neoplatónica de la siguiente manera: Dios crea la razón universal, esta emana al alma universal y esta última fluye a las almas parciales. En este sentido, emplean el termino fayḍ "fluir" con el significado de "transmisión" (Ijwān al-Ṣafā', 2: pp. 9-10).

En base a esta misma teoría detallan la creación del universo conforme con los principios teológicos islámicos. En el mismo sentido, emplean la teoría de Pitágoras sobre el valor de los números en la creación del universo. Para ellos, todo parte del uno, y sin el uno ningún otro número tendría valor. Con este método, no llegan a contradecir a la masa en su percepción básica, sino la invitan a una nueva interpretación filosófica (Ijwān al-Ṣafā', 3: p. 177).

Este planteamiento de los Ijwān al-Ṣafā' se enfrenta a dos problemas ideológicos. Según la doctrina musulmana sunní, Muḥammad es "el

sello de los profetas", por lo tanto, esta vía ya ha cesado. El segundo problema es que todos los textos sagrados existentes han sufrido diferentes interpretaciones, razón por la cual existen varias ramas en cada una de las religiones. Los Hermanos de Pureza, parecen ser conscientes de este inconveniente y, por ello, plantean la segunda vía que explicamos en siguiente apartado.

4.2.2. Adquisición basada en el pensamiento filosófico

En primer lugar –como una buena estrategia–, los autores destacan la figura de los filósofos como personas sabias que pueden alcanzar las verdades divinas en base a su razonamiento. Les elogian, y afirman que son los herederos del conocimiento de los profetas. Son las personas más cualificadas para adquirir el conocimiento divino por su buena interpretación de los conceptos metafísicos (Ijwān al-Ṣafā', 3: 283). A lo largo de las Rasā'il recogen opiniones filosóficas de diversas escuelas que concuerdan con las bases doctrinales para convencer a sus seguidores como la opinión de los Pitágoras respecto al orden de los números y del universo (Ijwān al-Ṣafā', 3: pp. 147-150).

Los Hermanos de la Pureza afirman que la vía filosófica es el método ideal para descubrir los misterios del universo. El sentido de esta vía es contrario al de la vía anterior, pues es un conocimiento que nace desde lo terrenal y se dirige a lo divino. Para argumentar esta idea, parten de la teoría de que el universo es un libro que muestra quién es su autor, o creador. Emplean la filosofía de Aristóteles, comenzando con la razón, la naturaleza, y luego la metafísica. De hecho, los autores de las Rasā'il estructuraron esta enciclopedia comenzando con las ciencias materiales como base, para llegar a las ciencias divinas como finalidad. (S. Diwald, pp. 7-13)

Para ellos, esta idea implica un desarrollo y una gradación espiritual: Se empieza con un profundo análisis del microcosmos para llegar a entender el macrocosmos. Según ellos, el microcosmos concuerda con el macrocosmos, ya que el universo es un libro escrito con caracteres que son símbolos, y lo entiende cada uno según su capacidad. (Ijwān al-Ṣafā', 3: pp. 177-178)

5. ANÁLISIS CRÍTICO

Esta teoría sobre la vía para la adquisición del conocimiento divino, según Nu'mān al-Ālūsī (1981, p. 71) tuvo su impacto en muchos eruditos en el ámbito filosófico como Ibn Sīnā, al-Gazālī y en eruditos del ámbito sufí como Ibn 'Arabī e Ibn Sab'īn. Sobre Ibn 'Abī e Ibn Sab'īn asegura tienen la misma ideología de los Ijwān al-Ṣafā' con otra terminología (p. 71). De hecho, Ibrāhīm al-Ḥanafī (m. 996/) se le atribuye a Ibn Sab'īn decir: "el hijo de Āmia [referencia al profeta Muḥammad] limitó una realidad absuluta al decir no hay profeta detrás de mi" (116). De hecho, Abū-l-Ma'ālī al-Alūsī en su Gāyat al-amanī afirma que los Ijwān al-Ṣafā' piensan que el grado de profeta se puede adquirir (2: 452).

Las primeras críticas a los Ijwān al-Ṣafā' las transmite Abū Ḥayyān al-Tawhīdī por boca de Abū Sulaymān al-Siŷistānī, al afirmar que la naturaleza del pensamiento filosófico no concuerda con los límites de las legislaciones divinas (2: pp. 6-7). También Ibn Taymiyya dirige a los Ijwān al-Ṣafā' una serie de críticas. En su obra Mustadrak 'alà maŷmū' fatāwà Ibn Taymiyya critica la teoría de la transmisión del conocimiento de la razón universal a las almas parciales (1998, 1: p. 137); en su obra al-Rad alà al-maṭiqiyyīn les critica también el haber puesto la figura del filósofo en la altura del profeta (p. 327), y en su Buġyat al-murtād les acusa de inventar dichos, y de adjudicárselos al profeta para hacer que concuerde su opinión con el razonamiento aristotélico (p. 179-180).

Cuando los Ijwān al-Ṣafā' comentan que los profetas alcanzan un grado espiritual que les permite revelar las verdades divinas (Ijwān al-Ṣafā', 4: pp. 95-96); pero no afirman que cualquier individuo pueda alcanzar este grado espiritual porque en varios lugares de sus Rasā'il mencionan que el profeta Muḥammad es el sello de los profetas (citas). No obstante, su planteamiento abre la puerta a los eruditos para alcanzar el grado espiritual de waliy Allāh. En cuanto, a la posición de los Hermanos de Pureza a la hora de admitir la preceptiva de las escrituras santas de otras religiones, Darrūza afirma que muchos eruditos suníes también la consideran como una preceptiva divina, siempre que no entre en contradicción con la preceptiva islámica (9: p. 136).

6. CONCLUSIÓN

Según los Hermanos de la Pureza, los profetas y los filósofos comparten un único objetivo, a pesar de la diferencia entre sus leyes (debidas al cambio de las tradiciones, época, lugar, y modos de rezo). Al igual que sucede con distintos médicos, cuya finalidad es curar el cuerpo y conservar su salud, para lo cual utilizan distintos modos de tratamiento. Los profetas y los filósofos son los médicos del alma humana, siendo su objetivo el llevarla de esta vida al mundo celestial y a la felicidad eterna.

Según los Hermanos de la Pureza la primera vía ha cesado cuando la šarī'a declaró que Muḥammad era el "sello de los profetas". Por lo tanto, los hermanos de la Pureza optan por una segunda vía, afirmando la necesidad de aprovecharse de la sabiduría y del conocimiento de toda la humanidad, incluyendo la sabiduría de todas las religiones y las escuelas filosóficas anteriores, sin mostrar fanatismo excluyente.

Esto lo reflejan nuestros autores en la descripción del hombre perfecto, describiéndolo del siguiente modo:

El bien instruido, virtuoso, inteligente, devoto y perspicaz persa de genealogía, árabe de religión, ḥanafī en cuanto al Islam, iraquí en su educación, hebreo en la experiencia, cristiano en cuanto el camino, sirio en el ascetismo, griego en ciencias, indio en lo tocante a la expresión, sufí en las alusiones y teniendo además cualidades reales, opiniones señoriales y conocimientos metafísicos. (Tornero, p. 207)

6. REFERENCIAS

6.1. Fuentes árabes

Ibn 'Abbās. 'Abd Allāh'. (1993). Garīb al-Qur'ān fī ši'r al-'arab, Mu'assasat al-Ṯaqāfa.

'Abd al-Ŷābbār al-Hamaḏānī. (1966). Taṯbīt dalā'il al-nubuwwa. 'Abd al-Karīm 'Uṯmān (ed.), al-Dār al-'Arabiyya li-l-Ṭibā'a wa-našr.

Ibn Abī 'Amrū Ma'mar. (1983). Al-Ŷāmi'. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī (ed.), al-Maŷlis al-'Ilmī bi-Bakistān.

Al-Alūsī. Nu'mān. (1981). Ŷalā' al-'aynayn fī muḥākamat al-Aḥmadayn. Maṭba'at al-Madanī.

al-Alūsī. Abū-l-Ma‘ālī. (2001). Gāyat al-amanī. Maktabat al-Rušd.

Al-Ḥanafī. Ibrāhīm. (1998). Ni‘mat al-ḏarī‘a fī unṣrat al-šarī‘a. Dār al-Masīr.

Ḥāŷŷī Jalīfa. Muṣtafà. (1941). Kašf al-ẓunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn. Maktabat al-Muṯannà.

Idrīs. ‘Imād al-Dīn. (1973).‘Uyūn al-ajbār. Muṣtafà Gālib (ed.), Dār al-Andalus.

Ijwān al-ṣafā’. (2005). Rasā’il Ijwān al-ṣafā’ wa-jullān al-wafā’. Mu’assasat al-A‘lamī li-l-Maṭbū‘āt.

Qatāda. (1998). Al-Nāsij wa-l-mansūj. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin (ed.), Mu’assasat al-Risāla.

Ibn Qifṭī. (2005). Ijbār al-‘ulamā’ bi-ajbār al-ḥukamā’. Ibrāhīm Šams al-Dīn (ed.), Dār al-Kutub al-‘Imiyya.

Ibn Māŷa. (1998). Sunan Ibn Māŷa. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (ed.), Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya.

Muŷāhid. Abū-l-Ḥaŷŷāŷ. (1989). Tafsīr Muŷāhid. Muḥammad ‘Abd al-Ṣalām Abū-l-Nīl (ed.), Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīṯa.

al-Suyūṭī. Ŷalāl al-Dīn. (2004). Mu‘ŷam maqālīd al-‘ulūm. Maktaba al-Ādāb.

Ibn Abī Šayba. (1989). Muṣannaf Ibn Abī Šayba. Kamāl Yusaf al-Ḥūt (ed.), Maktabat al-Rušd.

Al-Tawḥīdī. Abū Ḥayyān. (1942). Al-Imtā‘ wa-l-mu’ānasa. Aḥmad Amīn y Aḥmad al-Zīn (eds.), Maṭba‘at al-Ta’līf wa-l-Tarŷama wa-l-Našr.

Ibn Taymiyya. (1995). Buġyat al-murtād. Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam.

Ibn Taymiyya. (2005). Al-Rad alà al-maṭiqiyyīn. Mu’assat al-Rayyān.

6.2. Bibliografía

Ahmadi Tabatabee. Sayyed Mohammad reza. (2017). The roots of Toleration in civil and Moral Thoughts of ‚Ekhvanossafa’. Islamic Political Thoughts (IPT), 4 (2), 63-86.

Baffioni. Carmela. (2011). Prophecy, Imamate, and Political rule Among the Ikhwan al-Safa’. En Asma Afsaruddin (ed.), Islam, the State, and Political Authority, Middle East Today.

Baffioni. Carmela. (2013). On the Natural Sciences An Arabic critical edition and English translation of Epistles 15–21. En Epistles of the Brethren of Purity. Nader El Bizri (ed.), Oxford University Press y The Institute of Ismaili Studies.

El Bizri. Nader. (2008). The Ikhwān al-Ṣafaʾ and their Rasāʾil An Introduction. En Epistles of the Brethren of Purity. Nader El Bizri (ed.), Oxford University Press y the Institute of Ismaili Studies.

De Callattaÿ. Godefroid. (2013). On Magic, Part I An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52a. En Epistles of the Brethren of Purity. Nader El Bizri (ed.), Oxford University Press y the Institute of Ismaili Studies.

De Callataÿ. Godefroid y Moureau S. (2016). Again on Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī, the Ikhwān al-Ṣafā' and Ibn Khaldūn: New Evidence from Two Manuscripts of Rutbat al-ḥakīm. Al-Qantara. 37 (2), 329-372.

Darrūza. Muḥammad 'Izzat. (1977). Al-Tafsīr al-ḥaḏīṯ, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya.

Diwald. Susanne. (1975). Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḫwān aṣ-ṣafā' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt, Wiesbaden. Otto Harrassowitz.

Gālib. Muṣṭafà (ed.). (1981). Al-Risāla al-ǧāmi'a. Dār al-Andalus.

Goodman. Lenn E. y McGregor. Richard. (2010). The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22. En Epistles of the Brethren of Purity. Nader El Bizri (ed.), Oxford University Press y the Institute of Ismaili Studies.

Al-Hamadānī. H. F. (1932). Rasā'il Ikhwān as-Safā in the Literature of the Ismaili Taiyibi Da'wa. Der Islam, 281-300.

Ḥaŷŷāb. Muḥammad Farīd. (1982). Al-Falsafa al-siyāsiyya 'inda Ijwān al-ṣafā'. Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb.

Kacimi. Mourad. (2014). La relación de Maslama al-Maŷrīṭī con las obras Rasā'il Ijwān al-ṣafā', al-Risālat al-ŷāmi'a, Rutbat al-ḥakīm, y Gāyat al-ḥakīm. Anaquel de Estudios Árabes, 25, 29-44.

Kacimi. Mourad. (2015). Reflexiones sobre la relación de la Risālat ǧāmi'at al-ǧāmi'a con los Iḫwān al-Ṣafā'. eHumanista/IVITRA, 8, 328-338.

Kacimi. Mourad. (2016). El pensamiento sufí en las Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'. Mirabilia/medTrans, 4, (2), 1-13.

Kacimi. Mourad. (2019). Los Ijwān al-Ṣafā' contra el estado abasí. Acción política en relaciones con los diversos Estados de super época. Al-Qantara, 40 (2), 355-384.

Ormsby. Eric. (2021). On Life, Death, and Languages An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 29–31. En Epistles of the Brethren of Purity. Nader El Bizri (ed.), Oxford University Press y the Institute of Ismaili Studies.

Madelung. Wilferd y Uy. Cyril y Baffioni. Carmela y Alshaar. Nuha. (2019). On God and the World An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 49–51. En Epistles of the Brethren of Purity. Nader El Bizri (ed.), Oxford University Press y the Institute of Ismaili Studies.

Mohsen. Abdollahi. (2015). The nature of socio-political thoughts of Ikhwan al-safa. Politics Quarterly: Journal of Faculty of Law and Political Science, 45, (1) 83-99.

Ṣalībā. Ŷamīl. (1949). Introducción. En Al-Risāla al-ŷāmi‘a al-mansūba li-l-ḥakīm al-Maŷrīṭī. Al-Muŷamma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī.

Tāmir. ‘Ārif. (1982). Introducción. En Ŷāmi‘at al-ŷāmi‘a. Dār Maktabat al-Ḥayāt.

Tornero Poveda. Emilio. (2006). La disputa entre los animales y el hombre, Siruela, S. A.

IḤYĀ ʻULŪM DĪN: CONTROVERSIAS EN TORNO A LA TEORÍA DE AL-GAZĀLĪ

HANAN HANNOU
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

En mi tesis doctoral, en el subcapítulo dedicado al estudio de la vida de *al-Turtūšī*, se consagró un apartado a su opinión en la obra Ihyā' 'ulūm al-dīn de *al-Ga□ālī*, me pareció muy fuerte que se llegara a dictaminar la quema de la obra solo por haber declarado un nuevo método en la concepción de la religión. De allí surgió este trabajo en que pretendo investigar estas afirmaciones. En el proceso de la búsqueda de referencias que me ayuden en la tarea, me percaté en que, a pesar de las represalias que se tomaron en su momento, las declaraciones de *al-Ga□ālī* en la obra fueron y siguen siendo objeto de investigación por los estudiosos de oriente y occidente, se basaron en argumentos propios en defender o refutarlas.

Partiendo del principio "No hay verdad absoluta", me parece una postura injusta la que se tomó en contra de la obra, y un signo grave de que la represión de la libertad de expresión siempre ha sido la opción favorita de algunos gobiernos. El hecho de que la obra siga siendo buscada en la actualidad por lectores que tienen fines científicos y otros con fines religiosos, y que se continúe la indagación de fatwas sobre la licitad o no de su lectura, nos condujo a investigar el asunto para encontrar respuesta a la pregunta de que si las escuelas de jurisprudencia islámica que adoptaron esta medida negativa contra la obra, siguen manteniendo la misma postura y qué es lo que se le reprocha exactamente a *al-Ga□ālī* en este contexto. Y por otra parte, nos interesó saber qué escuelas o doctrinas sostienen a la obra y si es verdad que *al-Ga□ālī* fue quien enmarcó la tendencia del pensamiento islámico posterior a ella.

El trabajo se compone de dos capítulos principales, en el primero se hará un breve recorrido sobre la vida del autor, sus obras más destacadas y la situación política, científica y social de su entorno. El segundo se dedicará al estudio de Ihyā' 'ulūm al-din desde varias perspectivas arrojando luz sobre algunas afirmaciones en ella que fueron objeto de críticas, luego se cerrará con un conjunto de conclusiones.

2. AL-GAZĀLĪ

La época en que nació *al-Ga□ālī* conoció un interés especial por la ciencia, específicamente hablamos del sultanato selyucida en principios del undécimo siglo de la era cristiana. Se optó por la promoción de la enseñanza a través de *al-madrasa al-nidāmiya* que debe su nombre a su fundador el visir *Nidām al-Mulk*. Según las obras de referencia histórica como wafayāt al-a'yān de *Ibn Jalekān* y al-muntaẓim de *Ibn al-Ŷū□ī*, los primeros sultanes selyucidas tenían el genio áspero con conocimientos culturales muy limitados, lo que justificó la selección de hombres calificados para el servicio del estado en varios asuntos administrativos y políticos, como los visires, los escribanos, los chambelanes y otros que tenían experiencias en cargos anteriores bajo el mandato de otros estados pequeños (Asīrī, 1985). Otorgar a los visires cargos de importancia en la gestión del estado fue un acierto en el caso de *Nidām al-Mulk*, interesarse él por la ciencia y los ulemas dio lugar al aumento de la producción científica en aquel entonces. No cabe duda en que la edición de los libros, las diferentes librerías, los mercados de escribanos distribuidos por Bagdad y demás centros científicos en Iraq en la época selyucida, todo ello representa uno de los aspectos importantes del resurgimiento científico e intelectual (Bāḥanŝal, 2007). *Al-Ga□ālī* también participó en este resurgimiento a través de sus obras que se especializan en teología, filosofía, jurisprudencia, *kalam*, sufismo…etc. En su recorrido académico tuvo que hacer una pausa por varios años. Este retiro como lo describen varios investigadores, fue necesario para luego más tarde aparecerse su obra más polémica Ihyā' 'ulūm al-dīn en la que plasma ideas rechazadas por las escuelas sunitas. A continuación se mostrarán las etapas que marcaron la vida del autor, por tratarse del Argumento del Islám o *ḥuŷŷat al-islām*.

Es *Abū Hāmid Muhammad Muhammad al-Gazālī*, Nació en Gazāla, aldea de Tus cerca de la ciudad de Maŝhad en el año 1059. Se vino al mundo en la etapa más delicada del califato abasí siendo sultán *Togrul*, el primero de los selyucidas. La inestabilidad política existente fue acompañada de la aparición de una multitud de tendencias ideológicas, filosóficas, dogmáticas y doctrinales. El padre de *al-Gazālī* tenía un trabajo humilde, un pequeño taller de hilado de lana, lo que ganaba lo quería invertir en la educación de sus hijos *Ahmed* y *Muhammad*, quizás cómo él lo expresó pudiesen alcanzar el objetivo que él no pudo realizar. Pero desgraciadamente él no vivió para verles a los dos materializando su propósito. Antes de morirse los dejó en manos de un amigo místico bienhechor que accedió a la petición, y cuidó a los niños utilizando el dinero que han heredado. Acabándose el pequeño recurso, el hombro sufí no tenía ingresos para cumplir con la promesa, por eso aconsejó a los dos niños apuntarse en una de las escuelas que daban sustento a los estudiantes interinos (al-Subkī, 1964).

Siendo aún muy joven, *al-Gazālī* estudió una rama de la jurisprudencia islámica *fiqh* a mano de *al-Rāḏkānī* en Tus, después viajó a Ŷurŷān dónde profundizó su aprendizaje en los principios de la misma materia, posteriormente volvió a su ciudad natal para aprenderse de memoria sus apuntes de Ŷurŷān, como consecuencia de haber sido víctima del asalto de unos ladrones que le quitaron todo lo que tenía. Él les pidió que le devuelvan sus apuntes de una asignatura por la que tuvo que viajar para aprendérsela, el jefe de la banda le dijo: "¿Cómo es que dices que la has aprendido puesto que te la hemos quitado? Ahora estas privado de ella y te has quedado sin ciencia". Gracias a estos ladrones, *al-Gazālī* se hizo una promesa que consiste en aprenderse de memoria todos sus apuntes (al-Subkī, 1964).

A *al-Gazālī* no le convencieron los argumentos presentados por los teólogos islámicos en defender una cuestión u otra, por eso viajó a Naisābūr para estudiar la ciencia del *kalām*, *al-Ŷuwainī*, el símbolo del sufismo participó en una gran medida en su formación teológica y mística. En este periodo tuvo la oportunidad de estudiar las escuelas teológicas existentes, las diferencias que hay entre ellas, y examinar los principios de la filosofía y la lógica. Asimismo empezó a escribir sus primeras obras.

Saliba y Ayyad, en la edición crítica que hicieron a la obra bibliográfica al-munqiḏ mina al-ḍalāl de *Al-Gazālī* (1956:4) piensan que el comienzo de sus dudas religiosas y filosóficas tuvo lugar en este periodo. Al fallecerse *al-Ŷuwainī* en el año 1085, *Al-Gazālī* lo sustituyó como profesor donde demuestra su capacidad científica e intelectual de modo que se le concedió una plaza en *al-madrasa al-nidāmiya* de Bagdad por parte del visir *Nidām al-Mulk* en el año 1091. A sus clases acudían hasta trescientos estudiantes, aun así él encontró tiempo para seguir escribiendo libros además de estudiar la filosofía de forma acentuada (*al-Gazālī*, 1956). En su obra maqāsid al-falāsifa recoge de forma resumida y neutral las doctrinas y pensamientos planteados por los filósofos como *Aristóteles*, *Platón*, *Avecina* y *al-Farābī* sobre la lógica, la metafísica y la física. En su obra posterior tahāfut al-falāsifa, *al-Gazālī* responde refutando veinte afirmaciones filosóficas que mayoritariamente discuten tres cuestiones principales: la antigüedad del mundo, la sabiduría divina y la resucitación en el día del juicio.

Estando todavía en Bagdad y accediendo a la petición del califa selyucida *al-Mustaẓhir bi Allah*, *al-Gazālī* (1956, p. 86) escribió la obra faḍā'iḥ al-bāṭiniya para responder a varias doctrinas chiitas especialmente *al-ismā'iliya*. Antes de renunciar a su plaza en *al-nidāmiya* en el año 1095 y empezar su viaje espiritual, *al-Gazālī* (1956, p. 98) cuenta en su obra al-munqiḏ mina al-ḍalāl lo difícil que era tomar esta decisión. De sus afirmaciones acerca del asunto se deduce que él ya había empezado a practicar los preceptos místicos aprendidos, sobre todo cuando se pregunta cuál es su objetivo de la enseñanza. Se percató en que su intención era perseguir la fama y la riqueza, y que no ejercía de profesor de forma incondicional por la causa de Dios.

Al-Gazālī (1956, p. 99) se quedó seis meses oscilado entre la voluntad de llevar enseñanzas sufíes a práctica y entre el deseo de continuar en el cuadro profesional y social en que se encontraba. Al no poder tomar una decisión definitiva, él sufrió alguna enfermedad psicológica que influyó en su estado de salud física, y en este aspecto no tuvo otro remedio mejor que pedir la ayuda de Dios, y así fue, se le facilitó la toma de decisión, renunció a su cargo y abandonó a la familia con la intención de ir a Siria donde permaneció durante dos años, su propósito era purificar al alma a

través del aislamiento, las buenas modales y el recuerdo de Dios entre otras prácticas recogidas en las obras místicas como qūt al-qulūb de *Abu Tālib al-Makkī*, siguió con el mismo proyecto desplazándose a Palestina y al estar en la Meca hizo la peregrinación y visitó otras ciudades de *al-hiya*.

*Al-Ga*ālī (1956, p.101) no tenía planeado volver a Bagdad, pero la nostalgia lo atrajo a la familia y esta vez con un estilo de vida diferente. Él decidió seguir con las prácticas sufíes y aislarse en su casa en Tus, esta etapa le llevó diez años y afirma que es el periodo en que encuentra la respuesta definitiva a sus dudas religiosas, él corrobora que el sufismo es el único camino que guía hacia Dios. En esta época se consagró a escribir su obra, objeto de este estudio, Ihyā' 'ulūm al-dīn. En el año 1005 accede a la orden del visir *Fajr al-Mulk* volviendo a la enseñanza en Naisābūr, Se quedó allí cuatro años porque en el año 1009 renunció a esta plaza también y volvió a Tus, su ciudad natal. Construyó una *madrasa* para los estudiantes y una janqa para los sufíes al lado de su casa, allí siguió su vida activa durante dos años, en 1111 falleció.

3. IHYĀ' 'ULŪM AL-DĪN

Es la obra principal de *al-Ga*ālī sobre la conducta ética en la vida cotidiana de los musulmanes, se estructura en cuatro tomos, cada uno de ellos se compone de diez libros. El primer tomo trata sobre los actos de adoración *(al-'ibādāt)*, en el segundo se plantean las costumbres sociales *(al-'ādāt)*, el tercero dedicado a las conductas destructivas *(al-muhlikāt)* y en el último el autor determina los procederes salvadores *(al-munŷiyāt)*. La ciencia del camino hacía la vida del más allá, bien recorrido por los predecesores justos *(al-salaf al-sāliḥ)* en cuanto a lo que Dios llamó en su libro: entendimiento *(fiqh)*, sabiduría *(ḥikma)*, conocimiento *('ilm)*, iluminación (ḍiyā'), guía (hidāya) y encaminamiento (rusd), esta ciencia desapareció de entre la gente y devino algo completamente olvidado. Fijándose *al- Ga*ālī (2005, p.8) en esta situación y con el propósito de reavivar las ciencias de la religión y mostrar las ramas del conocimiento de buen uso por los profetas y los predecesores justos, advirtió la suma importancia que tiene la edición de esta obra

¿Cómo no? Dado que en ella hizo un análisis agudo al individuo y la sociedad de modo que se considera una referencia interesante para los investigadores en los estudios psicológicos y sociales (al-Qardaoui, 1994).

El pensamiento de *al-Ga□ālī* en general se cuestionó y se juzgó por algunos estudiosos de ser el punto de partida de la lejanía de los musulmanes de interesarse por la ciencia y la investigación. Para *De Boer* (1948, p.212) *al-Ga□ālī* representa el fin de la filosofía en oriente por salirse del camino diseñado por los demás filósofos, y por otra parte encontramos investigadores como *al-Safi* (2003, 9) quien defiende la postura del autor y lo considera creador de un método propio en el pensamiento filosófico. En cuanto a *al-Ŷābirī* (2009: 286), pues, piensa que *al-Ga□ālī* encarnó la crisis del pensamiento islámico. El autor vivió en la época más delicada de la dinastía abasí, se valió por los teólogos para defender posturas políticas, por eso pensamos que el deterioro del pensamiento islámico se debe a su uso donde no se debería. La obra se escribió después de salirse el autor de una crisis espiritual y aunque contiene textos proféticos de poca o de ninguna autenticidad, y argumentos basados en experiencias místicas individuales recogidas en otros obras anteriores o transmitidas por sus maestros sufíes, no hay que negar que se considera una de las primeras referencias para quien quiere entender la religión del islam, además de ser un material multidisciplinario importante para la investigación científica.

Nosotros aquí nos enfocamos en el análisis de las críticas dogmáticas y teológicas dirigidas a algunas definiciones y explicaciones dadas por *al-Ga□ālī* en su obra para algunos conceptos en concreto, en especial en el tomo de los procederes salvadores (al-munŷiyyāt).

3.1. LA REVELACIÓN (AL-MUKĀŜAFA)

Al-Ga□ālī (2005, p. 28), al determinar las cuestiones que ayudan en el conocimiento del camino del más allá, habla de la ciencia de la Revelación *al-mukāŝafa*, él la define diciendo:

> "La ciencia del interior, es una luz que aparece en el corazón una vez purificado y limpiado de cualidades reprochables. De esta luz, se revelan una multitud de asuntos que, anteriormente, él sólo escuchaba sus

> nombres y los interpretaba de un modo general y ambiguo, así llegan a ser gradualmente evidentes y claros hasta el alcance de la verdadera Naturaleza de Dios, sus Atributos y sus Procederes."

Luego sigue explicando en qué consiste esta ciencia o, en otras palabras, cómo se consiguen estas revelaciones. Para él, *al-mukāŝafa* empieza una vez emprendido el camino del misticismo *(al-taṣawwuf)*, a ello se encamina despegándose completamente de la vida mundana, vaciando el corazón de sus anhelos y desinteresándose por la familia, la riqueza, los hijos, la patria, la ciencia, la autoridad y la reputación. Ultima diciendo que actuando de este modo el corazón llega a un estado en que se iguala la existencia de todo con su ausencia. *Al-Ga□ālī* (2005: 895) piensa que *al-mukāŝafa* les pasa a los profetas y a los devotos gracias a la renuncia a la vida mundana y sus apegos, la liberación del corazón de sus preocupaciones y la búsqueda de Dios con todo esfuerzo, para él este proceso no requiere aprendizaje, estudio o edición de libros.

Aquí *al-Ga□ālī* está poniendo a la figura del devoto junto con la del profeta, algo que enfadó a *al-Ṭurṭūŝī* quien pertenecía a la escuela de jurisprudencia islámica *malikī* cuyas normas se aplicaban en al-Magreb y al-Ándalus. En la época de *al-Ṭurṭūŝī* la dinastía Almorávide, que estaba en auge, consagraba sus esfuerzos en la difusión del islam basándose sólo en los métodos de la escuela *malikī*. Por ello, la aparición de la obra de *al-Ga□ālī* causó la ira del emir *Ali Ibn Yūsūf Ibn Tāŝafīn* por contener demasiados *hadices* que no tenían ninguna autenticidad, y por incluir reflexiones místicas argumentadas con anécdotas extrañas que contradicen a los preceptos de la fe musulmana, y que podían desequilibrar la fe y la concepción del islam por parte de la gente que no tiene profundos conocimientos en la religión del islam.

Al-Ṭurṭūŝī expresó sus razones por oponerse al contenido de la obra aconsejando su quema en una carta recogida en la obra Al-mi'yār al-mu'rib 'an fatāwā ahl ifrīqiya wa al-andalus de *al-Wanŝarīsī* (1981, p.186-187), la dirigió a un amigo suyo, en ella crítica las afirmaciones relacionadas con el profeta y la ciencia de *al-mukāŝafa* diciendo:

> "[…] Según mi conocimiento, no sé de ningún libro sobre toda la tierra que transmite mentiras atribuidas al mensajero de Dios, paz y bendiciones sean con él, peor que él, lo mezcló con las doctrinas de los filósofos

> y con los contenidos de *rasā`il ijwān al-safā*, que opinan que la profecía es una cualidad que puede adquirir cualquiera. […] y cuando le apareció el tema de las almas, dijo que forma parte de la ciencia de comportamientos y de la ciencia de *al-mukāŝafa*, y que no se debe hablar de ello en un libro; o bien dice: "Esto forma parte del secreto del decreto divino, que se nos prohibió revelar". Y esto lo hacen *al-bātiniya* y la gente que engaña y se vale en ello por la religión, aprovechándose de cosas existentes para exigir a las almas llegar a cosas que no existen."

Desde su aparición, la obra no paró de recibir críticas por parte de los ulemas y teólogos pertenecientes a las escuelas sunitas, entre los cuales encontramos a *al-Mārizī*, *Ibn al-ŷūzī* y *Ibn Taymiyya* quien en su obra al-fatāwā al-kubrā, de una parte, aprecia el contenido de Ihyā`, y de otra parte constata que en ella se introdujeron afirmaciones dogmáticamente inaceptables, optadas por los filósofos y tienen que ver con la unidad de Dios, la profecía y la resurrección. Él considera que su peligrosidad consiste en mezclarlas con los conocimientos de los sufíes (al-Qardaoui, 1994). En la actualidad se sigue insistiendo en la refutación de varias afirmaciones de *al-Gazālī* en la obra, Según *Bāḥanŝal* (2007, P.85) el concepto *al-mukāŝafa* es nulo por los siguientes motivos:

- No se exige la infalibilidad para ser un devoto, es aceptable que a éste se le escapen algunos conocimientos de la ley islámica *(ŝari'a)*, también puede caerse en el error en algunos asuntos de la religión.

- Si un devoto puede caerse en el error, es decir que no es obligatorio que la gente tenga fe en todo lo que dice por no ser un profeta.

- El devoto no debe basarse en lo que se le revela si no concuerda con la ley. Él debe aferrase al Corán y la tradición profética *(al-sunna)* y mirar si esta revelación está aceptada o no.

Bāḥanŝal se basa en las fatwas y afirmaciones de los teólogos y jurisconsultos pertenecientes a la escuela sunita ortodoxa como al-*Taḥāouī*, *Ibn Taymiyya* y *al-ŝanqītī*. En este aspecto *Ibn Taymiyya* (2004, P.65) afirma que la gente que opta por la revelación, a veces aciertan y a veces no, motivo por el cual deberían aferrase en el libro de Dios y en la tradición de su profeta teniéndolos como criterios para evaluar sus

opiniones, revelaciones y resultados. Él se argumenta también usando la figura de *Omar Ibn al-Jattāb* quién, a pesar de la inteligencia social que lo caracterizaba, recurrió al profeta *Muhammad* para la resolución de casos que le resultaba difícil de solucionar.

3.2. LA POBREZA Y EL ASCETISMO

En el libro titulado *La Pobre□a y el Ascetismo (al-faqr wa al-□uhd)*, *al-Ga□ālī* ve que estos dos conceptos van unidos y se relacionan con el rechazo de la vida mundana, este rechazo lo considera como uno de los procederes salvadores fundamentales. Esta afirmación según muchos eruditos y teólogos contradice con el versículo coránico: "Con lo que Dios te ha concedido persigue la vida del más allá y no te olvides lo que te corresponde en la vida mundana" 28:77. *Bāḥanŝal* (2007, P.138) asegura que no hay ningún argumento para demostrar que la pobreza es digna de alabanza per se, y atestigua que el criterio usado para saber si uno se encamina a Dios o no es la fe, ya que podemos encontrar personas que tienen fe sean pobres o ricas. Ella sostiene que el uso de los sufíes de un método consistente en el rechazo de la vida mundana y sus goces, a los pobres les resulta más fácil de practicar, por eso le han atribuido a la pobreza una característica que el profeta no declaró. Casi la mayoría de los investigadores que han estudiado la biografía de *al-Ga□ālī* y sus obras están unánimemente de acuerdo en que él no tenía conocimientos avanzados en la ciencia del hadiz, motivo por el que se valió por textos proféticos de poca o ninguna autenticidad para enfatizar sus hipótesis ¿Cómo no? Si él mismo reconoce su formación incompleta en esta rama (*al-Ga□ālī*, 1992).

En la cuestión de ser la pobreza algo digno de alabanza per se, *al-Ga□ālī* se argumentó utilizando un conjunto de textos proféticos que, más tarde, especialistas en las ciencias del hadiz han seguido unos criterios concretos para demostrar su nulidad, a continuación se citan algunos que son débiles *(da'if)* según afirma *al-Irāqī*:

Al-Ga□ālī relata que el profeta *Muhammad* dijo:

> "Encuéntrate con Dios siendo pobre, y no lo hagas siendo rico" (2005, p. 1545)

> "En el día del juicio, se trae al siervo en presencia de Dios, y Éste se disculpa de la misma manera que hacen las personas en la vida mundana, y le dice: ¡Por mi Gloria y mi Majestuosidad! No es por desprecio que te he privado el desfrute en la vida mundana, sino porque te preparé para ser merecedor de honorabilidad y excelencia moral […]" (2005, p. 1594).

> "Los mejores de esta nación son los pobres, y los primeros que entrarán al paraíso son los vulnerables que hay en ella". al-Irāqī comenta que él no encontró el origen siquiera de este hadit (2005, p. 1546)

De este último texto que *al-Ga□ālī* asigna al profeta *Muhammad* se entiende que Dios pide perdón a la gente, en nuestro parecer se puede usar el Corán mismo para demostrar su inautenticidad. Dios llama a Sí Mismo que es "El perdonador" en varios versículos coránicos, a continuación se mencionan algunos:

> "Señor de los cielos, de la tierra, y de todo cuanto hay entre ellos, el Todopoderoso, el Gran Perdonador" 38:66.

> "Él es quien acepta el arrepentimiento de Sus siervos, perdona sus pecados y sabe todo cuanto hacen." 42:25.

> "Si los aflige alguna desgracia, es consecuencia de lo que su propias manos han hecho, a pesar de que Dios les perdona muchas faltas." 42:30.

> "Y les dije: Pidan perdón a su Señor, porque Él es Perdonador" 71:10.

Hemos buscado textos coránicos que transmiten el mismo concepto planteado en el hadit objeto del estudio y no hemos encontrado ninguno. Por eso nos preguntamos cómo *al-Ga□ālī*, a pesar de sus profundos conocimientos en varias ramas del saber, en especial la lógica, no utilizó al Corán como criterio principal para seleccionar muchos textos que la obra no debería recoger. En este caso, él cita un texto que atribuye a Dios el hecho de disculparse cuando el Corán dice todo lo contrario, es decir que Él es el Perdonador. Quizás el hecho de saturarse con principios del sufismo, ya que empezó a formarse en esta rama desde muy joven, le hizo ser imprudente en la selección de sus argumentos.

4. CONCLUSIONES

A la hora de escribir su obra, *al-Ga□ālī* tenía la intención de ayudar a los musulmanes a volverse a la interpretación de los preceptos del islam tal y como se establecen en los textos originales: el sagrado Corán y el *hadit*. Su propósito se alcanzó de forma exitosa, ya que hasta en la actualidad, la obra sigue siendo una de las referencias académicas importantes en las bibliotecas del mundo islámico, dónde distinguimos entre dos tendencias, una optada por las escuelas sunitas que además de reconocer y ratificar la mayor parte del contenido de la obra, refutan muchos textos proféticos que incumplen con algún criterio de las ciencias del *hadit* por lo que pierden su autenticidad.

Las escuelas sunitas advierten también de las afirmaciones de *al-Ga□ālī* en las cuales transmite ideas que tampoco encuentran su origen en los textos originales del islam, en este artículo hemos visto cómo se le dan respuestas al concepto *al-mukāŝafa*, y cómo se dan argumentos del Corán mismo para rechazar la idea de que la pobreza puede ser algo que merece ser alabado per se. También en la cuestión del *hadit* débil *(da'if)* que afirma que Dios pide perdón a las personas, hemos demostrado su nulidad haciendo una búsqueda en el Corán mismo para ver si hay textos que transmiten el mismo significado, y no hemos encontrado ninguno, a lo contrario, se encontraron una multitud de textos que atribuyen a Dios el atributo Perdonador y muy Perdonador.

No obstante, la obra sigue siendo una referencia importante en el aprendizaje de la religión del islam por tratar los temas desde un enfoque místico y educativo, en especial por las escuelas de tendencia sufí. Además de que la obra desde su aparición no dejó de ser objeto de críticas y alabanzas a la vez, ha sido y sigue siendo un material científico de gran interés para la investigación en varias ramas del saber: teología, psicología, ciencias sociales, filosofía, sufismo, economía…etc.

5. REFERENCIAS

Al-Gazālī, A. (1956). Al-munqid min al-dalāl. Edición crítica de Jamil Saliba y Kamil Ayyad. Imprenta de la Universidad Siria.

Al-Gazālī, A. (1992). Qānūn al-ta'wīl. Edición crítica de Mahmoud Bejou. Disponible en: https://www.ghazali.org/books/qununtawail-bejou.pdf

Al-Gazālī, A. (2001). Al-munqid min al-dalāl. Edición crítica de Mohamed Abū Lila y Nourchif Rif'at. The Council for Research in values and Philosophy, Washington. Disponible en: https://archive.org/details/al.munqidh.min.al.dalal/mode/1up

Al-Gazālī, A. (2005). Ihyā' 'ulūm al-dīn wa ma'ahu al-mugni 'an haml al-asfar. Dar Ibn Hazm. Beirut.

Al-ŷābirī, M. (2009). Takwīn al-'aql al-'arabī. Centro de Estudios sobre la Unión Árabe. Beirut.

Al-Irāqī, Ḥ. (2005). Al-muġnī 'an ḥaml al-asfār fī tajriŷ mā fī al-ihyā' min ajbār. Impreso junto con Ihyā' 'ulūm al-dīn de al-Gazālī. Dar Ibn Hazm. Beirut.

Al-Qardaoui, Y. (1994). Al-imām al-Gazālī bayna mādiḥih wa nāqidih. Institución Al-Risala. Beirut.

Al-Subkī, A. (1964). Tabaqāt al-ŝāfi'iyya al-kubrā. Tomo VI. Edición crítica de Tanāḥi Mahmoud y Adelfattah El-Helw. Faisal Aissa al-bābi al-ḥalabī.

Al-Wanŝarīsī, A. (1981). Al-mi'yār al-mu'rib wa al-ŷāmi' al-magrib 'an fatāwā ahl ifrīqyā wa al-andalus. Tomo XII. Edición crítica de Mohammed Haŷŷī. Al-Awqāf Al-Magribiya.

Asīrī, A. (1985). Al-ḥayāt al-'ilmiyya fī al-'irāq fī al-sr al-sulŷūqī. [Tesis doctoral, Umm Al Qura University]. Maktabat 'ayn al-ŷāmi'a. https://ebook.univeyes.com/159124

Bāḥanŝal, A. (2007). Al-ma'ājid al-'aqadiyya 'alā kitabi ihyā' 'ulūm al-dīn li abī Hāmid al-Gazāīi, Rub' al-munjiyyāt. Tesis doctoral, Umm Al Qura University]. https://ebook.univeyes.com/50648

De Boer, T. J. (1948) Tārīj al-falsafa fī al-islām. Traducción árabe de Mohammed Abu Rida. Imprenta de la Comisión de Producción, Traducción y Publicación. El Cairo.

Griffel, F. (2009). Al-Gazali's philosophical theology. Oxford University Press. Disponible en: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331622.001.0001

Ibn Taymiyya, A. (2004). Majmū' al-fatāwā. Tomo XI. Complejo Rey Fahd para la Impresión del Sagrado Corán. Arabia Saudí.

Reda, M. (1924). Abū Hāmid al-Gazālī, ḥayātuhu wa arā'uhu wa mu'allafātuh. Imprenta de la Librería Al-Wafd, Egipto.

Safi, N. (2003). Naqd al-'aql, manzilat al-'aql al-nadarī wa al-'aql al-'amalī fī falsafat al-Gazālī. Librería 'alā' Din, Safaques.

LA FILOSOFÍA ÁRABE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS BASES DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Antes de presentar lo que serán las líneas fundamentales de esta exposición acerca de cómo la filosofía árabe ha promovido y conducido positivamente la consolidación de una antropología filosófica, me gustaría hacer notar una dificultad anexa a la complejidad que el progreso del pensamiento lleva consigo.

El punto de partida más lejano de lo que puede considerarse la base de una antropología filosófica habría que situarla en Sócrates y su enseñanza del alma como motor primero del ser racional (Reale–Antiseri, 2007, p. 90). El filósofo ateniense es el primero en descubrir y subrayar la importancia que tiene el alma para la comprensión de qué es ser hombre (persona), lo que le condujo naturalmente a pensar sobre qué es realmente esta como fundamento del ser racional. Su discípulo, Platón, llevado por su marcado dualismo, aunque alimentó substancialmente la filosofía del hombre gracias a su *segunda navegación* que dio paso a la metafísica como filosofía primera, no logró explicar el nexo de unión entre esta dimensión inmaterial y espiritual del hombre con el conjunto de su ser, habida cuenta de la existencia de su corporalidad.

Aristóteles, a su vez discípulo de Platón, apoyándose sobre su teoría de acto-potencia representada en los conceptos de materia y forma, estableció que la realidad que denominamos 'alma' coincide con la forma substancial de cada uno de los vivientes. En efecto, todo lo que es, está compuesto de una serie de elementos materiales (tierra, agua, fuego y aire) conformado en una determinada realidad substancial de acuerdo a su

forma específica. En el caso del hombre, que es el que nos ocupa, Aristóteles concluye que su forma substancial es su alma, dado que esta es su principio de vida, de movimiento y de actividad; en una palabra, de su ser.

La patrística estuvo principalmente influenciada por dos corrientes principales, el platonismo y el neoplatonismo. Del encuentro entre estas y el cristianismo, los primeros teólogos cristianos quisieron ver como el matrimonio perfecto que confirmaba y estructuraba racionalmente las verdades reveladas por Dios a su pueblo.

El neoplatonismo (pagano y cristiano), no está de más recordarlo, aunque en esta sede no podemos profundizar en ello, nació posteriormente al cristianismo, lo que nos lleva a pensar que algunas de sus tesis principales tuvieron que estar de algún modo al menos motivadas por ideas judeocristianas. Un ejemplo emblemático son las nociones de uno y de ser, que a través de filósofos como el Pseudo-Dionisio, cristalizaron en la gran síntesis tomista y su filosofía del *actus essendi*. En este sentido, si el pensamiento medieval sobre el ser se vio influenciado por las doctrinas neoplatónicas, no es menos cierto que, a su vez, o, mejor dicho, previamente, estas estuvieron influenciadas por el pensamiento cristiano, por ejemplo la creación de la nada o la identidad entre Dios y el ser, de donde muy posiblemente Plotino bebió para hablar después del ser y de lo uno en sentido estricto. En ese caso, la pretendida influencia neoplatónica habría sido previamente alimentada por la misma fuente, la Biblia.

Hasta aquí podemos dar cuenta de, al menos, dos grandes síntesis que comprende la tradición clásica y patrística, sobre la que el neoplatonismo tuvo un papel importante en varios sentidos. De estos dos grandes encuentros bebieron los pensadores árabes antes de coger la pluma y escribir sus impresiones, teniendo en cuenta, por cierto, que algunos de los autores relevantes estudiados por ellos, como Aristóteles, no fueron leídos en sus textos originales, como es sabido. Teniendo en cuenta todo esto vamos a exponer cómo estos filósofos llevaron a cabo su propia síntesis (Resultados) y en qué medida esto puede considerase importante a la hora de constituir las bases de una antropología filosófica (Discusión).

2. OBJETIVOS

Este capítulo tiene como fin dar cuenta de la contribución particular que la filosofía árabe medieval aportó en la conformación de una antropología filosófica occidental. Si bien en esta época las escuelas y los pensadores discutían entre ellos, pero se leían y escuchaban mutuamente generando un rico intercambio, hay que decir que la fuente principal que une a todas estas corrientes es el pensamiento clásico, representado principalmente por Platón y sobre todo Aristóteles, a quienes todos comentan y a quienes tienen como maestros y modelos del saber filosófico. Por otro lado, desde el punto de vista religioso, hay que tener en cuenta el peso de las ideas judeocristianas de la creación de la nada, por un lado, y de la unicidad de Dios por otro, que marcaron el rumbo de la cultura a partir de la aparición del cristianismo en la historia. A este respecto conviene recordar dos cosas importantes: que el Judaísmo, dado su carácter férreamente nacionalista, no fue capaz de influir por sí mismo en los demás pueblos como, más tarde, logró el cristianismo por su propia idiosincrasia. Otra, que la teología musulmana es deudora en gran parte de los dogmas judíos y cristianos, puesto que nació después de ambas religiones y en ellas se inspira parcialmente.

Con todo, será de gran valor entrar en lo que tiene de específico el modo en que estos filósofos leyeron a Aristóteles y pensaron los problemas comunes, como por ejemplo el que aquí nos ocupa, el ser humano desde el punto de vista metafísico.

3. METODOLOGÍA

El trabajo será desarrollado por comentarios a las principales aportaciones e ideas de los filósofos árabes, con mención especial a algún texto concreto. Usaremos algunas obras recientes de referencia que han estudiado detenidamente este período y esta tradición.

4. RESULTADOS

Uno de los más reconocidos filósofos árabes que se embarcó en la aventura de comentar y sintetizar la tradición clásico-helénica, especialmente

a Aristóteles, en orden a estructurar racionalmente la cultura musulmana, máxima expresión de la unión entre hombre-mundo-Dios, fue Alfarabi. Su preocupación principal es comprender al ser humano como individuo y como parte de ese conjunto colectivo del que forma parte (O'Reilly, 2010, p. 45). Esto le acerca a la obra aristotélica, pero no directamente a su *De anima*, como cabría esperar o hicieran otros en su tiempo, sino comenzando por la *Physica*, que es donde el Estagirita sitúa el inicio de su estudio del alma, lo que le permite identificar esta con la realidad de los vivientes en su máxima amplitud (O'Reilly, 2010, p. 46). La clasificación e identificación de cada grado de entidad que hace el autor árabe es interesante y destacable, razón por la que dedicó algunas de sus obras a ello, por ejemplo, *La ciudad ideal* (1985).

La existencia del alma no puede ponerse en duda porque el viviente no puede explicar lo que es por su sola constitución física o material. Tiene un tipo de *vida* que nos lleva por necesidad a otra clase de realidad fundante, que es precisamente lo que Aristóteles denominó 'alma', como perfección última del cuerpo natural orgánico dotado de vida en potencia. Como indica oportunamente O'Reilly (2010, p. 46), Alfarabi leyó filosóficamente la realidad proyectando el esquema cosmológico y teológico de Plotino, a saber, el emanacionismo que escala en grados de perfección las causas primeras. Puesto que esta visión de las cosas introduce la descomposición de lo más a lo menos, las coordinadas antropológicas del ser y el fin del hombre estarán marcadas por esta dinámica de ascenso y descenso de la que también habla O'Reilly (2010, p. 46). El hombre, que procede del Uno no directamente sino a través de las mediaciones de las entidades creadas superiores, tiene que hacer ascender su alma a su lugar o estado de origen, que es la unidad suprema o Uno. Evidentemente esta escatología recuerda directamente los diálogos platónicos donde el filósofo griego introduce su enseñanza sobre la reminiscencia y la búsqueda de aquel mundo perdido. En definitiva, cada fase que conforma la emanación del mundo en sus diversos niveles lleva consigo la producción o a la aparición de seres que, en cualquier caso, están compuestos de modo hilemórfico, o sea, de materia y forma, siendo esta última su alma o principio de vida y de ser. No obstante, aunque este esquema marca la composición metafísica de los vivientes

(su alma), el influjo neoplatónico se dejará sentir con fuerza hasta el punto de determinar su cosmología.

El pensamiento o entendimiento ocupará un papel relevante en lo específico del alma humana. En este sentido no se aprecian diferencias reconocibles o substanciales respecto a lo que enseña Aristóteles en su *De anima*. Cada viviente tiene un grado de entidad y por tanto de perfección de acuerdo a la naturaleza de su forma substancial o alma. Aquellos que gozan de vida estrictamente vegetativa, como las plantas, pueden nutrirse. Luego hay los que se nutren y además poseen cierto grado de vida sensitiva, como los animales. Por último, como enseña el filósofo del Liceo, se encuentra el hombre, el cual posee un alma racional o pensamiento, que le confiere una vida superior más cercana a lo divino. Dentro del alma, Alfarabi distingue también una razón teórica o especulativa dedicada a los principios teóricos y al conocimiento 'puro', si se puede decir así, el que comparte con el mismo conocimiento divino, y una razón práctica que le sirve para pensar, elegir y actuar según el bien y la virtud. Como resulta común en la tradición filosófica medieval árabe, hay un Intelecto Agente que actualiza en el intelecto humano el acto cognoscitivo que él realiza a través de los sentidos, pues el propio hombre no se da ese conocimiento, sino que lo participa por el Intelecto Agente. Este es, por ello, como indica O'Reilly, el *Dator Formarum*:

> Puesto que los seres posibles no tienen en sí lo suficiente para tender por sí mismos hacia aquello de los seres que permanecen, a que solamente han recibido la materia prima, y puesto que no los actualiza un ser que tenga lo suficiente para conservar sus seres por sí, ni tampoco tienen una parte de ser en su contrario que les posibilite por sí mismos tender a su ser completo, se sigue necesariamente que cada uno de ellos tiene fuera un agente que lo mueve y lo impulsa hacia lo que tiene y hacia lo que le conserva aquel ser que se le ha actualizado. El agente primero que los mueve hacia sus formas y se las conserva cuando se les actualizan es el cuerpo celeste y sus partes (Alfarabi, 2008, pp. 84-85).

Asistimos de este modo a una modificación y un distanciamiento consecutivo de la tradición clásica. La última inteligencia emanada coincide con este *Dator Formarum*, que es quien crea las formas y con el que se identifica aquel Intelecto Agente que actualiza el intelecto posible (O'Reilly, 2010, p. 49). Como observa el mismo O'Reilly (2010, p. 49), aunque el modo de concebir al hombre de Aristóteles está presente en

Alfarabi, al final se da una inclinación mayor al modo en que Platón concibe la realidad que está más allá de lo divino, o sea, el mundo, especialmente en su tendencia al dualismo. Pero este no marca solamente la realidad de lo humano, sino el propio cosmos:

> Vemos también que el cuerpo y la fuerza vital llegan incluso hasta la destrucción, mientras que el elma racional es lo contrario de esto; estando totalmente privada de cuerpo y siendo perfecta, aumenta y se libera de la oscuridad a causa de la miseria del cuerpo y de su debilidad. Ella y el alma vital y la vegetativa son los dos extremos del descenso y el ascenso. Con ella sabemos que el universo está formado por dos mundos: el simple, espiritual, luminoso e inteligible, que está más allá del movimiento y del tiempo, que es causa del movimiento y del tiempo, que posee las formas inteligibles y los objetos de la sabiduría espiritual y simple que lleva consigo. Éste es el mundo del alma racional, mientras que el mundo corpóreo está privado de vida, es aquél que es movido, que cae bajo el movimiento y el tiempo y la destrucción, que posee las formas corpóreas, materiales, compuestas, que lleva consigo. Éste es el de nuestros cuerpos vivientes (Bertola, 1987, p. 440).

Entrando ahora en otro problema, el de si el alma es inmortal, Alfarabi recurre a una estratagema dialéctica para no desgajar totalmente su pensamiento de su fe. El alma individual es inmortal no por naturaleza, o si se prefiere, no del todo, en el sentido de que es necesario que el hombre *merezca* esa recompensa o vida sin ocaso. Como hace notar lúcidamente O'Reilly, dado que es por la facultad intelectual por la que el hombre entra en contacto con lo divino (a través del Intelecto Agente que actualiza para él las formas captadas por la sensibilidad), dependerá de qué tipo de actividad intelectual haya desarrollado el sujeto para que goce o no del premio. Alguien que cultiva el error o cualquier clase de desvío del bien o simplemente se ha quedado en lo puramente material, no puede gozar de inmortalidad porque *ya* en esta vida ha roto la interacción con lo divino, luego no puede esperar luego esa diríamos nosotros comunión con lo eterno y lo divino. Naturalmente que estamos ante un argumento que es más lógico que metafísico, pero su explicación le sirve para conciliar, al menos en este nivel, su fe con su filosofía.

Pasamos ahora a lo que sobre el alma nos dice Avicena, quien tuvo en Alfarabi uno de sus grandes maestros. Como ya hiciera este, Avicena parte para el estudio del alma humana de la realidad viva en su totalidad, distinguiendo cuidadosamente cada elemento que conforma al viviente

en su particularidad. Esto le lleva a tratar sobre el alma *in genere* como parte del mundo físico, reservando el estatuto del alma racional o propiamente humana para la colección de obras metafísicas, en la sección de teología natural, donde se plantea los problemas relativos al origen y destino del alma humana (O'Reilly, 2010, p. 65).

Podemos así establecer una metodología especial con que Avicena se acerca al problema del corazón de la antropología. Por un lado, en su *De anima* explica la composición metafísica del alma *in genere* apoyado en la teoría aristotélica de acto y potencia, y en la parte teológica de su *Metafísica* se dedica a un área específica de esta, el mundo de lo espiritual.

En comunión con sus antecesores, Avicena también encuentra relativamente sencillo ver en el mundo de los vivientes la necesidad de explicar su vida y su ser gracias a un principio supra natural, no siendo la materia ni el movimiento realidades que puedan explicarse a sí mismas (Avicena, *De anima*, I, 1). Digamos después de esta observación previa que todos recurren a la primera constatación básica efectuada por los autores clásicos.

Llama la atención, sin embargo, que a pesar de que el filósofo persa utiliza las nociones de acto y potencia de Aristóteles para explicar y cualificar metafísicamente los principios constitutivos del hombre, no podemos identificar sin más sus principios con los del filósofo del Liceo. O'Reilly lo hace notar prudentemente:

> Pese a esta alineación inicial con la doctrina de Aristóteles, se debe llamar la atención sobre la última frase de la cita de Avicena, donde comienza a mostrarse precavido. El autor persa no identifica de manera unívoca la noción de alma con la forma. Después de haber identificado al cuerpo con el principio potencial y de hablar del alma como un principio distinto del cuerpo, finalmente no identifica la noción de alma con la forma. Nuestro autor, en el momento de designar el nombre con el cual denominar al alma dentro de la dinámica de la física, se refiere a ella como «su forma o *quasi forma* o *quasi* perfección». Con esta distinción comenzamos a ver lo que ya habíamos advertido, Avicena comienza a mostrar su herencia neoplatónica. Por lo cual se verá a continuación cómo es que resuelve la cuestión de la definición del alma y el modo en el cual decide reconciliar ambas tradiciones (O'Reilly, 2010, pp. 67–68).

Leyendo entre líneas lo que nos dice aquí el profesor O'Reilly, hay que entender que para el filósofo árabe las nociones de forma y perfección no se identifican:

> Luego decimos que toda forma es perfección, pero no toda perfección [es] forma. El arquitecto al construir procura la perfección de la ciudad, y el carpintero procura la perfección del leño en la nave, pero estas no son las formas de la ciudad ni de la nave. Y cualquier perfección es esencia *per se* separada, esta ciertamente no es forma de la materia ni en la materia: la forma que está en la materia, es forma impresa en ella y existe para ella, si correspondiera como perfección de la especie la forma es llamada especie (Avicena, *De anima*, I, 1).

Es interesante el matiz que introduce aquí Avicena. Que la forma sea perfección —y lo es— no conlleva la identificación entre ambas, o sea, una reciprocidad o circularidad pura, pues si toda forma es perfección, no toda perfección es forma. Evidentemente, el propio Avicena no logró ir más allá de la perfección formal o esencial, pero estas afirmaciones sin duda ayudaron a uno de sus atentos lectores, como Tomás de Aquino, en el momento de elaborar su doctrina del ser como acto, algo que, como dice Gilson (2010, p. 228), sólo pudo llevar a cabo después de disociar las nociones de acto y forma. También O'Reilly (2010, p. 68) aprecia esta posibilidad cuando afirma lo siguiente:

> Esta distinción entre forma y perfección manifiesta la presencia de una influencia de la tradición neoplatónica latente. Fundamentalmente porque al afirmar que existe una noción de perfección que va más allá de la forma —está comprendida siempre como forma de un sustrato—, se está abriendo la posibilidad de la existencia de substancias no materiales, es decir, de substancias separadas. Con esto ya se puede ir previendo cuál será la línea argumentativa que comenzará a tener el desarrollo aviceniano. A partir de esta distinción, Avicena, en el caso del hombre, podrá establecer una noción de alma más amplia que aquella referida al alma como forma substancial. El alma como perfección —al ser toda forma perfección, pero no toda perfección forma— se podrá aplicar tanto a los seres simples, que no están unidos a un cuerpo, como a los seres compuestos, que se encuentran unidos a un cuerpo.

El filósofo persa lo explica con sus propias palabras:

> El alma es forma con respecto a aquello que tiene el ser en la materia; perfección significa comparación a la cosa perfecta a partir de la cual emanan las acciones, porque perfección es respecto de la especie. Luego, es claro que como en la doctrina sobre el alma decimos que esta misma

> es perfección, más aún significa su intelecto y más aún todo lo que comprende la especie del alma ya dicha y aquí es necesario que el alma esté separada de la materia (Avicena, *De anima*, I, 1).

De este modo, la perfección a la que se refiere el alma es denominada 'primera', refiriéndose así a la constitución esencial del viviente en su modo de ser concreto. Mientras que la perfección segunda haría referencia a la que emana de ese mismo ser, o lo que viene a ser lo mismo, su actividad o su obrar, en el caso del hombre.

> Perfección primera es por la cual las especies se hacen especies en efecto, como la figura de la espada. Mientras que la perfección segunda es algo que sigue a la especie de la cosa, o desde sus acciones o pasiones, como el cortar de la espada, y como conocer, pensar, sentir y mover del hombre: estas perfecciones sin duda son especies, pero no primeras (…). Luego el alma es perfección primera.

La relación y distinción con Aristóteles es evidente, trámite naturalmente Plotino, ya que "sigue al Estagirita en las particularidades que debe tener el cuerpo al cual se une el alma. Sin embargo, se separa en el modo en que se une al cuerpo" (O'Reilly, 2010, p. 71). La razón de este matiz está en que para el filósofo del Liceo la unión entre cuerpo y alma es substancial, mientras que para el filósofo persa el cuerpo es un mero instrumento del alma, acusando en este detalle el influjo platónico. Veamos ahora cómo entiende Avicena el alma en cuanto tal, o sea, su esencia.

Puesto que la explicación hilemórfica no satisface por completo al lector de Plotino y del Aristóteles "árabe", nuestro autor echa mano de otro de los pilares de la tradición clásica, que es el de la introspección del 'yo' como esencia del alma. En efecto, como se dijo, Sócrates, junto a otros contemporáneos, ya se dio cuenta de la importancia que tiene el centro neurálgico de la persona, de naturaleza inmaterial, desde donde el hombre está llamado a comprenderse a sí mismo, más allá, evidentemente, de su propia fisicidad o materialidad. Digamos que, en este punto, Avicena intenta sintetizar lo positivo de la teoría de la forma aristotélica con lo más genuino de la enseñanza socrática del yo como centro del alma. Así, el filósofo persa encontrará el apoyo para fundamentar la inmaterialidad del alma, así como su carácter eminentemente espiritual. En el siguiente texto, como destaca O'Reilly (2010, p. 73), podemos ver esto con más claridad:

> Podemos decir, luego, que alguno de nosotros pensara si él fuera creado súbita y perfectamente, pero con su vista velada sin ver lo exterior, y fuera creado como moviéndose en el aire o el vacío, de tal manera que la condensación del aire no pueda tocarlo y él mismo no pueda sentirlo. Y como si sus miembros estuvieran separados de tal manera que no puedan chocarse entre sí ni tocarse a sí. Veamos, luego, si afirma el ser de su esencia: no dudará en afirmar su ser, no obstante, no afirmará sus miembros exteriores, ni su interior oculto ni el alma ni el cerebro, y ninguna otra extrínseca, pero afirmará su ser, del cual no afirmará longitud ni latitud ni densidad. Si, pues, en aquel momento, le fuera posible imaginar la mano u otro miembro, sin embargo, no lo imaginará siendo parte de sí ni necesario a su esencia. Tú sabes que aquello que se afirma, es distinto a aquello que no se afirma, y lo consentido es distinto de lo no consentido. Y, porque la esencia que afirma ser es propia de él, esto que ella es propiamente, y está más allá del cuerpo y sus miembros que no afirma, por esta razón, consciente tiene el camino para meditar por la ciencia, que el ser del alma es otro que el ser del cuerpo; por cierto, no necesita aquí el cuerpo para conocer el alma y percibirla; aunque si fuera estúpido, sus obras tendrán que convertirse a ese camino (Avicena, *De anima*, I, 1).

Como indica O'Reilly, la novedad que introduce aquí el enfoque aviceniano radica en la ejecución directa del acto espiritual puro que el alma ejerce sobre sí misma *sin mediación del sentido*, el cuerpo o lo puramente empírico, punto en el que se aleja del Estagirita, para quien este punto de contacto con lo sensible es siempre de rigor inexcusable, justo lo contrario de lo que sucede en la filosofía de su maestro, donde las formas puras se distinguen precisamente en su no contacto con el mundo material, previamente concebido como *caído* ontológicamente.

Como puede apreciarse, en fin, estamos ante un intento de síntesis dentro de la época en la que empiezan a ensayarse los primeros intentos.

5. DISCUSIÓN

Estamos, como veníamos diciendo, en la época donde tienen inicio las grandes síntesis entre la tradición clásico-helénica, el pensamiento judeocristiano y el árabe. A pesar de los logros de esta empresa y de su importancia en orden a preparar las nuevas ideas filosóficas como las del Aquinate, pesa tremendamente sobre estos primeros intentos el no haber podido leer a un Aristóteles plenamente sí mismo. Si bien estos pensadores árabes tuvieron acceso a algunas de las ideas madre del

filósofo del liceo, cruciales para la comprensión de su sistema filosófico, el proceso no pudo completarse con éxito por carecer, como decimos, de una lectura limpia de sus escritos. Esto hay que tenerlo en cuenta para hacernos una idea cabal de esta situación y del enfoque y alcance del pensamiento aviceniano.

No cabe duda de que Avicena fue uno de los grandes pensadores medievales que contribuyeron activamente a este proceso de síntesis que aconteció en esta época (Benítez Rubio, 2011, p. 83). No sólo por su peculiar modo de interpretar las ideas aristotélicas, como las de acto y potencia o materia y forma en el ente, sino por el ingenio que muestra al tratar de integrar esta teoría con lo válido de otros autores también relevantes, como Platón y Plotino, entre otros. Hablamos de 'primeras síntesis' porque, tanto en el pasado como en el presente, existe en el mundo intelectual una tendencia abigarrada que se resiste a reconstruir un mosaico que proyecte lo real más allá de un autor, una escuela o una teoría filosófica. Parece más cómodo seguir una línea de pensamiento y agarrarse firmemente a ella no escuchando, sino oponiéndose, a quienes contradigan o pongan en duda lo propio. Actitudes como esta siguen vivas (quizá siempre seguirán), y son queridas y seguidas por unos y rechazadas por otros.

Por nuestra parte, consideramos que la especulación aviceniana sobre la constitución metafísica del hombre, su alma y su vida intelectual, más allá de sus logros y flaquezas, tiene la gran virtud de llevar a cabo un camino en solitario, fuera de la tendencia más común de seguir autor o escuela, intentando integrar las grandes intuiciones logradas (no de modo ecléctico), aunque esta tendencia está (O'Reilly, 2011, p. 58). Esto permitió abrir camino y, en el caso occidental, sembrar varias semillas que contenían intuiciones valiosísimas para quienes sucedieron su legado. En este sentido, hay que destacar la valentía y la altura intelectual de personajes como Alberto Magno o Tomás de Aquino, quienes siguieron esta estela. Primero, porque tuvieron que oponerse también al conjunto de teólogos que en bloque seguían la escuela platónica y neoplatónica para explicar la fe revelada. Segundo, porque, recogiendo las intuiciones bien direccionadas del filósofo persa, pudieron llegar a fórmulas que a día de hoy siguen siendo válidas y estimulantes del diálogo filosófico. Por ejemplo, Avicena fue el primero que subrayó la necesidad

de estudiar la distinción entre lo que una cosa es (su esencia) del existir de la cosa, no en cuanto eso que es (su esencia), sino en cuanto que existe (lo que Tomás integrará en su noción de *esse* o *actus essendi*). Esta primera aproximación aviceniana al ente y a la esencia estuvo bien presente en el joven Tomás, como es sabido, y aunque el Aquinate maduró estas intuiciones hasta reconvertirlas en algo nuevo que no conoció Avicena, sin duda que la siembra de este hizo mella en aquel permitiéndole seguir por esa misma brecha.

Centrándonos ahora en el apartado crítico, podemos decir que las ideas filosóficas de nuestro autor ciertamente contribuyeron al desarrollo de una antropología filosófica que poco a poco fue tomando cuerpo incluso fuera de su propia cultura árabe, pero también es necesario considerar los límites de su aportación. Quizá el punto más débil tendríamos que situarlo en su lectura de la composición metafísica del alma como forma y perfección. Esto por un lado. Después, por otro, la misma noción de perfección como disociada de la forma. Empezando por lo primero, la elección de Avicena de reconducir lo más preciado del hilemorfismo aristotélico al idealismo platónico es un grave error, pues entre otras cosas hace retroceder lo que se había avanzado. La crítica más mordaz que Aristóteles hace a su maestro estriba en que su concepto de ente como forma pura pierde por completo el contacto con la realidad, y como Tomás de Aquino refrendará posteriormente, no podemos hablar de un mundo con el que perdemos contacto inicial. Dicho de otro modo, sin la materia y el aspecto sensible de lo real, la idea perece en divagaciones que matan la esencia de la filosofía. ¿O cuál es la esencia del filosofar?, ¿el puro pensamiento que intenta ir luego a la realidad o, al contrario, la observación a través de los sentidos que nos conduce luego a pensar sobre lo observado? Esto muestra la radicalidad de dos modelos netamente distintos del filosofar. El alma es ciertamente una substancia espiritual que, como tal, indica perfección. Pero separarla de la forma y esta a su vez de la perfección para trasladar la dinámica de su esencia al yo no conduce el problema a otro nivel, pues el yo como tal es una propiedad o una dimensión del alma humana, por tanto, de su forma, que sin embargo, a pesar de su autonomía, necesita de los sentidos. Lo que Aristóteles y Tomás de Aquino supieron ver es que, lo que es puramente

intelectual es *el acto intelectivo en sí mismo considerado*, mas no el proceso por el que la imagen llega al intelecto para que este disponga de ella. Diferenciar estos estadios sí es coherente con la experiencia común, pero la idealización que lleva a cabo el filósofo persa de la mano de Platón no lo es, pues el acto intelectivo, que de suyo es separado del cuerpo, necesita del cuerpo al que está substancialmente unido para funcionar. Lastran su posición indudablemente ese conjunto de ideas prefilosóficas que están presentes en Platón, sobre todo su pesimismo sobre la materia y el cosmos en general. Por eso decimos que, en este sentido, la vuelta de Aristóteles (aunque sea el arabizado) a Platón es una auténtica —esta sí— caída filosófica.

Finalmente, para disociar la perfección de la forma es necesario deshacerse de la preexistencia de los co-principios del cosmos (materia y forma), algo que no hizo Avicena. No haciendo esto, en cuanto que la perfección es lo que representa el acto y no hay acto que no sea expresado por la forma en el esquema aristotélico, Avicena tendría que haber explicado satisfactoriamente cómo puede concebirse, en su cosmovisión metafísica, una perfección no ligada al acto, como hizo en su caso Tomás de Aquino, gracias justamente a la mediación de su concepción del ser como acto.

6. CONCLUSIONES

Estas luces y sombras que hemos puesto sobre la mesa nos llevan a pensar sintéticamente que Avicena ha proporcionado a la filosofía y a la antropología occidental una base de enorme riqueza. Reconociendo su genio y su espíritu crítico, supo poner su razón al servicio de su fe y de su llamada por parte de la verdad, sin arredrarse ante nada ni ante nadie. Leyó, comentó e integró con gran nivel de erudición a los principales filósofos, pero dejó sentir bastante el peso del autor por el que más se inclinó, Plotino, que a su vez veía el mundo con los ojos de Platón en sus presupuestos fundamentales. Quizá este escarceo por el idealismo neoplatónico lastró los avances que pudo haber dado cuando sus reflexiones fueron acompañadas de los escritos aristotélicos. Pero al encontrarlos con el platonismo, su filosofía de la forma y el acto saltó por los

aires. Al final encontramos una teoría del hombre y del alma donde se mezclan elementos de estas dos tradiciones. Lo mejor de ello es que por el camino nos dejó pistas importantes a seguir. Lo menos conseguido quizá fue el no haber podido explicar con éxito los problemas a que sometió su propia metafísica del alma, al ser un problema de enorme envergadura que requería principios sólidos y claros, lo que le faltó a él bien por su desconocimiento total de Aristóteles o por su tendencia ecléctica y, particularmente, platonizante.

7. BIBLIOGRAFÍA

Alfarabi (1985). La ciudad ideal. Madrid: Tecnos.

Alfarabi (2008). Obras filosóficas y políticas. R. Ramón Guerrero (Trad.). Madrid: Trotta.

Aristóteles (1998). De anima. G. De Echandía (Trad.). Madrid: Gredos.

Avicena (1534). De anima. Fondo Antiguo de la Universidad Complutense.

Benítez Rubio, F. J. (2011). El Islam. Una introducción. Recuperado de: www.academia.edu. Consultado el día 12-1-2023.

Bertola, E. "La dottrina psicologica di al-Farabi: Il Trattato sulla natura dell'anima". Archivo di Filosofia, 55.

Gilson, É. (2010). El ser y los filósofos. Quinta edición. Pamplona: Eunsa.

Reale, G. – Antiseri, D. (2007). Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero. Antigüedad y Edad Media. Tercera edición. Barcelona: Herder.

O'Reilly, F. (2010). Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

O'Reilly, F. (2011). "La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción en el mundo latino". En J. F. Franck y M. Grassi (ed.). Theses Philosophicae II. Selección de ponencias del segundo encuentro de tesis de licenciatura en filosofía de la República Argentina, 10 de octubre de 2008. Buenos Aires: CI.FI.B.A.

Ramón Guerrero, R. (1992). La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-Kindi y Alfarabi. Madrid: CSIC.

CAPÍTULO 12

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSÓFIA ÁRABE Y EN LA ESCOLÁSTICA LATINA

FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

A finales del siglo XIX y comienzos del XX se planteó la cuestión de cuál era el objeto de la metafísica tras las transformaciones que había sufrido la metafísica desde sus orígenes en Grecia hasta sus desarrollos modernos en el racionalismo y el idealismo alemán. El debate se planteó a partir de la obra de Paul Natorp *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, de 1888, donde sostuvo que había una ambigüedad respecto al objeto de este saber: por un lado, la metafísica se presenta como una ciencia del "ente en cuanto ente" (*ontología*), pero al mismo tiempo parece estudiar a un ente particular (Dios), el fundamento de todo lo real (*teología*).

Natorp sostuvo que el objeto de la metafísica aristotélica era el ente en cuanto ente, siendo los textos teológicos añadidos de neoplatónicos posteriores (García Lorente, 2012). Esta tesis llevó a Werner Jaeger (1946) y a sus discípulos a dividir los textos aristotélicos en dos periodos: uno marcadamente platónico y teológico y otro más propiamente aristotélico y ontológico. Con ello, intentó conciliar la aparente ambigüedad respecto al objeto de la metafísica aristotélica, pero esta interpretación "evolutiva" acabó fracasando. Al no poder establecer claramente la fecha de composición de los textos de Aristóteles, los discípulos de Jaeger elaboraron cronologías opuestas entre sí, por lo que esta interpretación se acabó abandonando (Reale, 2019, 21-119).

Por otra parte, Martin Heidegger sostuvo que la tradición metafísica occidental, desde Aristóteles, se había configurado a partir de este doble

objeto. Por esta razón utilizó el término *onto-teo-logía* para designar al desarrollo de toda la tradición metafísica, desde Aristóteles hasta el Idealismo alemán. Por un lado, la metafísica parecía ser la ciencia del ente en cuanto ente (ontología o ciencia de la totalidad), pero al mismo tiempo su objeto parecía ser el fundamento (*grund*) de la totalidad, su causa primera (teología). Aunque la crítica heideggeriana se focaliza en la metafísica del Idealismo alemán (especialmente en Schelling y Hegel), esta es extendida por Heidegger al nacimiento de la metafísica en Grecia:

> Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología. Este es el motivo por el que en la lección inaugural «¿Qué es metafísica?» (1929), determinamos la metafísica como la pregunta por lo ente en cuanto tal *y* en su conjunto. La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía (Heidegger, 1988, 121).

Esta ambigüedad respecto a su doble objeto tendría su origen en la propia *Metafísica* de Aristóteles. Aunque el estagirita caracteriza a la filosofía primera como la "ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (*Met.*, IV, 1, 1003a, 21-22), al mismo tiempo sostiene que "también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquella de la que dependen las demás cosas y por la cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y causas el filósofo" (*Met.*, IV, 2, 1003b, 15-18).

Las tesis de Natorp y Heidegger respecto a esta ambigüedad de la metafísica aristotélica han llevado a diversos especialistas a indagar cuál es el auténtico objeto de la metafísica, e incluso si existe la incompatibilidad detectada por Heidegger entre la ontología y la teología como objetos de esta misma ciencia. Aunque algunos especialistas han seguido la interpretación heideggeriana (Aubenque, 2017; Vigo, 2006), otros la han negado, relegando la indagación sobre lo divino a una cuestión que debe estudiar la metafísica, pero no a su objeto principal (Fernández Rodríguez, 1979; García Marqués; 2008; Berti, 2011).

No obstante, este debate ya se produjo en la Edad Media entre los comentadores árabes y latinos de la *Metafísica* de Aristóteles. Algunos filósofos y teólogos optaron por una tesis parecida a la que atribuye Heidegger a la metafísica aristotélica (v.g. Algazel o San Buenaventura), pero no fue la posición mayoritaria. Para Avicena, Tomás de Aquino o Duns Escoto, el objeto de la metafísica no puede ser Dios, sino el ente en cuanto ente o la substancia.

En este contexto, el objetivo de este capítulo será examinar la controversia medieval (árabe y latina) respecto al objeto de la metafísica en la tradición aristotélica. El debate se producirá a partir de los tratados de Avicena sobre metafísica y su recepción en Averroes, así como la herencia del mismo en la escolástica latina (Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto). Para realizar esta investigación, se procederá metodológicamente mediante un análisis de las fuentes primarias y de las propias fuentes secundarias, tanto alrededor de esta cuestión como de los filósofos mencionados.

2. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA ÁRABE

2.1. METAFÍSICA Y RELIGIÓN EN AVICENA

Avicena hereda la división aristotélica de las ciencias teóricas en metafísica, matemática y física (*Met*., VI, 1, 1026a, 19-24), siendo la metafísica superior a las demás[54]. Mientras que las demás ciencias estudian la realidad bajo una perspectiva concreta (su "objeto formal"), la metafísica estudia lo real en cuanto real, el *ente en cuanto ente*, no en cuanto físico, anímico, político… En este punto, la doctrina aviceniana parece ser fiel a la aristotélica.

[54] Una dificultad de esta clasificación es que la terminología aristotélica usada en este fragmento. Moerbecke utilizó el término *theologia* en su traducción, pero como señala Berti (2011, 89) realmente Aristóteles utiliza el adjetivo θεολογική (*theologiké*), no el sustantivo θεολογια (*theologia*). Por tanto, no se trata de una identificación entre la metafísica y la teología, sino que más bien señala que la metafísica, en tanto que estudia las realidades divinas, es una ciencia que puede caracterizarse como "teológica".

Al estudiar cuál debe ser el objeto propio de la metafísica, Avicena ofrece dos argumentos por los que este no puede ser Dios. El primero se basa en la teoría aristotélica de la ciencia expuesta en los *Analíticos segundos*. Según Aristóteles, toda ciencia debe presuponer la existencia de su objeto, pues a partir de sus propiedades debe construir un cuerpo de conocimiento coherente y del que deducir sus proposiciones (*An. post.*, I, 1, 71a, 13-17). Por ejemplo, un astrónomo no comienza indagando si existen los planetas, ni un biólogo si existen seres vivos, sino que parten de su existencia (objeto material) y de sus propiedades (objeto formal) para construir un cuero coherente de conocimiento.

Si el objeto de la metafísica fuese Dios, habría que presuponer su existencia de antemano, no indagar si existe. Pero el metafísico no comienza presuponiendo la existencia de Dios, sino que examina si existe tal ente y qué propiedades tiene (si es causa primera, si es único, necesario…). Por tanto, Dios no puede ser el objeto de la metafísica, sino el ente en cuanto ente:

> Sabemos que cada ciencia tiene su objeto. Busquemos ahora el objeto de esta ciencia; ¿cuál es? ¿Es el ser (*anniya*) de Dios -exaltado sea-, o no es eso, sino que [esto es] una de las cosas que se buscan en esta ciencia? Entonces decimos: no es posible que éste sea el objeto de la ciencia, porque el objeto de cualquier ciencia es algo cuya existencia se admite en ella; lo que se busca son sólo sus modos. La existencia de Dios, exaltado sea, no puede admitirse en esta ciencia como objeto, pero se busca (Avicena, *Metaphysique du Shifa*, I, 1, 5-6).

El segundo argumento no está basado directamente en la filosofía aristotélica, pero sí en su clasificación de los saberes. Si la existencia de Dios fuera estudiada por otro saber, la metafísica podría presuponer su existencia sin ninguna indagación. Sin embargo, Avicena sostiene que solo la metafísica puede indagar la existencia de Dios. Ni las demás ciencias teóricas (lógica, física o matemática) ni las prácticas (ética y política) pueden investigar esta cuestión por ser de naturaleza suprasensible.

> [Dios] no puede buscarse en ninguna otra ciencia. Las otras ciencias son morales, políticas, físicas, matemáticas o lógicas. No hay ninguna ciencia en las ciencias filosóficas (*al-hikmiyya*) fuera de esta división. En ninguna de ellos se busca la existencia de Dios (exaltado sea), ni sería posible. Lo comprenderás a la menor reflexión sobre las bases (*usul*) que se te han repetido muchas veces (Avicena, *Metaphysique du Shifa*, I, 1, 6).

En este punto hay que señalar que el argumento de Avicena no es totalmente aristotélico, pues Aristóteles trata el problema de lo divino en más obras aparte de la *Metafísia* (v.g. la *Física*, el *De caelo*, las dos *Éticas*, la *Política*…). Pero sí es cierto que la cuestión de la existencia de Dios, en la tradición aristotélica, es un tema esencialmente metafísico, siendo la exposición del libro XII de la *Metafísica* la más completa y profunda.

Aunque Avicena no lo afirma explícitamente, su tesis parece implicar que la teología (filosófica o natural) es una rama de la metafísica, no un saber "autónomo" o "separado" de ella. Más que una ciencia independiente, la teología filosófica sería una parte de la metafísica que estudia si existe un ente divino a partir de nociones metafísicas previamente estudiadas, como la sustancia, la causalidad o el movimiento. Por tanto, la metafísica aviceniana no estaría estructurada "ontoteológicamente", sino que la teología sería una cuestión posterior a la ontología.

Sin embargo, el concepto aviceniano de "ente" parece apuntar a la conclusión contraria. Avicena comienza dividiendo a los entes en "necesarios" y "contingentes", siendo Dios el "ente necesario" y las criaturas los seres posibles y contingentes. Esta división está inspirada en la tradición teológica del islam, pues los teólogos establecieron la contingencia como propiedad esencial del universo y, en consecuencia, la distinción entre Dios y las criaturas era entre un ser *necesario* y unos seres *contingentes*. La aportación aviceniana a esta distinción (heredada de su maestro Al-Farabi) reside en su desarrollo y sistematización.

Avicena no ofrece una definición clara de "necesidad" porque, al no ser una noción evidente *per se*, no se puede clarificar mediante otras más sencillas. Sin embargo, parece identificar "necesario" con "incausado" a partir de su teoría de la esencia (García Marqués, 1989, 26-27; Cruz Hernández, 2000, 241-242). Los seres *posibles* son aquellos a cuya esencia no pertenece la existencia (es decir, es causada por otros). Por tanto, si la existencia es recibida desde fuera, el ser *necesario* será aquel cuya esencia sí contenga la existencia, o sea, aquel cuya existencia no tenga causa.

En consecuencia, aunque Avicena sostenga que el objeto de la metafísica no es Dios, su teoría del ente y de la esencia apunta hacia el *ser necesario* como objeto propio de esta ciencia. Más que una cuestión que

indagar *a posteriori*, Dios ya estaría presupuesto en la propia noción de ente. Como le reprochó posteriormente Averroes, el problema de la metafísica aviceniana es que su fin no es solo el conocimiento de la realidad, sino también clarificar algunos dogmas del islam como la contingencia del mundo, por lo que su metafísica presupone conceptos teológicos no deducidos de los metafísicos.

2.2. Física y metafísica en Averroes

La tesis de Averroes respecto al objeto de la metafísica (y su relación con la religión) se desarrolla en oposición no solo a Avicena, sino también a Algazel. Este teólogo y místico árabe intentó mostrar los límites de la razón y del pensamiento filosófico para poder dejar espacio a la fe religiosa. Sin embargo, aunque a veces se le presenta como un religioso irracional que quiere destruir toda reflexión filosófica, su propósito era evitar la reducción de los contenidos del Corán a sistemas filosóficos (Mazia Ozcoidi, 2001, 35-37).

Algazel defendió que existía una fuerte oposición entre la metafísica y la religión en tanto que la primera indagaba cuestiones que atañen más a la fe que a la razón, como la eternidad del mundo, la creación o la esencia de Dios. Su crítica se dirige contra la *falsafa* o filosofía árabe en general, y en particular contra el *Libro de la ciencia* de Avicena. Su argumento (de naturaleza filosófica) consiste en demostrar que las cuestiones metafísicas, al superar los límites de la razón humana, no atañen a esta ciencia, sino al estudio de la revelación.

Por su parte, Averroes defendió que la metafísica (y la filosofía en general) era un saber que debía erigirse sin presupuestos teológicos o religiosos. La filosofía y la teología revelada eran dos saberes distintos en cuanto a su método y fuentes. La primera toma como fuente a la realidad (en cuanto realidad) y procede mediante demostraciones. La segunda toma como fuente la revelación y procede mediante su interpretación.

Contra la postura de Algazel, Averroes rechaza la incompatibilidad de ambas disciplinas, e incluso afirma que el propio Corán exige a los hombres ejercitarse en la filosofía. Cabe aclarar que esta tesis no es la "teoría de la doble verdad" falsamente atribuida al filósofo cordobés (Maiza

Ozcoidi, 2001, 27; Herraiz Oliva, 2022, 58-59). Para Averroes no hay "dos verdades" (una revelada y otra filosófica) sino una misma verdad a la que acceder por dos fuentes: la revelación y la demostración.

En cuanto al objeto de la metafísica, Averroes se separa de la tesis de Avicena. La metafísica, en cuanto ciencia de lo suprasensible, tiene como objeto las formas comunes a todo ente sensible (la unidad y la multiplicidad, el acto y la potencia, la sustancia y el accidente…). Así lo expresa él mismo:

> Y es que hay cosas generales, comunes a los seres sensibles y a los insensibles, por ejemplo, la unidad y la multiplicidad, la potencia y el acto, y demás propiedades generales; en una palabra, todo aquello que afecta a los seres sensibles, en cuanto existentes, que es precisamente lo que caracteriza a los seres separados, según demostraremos después. Ahora bien; no era posible que tratase de esta clase de seres más ciencia que aquella que tiene por objeto el ser en absoluto (Averroes, 1998, 6).

Pero, aunque en esta cita parezca que el objeto propio de la metafísica es el "ente en cuanto ente", Averroes también afirma que Dios, en cuanto causa primera y primer motor, es el objeto de la metafísica. Como Aristóteles, acepta que toda ciencia debe presuponer la existencia de su objeto, no comenzar indagando si existe o no. Sin embargo, contra Avicena, defiende que la cuestión de la existencia de Dios no compete a la metafísica, sino a la física. El objeto de la física es el movimiento, por lo que es esta ciencia la que debe indagar si existe un primer motor o causa primera del universo. Por tanto, la metafísica puede presuponer la existencia de Dios porque ya hay otra ciencia que investiga si existe. Así lo expresa él mismo:

> En cuanto a la causa material y al motor último, en el citado lugar, es decir, en la física, existen principios mediante los cuales cabe ponerse al tanto de aquellos; es más, no tienen exposición adecuada en otra ciencia (que no sea la física); en especial el motor último. Por lo cual, las demostraciones empleadas por Avicena para probar en esta ciencia [la metafísica] (la existencia) de un primer principio, son afirmaciones polémicas, de todo punto erróneas, que no dicen nada *ad rem* (Averroes, 1998, 10).

Rechazados los argumentos de Avicena, Averroes establece un triple objeto de la metafísica: las categorías o predicamentos (en tanto "géneros del ente"), los principios de las sustancias (y su relación con Dios

como primer principio) y los supuestos y principios de las ciencias particulares. Señala además que los dos objetos más propios de la metafísica son los primeros, uno ontológico y, el otro, teológico.

Sin embargo, a pesar de estos argumentos, la propuesta averroísta no desemboca en una reducción de la metafísica a la teología. Si la metafísica quedase disuelta en una teoría de Dios, entonces múltiples cuestiones ajenas a la física quedarían fuera de este saber: qué es la substancia, cuáles son los primeros principios (no solo ontológicos, sino también gnoseológicos), qué son los universales, qué son la potencia y el acto… El propio Averroes no deja de lado estas cuestiones ni las relega a la física o a la lógica, sino que las indaga de forma desarrollada en sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles.

Por tanto, la metafísica averroísta no desemboca en una reducción de la filosofía a la teología. No es una ontoteología (Heidegger) ni tampoco un "teologismo" (Gilson), pues no parte de la esencia de Dios para deducir el orden y forma de la realidad. Como buen aristotélico, Averroes parte de la experiencia y del mundo natural para indagar los conceptos filosóficos que conforman su sistema. Incluso su concepto de "ente", al contrario que el de Avicena, no presupone la existencia de Dios como "ser necesario", ni su metafísica parte de supuestos teológicos (naturales o revelados).

La dificultad de su tesis reside en admitir a Dios como objeto propio de la metafísica, no como una cuestión a indagar. Ni siquiera es estrictamente aristotélica esta tesis (Fernández Rodríguez, 1979, 77-79), pues aunque Aristóteles indaga en la *Física* si hay un primer motor inmóvil, la exposición más desarrollada se realiza en el libro XII de la *Metafísica*. Añadido a esto, si Dios es causa primera del cosmos en sentido eficiente, formal y final, Averroes sitúa el estudio de estas causas en la metafísica (no en la física), por lo que esta cuestión es esencialmente metafísica.

3. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA ESCOLÁSTICA LATINA: METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

El debate entre Avicena y Averroes llegó a la escolástica latina a través de las traducciones del siglo XII y fue continuado por los comentadores

de Aristóteles. La recepción de ambos filósofos se produjo a raíz del neoplatonismo cristiano (San Agustín y Escoto Eriúgena, principalmente) que dominaba por aquel entonces el mundo latino. Algunas tesis de Avicena fueron sintetizadas con el agustinismo de la época en una corriente que Gilson (2007, 370-371) denominó "agustinismo avicenizante". En cuanto a Averroes, su recepción fue más problemática. Aunque generó una corriente de seguidores conocidos como "averroístas latinos" (Siger de Bravante y Boecio de Dacia), causó una fuerte oposición entre San Buenaventura y los franciscanos (que veían al aristotelismo como un peligro para la verdad revelada).

3.1. Tomás de Aquino

La postura de Tomás de Aquino toma elementos de ambos filósofos, aunque su solución es más cercana a la de Avicena. La cuestión del objeto de la metafísica es tratada principalmente en su *Exposición del De trinitate de Boecio*, aunque también es parcialmente abordada en el *Comentario a las sentencias*, la *Suma teológica* o el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*. El punto de partida de la tesis tomista reside en su clasificación de las ciencias teóricas atendiendo a la inmaterialidad de su objeto.

En la *Exposición* sostiene que los objetos de la física y la matemática son realidades no separadas de la materia, aunque en el caso de la matemática, dichas realidades son pensadas al margen de sus aspectos materiales. En cambio, la metafísica tiene por objeto "realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc" (Aquino, *In de trinitate*, q.5, a.1; trad. 1986, 199).

De este texto parecería seguirse una formulación ontoteológica de la metafísica: si su objeto son aquellas realidades que existen separadas de la materia, esta ciencia estudiaría tanto a las realidades que pueden darse sin materia (sustancia, ente, potencia, acto, uno…) como a las que no pueden darse en la materia (Dios y los ángeles). Por tanto, la metafísica tendría como objeto al ente en cuanto ente y sus afecciones (ser como

sustancia, ser como potencia y acto, ser y uno…) y a Dios como ser inmaterial.

Sin embargo, la posición tomista es distinta. En algunas partes del texto parece identificar "metafísica" con "teología", pero lo que afirma realmente es que la metafísica, en cuanto estudia los entes inmateriales separados, puede ser llamada "ciencia divina". Pero para Tomás de Aquino, el estudio de lo divino compete a la teología revelada, no a la metafísica. Tanto la metafísica como la teología estudian entes inmateriales, pero se diferencian en el tipo de inmaterialidad. Los objetos de la metafísica pueden darse materialmente, pero los de la teología no. Por tanto, se trata de dos ciencias distintas e irreductibles la una a la otra:

> Así pues, hay dos clases de teología o ciencia divina: en una se consideran las realidades divinas no como su objeto propio, sino en cuanto principios del objeto; esta parte es desarrollada por los filósofos, y recibe también el nombre de metafísica. En la otra se consideran las realidades divinas en sí mismas, como objeto de la ciencia; esta parte es la teología propiamente dicha, que se contiene en la Sagrada Escritura (Aquino, *In de trinitate*, q. 5, a. 1; trad. 1986, 231).

En consecuencia, la metafísica no tiene como objeto a Dios, sino el ente en cuanto ente, sus causas y principios. La teología revelada, por el contrario, sí tiene por objeto a Dios, pero dicha ciencia no forma parte de la metafísica. Ambos saberes son distintos en cuanto a su método y objetos, aunque sean compatibles entre sí. La metafísica estudia aquellos entes que, aunque se den materialmente, la materia y el movimiento no forman parte de su esencia (potencia, acto, sustancia…). En cambio, la teología revelada estudia aquellos entes que, por su esencia no pueden ser materiales.

En la *Suma teológica* clarifica el objeto de la metafísica mediante la distinción entre "materia común" y "materia individual". Mientras que la física estudia las *species* abstraídas de la materia individual, la metafísica estudia las nociones comunes abstraídas de la materia en general. El concepto de "ente", de "sustancia" o de "potencia" no se abstraen de un individuo concreto, sino de toda la materia en general. "Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden

existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales" (Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1).

En la metafísica tomista, Dios es imposible de conocer de esta manera. Si Dios es un ente esencialmente inmaterial (no puede darse en la materia como las potencias o sustancias), entonces es imposible conocerlo mediante una abstracción de la materia. Por el contrario, Tomás de Aquino sostiene que "ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es, pero uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción" (Aquino, *Sum. Theol.*, I., q. 13, a. 10).

Atendiendo a estas tesis, la posición de Tomás de Aquino parece intermedia entre la de Averroes y la de Avicena. El objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, no en cuanto ciencia de la totalidad, sino de aquellos conceptos que remiten a entes que pueden existir sin materia (la sustancia, la unidad, la potencia, el acto…). Por otra parte, la cuestión de la existencia de Dios, por la vía de la razón natural, compete a la metafísica, no a la física. Aunque de la física pueda tomarse el concepto de "movimiento" o el de "finalidad", otras nociones como "causalidad", "necesidad-contingencia" o "esencia-ser".

Sin embargo, al contrario que Avicena, Tomás de Aquino sigue a Averroes en no presuponer conceptos teológicos o religiosos en la metafísica. El fin de la metafísica no es dar a la teología instrumentos conceptuales adecuados para su interpretación o defensa, sino que es una ciencia autónoma respecto a la teología relevada. Esto no implica una oposición entre ambos saberes, sino una complementariedad y armonía entre ambas.

3.2. La tradición agustiniana

En un inicio, la tradición agustiniana del siglo XIII se mostró contraria al aristotelismo por pensar que defendía tesis contrarias a la fe cristiana (Herraiz Oliva, 2022, 35-36). El principal opositor del aristotelismo averroísta fue San Buenaventura, que defendía una reducción de la filosofía (y de todos los saberes) a la teología. Puesto que la función de todos los saberes es conocer a Dios (en cuanto Él es el más digno de amor y contemplación), todos los saberes deben dirigirse a él.

Cabe matizar que San Buenaventura no era un teólogo que rechazara cualquier reflexión filosófica. Al contrario, se sirvió de ella en muchas ocasiones para fundamentar afirmaciones teológicas. No obstante, sus reflexiones se basaban en la teoría agustiniana del conocimiento como iluminación: la verdad resulta inalcanzable para la razón humana, por lo que es necesario que reciba la iluminación de Dios para poder conseguir un conocimiento verdadero. Por esta razón, la filosofía no puede ser un saber autónomo, sino que debe ser una sección más de la teología.

Aunque Buenaventura ocupó un cargo importante en la orden franciscana, los agustinianos posteriores no compartieron esta tesis radical. No solo renunciaba a la autonomía de la filosofía defendida por Averroes o Tomás de Aquino, sino que además conllevaba a tesis problemáticas como una gnoseología iluminista o una teoría ocasionalista de la causalidad. Como señala Gilson (2004, 58-60), el problema de fundamentar el conocimiento humano en- la iluminación divina es que la propia iluminación queda sin fundamentar. La consecuencia es el escepticismo respecto a todo conocimiento.

Por su parte, Duns Escoto afirmó que el objeto de la metafísica era el "ente en cuanto ente", no Dios". Su argumento se basa en la distinción entre una ciencia "primera" (la metafísica) y unas ciencias segundas o parciales: la metafísica, al estudiar los entes "en cuanto entes", adopta una perspectiva universal y total que otras ciencias (incluida la teología) no estudian pero sí presuponen. Por tanto, debe haber una ciencia que estudie los presupuestos de todas las demás (o en términos contemporáneos: sus compromisos ontológicos).

> La metafísica no trata de Dios como de su primer sujeto. La razón es porque, además de las ciencias especiales, se ha de admitir una común, en la que se prueben todas las verdades comunes de las ciencias especiales; de ahí que, por encima de todas ellas, hayamos de subir a una general acerca del ser, la cual nos enseña a conocer sus propiedades, conocimiento que se supone en las ciencias especiales; luego, si hay alguna ciencia que trate de Dios, además de la misma, ha de admitirse otra, naturalmente conocida, acerca del ser en cuanto ser (Escoto, *Ordinatio*, III, 4, 193; trad. 1960, 148).

Escoto argumenta su posición situándose de parte de Avicena frente a la postura de Averroes. La existencia de Dios no puede ser una cuestión

física, sino metafísica, pues si la física estudiara la existencia de las sustancias separadas, entonces la metafísica estaría subordinada a la física: "porque si la metafísica supusiese la existencia de algunas sustancias separadas y la probase la ciencia natural, seguiríase de aquí que la física dice absoluta prioridad respecto a la metafísica, pues vendría a demostrar que existe el objeto sujeto de la metafísica, existencia que se presupone a lo largo de toda la especulación sobre la ciencia de la metafísica" (Escoto, *Ordinatio*, III, 4, 193; trad. 1960, 149).

4. RESULTADOS Y CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo se ha examinado la cuestión del objeto de la metafísica en algunos de los filósofos y teólogos medievales más importantes, tanto árabes como latinos. El punto de partida de todos ellos es la filosofía aristotélica, tanto en la clasificación de las ciencias teóricas presentada en el libro IV de la *Metafísica* como en la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos segundos*. Sin embargo, a luz del desarrollo de la teología (natural o revelada), la cuestión fue respondida de distintos modos.

Avicena, aun manteniendo muchos rasgos del neoplatonismo en su pensamiento, defendió que Dios no podía ser el objeto de la metafísica, pues bajo la teoría aristotélica de la ciencia lo hacía imposible. Averroes, por su parte, argumentaba que sí podía serlo, pero aún se mantenía en una perspectiva estrictamente aristotélica. Además, en el filósofo cordobés se daba una mayor autonomía a la metafísica respecto de la teología, en tanto que se priorizaba el estudio de los principios de la realidad antes de examinar la cuestión de la existencia de Dios como causa primera o primer motor. De este modo, en ninguno de los dos filósofos árabes la metafísica queda subordinada a la teología.

En el mundo latino, únicamente San Buenaventura defendió una reducción de las ciencias a la teología, pero su postura no tuvo buena recepción entre sus coetáneos. Tomás de Aquino defendió que tanto la metafísica como la teología tienen objetos separables de la materia, pero en dos sentidos distintos: la metafísica estudia aquellas realidades que pueden darse sin materia (sustancia, potencia, acto…), la teología aquellas

que necesariamente se dan sin materia (Dios y los ángeles). Del mismo modo, Escoto sostiene que la metafísica no puede tener por objeto a Dios, pues es incapaz de estudiarlo en cuanto tal (solo lo estudia "en cuanto ente") y la argumentación averroísta conllevaría a subordinar la metafísica a la física.

En consecuencia, en ninguno de los filósofos medievales examinados encontramos una perspectiva "ontoteológica" tal como la entiende Heidegger, con la excepción de San Buenaventura y algunos pensadores árabes. Más bien, su diagnóstico parece adecuarse más a los sistemas metafísicos de la modernidad (Descartes, Malebranche, Spinoza, Schelling, Hegel…), donde Dios parece ocupar un lugar central en la metafísica. En cambio, esta tesis es ajena a la metafísica aristotélica y a sus comentadores árabes y latinos.

5. REFERENCIAS

Aristóteles (1988). "Analíticos segundos". Tratados de lógica (órganon) II. Gredos.

Aristóteles (2018). Metafísica (ed. trilingüe de V. García Yebra). Gredos.

Aubenque, P. (2018). El problema del ser en Aristóteles. Escolar y Mayo.

Averroes (1998). Compendio de metafísica. Fundación El monte.

Avicena (1978). La metaphysique du shifa (I-V). Librerie philosophique J. Vrin.

Avicena (2002). Metafisica. La scienza delle cose divine. Bompiani. Il pensiero occidentale.

Berti, E. (2011). Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles. Oinos.

Cruz Hernández, M. (2000). Historia del pensamiento en el mundo islámico 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. Alianza editorial.

Cruz Hernández, M. (2000). Historia del pensamiento en el mundo islámico 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV). Alianza editorial.

Fernández Rodríguez, J. L. (1979). "El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica". Anuario Filosófico, (12), 65-101. Universidad de Navarra.

García-Lorente, J. A. (2012). "El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el Esse ipsum subsistens". Revista española de Filosofía medieval, 19, 127-137.

García Marqués, A. (1989). Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino. Eunsa.

García Marqués, A. (2008). "¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?". Daimon, suplemento 2, 149-159. Universidad de Murcia.

Gilson, E. (2004). La unidad de la experiencia filosófica. Rialp.

Herraiz Oliva, P. (2022). Dos tratados averroístas sobre la eternidad del mundo. Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Eunsa.

Heidegger, M. (1988). Identidad y diferencia. Anthropos.

Jaeger, W. (1946). Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Fondo de Cultura Económica.

Juan Duns Escoto (1960). Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto. BAC.

Maiza Ozcoidi, I. (2001). La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahafut al-tahafut. Trotta.

Reale, G. (2019). Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles. Herder.

Tomás de Aquino (1986). Exposición del «De trinitate» de Boecio. Eunsa.

Tomás de Aquino (2001). Suma teológica. BAC.

Vigo, A. (2006). Introducción a Aristóteles. Instituto de Estudios de la Sociedad.

LA HERENCIA ÁRABE EN LOS TRATADOS DE ALBEITERÍA BAJOMEDIEVALES (SIGLOS XIV Y XV)

NOELLE RODRÍGUEZ GARRIDO
Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)

1. INTRODUCCIÓN

A partir del siglo XII Occidente disfrutó de un desarrollo en todas las áreas sin precedentes, especialmente en el de la ciencia, que se desarrolla y sistematiza sobre todo en las áreas de la salud (humana y animal) (Chenu, 1957). Gracias a esta demanda de conocimiento, desde esta centuria hasta los años centrales del siglo XIV tuvo lugar en diferentes puntos del sur de Europa la transferencia de un gran corpus científico de tradición clásica y árabe. Este corpus introdujo una nueva manera de abordar racionalmente fenómenos como la salud y la enfermedad, no sólo para las personas sino también para los animales (Mieli, 1952).

Además del interés por la medicina humana los árabes mostraron un gran interés por todo tipo de conocimientos En este abanico temático el caballo ya desde época preislámica es el animal por excelencia para el mundo árabe y también deja una importante producción libraria sobre este animal y que tendrá una influencia total y directa en los tratados de albeitería de la Península.

Los pensadores europeos, especialmente en la Península Ibérica fueron capaces de recoger esa herencia, de ampliarla y de divulgar nuevos conocimientos y formas de hacer. El instrumento intelectual que proporcionó y permitió el estudio de esos saberes fue el libro manuscrito. Estos tratados no solo formaron un corpus médico escrito por autores griegos y romanos sino también por médicos y filósofos árabes (García, 2001).

Los contenidos de estos manuscritos ofrecieron a los intelectuales europeos diversos modelos de pensamiento (galenismo, aristotelismo,

neoplatonismo, etc.) sobre los que estudiar al hombre y la naturaleza desde un punto de vista racional y científico. (Chenu, p. 13; García, p.80; French (1984).

Esos intelectuales no solo reciben y adaptan esas nuevas doctrinas sino que proporcionan también nuevas soluciones en la práctica ante los problemas de salud. Esta producción e intercambio cultural coincide además con una Europa cada vez más urbanizada donde la fundación de la universidad y por tanto el acceso a la cultura a través de la escritura y lectura de los textos jugaron un papel determinante (Le Goff, 1993; Monsalvo 1997).

En este trabajo se pretende destacar la importancia e influencia de la ciencia árabe en la Península Ibérica, cómo se creó un corpus científico y veterinario que partiendo de autores clásicos (Hipócrates, Galeno, Aristóteles...) y orientales se amplió por la propia experiencia árabe que servirá de base para todas las ramas de la ciencia medieval y en este caso para la albeitería. En concreto la conexión entre medicina y veterinaria era tan estrecha que la mayoría de autores clásicos escribieron sobre ambas. La figura de Hipócrates por ejemplo es emblemática de este desdoblamiento, pues diversos autores consideran que hubo un "*Hipócrates médico*" y un "*Hipócrates veterinario*", a pesar de que las evidencias sobre ello son muy difíciles también de confirmar (Karasszon, 1988; Mañé, 2010).

Comprender el papel e influencia de los árabes en los tratados de albeitería españoles no podrá conseguirse sin realizar previamente un estudio de las características materiales e intelectuales de los principales manuscritos.

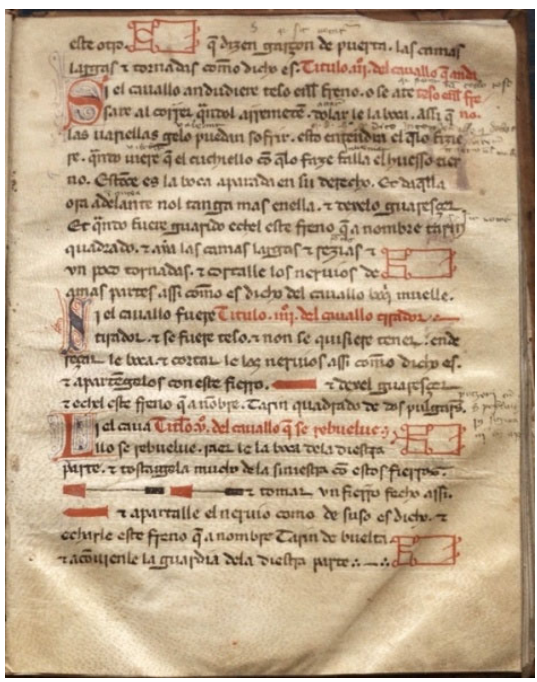
Los antecedentes inmediatos a estos manuscritos son las llamadas *Furusiyya*, compendios donde se menciona la doma, el uso del caballo para la guerra y se añaden capítulos al final de hipología y/o hipiatría. (Mañé, Vives, 2022).

También son muy comunes en la Península los *Tratados de Agricultura* donde al final también de cada tratado se añaden capítulos relacionados con la medicina animal. También destacan tratados de caza y zoología donde se tratan otros animales además del caballo, sin embargo hasta el

siglo XIV no se encuentran en la Península tratados de albeitería en castellano que se dediquen por entero a las características y enfermedades de los équidos.(Mañé, Vives, 2020).

Como se ha dicho anteriormente, el presente trabajo se ha centrado en el análisis material y de contenido de los libros de albeitería de la Baja Edad Media, en concreto de seis manuscritos que se han denominado de forma genérica como *Libro de los caballos* cuya importancia para la historia de la veterinaria resulta excepcional.

El Libro de los Caballos es uno de los tratados de albeitería más antiguos conocidos que se conservan en la Península Ibérica. El original más antiguo entre los analizados (que será a partir de ahora el Ms. A), data del siglo XIV y se conserva en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Este volumen supone una fuente de estudio fundamental no sólo para los paleógrafos y codicólogos sino también para los investigadores de la historia de la veterinaria y de la ciencia, de las organizaciones gremiales y de la cultura.



Ms. A

Pero lo que hace más interesante este manuscrito es el hecho de que con este título genérico se tiene conocimiento de, al menos, cinco ejemplares más en castellano que guardan una estrecha relación en cuanto a tiempo y contenido con el Ms. A, pues todos se produjeron en un espacio de tiempo de 150 años y todos tratan sobre la formación que deben tener los albéitares, es decir, los expertos que se dedicaban al cuidado y salud de los animales, con especial atención al caballo.

Teniendo en cuenta que ninguno dispone prácticamente ni de data ni título, se ofrece la información que aparece en los catálogos de cada biblioteca y se presentan de manera cronológica:

- Un ejemplar se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia bajo la signatura 9/444, "*De los caballos y sus dolencias*" y data del siglo XIV -a partir de ahora Ms. B-;

- Otro tratado se ubica en los fondos antiguos de la Mediateca de Perpiñán bajo la signatura Ms. 28 "*Libre de menescalia del fecho de los cavallos*", datado entre los siglos XIV y XV -a partir de ahora Ms. C-;

- El siguiente ejemplar se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid bajo la signatura 3468, "*Tratados y recetas de albeiteria*", y data también del siglo XV -a partir de ahora Ms. D-;

- Otro volumen se ha localizado también en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia con la siguiente signatura: Ms. 2-47, "*Libro de los caballos y mulas*", y se ha datado en el siglo XV -a partir de ahora Ms. E-;

- El último volumen se ha encontrado en la Biblioteca del Palacio Real con la signatura Ms. II/569, "*De re militari. Español; Practica equorum. Español. Flores de filosofia*", escrito entre los siglos XIV y XV -a partir de ahora Ms. F-.

A pesar de la difusión que tuvieron estos contenidos en apenas dos siglos estos ejemplares apenas han merecido una edición crítica, ni se les ha dedicado una monografía específica por parte de ningún especialista y mucho menos se han estudiado de manera sistemática. Estos

manuscritos no han sido nunca datados, ni se han transcrito, ni se han analizado desde la codicología y la paleografía ni se ha analizado su contenido.

Analizar estos manuscritos desde el punto de vista material y de su contenido textual supone sumergir al investigador en conocimientos muy dispares ya que no sólo se abordan aspectos médicos sino que se puede observar el funcionamiento de un modelo de enseñanza y aprendizaje veterinario heredado de los árabes que se mantuvo vigente hasta el siglo XIX.

Para la Historia de la veterinaria el estudio de estos códices resulta capital. La Baja Edad Media es el momento en que los gremios comienzan a examinar a los aspirantes de las diferentes disciplinas y estos manuscritos proporcionan (especialmente los manuscritos B y D) la prueba escrita del ritual de acceso al gremio, el lenguaje utilizados por los examinadores, la actitud que se recomienda al candidato y lo que debían estudiar para aprobar la parte teórica del examen y acceder a la maestría.

"*El libro de los Caballos*" ofrece una muestra de esta apertura de la alfabetización y de esta generalización del uso librario al poner por escrito los conocimientos equinos que hasta el momento se transmitían oralmente, de maestro a aprendiz.

Por otro lado suponen un objetivo del máximo interés desde la perspectiva de la Historia del Libro, la historia de la Lectura y la historia del conocimiento. Estos puntos de vista aportan una valiosa información ya que ponen en relación el libro con el usuario final, observando el empleo que ha tenido el manuscrito a lo largo de su historia, cómo ha sido leído, qué sectores sociales tenían acceso a él y lo que más nos interesa: qué se leía.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal de este trabajo ha sido realizar por un lado un análisis material e intelectual de cada manuscrito y por otro elaborar un estudio global de los seis tratados en conjunto que nos permita tener una

perspectiva mucho mayor y más profunda del peso de la herencia árabe en la medicina veterinaria.

Como es propio de la disciplina de la Codicología, los objetivos materiales son la base del trabajo:

- El análisis codicológico y paleográfico de los seis manuscritos es fundamental para establecer una cronología lo más ajustada posible de cada uno y localizar geográficamente su producción. Además las características materiales nos permiten en un primer momento situar los manuscritos dentro de su tradición libraria.

A partir de aquí se han podido plantear otra serie de objetivos que tenían que ver más con el contenido de los manuscritos y su contexto social y cultural y que se describen a continuación:

- Contextualizar los tratados en el ambiente científico de la Baja Edad Media para conocer el papel de los árabes en la articulación y sistematización de estos conocimientos que proliferan a partir del siglo XII pero que tenían su origen en Oriente siglos antes.

- Localizar las fuentes e influencias de otras regiones que permitan además estudiar la transmisión del saber científico a través de la escritura.

- Establecer la relación de las profesiones liberales, en este caso de la albeitería con la transmisión de los conocimientos a través del libro y la lectura.

En esta investigación la propuesta es que el análisis material y de contenido de estos manuscritos, permite internarse al investigador, al menos en tres temas de gran relevancia para la historia social y cultural:

- en el análisis del complejo proceso de la constitución de un saber, en los albores de la veterinaria;

- en la maduración institucional y organizativa de un oficio entre los siglos XIV y XV;

- y por último en el tránsito de una cultura libraria que fue pasando de la transmisión oral a la lectura individual, que fue sistematizando su formato de presentación de los contenidos y que dio un gran protagonismo al libro manuscrito en su constitución como arte y como gremio.

A través del estudio de estas tres áreas de conocimiento se puede observar el peso del conocimiento y la práctica árabe en los seis tratados.

3. METODOLOGÍA

Los objetivos anteriormente expuestos ponen en evidencia que este trabajo de investigación tiene un carácter transversal e interdisciplinar y que ha tenido también un desarrollo metodológico estricto para analizar los tratados. Este se ha basado en el protocolo de descripción aportado por la profesora Elisa Ruiz (Ruiz, 2002) porque resulta ser el protocolo más completo y flexible de que disponemos ya que tiene la facultad de adaptarse a las particularidades de cada ejemplar.

A continuación se describe brevemente este protocolo que se divide en dos partes bien diferenciadas:

La primera hace referencia al análisis codicológico y paleográfico y se compone a su vez de tres apartados.

- El primero está dedicado a la composición material del manuscrito: se describe el soporte, la tipología de los cuadernos, se realiza un análisis de la encuadernación así como de otras características particulares del ejemplar.

- En el segundo apartado se hace referencia a la historia del ejemplar, es decir, al camino que ha seguido ese manuscrito desde el momento de su confección hasta nuestros días y se aportan los datos cronológicos que el volumen pueda aportar así como todas las referencias de bibliotecas e investigadores que mencionan el texto.

- En el último apartado se realiza una descripción del contenido textual (capítulos, materias, textos añadidos), del autor si se

conoce y de la obra. Concretamente en este trabajo se ha tenido muy en cuenta el contenido de los tratados ya que precisamente es a través de la lectura y comparación de los capítulos de los manuscritos como podemos observar la herencia árabe en la estructura y expresión del conocimiento médico animal.

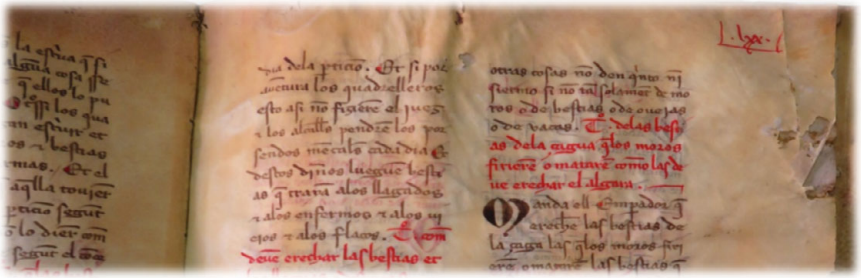
En la segunda parte del análisis se realiza un estudio de la utilidad social del manuscrito dentro de su contexto histórico e intelectual que completa el trabajo proporcionando una información integral del manuscrito.

Finalmente se puede afirmar que gracias a la descripción técnica y material de uno o varios manuscritos y gracias a la información que proporciona el estudio y análisis del contenido de estos se puede llegar a vislumbrar el ambiente en el que se produjo ese "instrumento" sociocultural y qué información se puede extraer de los textos.

4. RESULTADOS

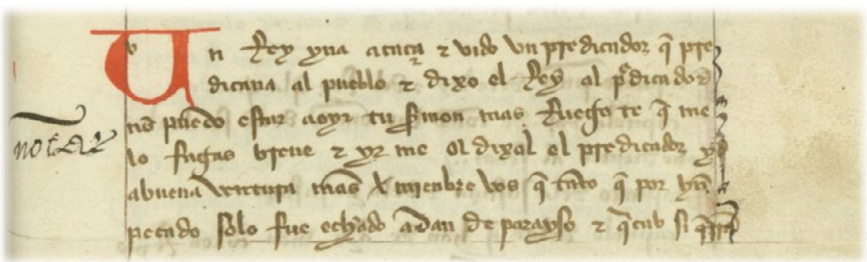
En este trabajo las fuentes son el centro del análisis y de la metodología. Resulta por lo tanto prescriptivo mostrar algunos de los principales rasgos materiales y las principales temáticas del contenido que permiten observar los conocimientos y las prácticas heredadas de los árabes.

Desde el punto de vista material, la tipología y estructura de los cuadernos así como el empleo de signaturas y la composición de la página permiten comprobar que los manuscritos responden no sólo a las características librarias del momento sino que adaptaron su estructura, estética y planificación del contenido a las necesidades de la persona que había mandado su composición o que iban a utilizarlos. A excepción del Ms. C cuyo texto se encuentra realizado a dos columnas, el resto de manuscritos se compusieron a línea tirada y con amplios márgenes lo que permitía hacer anotaciones y comentarios más fácilmente como ocurría con los libros universitarios y de uso frecuente.



Ms. C

En todos los manuscritos se utiliza la escritura gótica libraria redonda con más o menos cursividad. Los Mss. C, E y F presentan además ciertas características de la escritura cortesana, lo que indica que los manuscritos siguieron los ciclos escriturarios de la época. Precisamente por eso, es posible también afirmar que el mundo escriturario documental se introduce en ocasiones en el librario y viceversa. Esta es la razón de que se encuentren rasgos cortesanos propios de los documentos que muestran que el destino de estos tratados podía ir desde la biblioteca lujosa y cuidada de un rey hasta el taller de trabajo del maestro albéitar urbano y/o de sus aprendices.

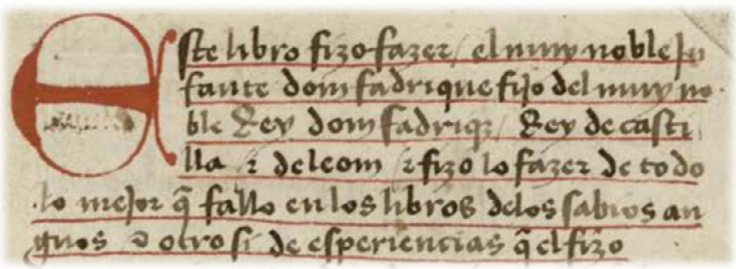


Ms F

A pesar del empleo de la misma escritura se pueden destacar, sin embargo, algunas particularidades geográficas como las marcas de agua del papel de los Mss. D y E que proceden de la zona de Perpiñán, el tipo de escritura del Ms. C que presenta numerosos rasgos lingüísticos del catalán y el Ms. D que denota características gráficas propias de la zona aragonesa Este aspecto es de gran importancia ya que nos permite hablar

no sólo de un proceso en el tiempo sino que también implica una homogeneidad temática en diversas geografías.

Con la creación de las universidades y el aumento de profesionales en las ciudades, el libro se convirtió en un instrumento cotidiano, destinado no solo a las clases privilegiadas, sino a comerciantes, letrados y estudiantes. El códice se convierte en el instrumento de trabajo de todos estos grupos. Alfonso X jugó un papel importante en estos cambios ya que diseñó todo un programa estético y didáctico para facilitar el acceso a los libros y en definitiva a la cultura de toda la población. Se introdujeron los índices al inicio de los manuscritos para saber el contenido del tratado, se subrayaron los capítulos y títulos para encontrar los contenidos fácilmente, se generalizó el uso del papel y un formato más pequeño que agilizase el manejo de los tratados así como las encuadernaciones sencillas, de madera o pergamino que protegiesen los volúmenes. (Rodríguez, 2004)



Ms D

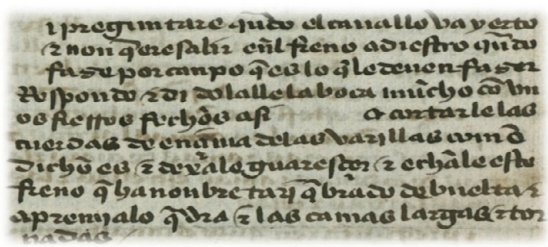
La tinta empleada en todos los manuscritos es de color negro. Sin embargo, se pueden encontrar diferencias estéticas en prácticamente todos los volúmenes, lo que también nos proporciona una valiosa información sobre las personas a las que va dirigido el códice y cómo este se prepara desde el punto de vista material para un tipo de lector concreto y para un uso determinado. Los Mss. A, C y F en concreto muestran una planificación estética del códice que implica cierto estatus por parte de la persona que lo ordenó. En estos tres ejemplares se incluyen tablas de contenidos, los títulos de los capítulos aparecen rubricados en rojo, se decoran las capitales alternando los colores rojo y azul, se dibujan todos los instrumentos médicos que se indican en el tratado e incluso en el Ms.

C se decoran los reclamos. La rúbrica de los títulos y la alternancia de rojo y azul en las capitales de los Mss. A, C y F, prácticamente iguales, nos hacen pensar que son copia unos de otros o que todos siguieron la misma fuente principal.

Por las características materiales de los Ms. C y F se puede decir que el poseedor era una persona con poder adquisitivo ya que la confección de este tipo de códices suponía el pago a los diferentes profesionales del libro: ilustrador, rubricador, etc.

Este cuidado estético y carácter espiritual contrasta con los otros tres manuscritos analizados ya que en los Ms. B y E faltan capitales, ilustraciones y en el caso del primero aparecen numerosos tachones y correcciones. En el Ms. D aparece tabla de contenido y se rubrican los capítulos, sin embargo, las anotaciones del albéitar nos revelan que el lugar del manuscrito se encontraba al lado de un profesional de la disciplina, si bien éste estaba al servicio de un rey o de una casa noble relacionada con la casa regia. Quien fuera su señor ordenó y supervisó el ritmo de progreso de la copia del libro, como expresa el propio copista.

No es casualidad que los manuscritos con características formales más humildes, como el B, el D y el E fuesen el instrumento de trabajo y consulta de un albéitar al que le interesaba más el contenido que el color de las capitales y las ilustraciones que probablemente ya conocía. En estos manuscritos, sobre todo en el B y el D, tras la descripción de los síntomas de las enfermedades y su tratamiento, aparece la fórmula del examen con expresiones como *"si te preguntaren…", "responde e di..."* que hacen referencia a toda la teoría anterior que aparece en el manuscrito. Estas preguntas y respuestas siguiendo la fórmula de diálogo aparecen también en los principales tratados árabes de medicina humana.



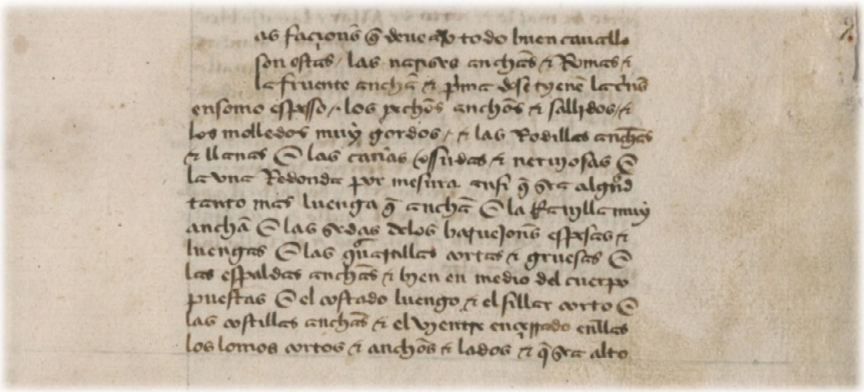
Ms B

En cuanto al contenido estos seis manuscritos tienen una estructura similar y que además coincide con la estructura de los tratados de medicina humana: el tema central es la descripción de las enfermedades del caballo de la cabeza a los pies. Realizan en primer lugar una descripción de las características físicas de los caballos, cómo domarlos, por dónde corren mejor, su carácter y colores. Las enfermedades se presentan y explican siguiendo la teoría galénica de los humores y se hace alusión también a cuestiones importantes como la higiene del caballo, la alimentación o el estado de ánimo. Junto a cada enfermedad, aparecen siempre los remedios y recetas para curarlas. Con unas variantes u otras, todos los manuscritos denotan el peso de la tradición clásica para los conocimientos veterinarios, pero una tradición tal y como la conocemos tamizada por la traducción y lectura que los árabes hicieron de los griegos. Este punto viene reforzado por tres características. La primera es que frecuentemente en los manuscritos aparece el nombre de la enfermedad en arábigo como se observa en el Ms D:

> "a lo que dize de qué humor peca, responde que peca de achaque de cólera que dizen en arávigo arabí" Ms. D, f. 13v

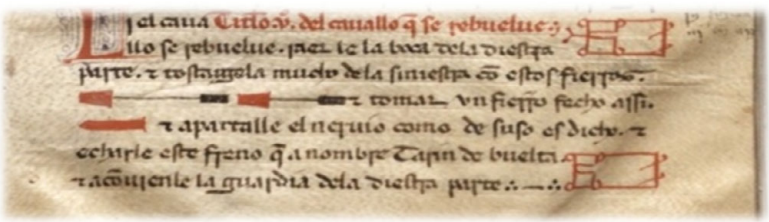
La segunda es que aparecen referencias a nombres de autoridades que proceden del mundo árabe o griego, pero en su versión arabizada. Así se encuentra el caso de las constantes referencias generales a "*los sabios antiguos*" y otras ajenas al mundo cristiano como *Yprocas* (Ms.B y D), posible heterónimo de *Hipócrates, Galeno* en sus muchas variantes (Ms. D) o *Audalla*.

Finalmente la tercera característica es que la mayoría de los manuscritos tienen notas marginales, textos añadidos del lector que en ocasiones facilitan la lectura, en otras señalan aspectos importantes y en otras incluso el lector se atreve a corregir el texto indicando lo acertado o no de ese tratamiento o receta.



Ms E

También llama la atención en estos manuscritos (salvando las diferencias entre unos y otros) las numerosas ilustraciones de instrumentos quirúrgicos y de manejo del caballo. Esto pone de relieve la intención de enseñar cómo hay que realizar las tareas, es decir, la importancia que tenía la práctica en la enseñanza veterinaria de raigambre árabe frente al peso en el mundo cristiano de la *auctoritas*, de la autoridad de las grandes figuras de la Biblia, la Patrística o los grandes teólogos medievales.



Ms A

Con cierta frecuencia se encuentra en todos estos manuscritos tratamientos que aplican la magia. Junto a ello, los signos del zodiaco indican qué días son mejores para realizar determinadas intervenciones (como por ejemplo las sangrías) y solucionar ciertos problemas con el animal. En los Mss. B y D aparecen dos remedios escritos en un idioma o con signos difíciles de leer por lo que podrían hacer referencia a algún tipo de oración o frase mágica o a una expresión traducida del árabe. También el Ms. E no sólo presenta un calendario de "*días asiagos*" en los que recomienda no hacer ninguna intervención, sino que remite a oraciones a

Jesucristo y a la virgen María y ofrece rituales con palabras para la cura de una enfermedad concreta:

> "Escrive estas palabras en vna carta e ponlas a- / tadas a la quartilla de la bestia- e son estas: / asy como Nicodemus sacó los clavos a nuestro / señor Ieshu Christo, e esto es verdad, asy sane esta bes- / tia deste dolor e deste mal." Ms. E, f. 47r.

Estos manuscritos permiten por tanto ver que la práctica veterinaria bajomedieval se desarrollaba entre el conocimiento experimental, la tradición árabe y la superstición.

Los mss. B, E y D reflejan una parte médica mucho más detallada y técnica: se amplía el número y la información de las enfermedades, se diferencia entre las que se pueden curar con hierros y las que se curan con hierbas y emplastos, y se pone el acento en la observación y la experiencia, recurriendo a la *auctoritas* solo cuando aparecen dudas que el autor no puede resolver.

Estos dos manuscritos B y D, añaden una información excepcional, con mucho más detalle en el manuscrito B y es que en este manuscrito se describe parte del protocolo de presentación y defensa del aprendiz ante un examen. Con una forma dialogada, muy característica de los manuscritos árabes de tradición clásica, el manuscrito narra, la manera en la que el aspirante se encuentra ante la presencia de varios maestros que le preguntan de qué quiere ser examinado si del arte de herrar y/o del de la *albaytería* y luego le examinan sobre todos los contenidos de la materia que el tratado expone utilizando el género dialogado a través de expresiones como: "*Si te preguntan.....responde e di*" o "*deves saber...*", *"responde"*.

Estos códices permiten conocer un protocolo, una ceremonia que estaba altamente ritualizada y que era la forma de acceso al cuerpo de maestros albéitares. El aspirante debía demostrar su conocimiento de la materia y además solucionar un caso práctico, por lo que son una fuente de suma importancia para conocer cómo era la formación que recibía el aspirante a albéitar, qué conocimientos debía poseer y cómo debía contestar al tribunal que le examinaba.

Finalmente, el hecho de que los B y D pertenezcan a diferentes zonas de la Península Ibérica y que ambos contengan las preguntas de examen, lleva de nuevo a plantear que la enseñanza aprendizaje de este oficio estaba ya bastante estandarizada en toda la Península. Todo esto atestigua la existencia de tribunales antes de la creación del Tribunal del Protoalbeiterato en 1500 con los RR.CC.

5. CONCLUSIONES

La muestra estudiada se corresponde con el inicio del siglo XIV y mediados del siglo XV, lo que convierte a estos seis manuscritos en una fuente significativa para entender el desarrollo en el mundo cristiano de la ciencia procedente de los árabes, con especial énfasis la medicina humana y animal.

Los conocimientos de medicina animal, vinculados al artesanado, a los gremios y a la práctica manual, no consiguieron situarse entre las disciplinas que se impartieron en las universidades. Sin embargo, a partir del siglo XIII, los manuscritos estudiados muestran que el oficio de albéitar se empieza a estructurar e institucionalizar hasta el punto de conformar una "carrera profesional" a través de un gremio que exige un *cursus honorum* de formación, experiencia práctica y conocimiento de los principales tratados de la disciplina.

La exigencia y rigor de la formación del albéitar se ven reflejados en el aumento y difusión de los tratados de albeitería, cuyos contenidos ponen de manifiesto los conocimientos que debían tener de la ciencia veterinaria. Estos tratados derivaban de la sólida formación que habían heredado de griegos, persas e indios a través de las traducciones árabes y consistían en un programa que, en la mayoría de los tratados, constaba de dos partes. En la primera se exponían las facciones y características de los equinos haciendo alusiones al color, fuerza y carácter, y en la segunda, se describían las enfermedades que podían afectarles siguiendo un orden de la cabeza a los pies y detallando sus causas, síntomas y diferentes remedios para su curación. Esta formación iba acompañada de un entrenamiento práctico en el taller en el que el aspirante pasaba por diferentes

etapas de formación (aprendiz y oficial) hasta convertirse en maestro albéitar.

Para obtener el título y ejercer la profesión, debían examinarse ante un tribunal formado por varios maestros experimentados que se constituye entre los años de 1300 y 1500 y en el que se va definiendo un protocolo que estaba formado por una serie de preguntas teóricas y la resolución de un caso práctico por parte del aspirante. En los Mss. B y D, además de la descripción de las facciones y las enfermedades de los caballos, aparece precisamente la parte del examen como hemos visto.

La secularización de la cultura aumento la demanda de estos tratados y obligó a producir muchos más libros. Esto dio lugar a la creación de nuevos escritos cuyas características respondían a intereses y gustos personales, ya fuesen estéticos o de contenido. La libertad del copista a la hora de recopilar, traducir o copiar el texto o la temática que se le había encomendado provocó en ocasiones copias fraccionadas de grandes tratados, volúmenes de baja calidad, adaptaciones que no eran fieles a los originales e interpretaciones personales que modificaban en parte el contenido. Desde el punto de vista del historiador, esta versatilidad de los manuscritos, crea el problema de que no nos permite llegar a unas conclusiones más concretas y definidas sobre la genealogía y las familias de los manuscritos, pero nos permiten llegar a otras valiosas conclusiones para entender la construcción de una ciencia.

Igualmente, se han aportado elementos sobre un aspecto que es obvio en un territorio como la Península Ibérica: que la ciencia islámica (su terminología, su teoría explicativa de la enfermedad, su práctica y concepción del arte) determinó la constitución de la ciencia veterinaria no solo en la Península Ibérica bajomedieval, sino en toda Europa.

Una conclusión derivada de esta es que el estudio y la experiencia empírica tuvo un papel muy especial como algo intrínseco al oficio. Esta última permitía incluso corregir a los maestros. Así se atreve a expresar de manera coloquial, el copista anónimo del Ms. B:

> "E quien esto no conosçe bien ni sabe bien lo pueden llamar idiota, que quiere tanto dezir como aquel que faze las cosas en aventura" F. 86r

Esto propiciaba que fuera la formación y el mérito los valores predominantes en la selección del albéitar frente a otros criterios propios de la cristiandad latina, como el del parentesco o la amistad.

Pero junto a la experimentación, los manuscritos revelan un marco de creencias misceláneas, elementos mágicos, mitológicos, islámicos y cristianos que conformaban los contornos versátiles del conocimiento medieval y que conviene reconocer como legítimos dentro de un contexto histórico concreto.

En este sentido, las distintas procedencias de los manuscritos apuntan a que había una demanda de los servicios de unos expertos que necesitaban demostrar su formación, lo que denota la consolidación de una ciencia que se había empezado a traducir del árabe al vernáculo, en la Península Ibérica, apenas dos siglos antes, en el siglo XII.

Estos manuscritos, por tanto, reflejan un "punto de llegada", un proceso de maduración en el mundo cristiano que ha asumido la tradición científica árabe.

6. REFERENCIAS

CHENU. M. D. (1957). Nature and Man. The Renaissance of the Twelfth Century. Nature, Man and Society in the Twelfth Century, (pp. 1-48).

FRENCH, R. (1994). Ancient Natural History: Histories of Nature, Routledge.

GARCÍA BALLESTER, L. (2001). La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval, Península.

KARASSZON, D. (1988). A concise History of Veterinary Medicine. Akadémiai Kiadó.

LAÍN ENTRALGO, P. (1982). Historia de la Medicina. Salvat.

LE GOFF, J. (1993). Los intelectuales en la Edad Media. Gedisa..

MIELI, A. (1952). Panorama general de Historia de la Ciencia. vol. II. La época medieval mundo islámico y occidente cristiano. Espasa-Calpe.

MAÑÉ SERÓ, M. C. (2010). Historia de la veterinaria grecorromana, (Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Veterinarias), Madrid.

MAÑÉ SERÓ, M.C.: y VIVES VALLÉS, M.A. (2017). "Uno, dos, tres...¿de cuántos Hipócrates hablamos?, Información Veterinaria, nº2, 3-5.

MONSALVO ANTÓN, J.M (1997) Las ciudades europeas del Medievo. Historia Universal 6 Medieval, Ed. Síntesis.

MAÑÉ SERÓ, M.C.: y VIVES VALLÉS, M.A. (2020). Historia de la veterinaria en la Edad Media, Ed. Imanguxara.

MAÑÉ SERÓ, M.C.: y VIVES VALLÉS, M.A. (2022). La albeitería medieval en la Península Ibérica: la Hispania romana, el regnum visigothorum, Al-Andalus y los reinos cristianos, Ed. Imanguxara.

RODRÍGUEZ DÍAZ, E. (2004) "Indicios codicológicos para la datación de los manuscritos góticos castellanos", Historia. Instituciones. Documentos, (31), 543-558.

RUIZ, E. (2002). Introducción a la codicología, Fundación Germán Sánchez Ruipérez: Madrid.

"SERÉ MORO Y SERÉ LIBRE": ISLAM Y ATEÍSMO COMO ALTERIDAD RELIGIOSA EN *JARILLA* (1851), DE CAROLINA CORONADO

JAVIER MUÑOZ DE MORALES GALIANA
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

El Romanticismo supuso una forma de ahondar en la subjetividad humana, y en el caso concreto de España esto despertó un claro interés hacia la Edad Media peninsular, sobre todo en lo tocante a la frontera entre lo cristiano y lo musulmán. Jo Labanyi ha sabido ver en este rasgo una reflexión sobre el sujeto liberal moderno, cuyos límites identitarios aún no estaban bien definidos, tal como tampoco lo estaba la cultura en una zona marcada por el mestizaje religioso (2004, p. 229).

Pero esta no fue la única vía por la que la alteridad religiosa se utilizó para construir la subjetividad romántica en el mundo hispánico. El profesor Sebold ha sabido apreciar cómo en la novela de esa épocan era muy comunes los "protagonistas románticos a lo Byron" (2002, p. 34), quienes "son con frecuencia materialistas, blasfemos, descreídos y ateos" (2002, p. 39).

El islam y el ateísmo, por tanto, coexistieron como material literario en España durante una época tan peculiar como la romántica. La libertad era una de las principales consignas, y la religión católica, tan asentada en el país, suponía la imposición de muchas pautas de comportamiento poco afines al individualismo de aquellos años. Estas alteridades religiosas confluyen en la novela que aquí vamos a analizar, *Jarilla* (1851), de Carolina Coronado, cuyo protagonista empieza siendo cristiano para más adelante pasar al islam y, finalmente, caer en un descreimiento completamente ateo.

2. OBJETIVOS

El objetivo de este trabajo es, dado lo ya planteado, examinar qué función cumple la alteridad religiosa en la novela de Carolina Coronado; concretamente, el islam y el ateísmo.

3. METODOLOGÍA

La metodología que llevaremos a cabo se basará, sobre todo, en la lectura y comentario de *Jarilla* a la luz del marco teórico antes mencionado (Sebold 2002, Labanyi 2004). Nos apoyaremos, a su vez, en el dato de que la autora era cristiana, aunque claramente anticlerical (Burguera, 2017: 120), y también considerada feminista por Martín Villarreal (2022: 26). Utilizaremos igualmente un trabajo nuestro, recientemente publicado, sobre *Jarilla*, puesto que presta especial atención al contenido heterodoxo que subyace al texto (Muñoz de Morales Galiana, 2022b). De igual manera, también nos serviremos del concepto teórico de "ironía romántica" tal como queda formulado en Ventura Ramos (2015) a propósito de Schlegel (2014).

4. RESULTADOS

La novela *Jarilla* se ambienta en la España medieval, concretamente en tiempos de Juan II. Trata sobre los amores frustrados entre Jarilla, una mujer que vive en el bosque, y Román, hijo ficticio y adoptivo que se le atribuye al marqués de Villena, Juan Pacheco.

El dogma cristiano del matrimonio es el principal obstáculo en esta relación, ya que Román está previamente casado con otra dama. Jarilla, que se ha criado salvaje y en la naturaleza, no entiende, desde su inocencia, tales normas sociales, y abomina de estas, si bien no rechaza en ningún momento la religión cristiana, de la que conoce solo vagos indicios (Muñoz de Morales Galiana, 2022b, p. 24). Este personaje supone, en realidad, un afán por parte de la autora para que las mujeres puedan reclamar un espacio tan tradicionalmente masculino como lo es el cristianismo (Muñoz de Morales Galiana, 2022b, p. 33). La ideología

anticlerical y feminista de la autora, a la que antes hicimos alusión, daba lugar a este tipo de heterodoxias.

Jarilla es una mujer que, aunque cree en Cristo, lo hace de una manera totalmente inocente y sin conocer siquiera una institución que limite tanto la libertad amorosa y sexual como lo es el matrimonio (Muñoz de Morales Galiana, 2022b, pp. 22-23). Pero su ignorancia con respecto de la sociedad la lleva a la inadaptación, lo que degenera en una enfermedad mortal, de tipo psicológico, que precipita su fin. En el ya mencionado trabajo previo estudiamos en detalle las connotaciones de todo esto (Muñoz de Morales Galiana, 2022b). Pero, para lo que aquí nos ocupa, nos resulta de mayor interés Román, quien, a diferencia de su amada, sí se plantea cambiar de religión al no ver satisfechas sus expectativas vitales en un marco católico.

Esto se debe, en parte, a una anagnórisis que se produce bien avanzada la novela, según la cual se revela no como hijo de Juan Pacheco, sino de un musulmán, el moro Regío, quien lo descubre justo antes de morir:

> El heraldo repetía el formulario que declaraba al heredero de Villena dueño del castillo de Salvatierra, por la gracia del muy poderoso y magnánimo rey don Juan II, cuando Regío, que había estado mirando con espantados ojos al marqués de Villena, se levantó repentinamente y gritó:
>
> –¡Villena…! ¡Villena…! ¡Dame a mi hijo…! ¡El hijo de tu cristiana, que es mi hijo…! Yo le vi nacer… ¡Perro, ese hijo no es tuyo; te lo juro por el Korán! ¡Es mi hijo!
>
> El moro cayó en tierra desplomado, y un profundo silencio siguió a sus palabras.
>
> El rey quedó mohíno, el condestable suspenso, doña Inés perdió el color, alborotose el marqués, los nobles se miraron confundidos, los pecheros sonrieron gozosamente y Román acudió a levantar al moro, que exhaló en brazos el último suspiro (Coronado, 1999, v. 1, pp. 168-169).[55]

A esto se le suma, por otra parte, que Román intenta anular su matrimonio con su anterior esposa dentro de los límites legales marcados por la Iglesia, lo que no consigue:

[55] Todas las citas a *Jarilla* presentes en este trabajo proceden de esa misma edición.

> En tanto Román se retiró a su aposento para abrir el pliego que contenía la decisión de la Iglesia. Nunca su ánimo se había hallado tan preocupado con el recuerdo de Jarilla. El delirante joven la había visto pasar delante de sí como un fantasma por la galería del castillo, y sentía excitadas sus fibras con la aproximación de aquel ser magnético. La esperanza atraída por su voluntad poderosa le hacía ver rotos todos los lazos que le unían a doña Inés, y soñaba con la idea de buscar a Jarilla para no volver a abandonarla jamás.
>
> Sacó rápidamente el pliego y se acercó a la lámpara. Pero al poner el dedo sobre el blasón episcopal tembló el joven de pies a cabeza: examinó lentamente el sello como para tomar aliento, y luego lo rasgó de un golpe.
>
> La noticia de su perdición eterna no hubiera espantado a Román como la lectura de aquel pliego.
>
> Plegose su frente en dos profundas arrugas. Chocaron sus dientes como un golpe de eslabón en el pedernal sacando fuego a la lengua, y su barba tembló por espacio de un segundo. Luego una sonrisa terrible asomó a sus labios, y pronunció un juramento que resonó por la bóveda como una detonación de las primeras e inseguras armas de fuego que reventaban en las manos del que las dirigía. Juramento contra Dios dirigido, pero que había de estallar como todas las blasfemias, despedazando el corazón del que lo pronunciaba (242-243).

El satanismo de Román en esta escena se basa en declararse enemigo del Dios cristiano, contra el que blasfema en un estado de clara enajenación mental. El personaje está frustrado porque la Iglesia no ha anulado su matrimonio. Es un momento de indefinición religiosa, en el que solamente siente ira y no sabe cómo enfocarla.

Más adelante, en cambio, esta actitud heterodoxa se refina algo más gracias al conocimiento de que su padre es Regío. Dicha anagnórisis, sumada al conocimiento de la decisión eclesiástica, lo arrastra, finalmente, a convertirse en musulmán:

> Cristiano nació Román en la católica Toledo; jamás hubo caballero más exacto en cumplir los preceptos del severo dogma, ni tampoco otro alguno excedió el ardor de su fe. Pero desde su casamiento con doña Inés y su encuentro con Jarilla, Román empezó a enojarse contra las leyes de la Iglesia, que le condenaban a una desgracia eterna, y acabó de exasperarse su genio y de entibiarse su piedad, cuando vio al arzobispo sancionar un lazo que él juzgaba sacrílego. Luego la declaración del moro y el desprecio que algunos caballeros le mostraron despertó en su alma ese enérgico instinto de orgullo, de amor de familia que inclina al hijo a

> adorar lo que adoró su padre. La sangre de Regío, sangre de reyes, se animó en las venas de Román, comunicándole todas sus pasiones. Román pensó en la grandeza de su alma, en los infortunios de su padre, y pensó también en su religión…
>
> –¡Ah! –dijo para sí– como hubiera sido moro, sería esposo de Jarilla…
>
> Esta idea, que pasó rápidamente por su imaginación, le sobrevino muchas veces, y una de ellas se fijó tanto en su cabeza, que le obligó a discurrir:
>
> –Si yo abrazase la religión de mi padre, yo sería libre… Y podría unirme a Jarilla… Con ella, tan inocente, tan bella, tan enamorada. De otro modo jamás podré acercarme a Jarilla. No, jamás. La amo, la respeto demasiado. Pero siendo moro la sacaría del castillo de Salvatierra y…
>
> Desechó ese pensamiento y se arrojó a los muros de Alburquerque, decidido a morir. Pero más tarde supo la decisión del arzobispo y se dijo con firmeza:
>
> –Seré moro y seré libre (254-255).

Dos circunstancias confluyen ahí en un mismo personaje. A un lado, la insatisfacción total ante la monogamia matrimonial y sacramental, que lo condenaba a una esposa a quien no ama, además de prohibirle por pecaminosa su relación con Jarilla, aunque esta última sea más sincera. La religión es ahí la mayor barrera para los deseos del protagonista. Pero este, cuando se descubre hijo de Regío, empieza a dudar de que seguir el estandarte de Cristo sea lo más adecuado. La monogamia es un dogma propio del cristianismo, pero no está en el islam, que es una religión polígama. Si se convierte en musulmán, no tiene por qué renunciar a sus propios sentimientos, al tiempo que recuperaría su identidad como hijo de Regío y perteneciente a un linaje mahometano. A estas reflexiones llega por sí mismo el héroe en el pasaje anteriormente citado.

Llama la atención, sobre todo, la frase final tan categórica con la que concluye: “Seré moro y seré libre”. Es una sentencia por completo esperanzadora, que contempla en el islam todos los anhelos vitales que el cristianismo le ha ido negando. Si se vuelve “moro”, no hay motivo por el que deba reprimir sus sentimientos, por lo que decide convertirse.

Este discurso, en un principio, puede parecernos por completo islamófilo, como si la autora estuviese reflejando una mayor admiración hacia el islam que hacia el cristianismo. Pero, en el conjunto de la obra,

advertimos que contiene un matiz irónico, sobre todo porque el narrador establece, desde un inicio, que su devoción no es realmente hacia Alá, sino hacia su idolatrada Jarilla, luego su incursión en el islam no se convierte tanto en un fin, sino en un medio:

> No: no eran ni el orgullo de familia, ni el dolor de oírse apellidar bastardo, ni su aversión a doña Inés las causas principales que inspiraron a Román la extraordinaria idea de mudar de religión. No. Esto solo no podía justificarle con su propia conciencia, si un delirio que perturbaba su razón no ahogase en él la voz de su fe cristiana. Este delirio era su pasión por Jarilla. Cuando se ama como amaba Román, *cuando se hace de una mujer un ídolo*, no se conforma el alma con amarla en este mundo. Es preciso seguirla al otro; y para seguirla, para hallarla en la gloria o en el paraíso, quería Román identificarse con ella, profesar su religión, salvarse o condenarse con Jarilla. Este delirio que he dicho ya, *este delirio es el que conduce a Román al borde del abismo*. Los que no habéis amado como él, no podéis comprender su locura.
>
> ¡Desgraciados los que amen como Román! (255, la cursiva es nuestra).

Desde un inicio quedan establecidas sospechas sobre su nueva confesión. Si atendemos a lo resaltado en cursiva, vemos que está pecando de idolatría y contraviniendo el primer mandamiento del Corán, además que no parece encaminarse a ninguna gloria reservada a los fieles musulmanes, sino al "abismo". Su nueva religión se presenta como esperanzadora, pero ya se nos está anticipando que todo optimismo debe relativizarse. A continuación, lo que veremos será un claro matiz irónico muy en consonancia con el Romanticismo. Tengamos en cuenta que este nuevo período literario supuso una nueva forma de manejar la ironía en los textos. Originalmente este proceso funcionaba, en épocas anteriores, mediante el establecimiento de una proposición cualquiera que supone, en realidad, la negación de esta misma. Pero, a partir sobre todo de Schlegel, se plantea un nuevo giro en tres fases, autocreación, autolimitación y autodestrucción:

> Para escribir sobre un tema es necesario no interesarse más por él; el pensamiento que debe expresarse con prudencia debe haberse consumido ya del todo y no ocuparnos más en propiedad. En tanto el artista se idea y entusiasma en ello, se encuentra como mínimo en una situación iliberal para la comunicación. Él querrá decirlo todo, lo que es una falsa tendencia de los genios jóvenes o un correcto prejuicio de ancianos ignorantes. De ese modo, desconocerá el valor y la dignidad de la autolimitación, que es para el artista y para el hombre lo primero y lo último,

> lo más necesario y lo más alto. Lo más necesario: pues, precisamente, donde uno no se limita a sí mismo se ve limitado por el mundo, por lo que uno se ve convertido en esclavo. Lo más alto: pues uno puede limitarse en los puntos y en las partes en las que se tiene una fuerza infinita, autocreación y autodestrucción. (…) Es muy de lamentar el escritor que quiere y puede hablar ininterrumpidamente, que quiere decirlo todo y no reservarse nada de lo que sabe para sí mismo (Schlegel, 2014, p. 73).

Es decir, que "todo significado determinante, fijamente delimitado, puede entrar en una zona de fluctuación –de infinito– por obra de otro significado que, simultáneamente, lo relativiza y lo contradice", lo que se concreta en esas tres fases mencionadas por Schlegel de autocreación, autodestrucción y autolimitación (Ventura Ramos, 2015, pp. 87-89). El artista romántico "tiene la capacidad para proponer una idea –autocreación– y a su vez destruirla o explicitar la contraria –autodestrucción–", es decir, que los escritores adscritos a estas normas teóricas "no deben abandonarse de manera total a ninguno de estos dos procesos, sino evitar en todo momento una actitud concluyente y mantenrse entre estos dos extremos: hablaríamos, entonces, de su autolimitación" (Muñoz de Morales Galiana, 2022c, p. 224).

Con relación a *Jarilla*, la autocreación pasa por exaltar el mundo islámico y plantear la conversión a ese culto como solución a todos los problemas. Aparte de en el fragmento antes citado, que auguraba la libertad en el islam, esto tiene lugar sobre todo en el siguiente pasaje, donde vemos cómo se formaliza la integración de Román en la sociedad musulmana:

> Hablé en la primera parte de tres o cuatro moros ancianos que habitaban las casillas arruinadas de Salvaleón, y los cuales mantenían el culto de la mezquita en aquellos sitios desiertos y casi salvajes. A ellos se dirige Román declarándoles el nombre de su padre y sus deseos de hacerse mahometano. *Un fuego devorador penetraba en los huesos de Román cuando pronunció en voz alta este deseo*.
>
> La palabra espanta a la conciencia más que el pensamiento. Hasta que no formulamos una idea, hasta que no la reducimos a sílabas, hasta que no oímos el sonido de lo que pensamos, no conocemos la importancia, la enormidad de un pensamiento. *Acabar de explicar su deseo, y sentir que el remordimiento despedazaba su alma, fue instantáneo en Román*. Pero uno de los moros ancianos tomó la palabra y dijo así:

> –Hijo de moro eres. Moro debes morir. Así está escrito. Los padres y los hijos deben juntarse allá donde los aguarda el Profeta. Regío era querido del Profeta. Tú debes adorar al que adoraba tu padre.
>
> –Hijo de Regío –añadió otro moro– no te arrepientas. Yo soy ministro del Profeta. Yo leo en el libro donde esté escrito que irás a juntarte con tu padre. Yo, en nombre de Regío, te mando que humilles tu frente a la voluntad del Señor. Las puertas del paraíso, cerradas antes para ti, van a abrirse. El Profeta es bueno. Ha concedido a tu padre esta gracia para ti.
>
> Román inclinó la cabeza *aterrado*, y en su *abatimiento*, se dejó conducir por los moros a la mezquita de Salvaleón (256-257, la cursiva es nuestra).

La asociación del islam con el ser libre, sumada a la solemnidad con que hablen los musulmanes en ese fragmento, suponen una forma de recrear una visión idealizada de la religión mahometana, es decir, autocreación. Pero la autolimitación está ahí también desde un inicio, tanto por las motivaciones idólatras de Román como, según vemos en lo resaltado, por la falta de convicción que él mismo tiene en el momento en que se convierte. Por mucho que tuviera sus esperanzas ahí, lo cual queda alentado en la mezquita, en el fondo se siente aterrado y arrepentido de la decisión que él acaba de tomar.

Estas inseguridades se intensifican desde que el personaje advierte cómo sus problemas no quedan resueltos por esta vía. Por mucho que él mismo haya renegado de Cristo y del dogma monógamo, no ocurre así, o al menos no del todo, con su amada. La carga irónica se acrecienta con base en un desafortunado malentendido relacionado con la genealogía de Jarilla. Esta es hija bastarda de la esposa de Regío, quien la había criado por compasión (Muñoz de Morales Galiana, 2022b, p. 21). Román, entonces, la presupone musulmana y juzga su unión como algo totalmente factible. Es ahí donde la autocreación culmina en el conjunto de la novela:

> Román la miraba como a la esposa que después de tantas penas le concedía Dios. ¡El Dios de Jarilla, el Dios de los moros y el Dios de Román! Ya ni en la otra vida se apartará de ella. Ya va a unirse a Jarilla por toda la eternidad.
>
> ¿Quién podrá evitarlo? ¿Quién será bastante poderoso para separar a Román de su inocente compañera? ¿No es ya libre? ¿No es ya moro? ¿No puede ya unirse a una mora y vivir en la selva olvidado y feliz? (269-270).

El habilidoso uso del estilo indirecto libre, sobre todo en exclamaciones e interrogaciones, confieren a esta última cita un claro sentimentalismo esperanzador, casi triunfal. El islam, pese a sus inseguridades iniciales, le va a permitir unirse a quien él mismo cree "mora". Justo entonces, en el culmen de su entusiasmo, sus ilusiones quedan desvanecidas de la manera más brusca posible cuando descubre que Jarilla es en realidad cristiana:

> El último rayo de sol doraba la cúpula de la encina. Entre las dos ramas, y en el hueco del tronco, estaba la imagen hermosa y triste de la Virgen de los Dolores, encerrada en una urna de cristal. Sus ojos permanecían hinchados de lágrimas; su boca presta a exhalar un gemido. Allí, en aquella soledad, entre aquellas sierras, sobre aquella encina, al pie de aquel arroyo, bella, dulce, melancólica, la abandonada imagen era más imponente que en los lujosos templos rodeada de sacerdotes. Dijérase que estaba al pie del Carmelo esperando a Jesús la amorosa madre, y que al ver el sol se esconde y que Jesús no aparece, se aflige y cruza sus manos.
>
> ¡Ah! ¡Cuán sublime eres, madre de Jesús! ¡Qué grande es el poderío que ejerce tu ternura en los ánimos cristianos! ¡Cómo tu sola presencia despierta en nosotros el amor a Dios, la piedad hacia los demás seres!
>
> Tú purificas el corazón. Tú levantas el pensamiento. Tú sostienes la fe. Tú animas la esperanza. Tú nos conduces a la gloria. Tú, donde quiera que aparezcas, en medio de las ciudades, en las escondidas selvas, eres la salvadora de la humanidad. Por una lágrima tuya verteremos nuestra sangre de rodillas al pie de tu altar, ya sea un mármol, ya un carcomido tronco…
>
> –Esta es –dijo Jarilla– la virgen que adoraba mi madre. La escondió aquí para que mi padre no la viese. A ella le pedí que volvieras. Arrodíllate, Román, y reza conmigo.
>
> Jarilla se arrodilló, y besó el tronco; pero Román permaneció inmóvil, petrificado. ¿Veis el vástago del árbol nacido entre dos peñas? Así está su planta arraigada en la tierra. ¿Veis la espiga en el mes de agosto? Así es el color de su semblante.
>
> Jarilla rezaba de rodillas.
>
> "Santa María… madre de Dios…".
>
> El sonido de estas palabras sacó al fin a Román de su atonía; miró despavorido a la Virgen, y huyó como un demente por el valle (270-271).

Ella, que se ha criado en la naturaleza, no conoce las complejidades sociales y las normas del cristianismo, lo que no le impide creer, desde la inocencia, en la Virgen, aunque desde una ignorancia no muy consecuente con el dogma (Muñoz de Morales Galiana, 2022, p. 24), como Román descubre para horror suyo.

Ahí es donde brota, sobre todo, la autolimitación. El islam, como religión no monógama, podría ser la solución para que una persona tan pasional, como él, pueda vivir en sociedad sin renunciar a sus propios sentimientos. Pero ¿cómo puede conciliarse esto con una sociedad que es, en buena parte, cristiana, más aún teniendo en cuenta que también lo es la mujer a la que ama? Convertirse en musulmán supone, irónicamente, alejarse de Jarilla. Aunque el islam haga lícita su unión con ella, esta no es viable si esa mujer tiene tanto fervor cristiano. Sin darse cuenta, Román ha establecido una nueva barrera entre ellos. Ya no son los dogmas de una religión los que los separan, sino la diferencia de cultos.

El islam, en este momento de la novela, fracasa como vía por la que obtener más libertad. Aunque Román es moro, sigue sin ser libre. Su nueva religión lo autoriza a tener más de una esposa, pero esto siempre y cuando tenga lugar en una sociedad íntegramente musulmana. No es aplicable a una zona fronteriza de convivencia intercultural, y él, que se ha criado entre cristianos, no puede alejarse sin más de todos ellos. Renunciar a su anterior vida supone, a la postre, renunciar también a Jarilla. Su conversión a un nuevo culto no sirve, por tanto, para satisfacer sus deseos, y vuelve a encontrarse en una situación similar a la de antes: "La religión había vuelto a poner entre él y Jarilla una barrera insuperable. Jarilla era cristiana. La Virgen de los Dolores era la madre de Jarilla. ¿Quién sería bastante osado para acercarse a ella? ¿Cómo el siervo de Mahoma se atreverá a ser esposo de la doncella cristiana? (273).

Es ahí donde más se aprecia el carácter de *Jarilla* como literatura fronteriza, y también la ironía romántica. Román está atrapado en tierra de nadie, entre dos mundos antagónicos e irreconciliables: el islam y el cristianismo, sus pasiones y la sociedad. Si se somete a la ley católica, la monogamia imposibilita su amor; si, por el contrario, abraza el islam, es la diferencia de cultos lo que obstaculiza sus pasiones.

No le queda sino encontrar una salida, y es ahí donde se contempla el tercer proceso de la ironía romántica: la autodestrucción, que en este caso lo es en un sentido completamente literal. La novela adquiere, en este punto, concomitancias con otra parecida, cuyo protagonista vive una situación muy parecida a la de Román: *Los expatriados o Zulema y Ga□ul*, compuesta por Estanislao de Cosca Vayo en 1831 y publicada en 1834. Gazul, el héroe de esa historia, es también un individuo que se ve atrapado en la frontera entre el cristianismo y el islam. La diferencia está en que él es musulmán desde el comienzo de la historia, pero, a diferencia de sus compañeros, no ve a los cristianos como enemigos, y opta siempre por la vía pacífica. Por este motivo se aboca a una angustia basada en las contradicciones internas de no ser afín ni a los cristianos invasores, ni a sus correligionarios más belicosos. Como no quiere elegir bando, la única alternativa que encuentra es el suicidio (Muñoz de Morales Galiana, 2021, pp. 78-79). Y lo mismo ocurrirá con Román en *Jarilla*.

Adviértase que estos dos personajes, tanto Gazul como Román, no son musulmanes en sentido estricto al final de sus respectivas novelas; al menos, no de manera consecuente, puesto que el suicidio egoísta contraviene todo dogma religioso. Como bien advierte Jesús G. Maestro, "el martirio ha sido y es, en suma, la única forma de suicidio autorizada por las religiones y los fundamentos fideístas de todos los tiempos" (2017, p. 1509). No sería condenable, desde la óptica mahometana, que estos dos personajes tuviesen una actitud igual de autolítica por el bien de su religión; por ejemplo, que muriesen como mártires del islam en batalla contra los católicos. Pero no es el caso, porque se están dando muerte sin contemplar ni considerar la piedad de su Dios. Esta actitud atea queda implícita en el texto de Vayo: "Su alma, en demasía sensible, habíase desprendido de los más suaves afectos: todo lo había perdido por su culpable exaltación, y le restaba solamente una miserable existencia" (Vayo, 1834, p. 161). Será explícita, en cambio, en el de Coronado:

> Román, después de haber dejado la gruta, giró sin saber a dónde por una y otra senda. Subió a lo alto de las peñas, y tuvo ideas de precipitarse; pero Román pensó en que Jarilla quedaba abandonada.

> Aguardó a serenarse. Pasó una hora sobre las peñas, y al descender el sol, volvió a la gruta.
>
> ¡Adiós, último día de Mayo! Tú debiste ser la felicidad, y has sido la muerte. Tú fuiste como aquella flor que envenena con su perfume. Las sombras de tu noche, en vez de velar el sueño de una esposa feliz, van a velar el cadáver de una virgen martirizada.
>
> Selva de Jarilla, fuente de las Adelfas, gruta de la ribera, encina de María… ¡Adiós para siempre…! ¡Adiós!
>
> Al día siguiente de la muerte de Jarilla, y en el fondo de un horrible precipicio, se encontró el cadáver de Román destrozado por la puntas de las rocas…
>
> ¡Orad por Román, que no supo ser fuerte ni débil!
>
> ¡Orad por Román, que no supo huir a tiempo a la selva!
>
> ¡Orad por Román, que vino a la selva cristiano y se hizo moro, *para no ser moro ni cristiano*…! (286-287).

Como el narrador declara ahí, Román ya no es cristiano ni es moro. Es ateo, porque no cree en ningún Dios que deba usarse como pretexto para cohibir su propio suicidio. El fracaso de islam es ahí el fracaso de su vida misma, que ya no valora. Las esperanzas depositadas en su nueva religión solo hacen que, una vez desengañado, se precipite con mayor razón a ese nihilismo autodestructivo. No es ya el satanismo rebelde y contrario a Dios que manifestaba en un principio; no tiene ya motivación siquiera para estar en contra de nada más que de sí mismo.

Román entra, por tanto, dentro del descreimiento del que habla Sebold como característico de la novela española. Pero su escepticismo destaca frente al de otros personajes similares, ya que en su caso el ateísmo –y el suicidio– se plantean como última salida a un hombre que antaño había abrazado no una, sino dos confesiones distintas.

La literatura fronteriza se usó, como hemos visto, para explorar la subjetividad romántica. En novelas como *Ramiro, conde de Lucena* (1823), de Rafael Húmara, el mundo islámico aparecía recreado con el fin de profundizar en el lado más irracional y sensible de las personas (Muñoz de Morales Galiana, 2022a, pp. 55-57). Lo mismo ocurre en Jarilla, con la salvedad de que Coronado sí advierte cómo las religiones, sean las que sean, sí suponen siempre un dique para las pasiones humanas. Solo

desde el ateísmo puede contemplarse, sin reparos morales, la solución suicida. Quien ha dejado de creer en cualquier Dios imaginable no tiene ya reparo en abandonar una existencia a la que ya nada lo obliga.

Pero las peculiaridades de la ironía romántica, a las que antes nos referimos, nos impiden ver un nihilismo de fondo en esta novela, cuyo trasfondo no tiene por qué corresponderse con las convicciones del protagonista. La última fase del proceso, la autodestrucción, no es conclusiva en esta clase de obras, que antes prefieren oscilar entre ese extremo y la autocreación; la autolimitación, la fase intermedia, es la que prevalece, y con ella infinidad de posibilidades de interpretación.

La propuesta final de Coronado estaría a caballo entre abrazar una religión diferente, que permita más libertades, y renunciar a todos los cultos posibles. Según sabemos de su vida e ideología, ella no fue precisamente musulmana, y menos aún atea, pero ya hicimos alusión a su hincapié por reformar la religión cristiana. Tal como ese culto era en el siglo XV y en el XIX, con tantas limitaciones a la libertad humana, resultaba merecedor del rechazo, como se hace en la novela mediante el punto de vista de Román. Pero la solución no se contempla ni en el islam ni en el ateísmo autodestructivo. Basta con observar los juicios que el narrador introduce a propósito de ese suicidio; pretende mover a que el lector se compadezca, pero no desde una perspectiva musulmana y atea, sino desde una tercera vía que rechaza esas dos, y también el cristianismo entendido a la manera tradicional.

Lo que plantea el texto, a lo sumo, recuerda mucho a la *Cornelia Bororquia* (1801) de Luis Gutiérrez. También ahí aparece un personaje ateo, Meneses, que lo es por espantarse de la religión, pero la obra en sí no es contraria al catolicismo, sino que propone su reforma, y el personaje escéptico sirve sobre todo para incidir en las contradicciones internas que hacen insalvable la necesidad de cambio (Ferreras, 1973, pp. 275-279). El cristianismo, tal como Carolina Coronado lo contempla, es una doctrina inmisericorde con personas como Román, que en todo momento mueve a compasión, sobre todo en las últimas líneas y por mandato directo del narrador, que pide oraciones por él. La alteridad religiosa musulmana y atea se presenta, en ese contexto, para ilustrar los extremos a los que puede llegar el individuo cuando el cristianismo

resulta insuficiente. Y la novela se ambienta en el siglo XV, pero el asunto tratado, en plena época de cambio y adquisición de derechos sociales, era de máxima actualidad, porque el conflicto entre la religiosidad y las libertades civiles estaba en pleno apogeo.

5. DISCUSIÓN

El concepto de literatura fronteriza que establece Labanyi (2004) junto al héroe romántico que acota Sebold (2002), en el contexto de la ironía romántica, nos han proporcionado la clave para entender al personaje de Román en el conjunto de la novela. Lo interesante de este sujeto es que aúna en sí dos paradigmas muy habituales en aquel tiempo, pero que difícilmente se veían a un mismo tiempo: el de lo árabe como sinónimo de lo irracional y el del ateísmo byroniano como demostración de individualismo. Román es un héroe romántico de la manera más extremada posible, y pocos antecedentes se encuentran dentro de las letras hispánicas aparte del ya mencionado Gazul en *Los expatriados*. La principal novedad que Coronado introduce con respecto a esa otra novela es el uso de la ironía romántica. El marco teórico que hemos utilizado al respecto nos ha permitido comprobar que estos discursos tan extremados no se corresponden, en realidad, con la mentalidad progresista de la autora, que solamente apela a la alteridad religiosa para relativizar su propio cristianismo.

6. CONCLUSIONES

Tras todo lo explicado y demostrado, tenemos motivos amplios por los que considerar que *Jarilla* (1851) es una de las novelas más críticas contra el cristianismo que en aquellos años pueden localizarse. En el contexto de arremeter, desde un punto de vista literario, contra la religión dominante, la autora no escatima en apelar al islam o al ateísmo. Pero su posición, aunque anticlerical, no deja de ser reformista. La mirada hacia el "otro", generalizado en este caso en Román, tiene como fin último el de evidenciar la necesidad de reforma dentro de la comunidad cristiana, para que este culto se vuelva más consecuente con las libertades civiles que en ese momento se estaban conquistando.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación "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

Burguera, M. (2017). Coronado a la sombra de Avellaneda. La reelaboración (política) de la feminidad liberal en España entre la igualdad y la diferencia (1837-1868). Espacio, tiempo y forma, 29, 93-127.

Coronado, C. (1999). Obra en prosa (3 vv.). Editorial Regional de Extremadura.

Ferreras, J. I. (1973). Los orígenes de la novela decimonónica 1800-1830. Taurus.

Maestro, J. G. (2017). Crítica de la razón literaria. Academia del Hispanismo.

Martín Villarreal, J. P. (2022). ¿"No hay nación para este sexo"? Dinámicas de ampliación del imaginario nacional femenino en la obra narrativa de Carolina Coronado. En M. Cantos Casenave (Ed.), Mitos e imaginarios literarios de España (1831-1879) (pp. 19-33). Iberoamericana Vervuert.

Muñoz de Morales Galiana, J. Un romántico en contra del liberalismo exaltado: el caso de Estanislao de Cosca Vayo. Revista Historia Autónoma, 19, 61-79.

Muñoz de Morales Galiana, J. (2022a). El nacionalismo español frente a la libertad sexual: Ramiro, conde de Lucena (1823), de Rafael Húmara y Salamanca. En M. García Pérez, R. Higuera Vidal y M. Sánchez Cabrera (Coords.), "Soñé que te… ¿dirélo?" Aproximaciones al erotismo en las literaturas hispánicas (pp. 45-64). Itsumustuan Editores.

Muñoz de Morales Galiana, J. (2022b). La enfermedad como consecuencia de la inadaptación femenina en Jarilla, de Carolina Coronado (1851). Ímpetu, 8, 17-36.

Muñoz de Morales Galiana, J. (2022c). La ironía romántica en Ni rey ni roque (1835), de Patricio de la Escosura. Bulletin of Spanish Studies, 99 (2), 221-238.

Schlegel, F. (2014). Fragmentos del Lyceum (1797). En J. Arnaldo (Ed.), Fragmentos para una teoría romántica del arte: Novalis, F. Schiller, F. & A. W. Schlegel, H. von Kleist, F. Hölderlin (pp. 72-76). Tecnos.

Sebold, R. P. (2002). La novela romántica en España: entre libro de caballerías y novela moderna. Universidad de Salamanca.

Labanyi, J. (2004). Love, Politics and the Making of the Modern European Subject: Spanish Romanticism. Hispanic Research Journal, 5 (3), 229-243.

Vayo, E. d. C. (1834). Los espatriados (sic) o Zulema y Gazul, novela histórica original perteneciente al año 1254. Repullés.

Ventura Ramos, L. (2015). Ironía romántica: un principio paradójico de representación literaria. Tópicos del Seminario, 34, 83-106.

CAPÍTULO 15

LA RELIGIÓN Y LA RACIONALIDAD ARGUMENTATIVA: EL TERCER ESPACIO LÓGICO PARA REPENSAR LA RELIGIÓN

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

Habermas y Taylor subrayaron que la religión se ha convertido en un campo que otorga un significado en vida cotidiana. De esta forma defendían la necesidad de incluirla dentro del espacio público reconociendo la legitimidad de los significados y referencias semánticas que construye en la realidad (Calhoun, C., Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. 2016).

Este artículo es un estudio analítico sobre la religión desde el punto de vista del concepto del tercer espacio lógico. En este sentido se realiza una comparación entre los fundamentos de la lógica formal y no formal y su relación con el discurso dialéctico desde un punto de vista histórico hasta la actualidad. Tenemos el propósito de establecer un patrón lógico que responda a la especificidad del tercer espacio lógico, y lo que se entiende por él es ese espacio que permite la coexistencia de contradicciones, A o -A, sino A y –A.

La sociedad moderna y el espacio público actual han restituido la presencia de la religión como componente público. Habermas y Taylor se han esforzado concienzudamente en explicar este retorno. Una especie de práctica racional proposicional dentro de la sociedad humana y en el espacio público ha contribuido a la formulación de un modelo interpretativo. Es un marco en el que se absorbe, comprende y clasifica la religión. En la actualidad los giros lógicos con los estudios lingüísticos y la

argumentación han permitido construir un nuevo marco para la interpretación de la religión. Se ha profundizado en un intento de comprenderla dentro de una concepción lógica basada en la estructura del tercer espacio lógico. Y lo que se entiende por el tercer espacio lógico es aquel espacio que permite que en él se discutan las contradicciones, cada una con legitimidad lógica. La razonabilidad del entendimiento no se logra limitándola en la proposición o en su contrario, sino a la proposición y su contrario. Sólo el tercer espacio lógico permite garantizar esta cientificidad dialéctica en la que se forma la racionalidad natural en su permanencia.

Esta propuesta parte de una percepción según la cual el tercer espacio lógico constituye el marco interpretativo adecuado para tratar cuestiones de carácter racional que no se corresponden con las exigencias de la lógica formal o de la razón proposicional. Esta implicación lógica se aplica a la realidad de una práctica conceptual como la religión. De esta manera se podría establecer un vínculo estrecho entre sociedad y religión como forma de entender el mundo que debe pasar por la adaptación lógica del espacio público. Sería necesario adecuarla con la ley del tercer espacio lógico para que el sentido que la religión genera entre los valores que porta y la realidad que le llega con la legitimidad lógica y racional a la que se adhiere la sociedad.

Este esfuerzo pretende construir un marco lógico para librar a la religión como representación valorativa del mundo, de la clasificación axiomática, no sólo como componente metafísico, sino como campo de interpretación del mundo. Tal vez este afán se sustente sobre lo que dictan las condiciones de la lógica natural o la argumentación.

En medio de este recorrido analítico, a partir de las consideraciones relacionadas con el funcionamiento del tercer espacio lógico como percepción racional, se ahondará en develar el desequilibrio cognitivo y metodológico que resultó del arbitraje de la razón formal como ciencia monolítica. De igual modo como mecanismo racional único capaz de destacar la racionalidad de los valores, incluso aquellos de naturaleza no axiomática, sino natural, es decir, aquellos que no se rigen por la lógica de la evidencia, sino por la condición de diferencia y pluralidad referencial.

El tercer espacio requiere una lógica no proposicional, porque establece un espacio no tradicional desde la perspectiva de la lógica formal, y se basa en la dialéctica de las contradicciones, donde en su oposición coexisten interpretaciones con legitimidad argumentativa.

Actualmente con el regreso de la religión al espacio público de las sociedades modernas, se inicia la búsqueda de una nueva lógica que explique desde una perspectiva racional esta nueva acogida de la religión en las sociedades modernas, como indican Habermas, Taylor y otros.

2. EL TERCER ESPACIO LÓGICO

Lo que justifica la presencia de este título, especialmente el adjetivo 'lógico', es la búsqueda de destinar el 'tercer espacio' en cualquier lado que resulte óptimo. Aspiramos responder a los esfuerzos por librar al concepto requerido en este trabajo, de las impurezas de la deficiencia conceptual, y superar el callejón sin salida teórico en el que lo sitúan los tratamientos críticos modernos.

Varias reflexiones críticas dirigidas al concepto de 'tercer espacio' siguieron la fórmula que estableció Homi Bhabha y concluyeron en que el tercer espacio puede ser “un lugar de confusión y vacilación en el que los individuos se sienten atrapados o atascados en el medio” (Kalua, F. 2009). También consideraron que este espacio puede ser una separación de las raíces culturales anteriores en el que los sujetos se ven obligados a negociar una forma de yuxtaposición. (Vivien Xiaowei Zhou & Nick Pilcher .2019).

El concepto de 'tercer espacio' en Bhabha tiende a ser un concepto indicativo de hibridez y atracción, donde múltiples entidades entran en un choque real y una fusión que genera un solo corpus, pero con múltiples colores (Ibid.2019). Homi Bhabha criticó la relación que Edward Said estableció entre Oriente y Occidente en sus escritos, ya que la describió como una posición de oposición sin que existiera un espacio común entre ellos. Sin embargo, la hibridación y atracción que defiende Homi Bhabha, dentro de su concepción del concepto del tercer espacio, puede no cumplir plena y completamente con el requisito del pluralismo. En el caso de la hibridación puede no existir equivalencia entre los elementos

simultáneos en el espacio común. La completa independencia de los diferentes elementos que entraron puede no serlo, debido al proceso químico de hibridación impuesto por el tercer espacio que no indicará, en definitiva, una automática y completa aceptación del otro.

El tercer espacio lógico constituye, en este sentido, una inmunización conceptual del desequilibrio que pueda afectarlo, y condiciona su desempeño funcional al crear un espacio de existencia común entre entidades diferentes y en conflicto. El mayor grado de representación de la diversidad es el que se materializa en la forma lógica del decir 'opuesto' o 'contradicción', encarnando, por ende, la mayor diversidad. Cualquier tercer espacio en el que los dos extremos existan en un espacio común representaría la versión perfecta de este concepto. Es decir, ese espacio que gana legitimidad conceptual y racional, sin obligar al 'tercero a subir' hasta lograr su legitimidad lógica y existencial, como en el concepto de lógica formal. Es una existencia conjunta que permite la realización de los significados más plenos y ricos del pluralismo, porque existen en un espacio común, sin que uno borre la entidad del otro, ni uno contenga al otro. En otras palabras, en ese momento estamos ante un tercer espacio lógico en el que se alcanza el máximo de pluralismo, que es el contrario y la oposición en sentido lógico. Ya que en un tercer espacio lógico, hay A y -A', no 'A o -A'. En este contexto, Michael Meyer dice:

> No podemos mantener hoy la percepción proposicional de Aristóteles, debemos pasar del principio de A o -A que condiciona el discurso de Aristóteles (el Logos) para que podamos interpretar lo que siempre ha quedado fuera de interpretación en esta visión, es decir, que realidad que afirma que cuando estamos en una discusión también hay "A y -A ". (Meyer. 1993:18)

La pluralidad allí se completa con la existencia de fronteras entre las dos entidades, pero son fronteras que no anulan la existencia común, ni la conexión posible, sino que se vuelven indicativas de la plenitud en la contigüidad e independencia en la existencia. Ni una ni otra, ninguno de ellos anulan al otro, pero se vuelve a aceptarlo como una posible verificación existencial que no exige la negación del otro. Podemos inferir esta verificación, por ejemplo, por el modelo de la ‘polifonía’, como sugiere Bajtín, (Lock, C. 1986) donde se logra dentro de un universo retórico diverso, y las diversas entidades son voces independientes, sin

importar cómo se golpeen entre sí, otro en contradicción o contradicción con los adyacentes. La percepción polifónica del mundo conserva sus límites para entidades que no son indicativas de separación o rechazo del otro, sino indicativas de completitud en la verificación, indicativas de una mayor participación en la diversidad, y conducen a una conciencia más amplia de la existencia inclusiva entre ellos. Quien acepte lo contrario será óptimo en su apertura, y su yuxtaposición será más fuerte al atribuir la verificación liberada de las dicotomías cuyas trampas han ido estrechando las articulaciones de la multiplicidad y diversidad clásicas establecidas por el racionalismo tradicional. El 'tercer espacio' con esta condición existencial que reúne los dos extremos “A y -A” y no “A o -A”, es óptimo para alcanzar los objetivos teóricos que lo justifican, que es la búsqueda de un horizonte y espacio para la pluralidad y la diversidad.

3. LA RACIONALIDAD FORMAL Y LOS RETOS METODOLÓGICOS

Con la aparición de nuevos estudios en el dominio de la filosofía, la lengua, la lógica natural y la argumentación (Maingueneau.2002:55.67) se han realizado diferentes llamamientos según una perspectiva cognitiva acerca de las concepciones metodológicas de los nuevos alcances de la filosofía, de la lengua y la lógica natural. Estos nuevos trabajos han revisado los diferentes resultados cognitivos que han sido alcanzados por la razón tradicional. Esta razón ha condicionado el método y el pensamiento en la historia filosófica y cognitiva occidental desde Aristóteles hasta la actualidad, pasando principalmente por las figuras de Descartes en la Edad Moderna y Frege y Russel en la Edad Contemporánea (Beaney, M. 2003).

La razón tradicional ha concebido la verdad y la certidumbre en sus parámetros lógicos, desechando cualquier método de pensamiento y cualquier lógica de reflexión que no responda a los cánones de la lógica formal. Estos se sustentan en el *principio de la contradicción* y el *tercero excluido* de Aristóteles (Perelman, C., Olbrechts-Tyteca. 1958). Ambos principios han convergido en un neopositivismo científico.

La razón lógica y científica ha constituido la herramienta principal para clasificar nuestras concepciones del mundo y de la existencia. Este hecho se ha proyectado en nuestra concepción acerca de los fenómenos que nos rodean y de la argumentación de los valores. Así pues, el racionalismo heredero de las recomendaciones conceptuales y metodológicas de la lógica formal ha imperado como perspectiva epistemológica fundamental para acceder a la realidad según el concepto platónico tradicional de noesis.

Por otro lado, observamos en Aristóteles cómo esa concepción de la noesis se vincula con el conocimiento intuitivo y se aleja de la dualidad platónica, según la cual la verdad está en el uso de la razón como herramienta de acceso al conocimiento (Reboul, O.1990: 36). Esta concepción aristotélica concibió el principio de contradicción según el clásico aforismo sobre la existencia A o **–A**. De esto modo, si bien Aristóteles superó la concepción epistemológica dualista de Platón, aplicó dicho principio dualista a la metafísica y, consecuentemente, al discurso argumentativo axial de la Dialéctica (Aristóteles, 1990: 29).

La concepción persuasiva de la Retórica nuevamente recabó en la demostración como herramienta epistemológica para el acceso al conocimiento de la realidad, según el principio de la no contradicción, vinculado al principio de la identidad del ser. En este punto Aristóteles presenta una concepción ontológica de tipo teleológico según la cual todo tiene una finalidad. Esta concepción teleológica evolucionó con Descartes a una concepción metafísica, basada en la identidad del ser, más allá de su finalidad, teniendo en cuenta el principio ontológico en sí mismo. No obstante, desde un punto de vista metodológico, el principio de la no contradicción se perpetuó como el principal método cognitivo de acceso al conocimiento de la realidad.

La racionalidad ha sido definida en la filosofía occidental, por tanto, como la visión lógica que comprende la existencia según **A** o **–A**, es decir, la proposición o su contradicción. Esta es, pues, la esencia de la lógica formal.

Sin embargo, la lógica natural ve que en el mismo mundo puede existir **A** y **–A**, a saber, la contradicción no se considera en este contexto lógico

fuente de falsedad o de no racionalidad (Carrilho, M. M. (1992: 10). La lógica semántica puede contradecir la lógica apofántica. Así pues, cuando decimos *este hombre no es un hombre*, según la racionalidad tradicional violamos uno de los principios de la lógica formal citada en uno de los libros de Aristóteles (primeras analíticas), que es el principio de la identidad donde **A** no se puede identificar con su contradictorio que es **–A**. Por el contrario, este enunciado en nuestra comunicación natural hace referencia a una interpretación de una proposición lingüística correcta.

Esto demuestra que la racionalidad y la verdad pueden también manifestarse sin que estén basadas en las categorías de la lógica formal (la razón tradicional). Este planteamiento nos hace pensar, por tanto, en las verdades y realidades legítimas que se han quedado fuera de la órbita de la razón y de la legitimidad cognitiva.

Pero, ¿Qué puede significar esto? ¿Ha sido la razón tradicional una herramienta no legítima? ¿Tampoco científica? No, en absoluto. Los retos problemáticos que han surgido con las reflexiones de los filósofos de la lógica formal se encuentran manifiestas en cuestiones metodológicas basadas en el principio de la demostración y el silogismo. No obstante, estas herramientas analíticas de la lógica formal y de la lógica matemática fueron adecuadas como métodos de pensar en determinados campos científicos. Si bien, eso no significa que sean útiles para todos los aspectos de la existencia y por ende, para todos los tipos de discurso.

Esta afirmación es la que llevó al pensamiento contemporáneo a desechar la lógica tradicional como método racional único y adecuado, o sea, como modelo epistemológico universal (Fabris, A. 2001). La lógica formal se apoya en el dominio de las evidencias, las certidumbres y los axiomas, mientras que las herramientas de la lógica natural operan en el dominio de lo posible, de lo diverso y de los valores. En este punto, la religión y el mito se encuadran dentro de este último modelo epistemológico.

4. LA RELIGIÓN COMO PENSAMIENTO NATURAL

Como hemos podido comprobar la religión y el mito en este contexto problemático no serán adecuados como terreno de reflexión para la lógica formal y sus herramientas metodológicas.

La religión es el dominio de los valores, estemos de acuerdo con ella o no, pero no puede ser abordada desde los cánones de la lógica formal y la razón tradicional. La naturaleza de los valores es diferente a las evidencias y a los axiomas donde naturalmente funciona la lógica formal. Más adelante dedicaremos un párrafo para mostrar las características que definen la religión y el pensamiento religioso como ámbito del pensamiento natural, donde los temas son valores como: el bien, el mal, lo bello, la justicia, la piedad, etc. Aún así queremos plantear la misma pregunta que han suscitado Perelman y Olbrechts-Tyteca en su libro *Traite de l´argumentation* cuando dicen (1989 [1958]: 114)

> "¿Cómo se puede hacer demostración alguna sobre valores? Existen maneras racionales (formales) aceptables para preferir el bien sobre el mal, la justicia sobre la injusticia, la democracia sobre la dictadura".

La respuesta que han aportado sus investigaciones es que no existe una lógica propia vinculada a los valores de juicio que pertenezca al domino del pensamiento proposicional. En otras palabras, la lógica formal queda desestimada frente a la lógica natural, a la cual han dedicado sus esfuerzos filosóficos para demostrar su legitimidad cognitiva y su valor filosófico. Se trata del marco cognitivo y racional que responde a la naturaleza lógica de los valores. El método racional adecuado que ofrece herramientas y concepciones lógicas adecuadas a la naturaleza cognitiva de la religión, del mito y de cualquier otro pensamiento natural.

5. EL PREDOMINIO DE LA LÓGICA FORMAL DESDE LOS GRIEGOS HASTA LA ACTUALIDAD

Desde la Antigüedad Clásica hasta la actualidad ha sido notable la dominación de ciertos conocimientos y métodos de razonamiento en la clasificación de nuestra concepción del mundo. Nuestra percepción de la realidad y su categorización ha estado anclada en los parámetros de

dichos métodos. La convicción en el absolutismo de esta epistemología y sus criterios metodológicos se desarrolló a lo largo de la historia de occidente hasta el punto de clasificar la sabiduría humana en dos clases: científica y no científica o, dicho de otro modo, racional y no racional.

Si nos fijamos en las escuelas de pensamiento de la antigua Grecia, los sofistas han sido expulsados del reino de *logos*, pues la Retórica ha sido rechazada por Platón de su república al considerarla fuente de confusión y ambigüedad. Esto supone que únicamente la razón y la ciencia desarrollan claridad y certidumbre. Como sostiene M. Meyer (1993: 14):

> "Que devien alors la rhétorique dans tout cela, sinon une manipulation de la proposition, une ilusión de la verité, une egnorance eguisée?. Le veritable discours de Logos, no connait pas le l´opinión, la contingence, la posibilite de verite contraire, la quelle serait, par deficition, une erreure."

La concepción de Platón se basa en que:

> " les problemes authentiques ne font pas l objet de debat au sens ou l´entend la rhétorique, mais il font partie de la sicence car ils ne se prete qu ' a une seule reponse "(Ibid,35).

La diversidad del discurso no es otra cosa que una fuente de confusión y de manipulación y, por supuesto, no es racional. Un ejemplo lo tenemos en la siguiente situación hipotética. Un espectador ha muerto en un estadio durante la celebración de unos juegos olímpicos durante la celebración de una prueba de lanzamiento de jabalina, pues uno de los deportistas ha lanzado una jabalina que ha alcanzado a dicho espectador. Esto le ha causado la muerte.

Ante la pregunta ¿Quién causó la muerte a este espectador de los juegos olímpicos? La respuesta puede ser diversa.

Según un médico, la causa de la muerte es el impacto de la jabalina, pues este instrumento es lo que ha matado el espectador. Según un juez, el causante de la muerte es el deportista, aunque haya sido de manera involuntaria. Según un gobernador, quien causó la muerte del espectador eran los organizadores de los juegos, pues estos no previeron esta posibilidad.

Esta diversidad de respuestas no sería para Platón más que una manera de manipulación, de modo que en su república decide prohibir a los jóvenes -en el contexto de suscitar una campaña en contra de los sofistas- aprender la dialéctica que se puede usar para poner en evidencia a los mayores (los maestros).

La clasificación cognitiva ejercida por Platón y por Aristóteles de lo que es racional y no racional ha sacado fuera del círculo de la legitimidad cognitiva a la Retórica y al discurso sofistico, aunque Aristóteles ha defendido el reconocimiento de los dos discursos: retórico y sofistico. Aún cuando los ha puesto en un segundo lugar en la escala del conocimiento científico y de la racionalidad después de la lógica formal.

Esta dirección clasificatoria de lo racional y de lo no racional producida por el discurso filosófico original griego ha configurado un canon metodológico que ha sido dispuesto en una dirección concreta hacia el sistema cognitivo del pensamiento occidental.

Este tipo de discurso ha sido reforzado después por la metafísica filosófica y lógica de Descartes, que ha tratado la cuestión del método cognitivo y se ha interesado más por los razonamientos formales, apoyando la legitimidad absoluta destinada a la lógica formal en el desarrollo de la razón científica.

Descartes, con la misma actitud platónica hacia la Retórica, ha recomendado suprimir de cualquier discurso científico-cognitivo el proceso dialéctico. Pese a todo, los dos (Platón y Descartes) durante la construcción de sus discursos contrarios a la Retórica no han podido prescindir de la misma y de sus respectivos procesos de argumentación.

Precisamente, con Descartes y su discurso filosófico, se ha avanzado en la obsesión formal de la lógica y se ha convertido junto con la lógica matemática en un marco metodológico que limita el razonamiento lógico a la deducción. Este ha sido el espíritu racional y filosófico que ha caracterizado el pensamiento de la época de la Ilustración.

Por otra parte, los filósofos y lógicos positivistas decimonónicos como Whitehead, Russell y Frege no han vacilado en situarse dentro de la corriente del pensamiento formal y científico. Ellos consideran que el

sentido único, la evidencia y la claridad son los criterios de cualquier aspecto científico del conocimiento.

Sus discursos filosóficos demuestran el sometimiento de la lógica natural a la lógica formal para liberar la lengua natural de la diversidad y de la ambigüedad. Con esto pretenden evitar la inquietud cognitiva vinculada con la cuestión de la comprensión en la filosofía. En este contexto Russel, Frege y Wittgenstein han pretendido *matematizar la lengua natural*, es decir, abolir la diversidad de los sentidos que contiene la lengua natural, para que el sistema lingüístico exprese una función referencial y un sentido denotativo. De ahí se desprende el problema de la diversidad de los sentidos en el pensamiento y la lengua. Los neopositivistas han hecho revivir la necesidad matemática como modelo de discurso y de pensamiento. De nuevo, la influencia de la razón tradicional, la razón formal, que se basa en las ideas de necesidad, de verdad unívoca, demostración y la claridad ha seguido condicionando el método lógico-científico y racional.

Como contraposición a esta tradición que reduce la teoría lógica a sus fundamentos formales, ha surgido en la mitad del siglo pasado una tendencia lógica nueva, que se ha esforzado en liberarse de la tradición racional tradicional condicionada por la evidencia y la necesidad absoluta de las matemáticas. Esta concepción se interesa más por los razonamientos informales, mostrando su importancia cognitiva frente a los razonamientos formales. En este contexto se ha desarrollado un conjunto de investigaciones conectadas entre sí dentro del marco de la lógica informal, la teoría de la argumentación y la sociología cognitiva. Todas estas investigaciones han tomado la iniciativa de liberar el núcleo de la idea de la lógica de su obsesión formal y de construir un discurso filosófico y lógico que se distancie del pensamiento racional tradicional. Se critican, por tanto, las concepciones cognitivas basadas en los fundamentos cartesianos. De igual modo la teoría critica muestra la evidencia en la cual ha visto M. M. Carrilho *uno de los causantes de la crisis filosófica*. Para salir de esta crisis Carrilho expone: (Carrilho, 1992: 12).

> "Le fait est que la sortie de la crise… n´est posible que par l´abandon de la logique qui l'a produite; et plus particulièrement des conceptions qui ont fait de la necesité l axe majeur de la comprensión du monde et l universalité la norme suprême de la comprensión du sujet et de la raison"

En este punto, uno de los movimientos que han surgido como herencia de las teorías de la segunda etapa de Wittgenstein, W. James y posteriormente Austin (Harris, D. W., & Unnsteinsson, E. 2018), es el denominado *pragmatismo lingüístico*, como producto del *giro lingüístico*, acuñado por G. Bergmann (Bergmann, G, 1953), y popularizado por R. Rorty (iniciado por Peirce y su *giro semiótico*).

Estas consideraciones filosóficas han abierto la puerta hacia una lógica vinculada a los razonamientos no formales, la cual no se encuentra condicionada por la evidencia ni la necesidad. Este tipo de lógica se cierne sobre lo probable, lo posible y lo diverso. Estos factores forman parte de los caracteres distinguidos del discurso natural.

Este es el nuevo escenario filosófico donde la lengua natural se convierte en uno de los mayores puntos de interés para los filósofos. La lengua natural abre el discurso sobre diferentes interpretaciones y no responde al principio de la univocidad considerado por la lógica formal de base racional. La metafísica, por tanto, se verá incapaz de hacer vivir de nuevo la necesidad matemática como modelo del discurso. El pensamiento debe anclarse, consecuentemente, más allá de las figuras y estructuras de la lógica formal. En este punto M. Meyer (Meyer, 2004: 26) expone:

> "La concepción proposicional de Aristóteles no podemos mantenerla hoy, debemos sobrepasar el principio de A o -A que condiciona el discurso de Aristóteles (logos) para que podamos explicar lo que se ha quedado siempre fuera de la explicación en esta visión, es decir, la realidad que estima que cuando estamos en un debate tenemos también A y –A, es decir, la proposición y su contradictorio".

A través de los ejemplos que hemos citado antes, donde su veracidad no está basada en las formulas lógicas tradicionales, como el principio de la no contradicción y el tercer excluido, podemos afirmar que la legitimidad racional no está necesariamente condicionada por la tendencia proposicional formal. De igual forma podemos imaginar lo que ha sido clasificado como *irracional* sin legitimidad cognitiva durante la Historia

de la Filosofía. Así con la lógica no formal o la lógica natural se reconoce la existencia de la racionalidad no solamente a través de los criterios de la razón tradicional, sino a través de criterios lógicos naturales que vamos a demostrar en el siguiente apartado.

6. LA LÓGICA FORMAL Y LA LÓGICA NATURAL

En primer lugar, observemos los conceptos de lógica formal y lógica natural con el fin de observar las características metodológicas y cognitivas que distinguen cada uno de los dos términos al tiempo que justifiquen la legitimidad cognitiva del segundo.

La noción de *lógica informal* es un concepto que ha sido adoptado por el movimiento de reforma en el dominio de la lógica. Esta reforma se ha llevado a cabo principalmente en América del Norte, según la tradición anglosajona de investigación científico-filosófica.

En los años 70 una mayoría de investigadores de EEUU se dedicaron a usar el término de *lógica informal* (*informal logic*) como un marco teórico cuyo objetivo fue descubrir todos los aspectos requeridos para una evaluación lógica de tipo informal de los argumentos y de la argumentación (Blair. A. 1991:79).

Este campo de estudio, como señalamos supra, tuvo en cuenta el denominado *giro lingüístico*, de manera que se produjo una revisión de la tradicional función referencial del lenguaje en aras del pragmatismo y el enfoque lingüístico de acuerdo con un proceso comunicativo determinado. Estos investigadores partieron de los últimos trabajos principalmente de Wittgenstein y de otros investigadores vinculados a la Universidad de Oxford. Entre ellos destacamos a Royle, Austin, Searle y Strawson (Recanati, F. 1987). Todos ellos se dedicaron a lo que se denominó el *estudio del lenguaje ordinario* (*ordinary language*). Sus investigaciones y aportaciones influyeron, entre otros investigadores, en Chaim Perelman y Olbrechst Teyteca (1989 [1958]), o bien Toulmin a través de su libro: "*The uses of argument* "(Toulmin, S. E. 2003).

En conclusión, la lógica informal es el marco teórico lógico que contiene la Teoría de la Argumentación, los mismos motivos cognitivos, lógicos

y metodológicos que justifican la legitimidad cognitiva de la argumentación y la legitimidad cognitiva de la lógica informal. De esto se desprende que la lógica informal es la argumentación. Ante esta afirmación cabe preguntarse *¿Que distingue entonces la lógica formal de la lógica informal o de la argumentación?* Existen niveles concretos para precisar la diferencia que existe entre la lógica formal y la lógica informal o argumentación[56]. Con todo, antes de entrar en el análisis de esta cuestión, nos gustaría señalar la definición de la lógica formal.

Según Kant, la lógica formal es la ciencia de las leyes necesarias del pensamiento. (Kant, *La logique*. 1970: 12). Kant, dentro su obra *Crítica de la ra□ón pura* (1781-1787), reconoce que la lógica formal es una ciencia, pero añade: una ciencia *corta* y *árida*, que hace abstracción de los contenidos del conocimiento, en una clara dedicación exclusiva a la forma del pensamiento en general, ignorando el contenido (Pippin, R. B. (1997).

El objetivo de la lógica formal no es, por tanto, la verdad material de las proposiciones lingüísticas, sino la condición de validez del encadenamiento de dichas proposiciones. De este modo, la lógica formal es una lógica que se expresa a través de una lengua formal: los axiomas y los símbolos se ocupan de la forma excluyendo cualquier interés en el contenido. La validez de la proposición en esta lógica será condicionada por la validez del encadenamiento.

La caracterización de la lógica informal, por lo contrario, es ajena a los anteriores criterios de encadenamiento. Según Perelman, (Perelman.1958), existen cinco caracteres que distinguen la lógica informal:

1. Está dirigida a una audiencia, esto supone el surgir del aspecto pragmático de la lógica informal, es decir, está vinculada al contexto y el uso, mientras que en la lógica formal las proposiciones no están dirigidas a una audiencia concreta, sino a todo el mundo.

[56] La oposición entre lo formal y lo informal es lo que constituye el núcleo de la teoría de argumentación, porque él mismo aclara sus procesos y también el objeto retórico de la modernidad (Carrilho 1992: 62).

2. La lógica informal se desarrolla a través de la lengua natural o la lengua ordinaria, no como en la lógica formal, según la cual todas sus proposiciones se construyen en torno a una lengua formal a partir de axiomas y símbolos.
3. Las premisas en la lógica informal son famosas o conocidas tal cual, y no son evidencias como en los silogismos, que son una forma de razonamiento formal.
4. La progresión de la lógica informal o de la argumentación se hace sin el necesario lógico, es decir, la relación entre la premisa y la resulta no es necesaria. Para aclarar más exponemos el siguiente razonamiento:

Todo ser humano es mortal,
Sócrates es un ser humano
Entonces Sócrates es mortal.

En este ejemplo que representa la lógica formal y el silogismo, el resultado ha sido deducido de las premisas de manera necesaria, es decir, mientras todo ser humano es mortal y Sócrates es un ser humano la resulta necesaria es que Sócrates es mortal. El resultado es este encadenamiento [premisas, término medio y resulta]= Sócrates es mortal. No puede ser otro el resultado.

Pongamos otro ejemplo:

Paco conduce un coche de alta gama, Paco es rico.

El resultado en este ejemplo que es *Paco es rico* es un resultado cuya deducción de la premisa no es necesaria, porque no toda persona que conduce un coche de alta gama es rico. Puede ser que sea de su amigo o lo haya robado, entre otras muchas posibilidades.

Aquí tenemos también otro carácter de la lógica informal o de la argumentación, que se manifiesta en que el resultado de cualquier razonamiento en la lógica informal es discutible, es decir, puede que no sea un resultado aceptado por todo el mundo como en la lógica formal, porque ahí todo es evidente.

Otro carácter que marca la diferencia entre la lógica informal y la formal es el denominado *dominio*. Mientras el dominio de la lógica formal se

nutre de las evidencias y lo indiscutible (Smith, P. (2003), el dominio de la lógica informal es lo posible y lo probable, pues se tiene en cuenta la realidad natural, más allá del pensamiento.

Por último, el interés en el contenido del proceso de razonamiento es importante para la validez de una proposición en la lógica informal, mientras que, como hemos visto, la lógica formal se interesa por un esquema basado en la demostración.

En definitiva, se pueden formular diferentes deducciones sobre esta comparación entre la lógica formal y la lógica informal que pretendía definir las dos nociones. Entre las conclusiones más destacadas se pueden señalar las siguientes:

El dominio de las dos lógicas es diferente. Mientras el dominio de la lógica formal es la certidumbre y la evidencia, el dominio de la lógica informal y la argumentación es lo posible y lo probable.

Por otro lado, entretanto los esquemas lingüísticos usados en la formulación de las proposiciones de la lógica formal son los axiomas y los símbolos, esto es, una lengua formal, en la lógica informal, sin embargo, la argumentación basada en las proposiciones lingüísticas se desarrolla a través de la lengua natural, que es una lengua vinculada al contexto. En este punto, los usos lingüísticos ambiguos (la ambigüedad es una ventaja en este marco) puede contener diversos sentidos.

Como conclusión general, la lógica informal tiene su legitimidad cognitiva a través de la existencia de una identidad lógica propia garantizada por los caracteres que la distingue de la lógica formal. Todo lo expuesto le sirve para convertir una herramienta lógica propia para analizar y descubrir la racionalidad de otros tipos de discursos, que no son discursos formales. Al mismo tiempo se estima que la lógica formal no es el método adecuado para analizar los discursos naturales, esto es, funciona como método adecuado para el dominio de los valores y el mundo de lo probable y lo posible. Este dominio y este mundo se considera irracional, puesto que la lógica formal no ha sido aplicable a dicho campo de la realidad. No hay lógica más adecuada entonces para el análisis lógico de los discursos naturales que la lógica informal, mientras que la lógica formal es el método lógico adecuado para el análisis del discurso formal.

7. LA RELIGIÓN COMO DISCURSO NATURAL, LÓGICA INFORMAL O LÓGICA DE LA ARGUMENTACIÓN

Cuando señalamos la religión como discurso natural, lo hacemos para decir que la lógica que corresponde a la religión como discurso es la lógica natural que, como hemos visto, también tiene la denominación de lógica informal.

Este tipo de lógica se basa también en la teoría de la argumentación. Esta teoría se basa en una racionalidad natural porque es el modelo lógico que corresponde a estos dos tipos de discursos fundado en una lengua natural con realidad semántica multi referencial, y con el contexto como elemento determinante en la orientación interpretativa (religión como discursos naturales). (Van Eemeren, F. H., Jackson, S., & Jacobs, S. 2015: 15).

No puede ser la lógica formal el marco lógico para el desarrollo de los procesos de razonamiento de este discurso. El análisis del discurso religioso o del mito desde las recomendaciones metodológicas de la razón formal se puede considerar un error metodológico y cognitivo, porque la lógica formal funciona solamente en el dominio de los axiomas o en el discurso formal.

La lógica natural o la Teoría de la Argumentación ofrecen metodológica y cognitivamente el marco lógico para analizar y tratar los discursos naturales, entre ellas la religión y el mito para descubrir su racionalidad. Se trata de una racionalidad natural. Surge entonces la pregunta ¿Qué hace entonces de la religión o del mito un discurso natural?

El primer elemento que nos conduce a considerar la religión o el mito un discurso natural es la base pragmática de estos dos discursos, o sea, un discurso que no es teórico, sino que pretende realizar un acto. El discurso no se separa de la influencia y la función expresiva, porque está dirigido a expresar una creencia, la cual mueva al receptor a una determinada conducta. Se trata, por tanto, de un texto de fuerza ilocutoria y, paralelamente, de una fuerza perlocutoria.

Otro aspecto de los discursos naturales y, en este caso, los discursos de la religión, es la lengua natural. La lógica formal considera que esta

lengua es ambigua y confusa. Sin embargo, la ambigüedad y la confusión de la lengua natural, desde la óptica de la lógica natural, suponen una ventaja que enriquece el discurso. Los profesores de matemáticas, para explicar a sus alumnos las ecuaciones matemáticas, esto es, un discurso formal se refugian en las posibilidades de la lengua natural. Estos recursos se basan en la identificación de la realidad con ideas *a priori* subjetivas, lo que da lugar a la aparición de metáforas, analogías y otros recursos (Strawson P. F.1950: 325).

La definición de un sentido está condicionada por la consideración del contexto, la intención, las creencias de los locutores y los auditores. Son condiciones que nunca se toman en consideración en el momento de diseñar el sentido en el discurso formal, porque su lengua es formal, es decir: son axiomas que contienen únicamente un sentido, una univocidad.

Otro criterio que establece la identidad de la religión y del mito como discursos naturales es la naturaleza de los temas que abordan. Estos temas son valores como el bien, el mal, la felicidad, la vida, la muerte, la justicia, la injusticia, el amor, el desamor, el creador, la creación, Dios, la fe, etc. La naturaleza de los valores se distingue por ser contenidos vastos y jamás existe consenso sobre ellos. (Meyer. 1993. 13).

De otra parte, el razonamiento como estructura lógica que formula el discurso natural es un razonamiento que podemos denominar *razonamiento natural*. Este se caracteriza por los siguientes aspectos: las premisas son siempre probables y no son evidentes. Por ejemplo: *toda persona que lleva una camisa blanca y un pantalón negro es un camarero*. Esta premisa no goza de consenso ya que a pesar de que es conocido que la mayoría de los camareros llevan esta vestimenta no implica necesariamente que todo cada persona que lleva estos tipos de vestido es un camarero.

Esta es la naturaleza de las premisas del razonamiento natural, de la argumentación o de la lógica informal en general. Al contrario que el discurso formal donde las premisas son evidentes como, por ejemplo, *todo ser humano es mortal*.

También la relación entre la conclusión y las premisas en proceso de razonamiento en un discurso natural no es necesaria. Esto nos lleva,

como comentamos *supra*, a la categoría de *probable*, debido a que los valores están siempre fuera del consenso.

Por último, es oportuno señalar que el razonamiento en los discursos naturales no busca si la proposición es verdadera o falsa, como es el caso en la lógica formal, sino que busca los grados que existen entre estos términos. A estos se les llaman en la Teoría de la Argumentación las escalas argumentativas, las cuales se identifican también con los encadenamientos argumentativos a partir de la gradualidad de los topoi, (Anscombre & Ducrot.1983.24) la cual desemboca en la actualidad en la Teoría de los Bloques Semánticos. En este punto, esta teoría observa la aplicabilidad de determinados usos lingüísticos en diferentes contextos comunicativos, estableciendo bloques semánticos que funcionan o no en diferentes situaciones comunicativas. Así pues, esta nueva manera de considerar el discurso argumentativo toma en consideración no solo los encadenamientos de los predicados, sino la aplicabilidad de estos según la naturaleza a los procesos comunicativos. Se considera, por tanto, lo diverso, lo probable y lo posible.

8. CONCLUSIÓN.

En resumen, al demostrar que la religión es un discurso natural debido a las características pragmáticas, discursivas, lógicas y lingüísticas que definen su identidad lógica, será decisivo exponer como conclusión que el marco lógico para analizar estos discursos es la lógica natural, la lógica informal o la Teoría de la Argumentación. No será adecuado, por tanto, desde el punto de vista metodológico y cognitivo que sea la lógica formal o la razón tradicional, como ha sido durante la historia del pensamiento hasta hoy, el método lógico al que le corresponda esta función. Hemos demostrado que el dominio de la lógica formal es el discurso formal, mientras que el dominio de función para la lógica natural y la Teoría de la Argumentación es el discurso natural.

Así pues, el presente trabajo responde a la cuestión**:** ¿Cómo construye la religión y el mito su racionalidad?

La respuesta que hemos desarrollado es la siguiente:

La racionalidad en estos dos dominios se construye a través de los elementos lógicos de la lógica natural y de la argumentación que son propios de cualquier discurso natural. La ausencia de las formas lógicas de la lógica formal en estos discursos no daña en absoluto el valor cognitivo de los discursos naturales y su racionalidad.

Con la aparición de la lógica natural y la Teoría de la Argumentación se ha establecido un motivo cognitivo para revisar múltiples juicios cognitivos que han clasificado nuestros conocimientos entre lo que es racional y lo que es irracional a través de los criterios de la lógica formal.

En este momento la lógica natural o la Teoría de la Argumentación ofrecen un horizonte cognitivo amplio para una "desclasificación". Esto supone romper con aquella consideración que ha dominado el escenario cognitivo durante la historia del pensamiento humano. (Gutiérrez, A. G. 2007).

9. BIBLIOGRAFÍA

Anthony Blair. (1991). "Qu est ce - que la logique non formelle?", en L'argumentation, Colloque de Cerisy, Mardaga.

Aristote, Rhetorique, Introducción de Michel Meyer, tr. de Benoit Timmermans, 1990, Paris: Le livre de poche.

Beaney, M. (2003). Russell and Frege. The Cambridge Companion to Bertrand Russell, 128-170.

Calhoun, C., Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. (2016). Habermas and religion. John Wiley & Sons.

Carrilho, M. M. (1992). Rhétoriques de la modernité. FeniXX.

Bergmann, G. (1953). Logical positivism, language and the reconstruction of metaphysics. Rivista critica di storia della filosofia, 8(4), 453-481.

Fabris, A. (2001). El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje (Vol. 56). Ediciones Akal.

Gutiérrez, A. G.(2007). Desclasificados: pluralismo lógico y la violencia de la clasificación, Barcelona: Anthopos.

Hacker, P. M. S., 1990, Wittgenstein: Meaning and Mind, Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell.

Jean Claude Anscombre & Oswald Ducrot, L'argumentation dans la langue, 1983, Liège: Mardaga.

Maingueneau, D. (2002). Problèmes d'ethos. Pratiques, 113(1), 55-67.

Michel Meyer, La rhétorique (Que sais –je?), 2004, Paris: PUF.

Meyer, M. (1993). Questions de rhétorique. Langage, raison et seduction. París: Librairie Générale Française.

Kalua, F. (2009). Homi Bhabha's third space and African identity. Journal of African cultural studies, 21(1), 23-32.

Lock, C. (1986). Polyphonic Powys: Dostoevsky, Bakhtin, and A Glastonbury Romance. University of Toronto Quarterly, 55(3), 261-281.

Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, & Meyer, M. (1958). Traité de la argumentation.

Peter Frederick Strawson. (1950). On referring in Mind, New Series, Vol. 59, No. 235. (Jul., 1950), pp. 320-344.

Pippin, R. B. (1997). Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure. The Journal of Philosophy, 94(6), 318-324.

Reboul, O. (1990). Rhétorique et dialectique chez Aristote. Argumentation, 4(1), 35-52.

Recanati, F. (1987). Meaning and force: The pragmatics of performative utterances. CUP Archive.

Smith, P. (2003). An introduction to formal logic. Cambridge University Press.

Van Eemeren, F. H., Jackson, S., & Jacobs, S. (2015). Argumentation. In Argumentation Library (pp. 3-25). Springer.

Vivien Xiaowei Zhou & Nick Pilcher (2019) Revisiting the 'third space' in language and intercultural studies, Language and Intercultural Communication, 19:1, 1-8, DOI: 10.1080/14708477.2018.1553363

CAPÍTULO 16

IDEOLOGIA Y ADAPTACIÓN: EVOLUCIÓN E INFLUENCIAS DE LA HERENCIA IZQUIERDISTA Y NACIONALISTA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER

LOLA BAÑON CASTELLÓN
Departamento de Teoria de los Lenguajes
Facultad de Filologia, Traducción y Comunicación
Universidad de València

1. INTRODUCCIÓN

La llegada al poder del islam político tras las primaveras árabes ha permitido comprobar el gran nivel de versatilidad y de sentido práctico de estas formaciones tras su experiencia en el poder. Esta vivencia les ha hecho generar estructuras y organizarse con más medios, excepto en casos como Egipto en que la represión ha desarticulado importantes partes de la estructura.

En su diversidad, los partidos islamistas están fuertemente condicionados por el contexto de sus países, pero es necesario también conectar sus evoluciones políticas con las propias experiencias de sus líderes, muchas de ellas generadas en los años que como estudiantes pasaron en la Europa reivindicativa del final de los años sesenta y setenta del siglo pasado teniendo gran contacto e influencia tanto con la izquierda como con los nacionalismos.

1968 fue un año de gran depresión en el mundo árabe. En toda la variedad política, geográfica y cultural que alcanza la línea del Magreb hasta el Próximo Oriente, se extendía una atmósfera antiimperialista y una indignación hiriente por la humillación en la guerra del año anterior contra Israel.

El Mayo francés era la imagen de una juventud que hacía frente a la autoridad, una generación criada en la recuperación después de la

cruenta Segunda Guerra Mundial, que reclamaba voz, libertad y, por lo tanto, un espacio político. Los estudiantes y obreros franceses cantaban el eslogan "Sed realistas: pedíd lo imposible" (Trillas, 2019:42), Pero la amargura de los árabes les privaba de ubicarse en la utopía: en mayo del 68, en la zona no hacía todavía un año que los ejércitos de Egipto, Jordania, Irak y Siria habían caído desarticulados ante los hebreos.

Aquello fue un desastre bélico que supuso la ocupación total de la Palestina histórica, una bofetada moral a los poderes nacionalistas de la época que hizo revivir a las poblaciones la impotencia que provocó la *Nakba* palestina veinte años atrás, en 1948. La guerra del 1967 destruyó las tres cuartas partes de la aviación egipcia y dio a Israel una comodidad territorial que le permitía tener cerca cualquier capital árabe. En esta atmósfera, para los árabes, las revoluciones pivotaban alrededor del sueño de unidad y resistencia como camino para liberar Palestina. Para ellos, la inspiración vino de París, pero también de los movimientos izquierdistas de China y el Vietnam. Los soviéticos no podían ser un referente emocional; los árabes tenían muy en cuenta que la URSS había apoyado a la creación del Estado de Israel y, por lo tanto, la expulsión de miles de palestinos.

El mundo árabe, en aquellos momentos de la vergüenza, tenía un líder en Nasser, el presidente egipcio que conducía con convicción y carisma la idea de un nacionalismo que compartían todas las naciones de la zona. De hecho, intentó una confederación árabe que, desde 1958 hasta 1961, unió Egipto, Siria y también durante un tiempo el Yemen (Hourani, 1991:407). Pero la derrota de 1967 comportó el inicio de su cuenta atrás personal, que culminaría con su muerte repentina tres años más tarde por un infarto de miocardio.

2. OPERACIONES ARQUEOLÓGICAS Y CÁRCEL PARA LOS ISLAMISTAS EN EL EGIPTO DE NASSER

. Mientras se sufría el estado de oscuridad colectiva que llevó la derrota bélica, Nasser mantenía la gran campaña de rescate del patrimonio de los templos de Abu Simbel, la operación más grande de salvamento

arqueológico de todos los tiempos, el más grandioso proyecto de excavaciones de la historia (Zurinaga, 2023)

Nasser no abandonaba la idea de construir el mito de un Egipto capaz de asentar los cimientos que deseaba para reunir a su alrededor a todo el mundo árabe. Y así, mientras que en París los revolucionarios empezaban a prepararse, el carismático líder egipcio daba a España el templo de Debod en señal de agradecimiento al pais que le había apoyado en esta empresa. Los centenares de bloques de piedra en que se dividió viajaron desde Alejandría hasta el puerto de València, desde donde fueron transportados en decenas de camiones a Madrid (Nuevo, 2022).

Pero estas fastuosas operaciones arqueológicas egipcias corrían paralelas a oleadas de represión contra la disidencia interna: el año 68 marca también el momento de la contestación en la calle por parte grupos de estudiantes contra el gobierno de Nasser. El foco de la protesta fue la facultad de ingeniería de Alejandría y aquellos acontecimientos serían los primeros de un rechazo colectivo dirigido a quién era pocos meses antes alguien INCONTESTABLE EN TODO EGIPTO. Desde hacía meses, las prisiones egipcias se habían ido llenando de militantes de la cofradía de los Hermanos Musulmanes, y su líder, Said Qtob, fue ejecutado junto con otros compañeros bajo la acusación de conspiración y de preparar el asesinato de Nasser (Waines, 1997: 292)

Qtob pensaba que la decadencia de las sociedades musulmanas se había producido por el alejamiento del islam y que tenía que llegar una revolución que derrocara los gobiernos que las habían hecho caer en desgracia. Esta conclusión tan potente se iba adentrando en el corazón de mucha gente, pero entonces aún las izquierdas ocupaban una parte importante del imaginario político de los árabes y líderes como Nasser se permitían, por ejemplo, hacer discursos en público contra el velo.

3. GERMEN REVOLUCIONARIO DEL 68 EN LOS LÍDERES ÁRABES

Francia era para los árabes una potencia colonial que había apoyado la creación del estado de Israel y también formaba parte de la alianza

tripartita que en 1956 atacó Egipto por la decisión de nacionalizar el canal de Suez. Fueron años muy intensos: en el 1962 acababa la confrontación en la que Argelia había ganado su independencia. Pero después de la guerra del 1967, Charles de Gaulle tuvo una posición pro árabe que le procuró muchas simpatías entre los musulmanes.

En los campus universitarios del Magreb y el Próximo Oriente, los estudiantes politizados en la izquierda radical estaban al corriente de los sucesos en Francia e hicieron una adaptación de contestación a sus circunstancias: la revuelta en el mundo árabe iba dirigida contra Israel, que se había apoderado de todos los territorios palestinos después de la guerra del 1967, y contra los regímenes a los que acusaban de no haber sabido evitar la gran humillación de la derrota.

En las universidades francesas, en mayo del 1968 había muchos estudiantes árabes de la francofonía, especialmente de Túnez, el Líbano, Marruecos y Argelia. Las ideas de apoyo a la clase obrera y de rechazo de las estructuras tribales y de clase arraigaron en estos colectivos; pero otros mensajes de Mayo del 68, como por ejemplo los referidos a la igualdad entre sexos y la libertad sexual, no tenían eco en aquellas sociedades. Cuando las calles de París se llenaron de revolucionarios, hubo un joven tunecino testigo de excepción: Rachid Ganoucchi, que después sería la figura indiscutible de Ennahda. Él vivió en la calle el espíritu de cambio mientras le llegaban noticias de las rebeliones con las que tenía que lidiar el presidente Bourguiba. Ganoucchi era entonces el secretario general de la Asociación de Estudiantes Musulmanes, y en aquel tiempo que se prolongó con exilio, elaboró buena parte del cuerpo ideológico de los islamistas tunecinos.

También por aquel tiempo, Moammar el Gaddafi, que había vivido el 68 en Libia, había creado en la clandestinidad un movimiento de oficiales y, además de desarrollar su carrera militar, pasó los meses siguientes preparando el golpe de estado que encabezó y que puso fin a la monarquía del rey Idris, en septiembre del 1969.

En Siria, Hafez al Assad, que era ministro de Defensa después del golpe de estado que protagonizó junto a un grupo de miembros del Baas, en los tiempos del Mayo francés decidió empezar a preparar una operación

parecida, en la cual él era el gran líder. Se convirtió en presidente en 1971.

El palestino Yasser Arafat, por su parte, ponía los cimientos de su fama internacional después de la batalla de Al-Karamé, en Jordania, donde los israelíes acabaron retirándose después de la intervención de los jordanos. Fue un revulsivo a su figura pública después de la derrota masiva de los árabes en la Guerra de los Seis Días. Por tanto, en este periodo, paralelamente a las convulsiones se vivió la emergencia de líderes y personalidades muy potentes en el mundo árabe.

4. EL MOMENTO DE LA IZQUIERDA EN LOS PAÍSES ÁRABES

En noviembre del 1967 se proclamó la República Popular y Democrática del Yemen (Yemen del Sur), regida por un frente de liberación nacional que había combatido a los británicos desde el 1963. En junio del 1969, un año después de Mayo del 68, fueron los marxistas quienes tuvieron en las manos el mando de la reciente nacida república.

El nuevo éxodo de los palestinos y el ambiente de catástrofe moral estimuló nuevas ansias de rebelión. Los árabes no solo miraban a Europa; ellos también tenían los referentes de la revolución cultural de China del 1966 y el movimiento de liberación nacional vietnamita.

En el mundo árabe, el luto por la derrota del 1967 aceleró la tendencia hacia la radicalización de la izquierda, *al Jassar al Jadid*, (la nueva izquierda). A diferencia de los movimientos izquierdistas franceses donde había jóvenes marxistas leninistas o comunistas revolucionarios, las nuevas izquierdas árabes no nacen como ramas del comunismo, sino del nacionalismo. Para los árabes, la descolonización y la recuperación de la Palestina perdida estaban en el centro de su corazón ideológico.

Desde esta perspectiva, la derrota de 1967 provocó cambios profundos en los proyectos políticos del Oriente Medio y el Magreb. EL Movimiento de los Nacionalistas Árabes (MNA) creció en la amalgama del marxismo y el nacionalismo en una estructura que tenía miembros en varios países, pero en la cual los palestinos eran el motor fundamental,

y los árabes cristianos, los ejes principales: el MNA germinó con la inspiración de las ideas de Constantin Zureik, un sirio cristiano, profesor de la universidad americana de Beirut, que conecta con Georges Habache, palestino cristiano que estudiaba medicina en el Líbano. Con ellos, Wadi Haddad, un refugiado palestino, y Hani al Hindi, sirio que venía de las falanges del sacrificio árabe (*Kata' eb al Fida al Arabi*) que luchaban contra las milicias sionistas en 1948. El MNA estuvo en el Líbano, en Siria y luchando contra los británicos en el Yemen; eran simpatizantes de Nasser, pero la decepción los hizo repensar la estrategia que había que seguir.

Cuando calentaban motores en Francia para la revuelta, Habache y Haddad, los dos médicos y los dos cristianos, fundaron el Frente Popular para la Liberación de Palestina en diciembre de 1967 con la idea de una guerra popular de liberación inspirada en un modelo maoísta (Pappé, 2008:227).

El marxismo era una referencia también en el Líbano, donde militantes del Movimiento de los Nacionalistas Árabes, reunidos alrededor de Mohsen Ibrahim, fundan la Organización de los Socialistas Libaneses en 1969 y, un año más tarde, la Organización de Acción Comunista en el Líbano (OACL), símbolo de la nueva izquierda, en la cual cohabitan los militantes del MNA, los seguidores del Líbano socialistas, y maoístas y trotskistas. Hoy, en el siglo XXI, ya no queda nada de todo esto, pero esta amalgama de militantes de la izquierda radical fue una de las bases de la alianza con Kamal Joumblatt, el líder druso del Partido Socialista Progresista (PSP) y los comunistas en la guerra civil del 1975. Ellos formaron el Frente Nacional de Resistencia Libanés (*Jammoul*) del 1982 para hacer frente a la invasión israelí.

Todas estas izquierdas árabes tejían una red: el OACL tenía buenas relaciones con los palestinos de Al-Fatah y del Frente Democrático para la Liberación de Palestina, el FDLP, de Nayef Hawatmeh.

Las nuevas izquierdas arraigan también en el Magreb y después del Mayo 68 hay contestación en los campus universitarios de Marruecos en 1970 y también en Túnez, donde Bourguiba tenía también su movimiento detractor.

Pero las izquierdas árabes se diferencian de las europeas en un detalle que las distingue: no es la cuestión obrera sino la palestina la que se tiene que convertir en la vanguardia de todas las revoluciones a la zona, y por eso esta es la fuerza que propulsa el nacimiento de las formaciones de la izquierda radical; la matriz nacionalista árabe y no el comunismo.

La ocupación israelí del 1967, que comporta el control total de Cisjordania, Jerusalén Este, Gaza y también el Golan sirio, obligó a la izquierda árabe a tomar una posición estratégica que para muchos fue dolorosa pero necesaria: el alejamiento de la URSS por su aceptación del plan de partición de Palestina y el reconocimiento del estado de Israel. Stalin lo hizo para debilitar a los británicos en la zona, pero la consecuencia fue que los partidos comunistas se redefinieron alrededor de la cuestión palestina, y esto les hizo dirigir la mirada al Movimiento de los Nacionalistas Árabes.

El comunismo quedó debilitado en el mundo árabe por esta posición soviética y también porque, con su oposición al proyecto de una república árabe unida, se alejó de la sensibilidad de muchos árabes que soñaban un discurso unitario que sobrepasara las fronteras y los estados naciones diseñados por el colonialismo.

También en Irak el Partido Comunista fue menguando por el castigo de Saddam Hussein, que reaccionó a un ataque dirigido contra su régimen por parte de una escisión radical de la formación. El Baas prácticamente los hizo desaparecer.

5. EL NACIONALISMO EN LA TRANSICIÓN ENTRE IZQUIERDA E ISLAMISMO

. El Mayo francés tuvo un ritmo explosivo, una visibilización rápida y una vuelta a la normalidad también previsible. Pero, en el mundo árabe, la derrota de la guerra y el espíritu contestatario confluyeron en una sensación evidente de descontento que abrió ciclos de revueltas civiles y militares que durarían años y que fueron evidenciando la pérdida de impulso de las izquierdas y los revolucionarios árabes. La falta de consecuciones y éxitos, y la fatiga de la humillación diaria, crearon un escenario propicio para el impulso de un cambio radical en la zona.

En definitiva, la desmoralización por la derrota del 1967 fue seguida por la emergencia de nuevas dictaduras basadas en el partido único, que utilizaron la represión para anular las tentaciones revolucionarias. La ilusión de una gran unión árabe libre y poderosa se acabó disolviendo a golpes.

Es en este contexto social, político y emocional creció lenta pero inexorablemente la reputación de la cofradía de los Hermanos Musulmanes, especialmente en Egipto, donde nació la formación. Rachid Ganoucchi, que había vivido el 1968 en París, empezó a predicar, volviendo a Túnez un año después y mientras trabajaba como profesor en un instituto, acaba creando el MTI (Movimiento de la Tendencia Islámica), una iniciativa que le costó, a él y a sus compañeros, la prisión. Finalmente, pasó veintidós años al exilio, del cual volvió dos semanas después de la defenestración de Ben Ali en 2011.

En el mundo musulmán, la oleada postrevolucionaria de Mayo del 68 tuvo réplicas de naturaleza diferente y transversal: la causa palestina era un aglutinador de todos los revolucionarios árabes y la persistencia del nacionalismo árabe era evidente, de tal forma que en esta confluencia de sentimientos se dieron asociaciones aparentemente ilógicas que difuminaban las fronteras discursivas entre los nacionalistas seculares y los islamistas. Arafat y Jomeini se vieron y, después de la caída del sha, el líder palestino, en un inflamado discurso en Teherán, llegó a decir que, después de la liberación de Irán, vendría la de Palestina.

Es una particularidad de la historia de las últimas décadas en el Próximo Oriente la coexistencia discursiva en algunos puntos de los nacionalistas laicos y el islam político. Estas opciones de pensamiento confluyen en buena parte del discurso en la no resolución de la cuestión nacional en la zona y en la defensa de la causa palestina, unos principios irrenunciables que supuran en la práctica totalidad del pensamiento político del entorno geográfico hasta muy recientemente. De este modo, las diversas modalidades del nacionalismo árabe, desde el nasserismo hasta el Baas y el FLN de Argelia, se apropiaron de argumentos discursivos islámicos en sus propias estructuras ideológicas de tendencia secular.

De aquí que algunos de los líderes islamistas empezaron a politizarse en los movimientos de la izquierda laica e hicieron después la transición sin cambios sustanciales. Es el caso de muchos de los que participaron en la organización de la milicia libanesa de Hezbolá (el Partido de Dios), que eran provenientes de la izquierda.

Hay que decir que, en los países musulmanes, los movimientos izquierdistas no disfrutaron de mucha ayuda exterior en el momento de articularse, cosa que sí ocurrió con las formaciones islamistas, que en ocasiones recibieron mucho dinero.

Hay que reconocer, sin embargo, que los islamistas nunca dejaron de trabajar, en la clandestinidad, al exilio o incluso en un régimen de consentimiento no declarado, como fue el caso de Egipto. Sadat, el sucesor de Nasser, rubricó la disolución del sueño nacionalista de éste e hizo virar la política exterior hacia los Estados Unidos, borrando la influencia soviética, y con este movimiento aflojó el control sobre los Hermanos Musulmanes (Sherif, 2014)

6. JOMEINI Y LA REVOLUCIÓN IRANÍ DE LOS CLÉRIGOS

La firma de los Acuerdos de Camp David en 1978, que supusieron la paz de Egipto con Israel, provocó otra oleada de indignación. El movimiento palestino y una gran parte del mundo árabe lo vivieron como una traición. Sadat fue asesinado. En este clima, los clérigos iraníes, que estaban fuertemente politizados, en la línea de la tradición contestataria del chiismo (rama minoritaria al mundo musulmán pero dominante en Irán), movieron pieza. Un ayatolá que enviaba discursos grabados en casettes desde el exilio del suburbio francés de Neauphle le Chateau, cerca de París, daba el paso que inyectó energía a las formaciones islamistas que habían ido creciendo en red a lo largo del Próximo Oriente. En 1979, Jomeini puso fin a catorce años de exilio y volvió a Irán para establecer una república islámica. Este hecho sacudió la política internacional (Chebel, 2007: 136). El islam político se reforzó con este acontecimiento y Jomeini encabezó una revolución de masas, un hecho insólito en el mundo musulmán contemporáneo.

Una buena parte de los términos discursivos de la izquierda clásica quedaban directamente incorporados a la perspectiva islamista. Pocos en Occidente se habían dado cuenta de que Jomeini y sus clérigos eran conocedores e incluso estudiosos del corpus marxista. Habían analizado el concepto de hegemonía de Gramsci con profusión y a lo largo de la revolución iraní integraron un ideario no marxista en el cual usaban conceptos como por ejemplo los de dominación (*ghalaba)* y *asabiyyah* (conciencia de grupo).

La revolución de Jomeini 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. La revolución iraní del 1979 pavimentó el camino para el ascenso de las organizaciones islamistas, que asumieron el programa antiimperialista de las izquierdas, pero añadiendo el mensaje de que el islam sí que es la solución (Saleh, 2007: 63).

En el Líbano tuvo especial impacto la revolución iraní y, en cuanto que movimiento de inspiración chií, muchos militantes de partidos de izquierda de aquel país fueron encontrando una mejor oportunidad de expresión política en el movimiento Hezbolá, fundado el 1982, que consiguió crecer rápidamente por su enconada posición contra Israel (Kassir, 2006: 24). Cinco años más tarde, los islamistas palestinos fundarían Hamas.

7. LA RESISTENCIA COMO ELEMENTO DE COHESIÓN POLÍTICA

El mundo musulmán es inmenso y variado, y esta condición no se puede separar de las circunstancias específicas de cada territorio donde los llamados *al Ijwan al Muslimun* (Hermanos Musulmanes) intentaron elaborar sus alternativas y modelos, en medio de gobiernos dictatoriales y procesos coloniales. El islamismo político no es una ideología monocolor, y también sus inicios han sido plurales y diversos, pero si hay un concepto que impregna el discurso de la izquierda laica, los nacionalistas y el islam politico a la vez en el mundo musulmán es el concepto de resistencia: este es el elemento político que cohesiona todas estas perspectivas.

La lucha contra las ocupaciones es un combate que está motivado por consideraciones nacionales, pero también islámicas. En este camino de la izquierda al islamismo en el Oriente hay una transición nacionalista; un viaje más político que religioso. Y es sobre este concepto de resistencia (*muqawama*) que el islam político ha construido la mayor parte de su identidad política.

Por otro lado, los islamistas han planteado la denuncia de la pobreza como un resultado de la globalización occidental. Arremeter contra las desigualdades y buscar la armonía social se considera una forma de resistencia, posición que en muchas ocasiones ha llevado a las formaciones islamistas a actuar de una manera muy práctica.

No se puede entender el islam político sin considerar la gran frustración al mundo musulmán por el declive de los últimos siglos después de haber conformado una civilización inmensa. Consideran un cataclismo histórico la impotencia ante el colonialismo occidental, que delineó las fronteras creando naciones artificialmente e ignorando las realidades locales. Tanto es así que los movimientos islamistas contemporáneos surgieron bastante atizados por las consecuencias del postcolonialismo que había dejado en el Próximo Oriente regímenes corruptos e ineficaces. Al mismo tiempo, el fracaso del panarabismo y el colapso de las iniciativas nacionalistas y de movimientos de izquierda facilitó el nacimiento de la nueva alternativa islamista como promesa de regeneración para millones de personas (Gómez, 2021: 28).

Los islamistas piensan que las sociedades musulmanas empezaron a entrar en crisis justamente porque hubo un declive moral y espiritual. (Cesari, 2021). Pero en esta caída fueron decisivos los factores geopolíticos: las conquistas de los mongoles, or ejemplo, destruyeron muchos centros urbanos del mundo árabe que ya nunca más recuperaron el mismo nivel.

El islam político es un fenómeno moderno que cristalizó en el periodo de entreguerras en el Próximo Oriente. Y en este proceso de cristalización, la descolonización es el asunto político internacional de relevancia que enmarca el surgimiento de la primera organización con esta orientación: los Hermanos Musulmanes egipcios.

Hassan al Banna tenía solo 22 años cuando fundó la Cofradía en 1928 en la ciudad de Ismailia. Bebió de las fuentes ideológicas de Rashid Rida, Jamal al Din al Afghani y Mohamed Abdul, y pretendía preservar la moralidad del islam y hacer frente al proselitismo cristiano. Rápidamente, la Cofradía se extendió y, durante los años siguientes, formaciones consideradas como ramificaciones de los Hermanos Musulmanes se establecieron en Siria, Palestina, Jordania y el Sudán. Más tarde se formaría en Túnez el Movimiento de la Tendencia Islámica (Saleh, 2007: 30).

Fue la causa palestina la que motivó el activismo político exterior de los Hermanos Musulmanes: en la primera revuelta palestina, en 1936, enviaron fondos y hombres para ayudar a quién denominaban "hermanos palestinos".En los años posteriores las oleadas de violencia política se sucedían y en algunos ámbitos empezaron a producirse acusaciones contra algunos miembros de la Cofradía. Al Banna murió asesinado en 1949.

En ese clima de violencia ambiental se produjo el intento de asesinato de Nasser, en Alejandría, el octubre de 1954, ejecutado sin éxito por un obrero radicalizado que había sido captado por un abogado miembro de los Hermanos Musulmanes. Esta acción fue la espoleta que llevó las penas de muerte para parte de la dirección de la Cofradía y prisión para centenares de islamistas, sumiendo a la organización en la sombra política para décadas (Abdelkarim, 2005: 234)

No obstante, siguieron haciendo un esfuerzo extraordinario y durante décadas trabajaron en la clandestinidad. No eran legales, pero sí consentidos e hicieron asistencia especialmente en los barrios más pobres. El ocultamiento hizo también que muchos hermanos decidieron viajar al extranjero, especialmente a los países del Golfo donde fueran bien recibidos.

En Arabia Saudí se instalaren muchos de ellos y pudieran continuar desarrollando su trabajo, que incluía la preparación de la expansión de su ideología por los otros países musulmanes. Muchos de ellos, con el tiempo, volvieron a Egipto radicalizados después del contacto con el wahabismo y los imanes radicales (Bañon, 2017).

Túnez fue el otro país donde la actividad islamista fue intensa hasta el punto que en las dos presidencias del periodo poscolonial las autoridades intentaron frenarlos: Bourguiba llegó a reducir la universidad y la

mezquita Al Zaituna a una pequeña institución y prohibió el velo en los puestos de trabajo. Su sucesor. Ben Ali, autorizó la reapertura, pero mantuvo el límite a sus actividades.

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 cuales se abocaban opiniones sobre la discriminación que sufría el Islam en su propia tierra (Ayubi, 1991: 113). La universidad Al Zaituna se había convertido en un foco difusor del islamismo y otras influencias provinieron de los estudiantes que devolvían en Túnez después de haber mantenido contactos con los Hermanos Musulmanes. En aquel momento emergía en Túnez una clase acomodada que estaba en contacto con Europa, unas maneras de vida que según muchos islamistas estaban en confrontación con el sustrato social y cultural del país. Se constituyó en esta época el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI), pero cuando Bourguiba inició una tímida apertura y se formaron ciertos partidos, a sus integrantes, en cambio, se les cerraron las puertas y muchos islamistas fueron arrestados.

Ya en el periodo de Ben Alí, los islamistas tunecinos no cesaron de trabajar para imponer su presencia en la vida política y por eso, algunos miembros integrados en MTI fundaron un movimiento en 1989 con el objetivo de que fuera reconocido con el nombre del partido del renacimiento: *Hi□b al Nahda al Tunisi* (Bañon*,* 2018: 58).

En el decimonoveno cumpleaños 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 cómo 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 otros importantes integrantes del movimiento (Canales, 2004: 33).

Los islamistas recibieron ayudas económicas de algunos países del Golfo, circunstancia que los 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.

8. WAHABISMO Y YIHAD GLOBAL

Los seguidores de la interpretación rigurosa y estricta del Corán son conocidos como salafistas. El término árabe *salaf* se refiere a las tres primeras generaciones de musulmanes, comprendida la de los compañeros del profeta Mahoma (*al Sahaba*). Así mismo se considera *salaf* a los sabios que custodian el espíritu de la letra del Islam original; entre ellos los fundadores de las cuatro escuelas jurídicas. Uno de ellos, Ibn Taymiyya (1263-1368) fue el pensador de la escuela hanbali que fue fundamental en el pensamiento de Muhammad Abd el Wahhab y también en la idea de yihad tal como lo entienden Al Qaeda y otros grupos suníes (Bañon, 2016)

Abd el Wahhab estableció las bases del wahabismo; una corrienteo sunni que accedió al poder al convertirse en la creencia oficial de Arabia Saudí desde el siglo XIX de la mano de la dinastía Saud. Los *salaf* o ancestros eran el modelo de fe a seguir y por tanto, el seguimiento estricto y al pie de la letra de las fuentes sagradas marcarían la formación de este pensamiento radical, en marcada contradicción por otro lado con el espíritu de interpretación que observa el Islam y su variedad de escuelas (De Long-Bas, 2004: 41). Su ideario, sin embargo, se extendió por el mundo musulmán gracias a los beneficios económicos de la explotación del petróleo y a un contexto que facilitaba la sublimación de la ética salafista: Irak atacó Irán con el apoyo militar de los Estados Unidos y el beneplácito de Arabia Saudí en 1980. Esta guerra duró ocho años y frenó la expansión islamista iraní.

Poco antes, en 1979 la Unión Soviética invadiría Afganistán. El que sucedió a continuación transcendería los límites del pensamiento islamista: los talibanes, que eran estudiantes radicales producto de las escuelas coránicas fueron ayudados por Arabia Saudí y Estados Unidos en

su misión de combatir la influencia comunista y consiguieron tomar el mando.

Los hechos ocurrieron con una rápida cadencia histórica y la invasión de Kuwait por parte de Irak en 1990 desencadenó el estallido de las ramas islamistas que optaban por la lucha armada.

Arabia Saudí permitió la entrada de las tropas norteamericanas a su país y Osama Bin Laden, un saudí crítico con la familia real y partidario de la yihad en el sentido militar se puso al frente de Al Qaida, formación que firmó los atentados del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York y multitud de acciones terroristas en todo el mundo, especialmente en los países árabes.

La invasión de Irak por parte de los Estados Unidos y la consiguiente caída de Sadam Hussein abriría al nacimiento de la insurgencia. Estaba compuesta por miles de hombres procedentes del ejército de Sadam Hussein que en ese momento se aliaron con los salafistas wahabitas sunnis, que consideraban a los chiíes cómplices de los norteamericanos.

Al Qaeda mantenía vínculos con este grupo como evidenció la muerte en un bombardeo en junio de 2006 de Abu Musab al Zarqaui, el hombre de Bin Laden en Irak. Ese mismo año el nuevo líder Abu Bakr al Bagdadi crea Daesh (*ad Dawlah al-Islamiyah fin Irak ua Sham*) conocido como el Estado Islámico. El embrión de este grupo se generó en la prisión de Camp Buqa donde convivían altos mandos de Sadam Hussein y militantes salafistas. Muchos entraron sin formación y fueron adoctrinados ideológicamente. Daesh, a diferencia de Al Qaida, sí tenía ambiciones territoriales y llegó a dominar grandes extensiones de Irak y Siria .

9. LA GRAN DECISIÓN ISLAMISTA : LA ENTRADA EN LOS PROCESOS ELECTORALES

Existen diferencias muy consistentes entre formaciones como Hamas y Al Qaida; que a menudo en un ambiente de gran confusión no se remarcan convenientemente en Occidente. La formación que lideraba Bin Laden pertenece a la escuela de pensamiento salafista que propugna la lucha armada (*madrasat al fikr al salafí al jihadi*). Hamas, en cambio, se

adhiere a la línea de los Hermanos Musulmanes (*al Ijwan al Muslimun*) que cree en la aplicación del islam, a todos los ámbitos de la vida (Tamimi, 2007: 10)

Justamente Al Qaida fue muy crítica con Hamas cuando la formación decidió presentarse a las elecciones palestinas e incluso les acusó de sumisión por aceptar entrar en el juego político que consideran hecho a la medida de Israel.

Durante mucho de 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 la de participar de forma activa en la vida política directa y en las elecciones del 2005, con Mubarak en el poder (Mac Liman, 2018: 110). Los candidatos islamistas, que se presentaron como independientes obtuvieron 88 escaños convirtiéndose en la segunda fuerza política. Era el inicio de la toma del poder. En la revolución de 2011 que derrocó al presidente, los Hermanos Musulmanes no tomaron la iniciativa de la revuelta, pero sí que estuvieron en la plaza Tahrir en las protestas. Mohamed Mursi se convirtió en el primer presidente islamista de Egipto al ganar los comicios iniciando su mandato el junio de 2012. Poco más de un año más tarde fue derrocado por un golpe de estado protagonizado por el general Al Sisi. Mursi fue encarcelado y murió privado de libertad en 2019.

Los palestinos de Hamas, por su parte, habían decidido no participar en la vida política de la Autoridad Palestina, cuando se constituyó en 1994, pero doce años después estimaron que tenían que seguir el camino de sus compañeros egipcios (Tamimi, 2010: 211) El resultado es que las listas de Hamás en su primer intento electoral consiguieron la victoria obteniendo 74 de los 132 escaños del Consejo Legislativo Palestino. Después de este resultado empezaron las luchas entre las milicias de Hamas y Fatah y el 2007 el movimiento islámico expulsó de Gaza a los leales al presidente palestino Abbas. Hoy el poder palestino está dividido y Hamas controla la franja de Gaza mientras Fatah lo hace en Cisjordania.

En Túnez, después de la primavera árabe, Ennahda ganó las elecciones a la Asamblea Constituyente. De esta forma, los que en su momento 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 Ganoucchi volvió 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, 2012:55). La propuesta del entonces secretario general de Ennahda, Hamadi Yebali de formar un gobierno técnico enfrentándose incluso a su propio partido después del asesinato del politico izquierdista Chokri Belaid y su dimisión después del fracaso a conformarlo se considera un gran cambio en el contexto de la historia política tunecina (Louassini, 2013).

La victoria del islam político fue el primer resultado de la fase inicial, el primer escalón de visibilidad en el gran cambio que generó la primavera árabe. Pero mucho más allá de esta evidencia, se ha venido gestando en las sociedades orientales una transformación mental que a la larga se presenta mucho más relevante y trascendente, una nueva posición psicológica grupal que podría producir más cambios estratégicos y sociales tanto en Oriente Próximo como en el Magreb. La psique de las poblaciones árabes ha vivido en este periodo una experiencia histórica como es la de la reivindicación colectiva de la dignidad aunque los resultados han sido, en general, muy frustrantes.

La evolución del pensamiento islamista no puede separarse de los contextos políticos y sociales de los varios países. Después de la primavera árabe las diferentes formaciones han ido adaptándose con el pragmatismo que siempre los ha caracterizado y que los ha hecho sobrevivir. Instalados ya en diferentes espacios de poder, el momento crucial del cambio estratégico islamista lo representa el anuncio de Ennahda en Túnez, cuando en el décimo congreso del partido, Rachid Ganoucchi, el que fue joven testigo de los disturbios de Paris, encarcelado por Ben Ali e ideólogo en el exilio, anunció que su movimiento salía del islam político para entrar en el que él denomina democracia musulmana (Hernández- Gutiérrez, 2013)

Turquía es el ejemplo más claro de gobernanza islamista que ha conseguido ejecutivos estables. Su excepcionalidad ha sido que ha consolidado la democracia y el régimen secular contando con los islamistas.

El que resulta paradójico en el mundo árabe es que mientras que los partidos islamistas adoptan discursos y maneras estéticamente seculares algunos regímenes autoritarios del mundo musulmán incorporan argumentos tradicionalmente islámicos para perpetuarse en el poder. Esta es sólo una de las contradicciones que ha dejado en herencia el ciclo doloroso de las primaveras; la revolución fallida pero quizás no la última de los árabes.

10. REFERENCIAS

Abdelkarim, G. (2005). Ciencia del Islam desde los origenes hasta hoy. Madrid: Fundación del Sur

Ayubi, N. (1991). Political Islam. London: Routledge.

Bañon, L. (2016) La representación mediática de Arabia Saudita y el wahabismo en Televisión Española (1956-2015) Doctoral Thesis.València: Universidad de Valencia.

Bañon, L. (2017) From the Desert to the Sea: the Unusual Presence of Wahhabism in the Mediterranean, Quaderns de la Mediterrània, No. 24, Barcelona: IEMed.

Bañon, L. (2018). Túnez, el largo camino de la dictadura a la democracia. En Abu Warda, N. y Rubio, D. La Primavera Árabe y sus perspectivas regionales e internacionales. Madrid: Diwan

Canales, P. (2008). El dificil combate por la modernidad en Túnez. En Especial Túnez Hesperia Culturas del Mediterráneo, nº 10

Cesari, J. (2021). Political Islam: more than Islamism. Religions 12, 299. https://doi.org/10.3390/rel12050299

Chebel, M. (2007). El islam, historia y modernidad. Madrid: Paidós.

DeLong-Bas, N. (2004). Wahhabi Islam.New York: Oxford University Press

Gómez, L (2019). Diccionario de islam e islamismo. Madrid: Trotta.

Gómez, L. (2018). Entre la sharia y la yihad. Una historia intelectual del yihadismo. Madrid: Catarata.

Gómez, L. (2021). Respondre al present amb la Revelació a les mans. Visió doctrinal, origens I evolució histórica de l' islamisme, en Vidal, L., Islamismes.Barcelona: Editorial Base.

Hernández-Gutiérrez, J. C. (2023) De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez. Journal of the Sociology and Theory of Religion, 15. https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.38-56
Hourani, A. (1991). A History of the Arab Peoples.London: Faber and Faber

https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep12925.pdf?acceptTC=true&coverpage=false&addFooter=false

Kassir, S. (2006). De la desgracia de ser árabe. Madrid: Editorial Almuzara.

Louassini, Z. (2013). Túnez y Egipto: año II de la revolución. Afkar/Ideas nº 37.

Mac Liman, A. (2018). Egipto, la primavera inacabada, la transición no concluida. En Abu Warda, N. y Rubio, D. La Primavera Árabe y sus perspectivas regionales e internacionales. Madrid: Diwan

Nuevo, M. (2022). Templo de Debod, 50 años de un pedazo de Egipto en Madrid. https://www.economiadigital.es/tendenciashoy/viajeros/templo-de-debod-madrid.html

Pappé, I. (2008) La limpieza étnica de Palestina. Barcelona: Critica

Saleh, W. (2007). El ala radical del islam. Madrid: Editorial Siglo XXI

Sherif, A. (2014). The Muslim Brotherhood and the future of political islam in Egypt. Carnegie Endowment for International Peace

Sidaoui, R. (2008). Al Nahda, de la persecución al dificil reto de ejercer el poder. En Túnez en transición. Sevilla: Fundación Tres Culturas.

Tamimi, A. (2010). Hamas, unwritten chapters. London: Hurst

Tamimi, A. (2007) Hamas, a history from within. Northampton: Olive Branch Press

Trilles, K. (2019). Liberty in the streets: existentialism in the barricades of May`68 en Bautista, E. y Duée, C. Mayo del 68, 50 años después. Madrid: Dykinson.

Waines, D. (1997). El islam. Cambridge: Cambridge University Press.

Zurinaga, S. (2023). La mayor expedición arqueológica de todos los tiempos: el rescate de Nubia de las aguas del Nilo. The Conversation. https://theconversation.com/la-mayor-expedicion-arqueologica-de-todos-los-tiempos-el-rescate-de-nubia-de-las-aguas-del-nilo-194675

LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS EN LAS REDES SOCIALES DE LENGUA ESPAÑOLA HACIA LOS ARABISMOS: EL CONCEPTO *ÎIHĀD*

RAFAEL CRISMÁN-PÉREZ
Universidad De Sevilla[57]

CHAYMAE KELLOUAI
Universidad De Granada

1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio analiza los usos de la voz léxica *yihad* y sus derivados en las redes sociales en lengua española. Como señalan Corriente y Gil (2018), más allá del análisis del corpus histórico de arabismos, es necesaria una aproximación sociolingüística actual de los mismos en lengua española. El análisis de las traducciones y usos de ciertos préstamos lingüísticos en marcos de comunicación actuales debe ser objeto de estudio para desarrollar una contextualización adecuada de estas voces léxicas. Esto nos lleva a indagar en la construcción de imágenes cognoscitivas en las mentes de los hablantes (Abdel Latif, 2018; Gómez Capuz, 2009) y, más ampliamente, a la configuración de las actitudes hacia estos arabismos insertos en lengua española, fruto del proceso de préstamo léxico y su respectiva difusión. Estos préstamos, a menudo se trasmiten mediante los medios de comunicación de masas (Gerding, Cañete y Adam, 2018).

[57] Para la correspondencia dirigirse a Rafael Crismán Pérez (rcrisman@us.es). Facultad de Filología, Universidad de Sevilla, calle Palos de la Frontera s/n, 41004, Sevilla (España) ORCID: (0000-0002-0721-295X).

Esta publicación se encuentra en el marco del proyecto *Efecto modulador de la ansiedad ante el aprendizaje de idiomas: la educación socioafectiva como enfoque para aumentar la competencia comunicativa y el rendimiento académico* (PIV-022/19) financiado por la Junta de Andalucía (España).

Los medios de comunicación de masas, entre los que se incluyen las redes sociales, son reflejo de la actitud de los hablantes de una lengua y/o una o varias comunidades de habla. Esto es aplicable a los préstamos léxicos, lo que explica que coexistan a menudo extranjerismos con sus respectivos equivalentes patrimoniales. Como señala Abdel Latif, en la actualidad coexisten en lengua española arabismos como *hiyab*, *sharía*, *madrasa* y sus equivalentes en castellano *velo islámico*, *ley islámica* y *escuela coránica* respectivamente "el tiempo y la actitud de los hablantes decidirán cuál de estas formas se queda y cuál acaba marchándose" (2018: 4). Estas nuevas voces léxicas reflejan realidades sociales nuevas, de manera que a menudo son consideradas neologismos (García-Yebra, 2004). La contextualización sociolingüística de dichos préstamos 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 en relación con los préstamos. Dentro del campo de los arabismos, encontramos voces léxicas en lengua española como *yihadista*, *yihadismo*, *islamista*, *islamismo*, *islamólogo*, *islámico*. Estas palabras son evidencias de la integración de las mismas en el sistema de la lengua española y su actual contexto sociolingüístico.

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, se define como "guerra santa de los musulmanes", con género femenino. 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. Como señala Desrues:

cualquier intento de definir la ideología islamista lleva a enfrentarse a otra dificultad, a saber: el lenguaje islamista se refiere a un corpus que pertenece a la epistemología islámica (2009: 12)

Así pues, realizaremos una breve aproximación histórica de la voz léxica *yihad* para desarrollar así una contextualización actual según su uso en las redes sociales y en diferentes marcos comunicativos.

1.1. Aproximación histórica a la voz léxica yihad

El término *ŷihād* proviene de la raíz árabe *yahada*, cuyo significado es *esfuer□o*. La expresión completa *Ŷihād fi Sabililah* significa *esfuer□o en el camino de Dios* (Zapata, 2002).

La divulgación de la voz léxica *yihad* y sus derivados proviene del Corán (De León, 2018; García Sanjuan, 2009). De entre las cuarenta y una alusiones destacan veintidós en un sentido general; tres, en un sentido estrictamente espiritual y diez en un sentido belicista[58]. No obstante, para hacer referencia a la lucha o al combate, el Corán utiliza las voces léxicas *harb* (guerra), *qatala* (*matar*), *qātala* (*luchar* o *combatir*) y *qitāl* (*combate*).

García Sanjuan expone que tanto una visión pacifista como belicista supone una consideración reduccionista del concepto. Algo especialmente notable a partir de las lecturas individuales de los textos coránicos sin una contextualización académica y lingüística adecuada. Esto se presta en ocasiones a un discurso islamófobo. García Sanjuan:

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 (2009: 250)

El investigador expone que el concepto *ŷihād* puede tener lecturas diversas, desde interpretaciones más radicales hasta más tolerantes. Esto se debe a la doble naturaleza del texto coránico y sus aleyas. Existen aleyas unívocas (*mukamāt*) y equívocas (*mutašābihāt*). Para la

[58] Para una observación exhaustiva de este asunto recomendamos la obra de García SanJuan (*Íb*).

elaboración jurídica resulta indispensable, por tanto, el esfuerzo intelectual interpretativo acerca de los textos coránicos y su aplicabilidad, lo cual se relaciona directamente con el concepto *iŷtihād.*

En cuanto al concepto *ŷihād* en sí, la base para su conocimiento e interpretación se halla, por tanto, en la exégesis coránica y en la tradición profética. Esto supone analizar las diferentes explicaciones entre las diversas escuelas jurídicas del islam. Así pues, destaca la interpretación del *ŷihād* (esfuerzo) mediante la mano (*yad*), la lengua (*lisān*), el corazón (*qalb*) y la espada (*saif*). La actitud de Mahoma hacia el concepto *ŷihād* y su relación *en la causa de Dios* (*fī sabīl Allāh*) puede clasificarse de acuerdo a tres etapas:

- La primera se corresponde con la revelación en La Meca. Durante este etapa a los musulmanes se les prohibió combatir (versículos coránicos 5:13; 23:96; 73:10; 88:22).

- La segunda etapa es posterior a la Hégira, en el periodo de emigración a Medina. En esta etapa a Mahoma le es autorizado combatir. Según los ulemas, unos consideran el versículo 22: 39-41 y otros 2:190. Este último tiene el sentido de combatir sin excederse. Asimismo, tampoco autoriza a iniciar las hostilidades.

- La tercera etapa es cuando le es revelado al profeta la orden de ataque de manera ofensiva y no solo defensiva. De esta última etapa proviene la noción ofensiva de *ŷihād*.

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).

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*). Esto se 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 (Ibn al-'Arabī) y 9:123. 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).

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 los mismos 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 de *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*. Así pues, como veremos a continuación, los medios de comunicación se han hecho eco de estas connotaciones del concepto *ŷihād.* No obstante, existen interpretaciones y usos divergentes con respecto al significado original de dicha voz léxica.

2. EL CONCEPTO *ŶIHĀD* Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Para entender el impacto del concepto *ŷihād* en los medios de comunicación debemos tener en cuenta su relación propagandística con el fundamentalismo islámico (Von Chrismar, 2006). Actualmente, hay tres hechos históricos de especial importancia: la revolución iraní (también conocida como *revolución islámica*), el régimen talibán en el gobierno de Afganistán entre 1996 y 2001 y su reaparición en 2021 y los atentados del 11/S (García Sanjuan, *Íb.*; Ross y Montaner; 2017). Este último ha tenido un impacto, incluso, desde el punto de vista etnográfico.

El estudio antropológico de pueblos y naciones vinculados al Magreb ha pasado a categorizarse como *musulmán* según un proceso de *islamización* de, sobre todo, determinados territorios magrebíes (Allievi, 2006; Mijares y Ramírez, 2008). Tal y como exponen Téllez y Ramírez (2018: 11):

Esta interpretación está fuertemente cuestionada […] ya que reduce toda la lógica social de poblaciones procedentes de países musulmanes a una racionalidad islámica, idea que fundamentará después cierto discurso racista que relaciona la religión con el terrorismo

Esta asociación de terrorismo y religión se ha justificado, entre otros motivos, por la interpretación belicista del concepto *ŷihād* (Choi, 2007), lo cual ha tenido un impacto directo en los medios de comunicación y su manera de gestionar noticias vinculadas al terrorismo y el mundo musulmán. Tras el análisis de los términos *yihad* y *yihadista* en un corpus de la prensa española de 2013 desarrollado por Piquer (2015) se establece que dichos términos aparecen en 131 ocasiones en uno de los periódicos seleccionados, mientras que en otro aparece en 81ocasiones. Así pues, la investigadora sostiene (2015: 148):

En ningún momento se incluye un contexto que explique qué es el *ŷihād* para un musulmán. Los medios han acuñado un nuevo significado para la palabra *yihadismo* induciendo de este modo al desconocimiento del sentido más genuino del término por parte de la sociedad. La prensa ha convertido el término *yihadista* en sinónimo de *terrorista islámico*

Esta investigación demuestra cómo el concepto *ŷihād* ha pasado a formar parte del imaginario de los hispanohablantes según la connotación belicista aludida *supra* de carácter reduccionista. Esta restricción de significado, a su vez, ha tenido una repercusión en las instituciones académicas oficiales, como es el caso de la RAE según su definición del préstamo *yihad*.

La investigadora relaciona este imaginario con dos grupos de metáforas. El primer grupo nos evoca a un campo asociativo de desastres (se observan voces léxicas tales como *ola de ataques*, *encrucijada*), mientras que el segundo nos evoca un campo asociativo vinculado con la guerra y la violencia (*guerra santa*, *monstruo islamista, bomba de relojería*). La investigadora expone que la metáfora es un mecanismo lingüístico que "ayuda a crear modos peculiares de entender la realidad, pensar y actuar*"*. Así pues, estas metáforas se relacionan directamente con la actitud de los emisores, de manera que su contacto (y posible influencia) abarca a los virtuales receptores de acuerdo a las imágenes mentales proyectadas y su valor cognitivo o cognoscitivo.

Estos campos asociativos aludidos *supra* nos permiten dirimir dos imágenes principales: el caos y la violencia, ambas asociadas al islam. De este modo, en la contextualización sociolingüística del préstamo léxico

yihad y sus derivados, se ha tenido en cuenta la progresiva imagen cognoscitiva de *yihad* como una realidad violenta y caótica, alejada de sus acepciones originales y asociada a toda la comunidad islámica.

Como vimos en la introducción, la actitud de los hablantes decide qué formas se consolidan y qué formas desaparecen. No obstante, no solo es una cuestión que atañe a la forma, sino al significado de dichos extranjerismos y sus respectivas acepciones. Se trata, por tanto, de un doble proceso de transferencia –y posible adaptación– de significantes, al tiempo que puede haber también transferencia y adaptación –incluso modificación– de significados. Esta configuración de las actitudes tanto individuales como grupales hacia las diferentes voces léxicas extranjeras se lleva a cabo en virtud de la información asociada a las mismas según la gestión, entre otros agentes, de los medios de comunicación (Janés, 2006).

En el caso del préstamo léxico *yihad* consideramos que ha habido un doble proceso de difusión entre los hispanohablantes. Por un lado, la normalización del significado de la voz léxica como una realidad asociada al terrorismo. Por otro, desde el punto de vista de la normativización, la consideración belicista del concepto y su asociación a la comunidad islámica en su conjunto.

La actual polarización de los contenidos en los medios de comunicación (Humanes, 2016; Schuliaquer y Vommaro, 2020; Waisbord, 2020) contribuye a esta visión reduccionista que se ha desarrollado acerca del préstamo léxico *yihad*. Esto se encuentra directamente relacionado con la actitud de los emisores de dicho mensaje y con la actitud de los virtuales receptores (Desrues, 2008). Esta influencia puede abarcar, incluso, a las instituciones académicas oficiales e influir en la actitud de los posibles receptores.

A continuación veremos en qué consiste el concepto *actitud* y su relación con la voz léxica *yihad*.

3.EL CONCEPTO ACTITUD Y ACTITUD LINGÜÍSTICA

La actitud se define desde un punto de vista tradicional como un estado mental derivado de la experiencia (Allport, 1935; Azjen, 2001). A partir de un determinado estado mental, el sujeto desarrolla un comportamiento con respecto a sí mismo y al medio circundante. Según la psicología social, la actitud se considera un constructo que abarca cualquier ámbito de la realidad.

Parales-Quenza y Vizcaíno (2007) sostienen que la actitud desarrolla esquemas de valores. Dichos esquemas constituyen el soporte cognitivo del individuo a partir de una retroalimentación biunívoca entre dicho individuo y el ambiente. Las actitudes, consecuentemente, predisponen al sujeto a un determinado comportamiento (Tuncalp y Sheth, 1975).

Esta relación entre sujeto y realidad ha motivado principalmente dos enfoques a la hora de estudiar las actitudes: el conductista y el mentalista (Izquierdo, 2011). En la actualidad, ambas perspectivas se investigan, mayoritariamente, de forma complementaria (Eagly y Chaiken, 1995; 1998; Farr, 1994; Fazio, 1986; Fishbein y Ajzen, 1975; 1980; Fraser, 1994; Moliner y Tafani, 1997; Petty y Cacioppo, 1981). Sin embargo, el enfoque mentalista ha generado mayor producción científica en las últimas décadas (Chinellato, 2015). Desde esta perspectiva, la actitud se concibe como un constructo tripartito de componentes: cognitivo o cognoscitivo, afectivo y conductual. Estos tres componentes se encuentran en permanente retroalimentación y constituyen la base de la cosmovisión de un individuo, lo cual es ampliable a una comunidad cultural. Las actitudes se nutren, por consiguiente, de la información socio-histórica, cultural, antropológica y comunicativa del entorno, lo que da lugar al estudio tanto histórico como sincrónico de las actitudes.

El funcionamiento de la mente y el conocimiento mediante la experiencia se relacionan con el componente cognitivo de la actitud, así como la valoración e interpretación de dicha experiencia y del propio pensamiento se relacionan con el componente afectivo. Todo ello repercute en nuestro comportamiento, lo cual se asocia directamente con el componente conductual (Fabrigar, MacDonald y Wegener, 2005). La

retroalimentación de los componentes actitudinales es, por tanto, de naturaleza subjetiva.

Dichas actitudes se reflejan en la lengua y los usos lingüísticos como un reflejo de los factores cognitivos, afectivos y conductuales de la actitud, lo que da lugar a las actitudes lingüísticas y su relación con conceptos como la conducta y la identidad (Umaña, 1989).

Por todo ello, las imágenes cognoscitivas mentales promovidas, entre otras fuentes, por los medios de comunicación son de vital importancia en la generación, transmisión y consolidación de las actitudes. El lenguaje, por tanto, contribuye a la creación de realidades sociales que se trasladan a lo individual (Civila, Romero-Rodríguez y Aguaded, 2020).

Para el análisis de las imágenes asociadas al concepto *yihad* hemos analizado sus usos en las redes sociales. Esto nos ha llevado a la consideración de la actitud que se refleja hacia este préstamo lingüístico en función de factores cognitivos, afectivos y conductuales reflejados en los usos lingüísticos en diferentes redes sociales actuales. Nuestro objetivo es llevar un punto más allá la teoría de Piquer (2015) y analizar la actitud asociada a este préstamo lingüístico no solo en los medios de comunicación tradicionales como la televisión y la prensa, sino también en nuevos medios digitales de comunicación donde la opinión y la bidireccionalidad de la comunicación es virtualmente inmediata. El fin último de la investigación consiste en desarrollar una contextualización sociolingüística de este arabismo lo más actual y cercana posible a los hablantes de las comunidades de habla que constituyen la comunidad lingüística de la lengua española y sus nuevos medios de interacción comunicativa.

4. METODOLOGÍA Y ANÁLISIS DE DATOS

En la actualidad, numerosos investigadores han considerado que la investigación en redes sociales requiere de una metodología propia. Esto ha llevado a que muchos hablen de una etnografía digital o *netnografía* (Costello, McDermott & Wallace, 2017; Kozinets, 2010). Esta nueva metodología de la investigación comporta pautas tanto cualitativas como cuantitativas, especialmente cuando el objetivo de la investigación

es contrastar los resultados con determinado tipo de variables (Bernal, Navarro y Santoveña, 2018).

En la presente investigación, se ha llevado a cabo una metodología tanto cualitativa como cuantitativa, basada en la recogida y análisis de datos en tres redes sociales: Facebook, Twitter e Instagram a partir de la búsqueda de conceptos clave. Se trata, por tanto, de una metodología cualitativa según la cual analizamos y clasificamos las imágenes asociadas al concepto *yihad*. Tras la observación de dichos datos, emitimos unos resultados en función de su frecuencia y uso. De ahí que también recurramos a la cuantificación.

Las palabras clave que introducimos en herramientas de búsqueda fueron *yihad*, *yihadista*, *yihadismo*. La búsqueda y análisis de datos se llevó a cabo durante el mes de agosto de 2021 desde el día 1 hasta el 18.

En Facebook encontramos 32 publicaciones donde se hace referencia a la voz léxica *yihad*. En cuanto a las páginas, encontramos 100 páginas donde apareció dicha voz léxica. Al introducir el *hashtag #yihad encontramos □□publicaciones.* En cuanto a la voz léxica *yihadista* se encontraron 35 publicaciones. Asimismo, fueron examinadas 8 páginas. El hashtag *#yihadista* dio lugar a 115 publicaciones. La voz léxica *yihadismo* dio lugar a 4 publicaciones y 2 páginas. El hashtag *#yihadismo* dio lugar a 67 publicaciones. Dentro de las publicaciones generales encontramos 56 artículos periodísticos donde aparecía el término *yihadistas*. En los mismos encontramos 18 referencias en la misma fecha acerca del término *yihadismo*.

En el caso de la red social Twitter encontramos 88 publicaciones con el término *yihad*. Con la voz léxica *yihadista* encontramos 93 publicaciones. La voz léxica *yihadismo* apareció, asimismo, en 93 publicaciones. No obstante, algunas de estas publicaciones aparecieron en la búsqueda anterior de la voz léxica *yihadista*. Tras una depuración, ambas voces léxicas coincidieron en 62 publicaciones.

En cuanto a Instagram encontramos 1611 publicaciones de la voz léxica *yihad;* 1007 referencias de *yihadista* y 1006 publicaciones de la voz léxica *yihadismo*.

En total, las referencias a la voz léxica *yihad* y sus derivados en las redes sociales aludidas en lengua española ascendieron a un total de 4326 tras una depuración de referencias y publicaciones repetidas. A partir de ahí, para llevar a cabo un estudio cualitativo de las imágenes cognoscitivas y las actitudes que los hablantes demostraron acerca de estas voces léxicas, establecimos tres categorías atendiendo a la observación de los resultados obtenidos y a los usos más frecuentes de la prensa escrita aludidos *supra*. Estas categorías fueron *política de seguridad*, *religión* y *otros*.

5. RESULTADOS

Desde el punto de vista cuantitativo, las referencias más habituales se agruparon en torno a la categoría *política de seguridad*. El porcentaje aproximado de referencias de la voz léxica *yihad* y sus derivados fue del 96.8%. Estas voces léxicas hicieron referencia a la seguridad y a las estrategias políticas llevadas a cabo. Desde un punto de vista cualitativo, las referencias examinadas estuvieron asociadas a una imagen de protección y vigilancia, como consecuencia de un campo asociativo vinculado con publicaciones de contenido de violencia, caos y miedo. Los usos de *yihad* y sus derivados en las redes sociales en lengua española coincidieron en un alto grado con los usos atribuidos a la prensa escrita (Piquer, 2015). Estas voces léxicas se usaron a menudo como adjetivos de sintagmas nominales tales como *terrorismo yihadista*, *atentado yihadista* y *amenaza yihadista*. En este punto, observamos como el término derivado de *yihad* adquirió en el discurso un grado de especialización semántica en materia de seguridad, lo cual lo acercó a los usos específicos de la lengua española y los lenguajes especiales. Estas referencias se asociaron a menudo a cuestiones tanto de política nacional como política internacional. Sin embargo, un dato importante es que muchas de estas referencias estuvieron asociadas a cuestiones más específicas de la política como la geopolítica y la migración, las cuales, a su vez, en numerosas ocasiones se encontraron asociadas a cuestiones de religión.

Esto corrobora la hipótesis de Téllez y Ramírez (2018). No obstante, esta asociación a la religión no contuvo en ningún caso una explicación

acerca del concepto *yihad* y su significado religioso o etimológico. Las imágenes asociadas al concepto *yihad* fueron el caos y la violencia según un nexo religioso. En última estancia, pensamos que la imagen proyectada es el miedo a la religión y al mundo musulmán.

Otro dato interesante a propósito de la categoría *política de seguridad* es que la mayoría de las publicaciones hechas por dirigentes políticos no recurrieron a los sintagmas *terrorismo yihadista*, *atentado yihadista* o *amenaza yihadista*, sino que fueron utilizados los sintagmas *terrorismo salafista* o *terrorismo islámico*. Las publicaciones de los políticos presentaron, por tanto, un grado de especialización mayor con respecto a estos conceptos que el de otras fuentes (incluidos los medios de comunicación mediante páginas y publicaciones informativas y de opinión, que en la mayoría de ocasiones sí recurrieron a sintagmas como *terrorismo yihadista*, *atentado yihadista* o bien *amenaza yihadista*). El discurso político, por tanto, presentó unos rasgos específicos con respecto a este préstamo léxico. Esto confirma la hipótesis de Casañ (2020), al exponer las características específicas del discurso político y su reflejo en los medios digitales y las redes sociales, lo que también se circunscribe al uso de los préstamos lingüísticos o, al menos, al arabismo *yihad*. Esto aleja en algún grado la imagen de miedo a la religión y al mundo musulmán en su conjunto, pues se recurrió a un grado de especificidad mayor (salafista) para la asociación de terrorismo e islam. No obstante, el sintagma *terrorismo islámico* fue utilizado entre algunos dirigentes políticos.

En cuanto a la segunda categoría *religión*, el porcentaje de referencias fue de 1.5 %. Un porcentaje mucho menor que el de la categoría *política de seguridad*. Estas referencias exclusivamente religiosas no presentaron ninguna asociación a la política actual. Únicamente encontramos referencias a la historia de la política del territorio de Al-Andalus. Así pues, en caso de considerar esto como geopolítica, entendemos que debemos hacerlo desde una perspectiva más histórico-cultural que actual, es decir, una *geopolítica histórica*. Dentro de estas referencias encontramos sintagmas como *yihad mayor*, *yihad menor*, *yihad como esfuerzo* o *yihad como superación*. Todas ellos fueron expresiones vinculadas a un significado introspectivo de *yihad*, asociado a la espiritualidad del islam.

Por último, presentamos una última categoría en la cual agrupamos usos de la voz léxica *yihad* y sus derivados que no fueron clasificables en las categorías anteriores. Dentro de esta categoría encontramos referencias a la literatura (5), a los medios de comunicación (6), la naturaleza (10), el feminismo y el papel de la mujer (7), la estética (1), la lengua española (1), la educación (1), la música (3), el humor (34), el deporte y la competición (5). En total, el porcentaje de referencias clasificadas en esta categoría fue de 1.68%.

Desde nuestro punto de vista, los usos de esta última categoría presentaron quizás el mayor grado de desvío de significado (si es que admitimos que el desvío de significado es cuantificable). Encontramos usos como *yihad climática, yihad vegana* o bien *yihad de perros* en el caso del campo de la naturaleza. Por otro lado, en el caso de los deportes y la competición encontramos usos como *yihad madridista*; *yihad raulista*, *yihad atlética*; *yihad sevillano* o bien *yihad barcelonista.* Estos últimos usos nos parecieron particularmente interesantes porque los consideramos usos especialmente subjetivos del préstamo *yihad* y sus derivados. Estos usos conllevan un doble proceso de interiorización por parte del emisor y, a su vez, de interpretación de la imagen cognoscitiva y la actitud del hablante por parte del receptor.

Uno de los datos es que, con la salvedad del sintagma *yihad sevillano*, los demás usos del concepto *yihad* fueron femeninos, lo que corrobora la acepción del término de la RAE y contradice el género etimológico de la voz léxica. Esto nos lleva a un análisis prospectivo de los rasgos extralingüísticos de los emisores y su actitud hacia esta voz léxica, así como su aplicación en lengua española.

En cualquier caso, nos preguntamos cuál puede ser la connotación asimilada por el emisor en lengua española para considerar la creación de estos sintagmas ¿cambio? ¿violencia? ¿identidad? En cualquier caso es algo que consideramos interesante de cara a la consolidación de las actitudes lingüísticas de manera prospectiva con respecto a este préstamo léxico en particular y los arabismos en general.

6. DISCUSIÓN

Mordado (2015) señala que el fundamentalismo islámico es una respuesta a las políticas expansivas actuales de Occidente. La justificación de dichas bases fundamentalistas se halla en la recuperación de la pureza original del islam, en aras de una religión única bajo las leyes de Dios. Esto ha llevado a los medios de comunicación a una restricción de significados de conceptos tradicionales del islam como es el analizado *yihad* y sus derivados, lo que ha desembocado, en muchas ocasiones, es un discurso islamófobo.

La islamofobia es una tendencia en los periódicos (Piquer, 2015) y parece ser una tendencia, también, en el discurso lingüístico de la redes sociales. Esto ha sido demostrado en, al menos, la red social Twitter de Estados Unidos de acuerdo a las *políticas de seguridad* expuestas por dirigentes como Donald Trump (Khan, Qazalbash, Adnan, Yaquin, Khuhro, 2021).

La modulación de conceptos atribuidos a la cultura islámica tales como *yihad* se prestan a interpretaciones subjetivas, lo que, como hemos comprobado, da lugar en numerosas ocasiones a la utilización de dichos préstamos léxicos al servicio de un discurso islamófobo. Este discurso, en el caso de los medios de comunicación españoles, ha sido corroborado por otras investigaciones tales como Olmos y Plitzer (2020), así como la actitud bidireccional de la población española y su repercusión en la prensa escrita (Waliño e Inneraty, 2014), la cual es generalmente negativa hacia el mundo magrebí. En el caso de las redes sociales ha quedado corroborada, también, esta tendencia general a partir de las imágenes asociadas.

Uno de los aspectos prospectivos del presente trabajo es investigar acerca de la subjetividad de las imágenes cognoscitivas de determinados arabismos como es el caso de *yihad* insertos en la lengua española y los usos lingüísticos asociados a los mismos para comprender así las actitudes de los hispanohablantes. Esto puede proporcionarnos información acerca del impacto de los arabismos en las redes sociales y medios de comunicación en lengua española según su recepción y utilización por parte de los usuarios de estos medios y sus respectivas actitudes. Este

aspecto es fundamental para la contextualización sociolingüística de estos préstamos en lengua española.

A partir de este primer estudio pensamos que una de los mecanismos más usados en relación con dichos préstamos es la restricción semántica, lo cual da lugar a determinadas imágenes cognoscitivas reduccionistas. Estas imágenes se construyen mediante un discurso lingüístico de carácter polarizado. Algunos de los principales mecanismos lingüísticos son la atenuación, el eufemismo y el disfemismo, lo que ha sido analizado y contrastado en medios de comunicación tradicionales como la prensa (Crespo, 2008), contribuyendo a imágenes estereotipadas de una realidad mucho más compleja.

Desde nuestro punto de vista, es especialmente relevante la distinción entre la diversa realidad del islam en la actualidad y la percepción que se extiende de la misma a través del discurso político y mediático (Manev, 2015). Este discurso tiene un impacto en Occidente acerca de los estereotipos existentes acerca del islam (Talal, 2013). Como hemos comprobado, esta tendencia converge en las actitudes lingüísticas de los hablantes hacia los arabismos, al menos en el caso de *yihad*.

En la actualidad, tal y como exponen Gómez-Martínez y De la Villa Moral-Jiménez (2018), existe un sentimiento de islamofobia entre determinados colectivos de ciudadanos españoles. Esto presenta variables interesantes como la edad y la religiosidad. Nuevamente, de manera prospectiva, pensamos que una investigación complementaria a la presente sería analizar los usos lingüísticos de dichos colectivos, con especial hincapié en los jóvenes y su alto grado de participación en las redes sociales, entre otros motivos, debido al mejor manejo de sus códigos (Jaeger, Xia, Lee, Hunter, Beresford & Ares, 2018; López de Ayala, Vizcaíno-Laorga, Montes-Vozmediano, 2020; Prada, Rodrigues, Garrido, Lopes, Cavalheiro & Gaspar, 2018). Este análisis nos lleva a examinar su actitud hacia los arabismos y sus derivados y comprender, consecuentemente, cuáles pueden ser las futuras actitudes hacia dichos usos lingüísticos. El análisis de las actitudes lingüísticas hacia los arabismos puede contribuir a establecer una relación entre dichos arabismos y la construcción de imágenes cognoscitivas en virtud de los nuevos roles de interacción motivados por el uso de estas comunicaciones, sus

características propias y la actual diversidad de población (Decieux, Heinen, Willems, 2019).

Así pues, la moderna visión de las actitudes lingüísticas en las nuevas tecnologías puede constituir una visión complementaria a la tradicional visión antropológica de la islamofobia (Téllez y Ramírez, 2018: 16):

se abre un campo de reflexión sobre la representación de las personas musulmanas, ancladas aún a un pasado migratorio, o ciudadanas de hecho y derecho, pero que con independencia de su condición político-administrativa, son puestas bajo sospecha con el argumento de la amenaza de radicalización y su posible vinculación al llamado *terrorismo yihadista*. En este último sentido se abre un debate sobre el rechazo que se deriva de estas formas de representación, bajo la categoría de islamofobia o racismo antimusulmán, como formas de violencia simbólica, política y estructural […] las personas —percibidas como— musulmanas en la actualidad, y que dan como resultado la génesis de un sujeto subalterno presentado a la ciudadanía como una amenaza vehiculada por medio del *yihadismo*

El análisis de los arabismos y su contextualización en lengua española puede constituir una manera de profundizar en las causas y sus efectos de los usos lingüísticos de las redes sociales a partir de una relación bidireccional entre lengua y conducta. La influencia recíproca y su ulterior influencia en la perspectiva etnográfica de una comunidad lingüístico-cultural (Díaz, 2004) nos refleja las actitudes de los hablantes de las comunidades de habla que integran las redes sociales.

López Bargados (2016: 78) expone lo siguiente de acuerdo a la asociación entre política de seguridad y religión y su vinculación con los usos lingüísticos:

el monopolio ejercido por esa representación en la configuración del campo religioso europeo impone un canon que dirime lo tolerable de lo intolerable […] lo que justifica que un sesgo central de la islamofobia […] atraviesa el corpus de textos sobre el peligro yihadista […] apreciaciones todas ellas que abundan en los textos que componen ese corpus […]. En efecto, la lógica que gobierna esas aproximaciones securitarias a la amenaza yihadista parece ser la de diferir a un registro religioso –y

por tanto despolitizar– ciertas acciones o comportamientos, para a continuación desacreditar precisamente su naturaleza religiosa sobre la base de un marco interpretativo que ha asumido rango hegemónico en Europa, y que se articula en torno a los principios seculares. Se reconoce a los musulmanes sobre la base de una adscripción religiosa que es de inmediato impugnada, acusada de fomentar una moralidad retrógrada o un comportamiento simplemente irracional

7. CONCLUSIÓN

Como conclusión, coincidimos con Corriente (2018) en la necesidad de una actual contextualización de los arabismos en lengua española. No obstante, dicha contextualización debe abarcar no solo los medios de consulta tradicionales, sino también los medios de comunicación actuales. Entre estos destacan las redes sociales como nuevas formas de expresión sociolingüística.

En el caso concreto de la voz léxica *yihad*, el presente estudio demuestra las imágenes de miedo asociadas a la religión islámica según los principales usos de dicha voz léxica y sus derivados en las redes sociales Facebook, Twitter e Instagram en lengua española. El principal mecanismo lingüístico para la difusión de este significado es la restricción semántica.

De manera prospectiva, consideramos la necesidad de una mayor contextualización de los arabismos en lengua española y sus usos en las redes sociales para entender la configuración de las actitudes lingüísticas hacia los mismos por parte de los usuarios. Estos, a su vez, también deben ser un motivo de análisis para comprender las características sociolingüísticas de los hablantes según sus posibilidades variacionales.

8. BIBLIOGRAFÍA

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.

Allievi, S. (2006). How and Why Immigrants Became Muslims. ISIM Review 18 (1): 37.

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

Allport, G.W. (1935). Attitudes. In Handbook of Social Psychology, ed. by Carl Murchison, 798-884. Worcester, MA: Clark University Press.

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

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

Bernal, C.; Navarro, M. C. Navarro y Santoveña-Casal, S. (2018). Investigación en metodologías virtuales, redes sociales y comunicación. Barcelona: Octaedro.

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

Casañ, R. (2020). Spanish politicians in Twitter: A linguistic analysis of their written discourse. Ibérica 40 195-216.

Chinellato, A. (2015). Actitudes lingüísticas en la frontera Venezuela-Brasil. Tesis de Maestría. Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación.

Choi, J-H. (2007). Political islamic fundamentalism and jihad. Journal of Mediterranean area studies 9 (2): 157-187. Doi: https://doi.org/10.18218/jmas.2007.9.2.157.

Civila, S.; Romero-Rodríguez, L.M. e Aguaded, I. (2020). El lenguaje como creador de realidades y opinión pública: análisis crítico a la luz del actual ecosistema mediático. Íconos. Revista de ciencias sociales 67 vol. XXIV: 139-157. Doi: https://doi.org/10.17141/iconos.67.2020.3942.

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

Costello, L.; McDermott, M.L. & Wallace, R. (2017). Netnography: Range of Practices, Misperceptions, and Missed Opportunities. International journal of quialitative methods 16 (1). Doi: https://doi.org/10.1177/1609406917700647.

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.

Decieux, J. P.; Heinen, A. & Willems, H. (2019). Social Media and Its Role in Friendship-driven Interactions among Young People: A Mixed Methods Study. Young, 27 (1): 14-31. Doi: 10.1177/1103308818755516.

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.

Desrues, T. (2008). Percepciones del Islam y de los musulmanes en los Medios de comunicación en España. El dialogo intercultural: un reto para las creencias y las convicciones. Seminario a la Comisión Europea, Bruselas, 11 de noviembre 2008. Dirección General Educación y Cultura y Dirección General Empleo, Asuntos Sociales e Igualdad de Oportunidades. Disponible en https://digital.csic.es/bitstream/10261/30745/1/Thierry%20Desrues%20El%20dialogo%20intercultural.%20Un%20reto%20para%20las%20creencias%20y%20las%20convicciones. Consultado el 12 de agosto de 2021.

Díaz, J. A. (2004). Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional. Tonos digital: revista de estudios filológicos 7.

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

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

Farr, R. (1994). Attitudes, social representations and social attitudes (discussion of C Fraser). Papers on Social Representations 3: 33-36.

Fazio, R. (1986). How do attitudes guide behavior. In Richard M. Sorrentino & Edward T. Higgins (eds). Handbook of Motivation and Cognition, pp. 204-243. New York: John Wiley and Sons.

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

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

Fabrigar, L. R.; MacDonald, T.K. & Wegener, D.T. (2005). The structure of attitudes. In Dolores Albarracín, Johnson T. Blair & Mark P. Zanna (eds). The handbook of attitudes, pp. 79-124. New York: Routledge.

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

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

García-Yebra, V. (2004). Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor. Madrid: Gredos.

Gerding Salas, C., Cañete-González, 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-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.

Gómez-Martínez, C. y Moral-Jiménez, M.V. (2018). Dehumanization and Islamophobia: attitudes towards the Syrian refugee crisis / Deshumanización e islamofobia: actitudes ante la crisis de los refugiados sirios. International Journal of Social Psychology 33 (2): 215-239. Doi: 10.1080/02134748.2018.1435218.

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

Humanes, M. L. (2016). Exposición selectiva, partidismo y polarización de las audiencias de los medios en España. En Andrey Casero-Ripollés (coord). Periodismo y democracia en el entorno digital. Sociedad Española de Periodística, pp. 37-51. Sociedad Española de Periodística.

Izquierdo, S. (2011). Actitudes ante el deterioro de la lengua. Español en Brasil. Marco ELE. Revista didáctica de español como lengua extranjera, 13. Julio-Diciembre de 2011.

Jaeger, S.; Yixun Xia, R.; Lee, P.Y., Hunter, D.C.; Beresford, M. K. & Gastón, A. (2018). Emoji questionnaires can be used with a range of population segments: Findings relating to age, gender and frequency of emoji/emoticon use. Food Quality and Preference 68: 397-410.

Janés, J. (2006). Las actitudes hacia las lenguas y el aprendizaje lingüístico. Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado 20 (2): 117-132.

Khan, M.H.; Hamedi Mohd Adnan, F.Q.; Nurul Yaquin, L. & Ali Khuhro, R. (2021). Trump and Muslims: A Critical Discourse Analysis of Islamophobic Rhetoric in Donald Trump's Selected Tweets. Open Sage, 11 (1): 1-16. Doi: https://doi.org/10.1177/21582440211004172.

Kozinets, R. (2010). Netnography. Doing ethnographic research online. London: Sage Publications Ltd.

López-Bargados, A. (2016). La amenaza yihadista en España: Viejos y nuevos orientalismos. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) 21: 73-80. Doi: https://doi.org/10.15366/reim2016.21.006.

López-de-Ayala, M-C.; Vizcaíno-Laorga, R. y Montes-Vozmediano, M. (2020). Hábitos y actitudes de los jóvenes ante las redes sociales: influencia del sexo, edad y clase social. Profesional de la información 29 (6), e290604. Doi: https://doi.org/10.3145/epi.2020.nov.04.

Manev, M. (2015). How the modern islamic fundamentalism to be perceived. History 23 (6): 612-624.

Mijares, L. y Ramírez, A. (2008). La islamización de la inmigración: algunas hipótesis acerca. Quaderns de la Mediterrània 9: 389-392.

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

Morgado, Vaz, C. (2015). Fundamentalismo islâmico: a trajetória de um povo na busca da sua identidade. Estudos de Religião 29 (2): 30-42.

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.

Olmos, A. y Politzer, M. (2020). Dibujando islamofobia: islam y prensa en España a propósito un análisis de los atentados a Charlie Hebdo. Estudios sobre el mensaje periodístico 26 (1): 253-263. Doi: https://doi.org/10.5209/esmp. 67304.

Parales-Quenza, C.J. y Vizcaíno-Gutiérrez, M. (2006). Las relaciones entre actitudes y relaciones sociales. Revista latinoamericana de Psicología, 39 (2): 351-361.

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.

Prada, M.; Rodrigues, D.L.; Garrido, M. V.; Lopes, D.; Cavalheiro, B. & Gaspar, R. 2018. Motives, frequency and attitudes toward emoji and emoticon use. Telematics and Informatics 35 (7): 1925-1934.

Pretty, R. & Cacioppo, J. (1981). Attitudes and persuasion: classic and contemporary approaches. Dubuque, IA: William C. Brown.

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.

Ross, C. y Montaner, G. (2017). La agenda de los estudios de seguridad post 9/11: ¿De qué y quiénes hablan? Revista de relaciones internacionales, estrategias y seguridad 12 (2): 15-42. Doi: https://doi.org/10.18359/ries.2321.

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/wp-content/uploads/2016/07/TRABAJO_FINAL_DE_RICARDO_RUIZ_DE_LA_SERNA.pdf

Schulaquier, I. y Vomaro, G. (2020). Introducción: La polarización política, los medios y las redes. Coordenadas de una agenda en construcción. Revista SAAP 14 (2), 235-247. Doi: https://doi.org/10.46468/rsaap.14.2.I

Talal Youself, A. (2013). Stereotyping Islam in Western Perceptions between Fundamentalism and Phobia: Analytical and Critical Reading. Journal of Islamic Studies and Culture 1 (1): 12-26.

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).

Téllez Delgado, V., y Ramírez-Fernández, A. (2018). La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia. Disparidades. Revista De Antropología 73(2): 295–324. https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.02.002.

Tuncalp, S. & Jagdish N. S. (1975). Prediction of Attitudes: a Comparative Study of the Rosenberg, Fishbein and Sheth Models, In Mary Jane Schlinger & Ann Abor (eds). NA - Advances in Consumer Research, 2, pp. 389-404. MI: Association for Consumer Research.

Umaña, J. (1989). La relación entre actitudes lingüísticas, conducta e identidad. Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica 15 (2): 121-129.

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.

Waisbord, S. (2020). ¿Es válido atribuir la polarización política a la comunicación digital? Sobre burbujas, plataformas y polarización afectiva. Revista SAAP 14 (2): 249-279. Doi: https://doi.org/10.46468/rsaap.14.2.a1.

Waliño, D. y Inneraty, C. (2014). Las actitudes de los españoles hacia el Islam y su reproducción en la prensa escrita. En Cairo Heriberto Carou y Lucila Finkel Morgensern (eds). Crisis y cambio. Propuestas desde la Sociología: actas del XI Congreso Español de Sociología 4, pp. 1142-1148. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. 10-12 de julio de 2013.

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.

SECCIÓN II

LITERATURA Y ARTE

DIALECTIQUE DE L'OSTRACISME, DE L'EXIL DE SOI ET DU CONFLIT IDENTITAIRE DANS SATISFACTION DE NINA BOURAOUI

ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

De prime abord, nous pourrions manifester que le dessein de la construction identitaire se forge à travers une quête perpétuelle dans nombreux récits et ouvrages littéraires. Cette ambition universelle foisonne et, considérables sont les écrivains qui traversent un « exil personnel » et s'acheminent avec espoir et détermination vers une toute recherche du soi. Nous visons notamment les auteurs dont le sentiment de « double appartenance » (à la fois ethnique et culturelle) renforce leur désir de restructurer ce conflit individuel composite qui s'instaure fréquemment avec force et brio dans leurs productions. Il s'avère que le nouvel opus Satisfaction de l'écrivaine franco-algérienne Nina Bouraoui s'agence principalement autour du concept identitaire où l'image de soi et celle de l'Autre entrent continuellement en conflit. Cette écrivaine francophone, de père algérien (originaire de Jijel) et de mère française et bretonne provient d'une famille qui a été tout particulièrement marquée par les stigmates de la Guerre d'Algérie : un fait définitoire dans l'empreinte intellectuelle de cette auteure qui manifeste généralement l'empreinte d'une narrativité réflexive voire autobiographique. Mettons en lumière que Nina Bouraoui qui a passé une très grande partie de son adolescence entre divers espaces culturels tels que Zurich, Paris ou Abu Dhabi, affiche les thèmes classiques et récurrents tout comme la recherche de soi, l'identité, le devenir personnel, l'expatriation mais tout aussi la nostalgie qu'elle conserve d'une enfance vécue en Algérie. Rajoutons, en outre, que l'autrice a signé également le livre notable La voyeuse interdite, Prix

du Livre Inter en 1991 et qu'elle a aussi obtenu le prix Renaudot pour son récit Mes mauvaises pensées en 2005. Il faut aussi mettre en avant que ses romans ont été traduits dans une quinzaine de langues. Nous appréhenderons tout particulièrement l'idée de la revendication à la reconnaissance désirant tout simplement être mise en lumière et le concept de l'allégeance à l'identité collective et individuelle. « Satisfaction » nous porte vers le sentiment exacerbé de l'appartenance territorialisée car Bouraoui dégage les caractéristiques marquantes et révélatrices de la protagoniste qui traverse une crise émotionnelle et qui affronte, de plus, des sentiments intersectionnels fourvoyés dans une impasse existentielle profonde. Notre présentation aura donc pour dessein définitif majeur d'analyser la narrativité singulière de cette écrivaine afin de nous pencher sur l'interconnexion des espaces, de décrypter les diversités culturelles et surtout de questionner le rapport toujours hasardeux vers l'Autre confronté à la collectivité ne permettant pas assidûment son intégration.

2. LES CARNETS

2.1. De la prise de conscience identitaire vers la proscription sociale

Le roman Satisfaction met donc en exergue les carnets intimes d'une femme, Michèle Akli, une Française mariée à un Algérien qui, peu à peu, se sent envahie par de nouveaux sentiments : les désirs amoureux et profanes envers une femme Catherine. De nouveaux troubles affleurent doucement et lui font prendre conscience de sensations et émotions insolites et troublantes. En définitive, elle commence à s'interroger sur sa propre vie et les perceptions inexplorées qu'elles devinent dans son propre corps ; Michèle se sent dominée par des fantasmes, des désirs plus ou moins lucides :

> « La peau de cette femme, le parfum qui s'en dégage […]. Elle se baigne, tête sous l'eau, j'imagine son ventre entre la surface et les fonds, tendu, brisant la courbe des vaguelettes. » (p.119).

Son existence s'écoule entre Brahim son mari pour qui l'amour et la passion ont disparu depuis bien longtemps et son fils Erwan à qui elle voue une admiration et une adoration profondes:

> « Erwan est en short bleu, torse nu. Chaque jour je découvre un nouveau muscle, assistant à son évolution, m'imaginant le jeune homme qu'il deviendra. Ses forces se concentrent sur ses épaules et sur son ventre contrastant avec les cuisses, les bras trop fins. » (p.16)

Ou encore :

> « Croissance irrégulière qui n'aurait pas « traité » de la même façon les différentes parties du corps, débutant son travail par les zones de la puissance et du désir. La beauté de mon fils m'émeut.» (p.16)

La famille réside en Algérie, plus particulièrement à Alger, la capitale dans les années 1977-1978. Michèle Akli subit d'ailleurs une sorte de proscription et de rejet pour être de nationalité française dans un pays meurtri après la Guerre d''Algérie. Ce faisant, Michèle Akli ne veut sombrer dans un naufrage intérieur et intime et elle se met à écrire, à narrer pour restaurer ses maux et évincer le mutisme qui l'étouffe cette l'errance personnelle59.

À cet égard, nous évoquons le sous-titre du livre « Les sept carnets de Madame Akli, Alger, 1977-1978 ». L'écriture réconforte et panse les blessures surtout l'écriture thérapeutique qui console et atténue les souffrances intrinsèques. À l'aune de la lecture, nous découvrons les questionnements profonds d'une femme happée dans un quotidien abject et semé d'entraves:

> "J'ai envie de jeter mes carnets au feu, de les purifier" (p.130), ou encore:
>
> **"**Si on lisait mes carnets, chacun penserait s'être trompé sur mon compte" (p.175).

L'écriture symbolise l'échappatoire idoine d'une réalité trop rigide, l'aide nécessaire à la difficulté d'être :

---

[59] Dans Sauvage (2011) le treizième roman de Nina Bouraoui, le récit est raconté par Alya jeune fille algérienne qui se met également à écrire un journal intime pour ne pas oublier son cher ami Sami. de teclado ALT+A para este estilo.

> « Je n'éprouve aucune honte de mes pensées, mes carnets les purifient ; à peine écrites, elles deviennent moins étranges. » (p.189).

En ce point précis, nous ferons une halte pour nous ajuster plus précisément à la définition d'ostracisme. Pour ceci, nous allons faire référence à un article pertinent L'ostracisme. Avancées scientifiques sur la thématique d'une menace quotidienne d'Anthony Cursan, Alexandre Pascual et Marie-Line Féloneau.

Ils expliquent que :

> "D'une manière générale, les résultats sont très concordants sur le fait que l'ostracisme constitue une menace des besoins d'appartenance, de contrôle, de maintien d'une estime de soi élevée et d'être reconnu comme existant de manière significative. Il peut conduire à un sentiment de douleur, à des comportements inadaptés et, s'il devient chronique, à un sentiment d'aliénation et d'impuissance acquise."

Ou encore :

> "Baumeister et Leary (1995) publient une revue de littérature sur le besoin d'appartenance, semblant avoir beaucoup contribué au développement de la recherche sur l'ostracisme. Selon ces auteurs, tout individu éprouverait un fort besoin d'appartenance, de contact avec autrui et d'attachement, qui le conduirait à rechercher l'affiliation à d'autres individus. Ainsi, alors que la formation de liens sociaux conduit généralement à des émotions positives, la perte de liens sociaux conduit, au contraire, à des émotions négatives et à un sentiment de détresse. C'est l'étude de cette détresse, qui a motivé les psychologues à se pencher sur la question de l'ostracisme social et de ses conséquences sur l'individu qui en est la cible."

Cette remarque nous oblige à nous souvenir du florilège de poètes maudits au sein de la littérature et les éléments déterminants qui ont fini par les faire sombrer dans la folie ou le désespoir: la liste en est bien longue.

Madame Akli vit cette exclusion et ce type de bannissement au quotidien ; elle se voit sous l'emprise de stéréotypes et jugée par la collectivité féminine. Elle se rattache à un groupe, à une unité ethnique différente et même lors d'une excursion avec son fils Erwan à la plage :

> « Tantes, sœurs, mères, elles parlent une main sur la bouche pour cacher le venin des mots, évoquant sans doute la roumia, l'étrangère, que je suis et l'image de mesquina, la misérable, que je leur renvoie, moi la femme seule avec un enfant. » (p.33, 34).

Au vu de ces diverses citations, nous découvrons les affres d'une femme soumise au dédain d'autres femmes qui ne cessent de lui rappeler que ce pays n'est pas le sien, qu'elle a transgressé les frontières interdites et l'espace proscrit. Madame Akli n'intègre pas le groupe dominant (malgré son statut privilégié) mais, à rebours, elle appartient au groupe socialement dominé. La stigmatisation s'avère profonde et elle est jugée, critiquée car ses actes semblent condamnables voire répréhensibles:

> «Au piège de la ville, enfermée dans ma maison, attendant mes bourreaux, je n'abandonnerai pas l'Algérie, elle est mon dernier pays, ma patrie, ma jeunesse, moi la Française que l'on ne regarde pas.» (p.141).

Elle chemine donc vers une sorte d'exil intime, un assouvissement qu'elle souhaite combler et qui symbolisera, par là-même, une étape de dissidence face au mépris reçu de l'extérieur. Il s'établit dès lors une sorte de rupture, de divergence entre elle et le groupe. Elle n'offre d'ailleurs aucune résistance à la collectivité qui la juge si sévèrement. Une pensée immanente s'instaure et se développe chez Madame Akli rendant perceptible l'errance personnelle et le désordre moral et psychologique qui s'installe irréfutablement :

> "Je suis une exilée dans l'âme. Je n'ai pas été chassée de mon pays français, ni persécutée. Je me sens hors de quelque chose qui n'existe pas ou plus, envolée, évaporée, mais que je ressens et me représente comme un cercle, celui de mes souvenirs et de mes rêves de jeunesse. Il serait plus juste de nommer cet exil « l'abandon des espérances » si un exil de soi existe. » (p.18).

3. INTROSPECTION PERSONNELLE

3.1. Transgression intime du *Moi*

Au sein de tous ces méandres sentimentaux et afin d'oublier l'amour marital qui s'égare peu à peu, Michèle Akli cherche de nouvelles attentes et des nouveaux besoins et elle tente de se mettre en quête d'émotions diverses qui risquent de compromettre et de déstabiliser la structure familiale ancrée :

> « Je veux nager Dans le sang de Catherine, me perdre dans son histoire, remonter à l'origine des femmes, retrouver mon histoire, celle que je fus,

> celle que j'aurais pu devenir. Je veux être dans ses bras pour me consoler de celle que je ne suis pas. » (p. 202)

Ou encore :

> "Je veux Catherine dans mes divagations, je ne pourrais pas passer à l'acte même si elle me le demandait. La peur me contraint à la solitude sensuelle. Folie de penser qu'elle pourrait me désirer. » (p.172).

À la lumière des pages, le lecteur se heurte quelque peu à la sexualité de Michèle Akli difficile de circonscrire rigoureusement dans un pays où elle sait qu'il n'est pas aisé d'ébranler les fondements. Son indétermination sexuelle la rattache à des composantes narratives intimes et confidentes qui vont à l'encontre des schèmes établis et l'ordre social. Elle est consciente que le contexte traditionnel de l'Algérie ne lui permettra pas d'envisager une relation homosexuelle et tout ceci la conduira inexorablement à une relation clandestine et marginalisée.

Le lecteur appréciera néanmoins l'attention portée aux détails, à la poésie sensuelle, à l'acuité linguistique de Nina Bouraoui qui ne veut en aucun cas choquer ou provoquer mais, en revanche, offrir libre cours à l'imagination au travers de la fragilité et de la finesse des mots et des images :

> « À son sujet, mon imagination est intarissable. […]. Ses gestes sont précis, sa diction claire, sa peau est son vêtement et son vêtement est sa peau. Elle est une amante, une épouse […] Elle est la première femme. Elle est femme de toutes les femmes, occupant le sommet de la pyramide, incarnant la féminité, l'idée que je m'en fais, aisance et désir carnassier qui est le désir des hommes dans mon monde attardé, reculé, complexé. Elle n'est pas la proie. Elle est celle que l'on a perdue aussitôt approchée. Catherine. » (p.164)

Il est facile de penser que le poids des interdits sociaux s'imposera et que l'expérience sera périlleuse dans ces conditions aussi contraignantes. L'Algérie difficilement sera l'espace voire le lieu privilégié des amours

Madame Aklli souhaite garder tous ses souvenirs bien enracinés en elle et n'hésite pas à rédiger ses réminiscences dans des cahiers où elle narre ses souffrances inhérentes, son mal de vivre, cet entre-deux, son désir au féminin; le déracinement revient avec force et le sentiment

d'ostracisme va crescendo entre l'amour maternel et l'amour charnel naissant:

> «Ma trahison est lente, marche après marche, comme dans l'escalier de l'immeuble des Bousba. Je devrai me contenter de ce que je possède. Je ne sais pas ce que je veux, mais je sais ce que je désire -qu'il arrive quelque chose, en bien ou en mal, que mon existence prenne un sens même si je dois me jeter dans les bras du diable et l'embrasser. » (p.185)

4. STIGMATES DE LA GUERRE

4.1. TERRITOIRE SUAVE

Pour en revenir à un autre thème crucial du roman, nous devons commenter qu'à travers la voix de Madame Akli, Nina Bouraoui raconte au lecteur les blessures morales et physiques d'un pays soumis trop longtemps au conflit belliqueux : la Guerre d'Indépendance qui a duré de 1954 jusqu'à 1962.

Ici même, nous souhaitons apporter quelques détails supplémentaires sur cet affrontement qui constitue la période de lutte du Front de Libération Nationale de l'Algérie (les Nationalistes) contre la colonisation française établie dans le pays depuis 1830.

Suite à la Guerre entre la France et l'Algérie, au sein du pays et dans le contexte cité auparavant, il s'établit une résistance et domination de ou sur l'Autre surtout si le colon est précisément une femme française :

> « La violence ne disparaît pas : à l'image des méduses, elle garde des filaments. Je suis devenue un colon de la seconde génération. Ici je ne serai pas aimée. » (p.14).

En outre, il se met en place une confrontation complexe entre les identités dominées et les identités dominante. Nina Bouraoui dévoile de surcroît les émois d'un pays qu'elle connaît parfaitement puisqu'elle y a vécu grande partie de son enfance. En effet, sa propre mère arriva en Algérie après l'indépendance : un pays détruit par ce très long combat :

> « Je suis la Française, il est l'Algérien, nous poursuivons l'échec de l'histoire de nos deux pays, les liaisons, les passions froides, elles vont perdurer, je le sais, après nous, de siècle en siècle, nul ne se remet de la possession territoriale. « (p.115).

Ou encore :

> « La passion de ma jeunesse devra éclore ailleurs, mutée dans un autre combat dont j'ignore encore le nom, la forme. Nul ne se défait du cri de la révolte, des couteaux de l'injustice, du sang des martyrs. ». (p.101).

Nous apprenons de même que l'Algérie des années soixante-dix sort du joug colonial et devient un pays hostile pour les Français qui y reviennent avec le vif désir de s'y intégrer. Au fil et à mesure des pages, nous apprenons qu'une autre guerre plus insidieuse se prépare : la montée de l'intégrisme, guerre civile et attentats, la Décennie noire dans les années 90 :

> « Si les soldats de la milice nous arrêtaient, contrôlaient nos papiers d'identité, ils nous accuseraient d'adultère, nous puniraient. Le Français et la Française. » (p.249),

ou encore :

> « J'ai peur. Notre maison a été repérée. Ils reviendront. La milice. […] Quand le téléphone sonne, je tente de distinguer un bruit qui me prouverait que nous sommes sur écoute. […] Dans la ville je reconnais les espions, les meurtriers qui attendent le meilleur des jours pour nous supprimer. » (p.223).

Bouraoui nous offre donc ce contraste entre la beauté du pays subissant pourtant la pression des milices.

> « Les couples mixtes sont surveillés et ne peuvent inciter les soupçons sur leur façon de vivre. Ils se doivent à la culture de l'Algérie et ne peuvent, en aucun cas trahir ou berner le nouveau territoire. « Les couples mixtes sont mal vus. Les hommes algériens sont soupçonnés d'espionnage, de traîtrise, les femmes occidentales ont mauvaise réputation. Une légende ferait d'elles des objets sexuels. Les familles françaises ne se mélangent pas. » (p.19).

Nina Bouraoui a passé une très grande partie de son adolescence entre divers espaces culturels tels que Zurich, Paris ou Abu Dhabi qui lui font développer des thèmes phares tels que la recherche de soi, l'identité, le devenir personnel, l'expatriation mais tout aussi la mélancolie, le spleen qu'elle conserve d'une enfance vécue en Algérie, territoire de prédilection. Ce récit évoque avec un regain de poésie, les couleurs et les senteurs de l'Algérie qui font oublier au lecteur l'espace parfois hostile et nous rapproche d'un lieu accueillant et bienveillant :

> « Alger devenue femme recouvre mon corps, mon jardin est dévasté ; ce soir, je n'existe plus. La chaleur en puissance, le feu a repris au sommet des montagnes, détruisant le bois tendre du printemps, les lignes rouges des braises ondulent, les massifs ressemblent à des volcans en éruption. » (p.255).

Ou encore :

> « Nous entrons dans le parc, forêt enchantée d'un conte, la végétation a poussé en liberté, envahit les allées, les murs des bâtiments des classes, somptueuse [et nerveuse, elle ondule en bananiers, cactus, baobabs, magnolias, cerisiers […]. » (p.250).

Nous décryptons que la narratrice ressent une sorte d'impossibilité d'être en paix avec elle-même, elle s'égare sur des chemins qu'elle ne rappelle avoir empruntés et l'écriture comble les carences et devient thérapeutique. Nous pourrions d'ailleurs, en cet instant, la comparer avec sa compatriote la jeune écrivaine Fatima Daas dans La petite dernière (2020). Les mots dansent sur le papier et pansent les drames internes, les mots raccordent les morceaux éparpillés dans les méandres de la vie.

Nous découvrons une remise en question personnelle, un bouleversement des choix, et le désir ardent d'aller vers l'Autre, cet Autre symbolisant les frontières devant s'affranchir, l'espace interdit et profane, l'espace à découvrir.

5. CONCLUSION

Somme toute, au regard de l'analyse proposée, Nina Bouraou affiche et développe l'exil personnel et intime tout comme une longue forme de dissidence, un repli sur soi, n'osant affronter l'hostilité de l'extérieur. Michèle Akli se meut dans une mélancolie lascive et confie ses états d'âme au travers de ses carnets intimes. L'écriture évoque le remède suprême aux maux internes trop délicats à admettre. Les divagations intellectuelles lui permettront peut-être d'accepter enfin les pensées osées, les sentiments honteux, les répulsions et l'Autre infâme qui juge et réprime. Les mots choisis avec justesse démarquent une lascivité prégnante et les images sensuelles entraînent le lecteur dans un espace harmonieux. Tout bien considéré, la dérive de soi et le déracinement représentent indubitablement les thèmes phares de l'écrivaine. Elle

analyse l'ambivalence de la double identité, du double espace et de la difficulté du fardeau à porter lorsque les attaches sont intenses et profondes. Reste à rajouter que la mémoire revient également comme leitmotiv et avec force dans la prose de Bouraoui. Cette dernière nous rappelle qui nous sommes, quelles sont nos origines et quelle est notre quête vers l'avenir. Le souvenir ancré permet d'affronter les changements, les désordres affectifs et sociaux.

6. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bouraoui, N. (2011) *Sauvage* Éditorial Stock

Bouraoui, N. (2018) *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, Lattès ;

Bouraoui, N. (2021) *Satisfaction,* Éditions : JC Lattès

Cursan, A., Pascual, A., Félonneau, M.L. (2017) L'ostracisme. Avancées scientifiques sur la thématique d'une menace quotidienne. Dans *Bulletin de psychologie* (Numéro 551), pages 383 à 397.

Daas, F. (2020) *La petite dernière,* Notabilia

Maalouf, A. (1998) *Les Identités meurtrières,* Paris : Grasset.

Todorov, T. (1989) *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine,* La couleur des idées, Seuil

CARTAS FICCIONALES, PROPAGANDA Y REPRESENTACIÓN DEL *OTRO*: EL CONFLICTO HABSBURGO-OTOMANO EN LA LITERATURA ÁUREA

JORGE MARTÍN GARCÍA
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

En sus anotaciones a las cartas de Teresa de Ávila, Juan de Palafox realizó el siguiente comentario sobre la ardua tarea de escribir este tipo de textos:

> El escribir cartas es de lo penoso que ay en la vida, pero así como es penoso, es preciso para suplir los necesarios defectos de la ausencia, que si no es por este camino, vienen a ser irremediables en todo gobierno. Y así, no de valde aquel ambicioso primero emperador de Roma, que dio de nombre a los césares, tenía por adagio: *Si vis regnare, Scribe*. Escribir si quieres reinar, porque no se puede reinar, ni gobernar, sin escribir (1661, p. 305).

Aquí, Palafox destaca dos particularidades en el ejercicio de redactar misivas: por un lado, su evidente condición de sistema comunicativo en el que debemos contar con la ausencia física del destinatario, por el otro, la relación entre el intercambio epistolar y el ejercicio del poder. Precisamente, estas páginas tienen mucho en común con lo dicho por Palafox, pues trataremos los vínculos con lo político, en uno u otro grado, de una serie de cartas de ficción. Asimismo, el hecho de que el emisor de la carta sea consciente de la ausencia de su receptor, va a condicionar la forma de los textos que pretendemos analizar.

Así pues, el principal objetivo de nuestro trabajo consistirá en examinar las misivas ficcionales presentes en tres obras del periodo áureo de la literatura española. Hablamos de dos textos del siglo XVI, el *Castillo*

inexpugnable defensorio de la fee de Gonzalo de Arredondo (1528) y la conocida bajo la denominación C*rónica burlesca* de Francés de Zúñiga (h. 1529), así como la composición poética titulada *Veríssima relación de una prodigiosa visión que tuvo en Constantinopla el Gran Turco Celín Solimán* de Diego de Silva (1625). Junto a la presencia en estas obras de alguna carta de ficción, lo que verdaderamente une a esta dispar lista de títulos es el tratamiento de algún modo u otro del conflicto que se dio en dicho periodo entre la casa de Habsburgo y el Imperio otomano.

Para cumplir con nuestro propósito, partiremos de unas breves nociones teóricas. En primer lugar, expondremos de forma sumaria una serie de ideas relativas al empleo de misivas ficcionales en los textos literarios; para después, efectuar un pequeño repaso por los principales hitos en el enfrentamiento entre los Habsburgo y la *Sublime puerta* que sirven de referente histórico a los textos nombrados arriba. A partir de aquí, analizaremos el uso de las cartas de ficción en las tres obras, con un objetivo principal: comprobar el modo en que se trata en cada título la confrontación Habsburgo-otomana y cómo las misivas sirven para ofrecer una u otra imagen del adversario turco, en correspondencia con los principios doctrinales que rigieron la composición de dichos textos.

2. NOCIONES TEÓRICAS FUNDAMENTALES

2.1. Literatura y cartas ficcionales: tres breves ideas

En lo que se refiere a la carta de ficción, género que en Occidente se remonta a los mismos orígenes de la literatura clásica, nos vamos a quedar con tres nociones útiles de cara a nuestro posterior análisis. Para empezar, la carta de ficción aunque se presente como pseudoepigráfica, caso común en los títulos que examinaremos, es eso mismo: ficción. Esta aparente idea de Perogrullo presenta unas implicaciones profundas en lo que se refiere a la inserción de este tipo de textos en las obras literarias. Citamos las palabras al respecto de Barrio Vega:

> Casos claros de cartas ficticias, sin embargo, son aquellos en los que los personajes en cuestión son reales, pero, a diferencia de las pseudónimas, es evidente que en ningún momento el autor ha tenido la intención de hacerlas pasar por auténticas, dado que las firma con su nombre […] característica fundamental de las cartas ficticias en sentido estricto es que siempre van firmadas por el verdadero autor (1991, p. 134).

Este último matiz es importante, pues nos veremos con misivas ficticias que en ningún momento se quieren dar por ciertas, pese a que aparezcan firmadas por personalidades históricas o, como en el segundo de los casos, se dirijan una figura real. En otras palabras, el pacto ficcional no se rompe, pues los autores no tratan en ningún momento de embaucar a sus receptores, que son plenamente conscientes del simulacro, sino que emplean la firma pseudoepigráfica de estas epístolas como recurso para exponer con mayor eficacia una serie de ideas.

En relación con esto, aunque los lectores asuman que este tipo de cartas son puramente ficticias, el hecho de que se trate de una forma comunicativa en primera persona y un ejercicio de escritura asociado con la privacidad, sirve para que los destinatarios de la obra literaria puedan adentrarse en el mundo interior de esos emisores de misivas ficticias. A este respecto, nos resultan de utilidad estas nociones explicadas por Morales Ladrón:

> al tratarse de una narración en primera persona, el carácter de inmediatez que adquiere la experiencia vivida y relatada, la naturaleza privada de la exposición, con su indagación psicológica y personal, y la esencia dialégica del discurso, lo que contribuye a la creación de autenticidad de lo contado y de apariencia de no-ficcionalidad. Se trata de un tipo de narración en el que un personaje describe desde su mismo presente, una realidad que es exterior e interior al mismo tiempo (1996, p. 286).

Recordemos las palabras de Palafox que encabezaban estas páginas: la escritura de misivas viene determinado por la ausencia física del receptor, al que le debe llegar un mensaje procedente de la interioridad del remitente. Asimismo, estas circunstancias ayudan a conformar una atrayente ilusión de realidad en los lectores de estas cartas ficcionales, por mucho que sean conscientes del ardid literario.

Por último, traemos a colación esta idea clave expresada por Krasniqi, que se verá refrendada en nuestro examen de los textos seleccionados. Según indica esta autora:

> La carta muestra tal constancia en su estructura, -precisamente esta extrema constancia le permite mayor libertad en otras esferas- que no sufre el problema institucional a la hora de distinguir constantes y variables para el establecimiento de un género o subgénero (2014, p. 68).

Es decir, aunque parezca paradójico, la estructura tan cerrada y constante de la carta es la que permite a los autores jugar con toda clase de géneros literarios y retóricos a la hora de componer las misivas ficticias, tal como comprobaremos al abordar tres obras que se ajustan a discursos bien distintos.

2.2. El conflicto Habsburgo-otomano y la literatura áurea

No es espacio este para un extenso repaso por una contienda tan larga como fructífera fue la producción literaria asociada a la misma. Con todo, consideramos fundamental anotar de forma somera una serie de apuntes, sin los cuales no podemos entender los textos que trataremos de estudiar. De entre los muchos hitos que conformaron el conflicto entre la Casa de Austria y la *Sublime puerta*, vamos a citar aquellos que nos parecen cruciales para el devenir de títulos como los que analizaremos[60].

Por un lado, hablamos de la victoria otomana en Mohács (1526), donde perdió la vida el rey Luis II de Hungría. El resultado de esta batalla trastocó el teatro de operaciones centroeuropeo. Por ejemplo, la muerte del rey húngaro propició que Fernando de Habsburgo, hermano de Carlos V, ascendiese al trono magiar, al tiempo que las tropas turcas ganaron fuerza en dicha zona, lo que les sirvió para impulsar expediciones posteriores. Además, el éxito de Süleyman I provocó un nada desdeñable impacto psicológico en la mentalidad del occidente europeo. Según resume la cuestión Mitre: "El desastre de Mohács significó, en efecto, un dramático aldabonazo que retumbó en las conciencias de muy destacados humanistas y líderes de opinión del Occidente" (2010, p. 535). De hecho, sin este hecho no pueden entenderse obras como el *Castillo inexpugnable* de Arredondo. Este hecho puede relacionarse con otros dos hechos clave: el primer cerco de Viena (1529) y la campaña de Hungría de 1532, también conocida como *Alaman seferi*. Asimismo, la derrota

[60] Sobre este contexto histórico, nos parece oportuno acudir a las monografías de Goffman (2004) y Kumrular (2005).

en Lepanto (1571) de la *Sublime puerta* a manos de la flota de la Anta Liga supuso en punto de inflexión en el conflicto, sobre todo para los Austrias españoles. Si bien es cierto que el Imperio otomano siguió siendo una amenaza para la Monarquía hispánica y la pugna continuó a lo largo del siglo XVII, nunca en el grado previo a Lepanto.

Ahora bien, podemos hacer ciertas matizaciones, pues este antagonismo no siempre se resolvió por medio de las armas y en diversas ocasiones se llegaron a soluciones pactistas. Tal como explica El Alaoui, hay que distinguir entre la práctica política y la propagandística, conformada por una serie de "creaciones ideológicas" (2004, p. 119) que tuvieron su eco en la literatura. Por otra parte, la dimensión internacional del conflicto influyó en esas configuraciones de la imagen del turco, que no siempre se ajustaban a la visión del enemigo islámico procedente de los tiempos de la Reconquista. Empezaba a quedar lejos la toma de Granada y la construcción del *moro* como *otro* alternaba entre la vituperación y la maurofilia, de acuerdo a las explicaciones de García Fernández:

> El musulmán de la península es tratado en los romances como un personaje que refleja una realidad social fronteriza y no como un personaje que disputa y que pretende imponer su credo religioso islámico, una imagen suavizada gracias a que no son tomados como ninguna amenaza y que han sido derrotados definitivamente (2016, p. 80).

Visión distinta del enemigo *ad portas* que amenaza los límites del Sacro Imperio o que, en cualquier momento, puede asaltar las costas mediterráneas. Con todo, esta imagen del otomano desde la lejanía también tuvo, como veremos en uno de los textos estudiados, un grado de exotismo e, incluso, maurofilia no tan distante de esa visión de la que nos habla García Fernández[61].

En cualquier caso, la influencia de la figura del turco en la literatura aurisecular española es indudable. En la época se publicaron toda clase de tratados, relaciones de sucesos, poemas, o se llevaron a las tablas textos relacionados, de una manera u otra, con este conflicto. De la fortuna de este tema entre los lectores-espectadores nos da cuenta Burguillo,

[61] A propósito de las visiones maurífilas y maurófobas del musulmán en la España de la época, véase Benito (2005).

quien afirma que "implicó por entero las realidades más ordinarias de buena parte de los españoles de entonces –desde el rey hasta el último ganapán–, y donde la literatura, y de forma especial el teatro, desempeñó un papel de primer orden" (2016, p. 97).

La popularidad en de este conflicto en la España de la época siguió vigente a lo largo del siglo XVII, con cierto repunte en la década de los años ochenta en consonancia con el último gran intento otomano de ocupar Viena. Rodríguez de la Flor señala que pese a que la intervención militar de la Monarquía Hispánica en esta campaña "resultó puramente" testimonial", muy diferente fue el caso en el "terreno de lo simbólico" (2018, pp. 255-256). Así pues, para el ideario del reinado de Carlos II:

> el acontecimiento de Viena, seguido del de Buda, sirvió sobre todo para relanzar las energías mesiánicas como ruinas de un pensamiento ineficaz (aunque persuasivo siempre), sobreviviente aún entre los teóricos hispanos […] Y no solo de este tipo de agentes entrenados en los discursos teoréticos en alto grado abstractos, sino que el canto a los acontecimientos militares se expande muy especialmente entre los poetas y dramaturgos, quienes […] reviven acontecimientos del pasado que esperan de alguna manera reverdezcan (Rodríguez de la Flor, 2018, p. 260).

Tras estas brevísimas notas, nos parece oportuno iniciar el estudio de los tres textos seleccionados, teniendo en cuenta los pormenores descritos.

3. EL TURCO Y LA CARTA FICCIONAL: TRES EJEMPLOS REPRESENTATIVOS

3.1. El Castillo inexpugnable defensorio de la fee (Gonzalo de Arredondo, 1528)

Si tuviéramos que mencionar uno de los textos más influidos por la derrota húngara en Mohács, sin duda deberíamos nombrar el *castillo inexpugnable* de Arredondo. Esta obra, a muy grandes rasgos se constituye como un tratado antimusulmán, donde el autor sigue el modelo del *Fortalitium dei* de Alfonso de la Espina[62]. Sin embargo, en consonancia con

[62] A ese respecto, nos remitimos a Cavallero (2016). Por su parte, Bunes Ibarra (2014) señaló el influjo del discurso contra el Islam de autores como Pedro el Venerable o Riccoldo da Monte

la dimensión internacional del conflicto con la *Sublime puerta*, Arredondo sustituye el discurso teórico-teológico presente en dicha obra por un proyecto de tipo universalista.

Así, Arredondo se sitúa en una línea del pensamiento de la época, que aprovechó la "construcción simbólica del enemigo islámico" como "pieza clave en la voluntad política imperial de mantener la unidad de la *Republica christiana*" (Cavallero, 2016, p.174). Esta evolución del tratamiento del conflicto presenta cierto cambio en el modelo de cruzada, que se constituye como un programa de «reinstauración caballeresca», a partir de un nuevo «caballero de Dios» capaz de «arrostrar el plan urgente de respuesta contra el turco» necesario en aquellos tiempos (Cátedra, 2007, p. 62). En palabras del propio Arredondo, el deber del Emperador y "todos los reyes christianos" no es otro sino pugnar "contra estos infieles [turcos]" (1528, fol. 2v).

Con el propósito de plasmar estos principios doctrinales, Arredondo no se limita a redactarlas de forma directa, sino que inserta en su tratado una serie de cartas ficticias firmadas por personalidades de la época. De conformidad con el ideario caballeresco descrito, el autor presenta más una especie de *tabla redonda epistolar*, que un intercambio cancilleresco de misivas. En esta sucesión de cartas, hallamos unidad en lo temático y una suerte de coherencia narrativa. Por ejemplo, en el *Castillo* se encuentra una epístola que alberga el planto de la Reina de Hungría por la muerte de su esposo en Mohács; a esta misiva le sigue otra con la consolación de la reina Juana de Castilla que, posteriormente, suplica en otra misiva a su hijo Carlos que "socorra a la Christiandad" (1528, fol. 6v), y así sucesivamente.

En estos casos, comprobamos cómo el uso de epístolas muestra esa capacidad para adaptarse, según el caso, a distintos géneros y discursos retóricos de la que hablamos arriba: el género demostrativo de la oratoria se emplea en las cartas de contenido laudatorio, como en la alabanza del rey húngaro firmado por María de Austria, mientras que Arredondo

---

en los contenidos del *Castillo inexpugnable*. Asimismo, para un pormenorizado análisis por los contenidos antimusulmanes de la obra de Arredondo, véase Geary (1996).

sigue los mecanismos de la deliberación a la hora de componer las epístolas de tipo consolatorio o petitorio.

Asimismo, observamos cómo Arredondo hace evidente el pacto ficcional, pues introduce en las misivas pseudoepigráficas una voz narrativa. Como muestra, podemos citar la epístola consolatoria que la reina Juana dirige a su hija, que comienza del modo que sigue: "Hija tan querida, tan deseada, tan amada, *responde la cathólica y christianísima reina*" (1528, fol. 5v, la cursiva es nuestra). En ningún momento el autor quiere hacer pasar estas epístolas por ciertas, sino que adapta su discurso ideológico a la interioridad de unas personalidades reales que, además, presentan una circunstancias exteriores vinculadas con unos referentes políticos muy concretos.

3.2. La Crónica burlesca del emperador Carlos V de Francés de Zúñiga (h. 1529)

Esta obra, pese a que se enmarca en un periodo de tiempo próximo al de Arredondo, no puede ser más distinta, salvo por la presencia de cartas ficcionales y el tratamiento del conflicto Habsburgo-otomano. Se trata de un texto vinculado a la llamada *fool literature*, que se muestra como una breve relación humorística de los primeros años del reinado de Carlos V, al cabo, su autor fue bufón en la corte de este monarca. En uno de los pasajes de la obra, el tono de la obra cambia y Zúñiga da cuenta de las repercusiones del desastre de Mohács:

> Le vinieron [al Emperador] nuevas cómo el Turco avía tomado el reyno de Ungría, y le avía tomado y entrado por fuerça de armas d´armas la çibdad de Buda […] y los hombres y mujeres mandó matar y los muchachos pasó en la Suria y tornó moros (1989, p. 131).

Dicho esto, el "coronista, como esto acaesçió, escribió al Turco"; así pues, nos encontramos con una carta escrita por el propio Zúñiga a "Sulimán sultan sayr, gobernador de la casa de Meca" (1989, p. 132). A diferencia del intercambio epistolar entre la galería de personajes ilustres que hallamos en el texto de Arredondo, aquí encontramos una misiva firmada por una figura marginal. Laskier señaló los vínculos entre la tradición pública de la carta familiar y la *fool literature*:

> The so-called "familiar letter" enjoyed full literary generic status since the "carta mensajera," or news letter, was conceived from the beginning as both an artistic and public artifact. It was adopted around that time by the official and extra-official court fools in residence in Spanish Renaissance courts. It was they who established the premises for this ludic component of "fool literature (Laskier, 1991, p. 87).

En esta ocasión, Zúñiga un esquema acorde con el de la carta petitoria: a la *salutatio* inicial, le sigue la narración de del motivo que ocupa la idea central de la carta, para hacer una petición a su destinatario, solicitud que se verá reforzada desde el punto de vista retórico por una serie de amplificaciones en la *conclusio*.

En la salutación, Zúñiga, desde su posición de loco, se sitúa por encima de la figura del propio sultán Süleyman. El bufón parodia las fórmulas retoricas de estas secciones de las misivas, burla acrecentada si tenemos en cuenta el hecho de que resultaba proverbial la hinchada lista de títulos que adornaban estos saludos en el ámbito de la *Sublime puerta*. Aquí, Zúñiga se constituye en una suerte de reverso del Islam en cada una de las dignidades que se atribuye:

> Don Francés, por la divina clemençia gran parlador y señor de los hombres de Persia y Arabia […] confundidor de la seta mahomética, enemigo antiguo del Alcorán y falso profeta […] conquistador de Asia, frontero de Berbería, campeador de paganos… (1989, p. 132).

Después de una breve *narratio*, que alude a las "muchas quexas, lágrimas y sangres vertidas" durante el avance de los otomanos, el remitente insta a Süleyman a convertirse al cristianismo, para así evitar tanto estos malos como que se pierda la "valerosa persona" del propio sultán (1989, p. 132). Esta salida al conflicto concuerda con el pensamiento de la época, que la consideraba no solo más sencilla que la vía armada, sino factible (Bunes Ibarra, 2003 y Sanz Hermida, 2004).

Expresada la *petitio*, la conclusión incluye una *translatio* del conflicto contra los otomanos, vinculándolo con la Reconquista: "Gran Turco, enxemplo tenemos que quando las Españas se perdieron en tiempo del rei don Rodrigo […] guardo Nuestro Señor un ynfante pobre llamado Pelayo, del linaje de los godos, de donde yo deçiendo» (1989, p. 133). En este fragmento, Zúñiga redobla su tono burlesco, pues aunque su postura ante la amenaza turca es bien sería, pese al tono cómico de parte

de la misiva, el modo de realizar su aportación consiste en la ridiculización en grado sumo del sultán. Si tenemos en cuenta el origen judío del propio autor, del que también se ríe en sus textos, comprobamos el efecto de la burla de *Francesillo*, al situarse en la línea de aquellas figuras capitales en la lucha contra los musulmanes[63]. Además, Zúñiga no se dirige solo al sultán, sino que de manera indirecta apunta hacia cierta pasividad de la nobleza española a la hora de implicarse en el conflicto[64]. La misiva concluye con una sentencia que aumenta el carácter tanto persuasivo como mordaz de la carta, pues *Francesillo* nos recuerda su condición marginal: "Acordaos que los niños y los locos son profetas" (1989, p. 133).

3.3. La Veríssima relación de una prodigiosa visión que tuvo en Constantinopla el Gran Turco Celín Solimán (Diego de Silva, 1625)

Para la popularización del conflicto en la España áurea de la que nos hablaba Burguillo (2016) las llamadas relaciones de sucesos tuvieron un papel clave junto al teatro. A lo largo del siglo XVII, la fama de la pugna entre los Habsburgo y la *Sublime puerta* no solo no decayó, sino que gozo de cierto auge a fines de esta centuria, coincidiendo con el segundo gran sitio de Viena. De este fenómeno da cuenta Leonetti con las siguientes explicaciones:

> Las diferentes versiones de la victoria cristiana y de la expulsión de los enemigos en dichas relaciones denuncian la exultante acogida popular de los eventos excepcionales de Centroeuropa y la percepción del eterno conflicto entre Oriente y Occidente, proyectándose en ellas el imaginario colectivo del siglo xvii acerca de la lucha contra los infieles. Esta proliferación de textos noticieros se presenta en una rica y variada modalidad expresiva, en prosa y en verso, en la que se conjugan y sintetizan varias finalidades. Existe una amplísima producción en prosa de

[63] En otra de sus epístolas, *Francesillo* señala de forma humorística que sus armas consisten en un prepucio, que fue devorado por "un puerco con la rabia de la muerte" en la época de "Melquisedech" (Zúñiga, 1855, 56).

[64] Una de las secciones finales de la crónica nos narra que Carlos V, "deseoso de la fe de la Cristiandad" consultó con su círculo de dignatarios más cercano cómo podría ser "destruydo" el Turco. A continuación, Zúñiga anota toda clase de respuestas y excusas esperpénticas atribuidas a grandes de la nobleza castellana, donde destaca una contestación final señalándole al Emperador que a "estos ysmaelíticos *accipite vos*" (1989, p. 137).

> relaciones y noticias, que se intensifica sobre todo entre 1684 y 1687, muchas de ellas editadas en Europa y luego traducidas y reimpresas en España, que demuestran la gran repercusión que tuvieron estos acontecimientos en la opinión pública (2015, p. 310).

Por nuestra parte, vamos a analizar uno de aquellos textos: se trata de un romance escrito por el licenciado Diego de Silva, publicado en 1525 por los impresores barceloneses Sebastián y Jaime Matevat, duchos en la edición de este tipo materiales[65]. Podemos dividir la estructura de esta composición, conocida como *Veríssima relación de una prodigiosa visión que tuvo en Constantinopla el gran turco Celín Solimán*, en dos grandes partes. En la primera, el sultán Selim, tras contemplar un alarde de sus tropas que marchan hacia Persia, tiene un sueño lleno de visiones proféticas, que apuntan a una futura gran derrota frente a la casa de Austria. La segunda sección del romance, contiene dos cartas ficcionales: la dirigida por el Turco a Felipe II ofreciéndole su amistad, y la subsiguiente contestación de este monarca.

En cuanto al sueño profético del sultán, podemos comentar brevemente que se trata de un motivo habitual en textos relacionados con estos asuntos[66]. Aparece tanto en obras teatrales, como *La santa Liga de Lope de Vega* o *La destruyción de Constantinopla* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega, como poéticas, donde podemos mencionar la *Felicísima victoria de Jerónimo Corte Real* o el propio romance de Silva.

La visión de Selim se trataría, según la designación de Chevalier y Gheerbrant (1986), de un sueño profético-didáctico, pues el monarca otomano decide cambiar su conducta tras su experiencia onírica. Igualmente, en esta ensoñación nos hallamos con una serie de símbolos típicos, como la presencia de un árbol o uno leones, en esta clase de visiones procedentes de la tradición medieval. En relación con esto, Gimeno Casalduero nos resume la presencia de esta clase de elementos metafóricos:

---

[65] No debe confundirse a este autor, responsable de otros textos semejantes, con el también poeta Diego de Silva y Mendoza, conde de Salinas. Para aproximarse a la labor de los impresores barceloneses mencionados, véase Pizarro Carrasco (2003).

[66] A propósito del empleo de las profecías en textos hispanos relacionados con el conflicto Habsburgo-otomano, incluido el del propio Silva, en el siglo XVII, nos remitimos a Redondo (2000).

> El reino animal, el vegetal y el mineral, la geografía y la astronomía se emplean, por lo tanto, para construir un paisaje alegórico en el que el futuro se proyecta y se ilumina. El carácter de las profecías se adecúa sin dificultad a ese panorama multiforme (1971, p. 75)

Por otra parte, el motivo del león como símbolo de la Monarquía Hispánica, capaz de detener a la amenaza musulmana se halla en la profecía de la Sibila Eritrea que creo al efecto Jaime Bleda en su *Corónica de los moros de España* (1618)[67]. Entonces, después de que unos "astrólogos hechiceros" descifran el significado de las visiones del sultán y le sugieren que huya a Babilonia, "hasta tanto que aquesta tormenta para", el sultán decide escribir al rey de España (1625, fol. 78r).

Hay que aclarar que la introducción de las cartas en el romance no es del todo coherente, sino que parece un material añadido para completar el conjunto de la composición. Para empezar, tras el título del pliego, hallamos en cursiva el epígrafe: "Y la copia de una carta que el Gran Turco escrivió al Rey Católico de España, y la respuesta", lo que muestra la autonomía de esta parte. De igual modo, la contestación del sultán a los astrólogos se presenta truncada, para dar paso de un modo abrupto a la misiva de Selim: "Por el propheta Mahoma / que sin mirar vuestras canas / *Carta del Gran Turco al Rey Católico de España* / A ti monarca famoso…" (Silva, 1625, fol. 78r, cursivas en el original).

Por otra parte, hemos de aclarar el contexto histórico del poema pues puede resultar confuso. A bote pronto, leemos que el interlocutor del sultan "Celín Soliman" es el rey de España "Filipo". Lo lógico sería pensar que Selim es el segundo con este nombre, cuyo sultanato coincidió con el reinado de Felipe II; es decir, los dos soberanos que se enfrentaron en Lepanto. Sin embargo, más adelante, el sultán menciona a un "don Carlos, tu hermano", cuya figura se correspondería con uno de los leones del sueño del Turco (Silva, 1625, fol. 78r). Teniendo en cuenta que el texto se publicó en 1625 y que, además, hace referencia a los "rebeldes" flamencos, hemos de considerar que hablamos del entonces rey de España Felipe IV y de su hermano Carlos de Austria. En ese caso,

[67] Según Bleda, existen "otras prophecías que nos pueden alegrar", como aquella de que "se Sibila Eritrea" que presagia cómo el "León desmenuçará la región de Asia y debilitará y romperá las cabeças de la bestia" (1618, p. 116).

el romance debería hacer referencia al sultán Murad IV, Amurates en los textos hispanos, que reinó entre 1623 y 1640. Ahora bien, es cierto que la misma denominación del sultán, "Celín Solimán", era un modo genérico para nombrar al *Gran Turco* que podemos hallar en otros textos de la época.

Así todo, al autor del romance no parece interesarle en exceso que la composición presente un correcto grado de rigor histórico sino dejar patentes ideas como las que estamos analizando aquí. Por otra parte, no debemos olvidar que nos las vemos con una obra menor, reproducida en un producto de consumo. De hecho, a estos errores habría que añadirle la clamorosa errata con la que comienza el poema, resaltada aún más por la letra capital con la que comienza el texto: "Ee [sic] la gran Constantinopla" (Silva, 1925, fol. 77r).

En cualquier caso, si volvemos a la misiva del el sultán, encontramos su ofrecimiento de amistad al monarca español. Si empleamos los términos de Emanuele Tesauro, la epístola de Selim se correspondería con las de tipo postulatorio. De acuerdo a la traducción española del tratado de Tesauro, esta clase de misivas requieren de "la persuasión pathética para mover el ánimo del oyente con algún afecto, como ruegos o promesas de perpetua obligación y agradecimiento" (1696, p. 168).

Pues bien, el sultán va a tratar de conmover a su destinatario con una serie de recursos que pasamos a señalar. En primer lugar, en la *salutatio* nos encontramos el caso contrario al de la carta que de Zúñiga que analizamos arriba. Selim emplea como mecanismo de *captatio* el lugar de la *humilitas*, encabezando su epístola con las dignidades de su receptor: "A ti monarca famoso / que nunca el sol tu imperio / le puede esconder la cara, etc." (Silva, 1625, fol. 78r). Tras una dilatada lista de los títulos y posesiones del monarca hispano, el sultán indica que es "del Asia y África dueño" y se abstiene de más explicaciones por no cansar a su interlocutor.

A partir de aquí comienzan las "sucintas razones" que Selim empleará para convencer al rey español. Nos hallamos con el desarrollo de una serie de imágenes que relatan cómo las armas del Turco no serán un instrumento de lucha, sino de celebración de la futura amistad entre los

dos soberanos. Así, "las picas serán en fiestas / sus hierros para torneos", mientras que las piezas de artillería servirán para "que publiquen / las alegrías del tiempo". Por último, el sultán se compromete tanto a entregar parte de sus territorios centroeuropeos a "don Carlos", como a compartir sus "genízaros fieros" con el rey de España para castigar a los rebeldes holandeses (Silva, 1625, fol. 78r).

La respuesta del rey "Filipo", si acudimos de nuevo al arte de Tesauro, puede escribirse a las epístolas de tipo excusatorio. Es más, de acuerdo a la clasificación de este autor, dicha contestación se encuentra entre "la clase de las lógicas", debido a que "la substancia consiste en alegar argumentos y razones por las cuales no haya podido complacer al amigo" (1696, p. 169). Así pues, el monarca español va a rehusar la propuesta del Turco –"Estimo en mucho la oferta / más quiero desengañarte"– arguyendo dos juicios principales.

Para empezar, el rey de España sostiene que no necesita aquello que le ofrece Selim –"nada he menester / que te sobre" –, ya que posee un vasto y rico imperio, además de contar con tropas españolas capaces de superar cualquier "empresa". Asimismo, el mayor recurso del monarca español es el infante Carlos: futuro campeón de la cristiandad, que rechaza los regalos del Turco, pues solo acepta las conquistas que provengan "de su espada / que aunque tierna, cortar sabe" (Silva, 1625, fol. 78v).

Debemos recordar que nos hallamos en un «año mágico» para la Monarquía Hispánica (Rodríguez de la Flor, 2018, II, p. 241). Estamos un momento de auge de las armas de la Monarquía Hispánica, que se tradujo en grandes triunfos como la rendición de Breda. Además, en el marco temporal en el que nos movemos, Carlos de Austria era el primero en la línea dinástica española, ya que por entonces el Felipe IV carecía de hijos varones.

Pero, fundamentalmente, el motivo principal de la negativa del monarca español tiene que ver con la imposibilidad de amistarse con un infiel, pues tal como lo resume en su carta: "Y más no admite mi ley / amistad con quien no guarde / sus sagrados mandamientos". De manera que, pese a que el tono de la epístola de Felipe IV es amable, como se muestra en su afectuoso cierre, donde el monarca envía "salud, gloria y honor de

sultanes" a su destinatario, no parece haber salida al conflicto debido sus insalvables divergencias en el ámbito religioso (Silva, 1625, fol. 78v). Nos encontramos con una imagen de la figura del sultán otomano no muy diferente a la de otros textos de la época: un gran y poderoso soberano, pero que por su condición de musulmán nunca podrá asimilarse a los reyes cristianos.

4. CONCLUSIONES

Tras el análisis de las tres obras elegidas, que presentan cartas ficcionales que tratan, de un modo u otro, el conflicto entre los otomanos y la Casa de Habsburgo, podemos exponer los resultados siguientes. Para empezar, los textos seleccionados muestran el carácter polivalente de la carta ficcional: respectivamente, nos hemos visto con epístolas integradas en un tratado, una suerte de crónica jocosa y un romance distribuido en pliegos sueltos. De igual modo, en lo que se refiere a la forma nos hemos encontrado con cartas de distintas clases, tanto para pedir algo, como para rehusarlo o expresar unas condolencias. Esto también influye en los géneros retóricos plasmados en cada misiva, pues hallamos tanto deliberaciones, como mecánicas demostrativas, además de exposiciones cercanas al discurso judicial.

En lo que se refiere a la visión del *otro*, en este caso del enemigo turco, a través de las perspectivas y *mundos posibles* que propicia el hecho literario, hemos de considerar las ideas que expusimos brevemente en el apartado teórico. Allí explicamos que la carta sirve para desarrollar la interioridad de los remitentes ficticios, tratando no solo sus circunstancias intrínsecas, sino las exteriores. En el último de los casos, el otomano-musulmán es el protagonista, que se muestra como un enemigo de la cristiandad, aunque en los textos vistos no se manifiesta de forma unívoca. Hemos pasado de la terrible amenaza del texto de Arredondo al acobardado adversario del romance de Silva, pasando por el motivo de burla de la crónica de Zúñiga.

Ahora bien, en todos los casos revisados observamos cómo la visión del enemigo oriental sirve no solo como medio de representación sino de autorrepresentación, de manera que podemos extraer tres grandes temas

que se corresponden con cada título estudiado. Así, el *Castillo* de Gonzalo de Arredondo aborda el modo en el que la *República cristiana* debe unirse para abordar las amenazas exteriores. Por su parte, Zúñiga realiza una sátira sobre la poca implicación de las altas dignidades del clero y la nobleza en las empresas imperiales. En último lugar hemos advertido cómo el imperfecto, pero no por ello menos interesante, romance de Silva aborda las esperanzas puestas en el futuro de la Monarquía Hispánica. De cualquier manera, nuestro objetivo ha sido tratar de dejar patente las posibilidades de la carta de ficción como recurso para tratar a un *otro*, que a veces resulta un reflejo de las inquietudes de uno mismo. No sabemos si redactar cartas es tan "penoso" como indicaba Palafox, pero si coincidimos en sus posibilidades en el terreno político en el más amplio sentido de este término.

5. REFERENCIAS

Arredondo, G. de (1528). Castillo inexpugnable defensorio de la fee. Juan de Junta.

Barrio Vega, M. L. (1991). Algunos problemas de la epistolografía griega. ¿Es posible una clasificación epistolar? Minerva. Revista de Filología Clásica, 5, 123-137.

Benito, A. (2015). La ubicua presencia del moro: maurofilia y maurofobia literaria como productos de consumo cristiano. En A. Roberts y B. Bistué (Eds.), Disobedient Practices: Textual Multiplicity in Medieval and Golden Age (pp. 103-128). Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs.

Bleda, J. (1618). Corónica de los moros de España. Felipe Mey.

Bunes Ibarra, M. A. de (2005). El imaginario sobre los turcos en el mundo hispánico: El viaje de Turquía y sus fuentes. En R. Puig y A. Servaintie (Eds.). L'Empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance (pp. 47-63). Leuven University Press.

Burguillo, J. (2016). Santos prodigiosos y turcos infernales en El cerco de Viena (atribuida a Lope de Vega). eHumanista, 33, 97-122.

Cátedra, P. (2007). El sueño caballeresco. De la caballería de papel al sueño real de don Quijote. Abada.

Cavallero, C. (2016). Entre el reino y el imperio: representaciones de la cristiandad en los discursos castellanos contra la "Secta de Mahoma" (1460-1530). En V. Aldazábal, L. Amor, M. Díaz, R. Flammini, N. Franco y B. Matossian (Coords.). Territorios, Memoria e Identidades.

Actas de las IV Jornadas Multidisciplinarias. Buenos Aires, 4 y 5 de noviembre de 2015 (pp. 165-180). Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986). Diccionario de los símbolos. Herder.

ElAlaoui, Y. (2004). Carlos V y el mito de la cruzada contra el Islam. En R. Amran (Coord.), Autour de Charles Quint et son Empire (pp.113-130). Indigo & Côté-femmes éditions / Université de Picardie Jules Verne.

Rodríguez de la Flor, F. (2018). El sol de Flandes. Imaginarios bélicos del Siglo de Oro. Vol. II. Declinación de las armas de España. Editorial Delirio.

Geary, J. (1996). Arredondo's Castillo inexpugnable de la fee: Anti-Islamic Propaganda in the Age of Charles V. En J. Tolan (Ed.), Medieval Christian perceptions of Islam Year (pp. 291-312). Garland.

Gimeno Casalduero, J. (1971). La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas. Nueva Revista de Filología Hispánica, 20, 64-89.

Goffman, D. (2004). The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge University Press.

Krasniqi, F. (2014). La carta literaria: historia y formas [Tesis doctoral]. Universidad de Granada.

Kumrular, O. (2005). El duelo entre Carlos V y Solimán el Magnífico, 1520-1535. Editorial Isis.

Laskier, A. (1991). Public Indiscretion and Courtly Diversion: The Burlesque Letters in Don Quijote II. Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America, 11.2, 87-101.

Leonetti, F. (2015). El conflicto entre cristianos y musulmanes en las relaciones de sucesos: la liberación de Buda. En J. García y S. Boadas (Eds.), Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna (pp. 309-321). Universitat Autònoma de Barcelona.

Mitre, E. (2010). Entre el diálogo y el belicismo: dos actitudes ante el turco desde el Occidente a fines del Medievo. Hispania Sacra, 62, 513-538.

Morales Ladrón, M. (1996). La dialéctica entre la presencia y la ausencia ficcional del destinatario en el discurso epistolar. 1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, 10, 285-296.

Palafox, J. de (1661). Cartas de la santa madre Teresa de Iesús. Baltasar Moreto.

Pizarro Carrasco, C. (2003). Imprenta y gobierno municipal en Barcelona. Sebastián y Jaime Matevat al servicio del Consell de Cent (1631-1644). Hispania, 213, 137-160.

Redondo, A. (2000). Impérialisme espagnol et prophéties sur l´Empire Turc à travers quelques relaciones de sucesos à l'époque de Philippe IV. En A. Redondo (Ed.), La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XVe-XVIIe siècles (pp. 123-138). Presses de la Sorbonne.

Sanz Hermida, J. (2004). El gran turco se ha buelto christiano. La difusión de las conversiones musulmanas y su instrumentalización político-religiosa. En P. Civil, F. Crémoux y J. Sanz Hermida (Coords), España y el mundo mediterráneo a través de las Relaciones de Sucesos: Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: (Paris, 23-25 de septiembre de 2004 (pp. 287-298). Universidad de Salamanca.

Silva, D. de (1625). Veríssima relación de una prodigiosa visión que tuvo en Constantinopla el Gran Turco Celín Solimán. Sebastián y Jaime Matevat.

Tesauro, E. (1696). Arte de Cartas misivas, o méthodo general para reducir al papel quantas materias pide el politico comercio (M. Migliavaca, Trad.). Jaime de Pordazar.

Zúñiga, F. de (1855). Comienza el famoso epistolario del mismo famoso coronista don Francés (A. de Castro, Ed.). Rivadeneyra.

Zúñiga, F. de (1989). Crónica burlesca del emperador Carlos V (J. A. Sánchez Paso, Ed.). Ediciones Universidad de Salamanca.

"SCHEHERAZADE GOES WEST": BETWEEN CREATIVITY AND IMITATION

شهرزاد ترحل إلى الغرب
بين الإبداع والمحاكاة

MOHAMED ALAOUI ISMAILI
University of Abd El Malek Essaadi, Morrocco

1. RESUMEN

Literary creativity resembles an interconnected series of human creations. The fact that, in literary texts, what comes before a story is similar to what follows does not mean that the authors' signature on a book epitomizes their own creation. It is fair to argue that this claim does not ignore literary texts' uniqueness; however, it stresses their impurity, their capability to influence other texts and to be influenced by them. Hence, each creative text, whatever its genre, is an outcome of series of previous influences that the text undertakes through different other texts and different other people, who had been themselves previously influenced by a thing or another.

This engenders the impotance of "intertextuality theory" in literature because it tries to observe as well as to highlight the texts' direct or indirect interrelation to other texts. Using "intertextuality theory", this article tries to explore, to investigate, and to scrutinize the series of influences that a text goes through. In order to achieve this goal, this article examines one of the most prominent Arabic literary narratives that conquers world literature: *One Hundred and One Nights*. The book influences world literary tradition by its creativity, wittiness, and diversity; it creates worldly cultural symbols via timeless characters viz. Sindbad, Aladdin, and Alibaba among many others. This article, hence, tracks *One*

Hundred and One Nights' effect on Fatima Mernissi's *Scheherazade Goes West*.

Mernissi book symbolizes a sub-text to *One Hundred and One Nights* especially through Mernissi's attempt to mention the text's storyteller in the title: Scheherazade. Therefore, this study highlights instances of transtextuality in Mernissi's book, as mentioned by Gérard Genette, which he demarcates in the following concepts: intertextuality, metatextuality, paratextuality, hypertextuality, and architextuality.

This article exposes Mernissi's literary uniqueness as well as Mernissi's imitation of *One Hundred and One Nights*, examines the ways intertextuality empowers Mernissi's intellectual and emancipatory journey, and underscores the borderline between creativity and imitation. Therefore, this study sheds light on the ability of intertextuality to demarcate the borderline between texts although their interconnectedness and to embrace similarities and difference *vis-à-vis* the same topics, which signals the text's uniqueness and splendour.

1-تقـــــديم:

إن "فاطمة المرنيسي" واحدةٌ من المراجع الرئيسة في سماء الأدب وعلم الاجتماع والنِّسوية، اللواتي عملن على جعل إبداعاتهن أدواتٍ ودافعاتٍ لمناقشة وعرض مواضيع ذات طابعٍ نسائيٍّ محضٍ، حيث إنَّها ركَّزت على وضع المرأة في المجتمع، وكيف يَراها هذا الأخير ويَنظر لها. كما أنَّها قد اهتمت وبرزت في مختلف كتاباتها "النِّسوية" بمنظور إسلامي، محاولةً من خلال إثارتها لهذه المواضيع أن تُكرِّس للمساواة وحقوق النِّساء خاصة.

وكتاب "شهرزاد ترحل إلى الغرب" هو واحدٌ من مصنَّفاتها التي امتازت جُلُّها بالخلفية التراثية التي تنبعث منها، وبالضبط ما قد يتبادر لذهنكم بمجرد أن وقفتم على عنوان الكتاب الذي أشرنا له، "ألف ليلة وليلة" أو "الليالي العربية"، إذ أظهرت تأثراً وانشغالا كبيرا بهذا العمل الأدبي الغني والفريد من نوعه في مختلف أعمالها.

من هذا المنطلق سيأتي وقوفنا على هذا المؤلف، إذ نبتغي من خلال مقالنا هذا أن نضع أصابعنا على أوجه التعالق والتشعُّب بين النَّصين "الليالي

العربية" و"شهرزاد ترحل إلى الغرب"، محاولين رصد أبرز المشتركات بينهما، خاصة أنَّ فاطمة المرنيسي لم تقم بهذا الرَّبط كسَبْقٍ، إنما هي قد طرقته عَيَاناً مراراً، فلزم الاهتمام به، وابتغاء رصده.

ورغبة منا في الإجابة عن جانبين أساسيين، يهتمان بشكل مباشرٍ بعمل "المرنيسي"، وهما:

1. أين يظهر التَّرابط النَّصي بين الليالي وشهرزاد؟ وما أهم ما وظَّفه نصُّ "المرنيسي" باعتباره نصاً لاحقا عن نص سابق.

2. ما هو الإبداعي في مؤلف "المرنيسي"؟ وما أوجه الاختلاف والتشابه بين النصين باعتبارهما نصين متعالقين متشعبين عن بعضهما.

2.المؤشرات الخارجية:

1.2 العنوان الرئيسي:

بمجرَّد أن تَحُطَّ عين القارئ "العاديّ" منه دون المختصِّ على العنوان، سيجد نفسه قد استحضر بشكل لا إراديٍّ الحكايات الشهرزادية، التي عُرفت بين النَّاس بمسمى "ألف ليلة وليلة"، وهي مجموعة حكايات من التُّراث العربي، وتقوم على رغبة ملكٍ خانته زوجه في أن يقتل كل ليلة امرأة بعد أن يتزوج بها، إلى أن تشاء الأقدار فيلتقي بذات الحيلة النجلاء التي ستحمله على أن يُؤجِّل قتلها ليلة بعد ليلة، على مدار ألف ليلة وليلة، عن طريق سرد حكايات مُلأت بالعجيب والغريب، وما يأسر الذهن الشريد، ويفتن اللُّبَّ الصَّحيح، فتنجح بذلك في أن تنال حرّيتها وعفوه عنها.

من هنا يمكن لنا أن نعمد في التعامل مع عنوان المؤلف (شهرزاد ترحل إلى الغرب) إلى تقسيمه لأقسام ثلاثة نقف على كلِّ واحد منها على حدا، من أجل رصد **المُناصات** المتضمن فيها**Paratexto** (Readioff, C. 2021)

وأول ما نطرقه هو اسم "**شهرزاد**"، هذا الاسم الذي يخلق مُناصاً واضحاً، إلا أنَّه ذكرٌ خارج عن سياقه الثقافي والحكائي الذي ذكرناه. مُناصاً يجعلنا نتوقف عنده ونتأمله، إذ لو احتلَّ اسمٌ آخر مكان شهرزاد في العنوان لما كان

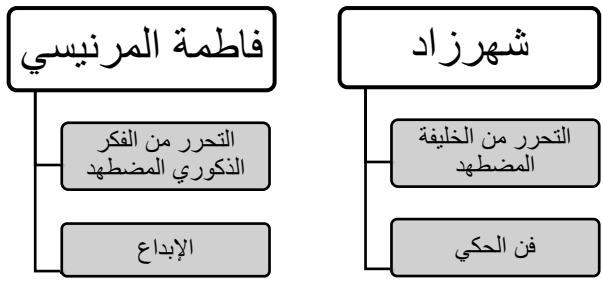
له الوقع الذي خلَّفه في نفوسنا، إنما هو كذلك لما نعرف من إحالة لهذا الاسم وارتباطٍ له بكل ما هو عجيب وغريبٌ، مما قد يدفعنا لطرح سؤالٍ مهمٍ هو: ما سبب اختيار "المرنيسي" شهرزاد دوناً عن غيرها؟ وأيُّ داعٍ دعاها إلى تضمين هذا الاسم في العنوان؟ وما هي أوجه الارتباط والتشاكل بين كلٍّ من شهرزاد وفاطمة المرنيسي؟(Ordóñez, E. J. 2013)

إن أول ما يتوجب علينا فهمه هو الداعي الذي دفع المرنيسي إلى اختيار اسمِ شهرزاد ليكون جزءا من عنونة نصِّها، خاصة وأنَّ هذا الاسم لم يحضر على هيئة شخصية فاعلة في النَّص أساساً، إنما اقتصر ذكره على العنوان فقط باعتباره نصاً موازيا، مما يجعلنا أمام علاقة رمزية سائدة بين النَّص والعنوان. ولعلَّ توظيف هذا الاسم واختياره دونا عن غيره راجع لجانب شخصي، وآخر ثقافي:

-**الجانب الشخصي:** لا يَشُكُّ القارئ المتفحِّصُ في كون كلٍّ من المرأتين يحركهما دافعٌ واحد، ولهما جوانب مشتركة عديدة، ورغبةٌ واحدة، وهي بيانُ قدر المرأة ومقدرتها، والسَّعي خلف كسرها القيود المجتمعيَّة الموضوعة على معصمها.

فإن كانت المرأة على زمن "المرنيسي" لم تعش تحت راية الذَّكر، وأخذت العديد من حقوقها وما هو مشروع لها من بين يديه، إلا أنَّها لا تزال حبيسة الفِكر الذكوري، فالرَّجل وإن كان قد منح المرأة بعض حريتها، إلا أنَّه قطعاً لم يقرَّ بعد بتحريرها معنوياً، فها هي ذي "المرنيسي" ذاتها تذكر كيف أنَّ الرِّجال" يبتسمون كلما دعتهم الضرورة إلى النطق بكلمة (الحريم)"(المرنيسي فاطمة. 2010: 6) ، هذه الكلمة التي قد ترادف مؤسسة سجنية مجتمعية للنساء، ولكن مع ذلك فالرَّجل يبتسم وهو يذكرها، وكأنها لديه مرتبطة بماضٍ معينٍ يحكم المرأة، ولا زال يسري عليها.

من هنا نجد أنَّ فاطمة المرنيسي تسعى في عملها هذا للتحرر من سلطة مجتمعٍ قاهرٍ ذكوري، بينما تقابلها على ذات الوجه شهرزاد التي تطلب عتق رقبتها ورقبة بني جنسها من يد الحاكم الظالم، مستخدمتين ذات الأداة في ذلك، وهي السَّردُ والحكيُّ والإبداعِ.



(التشكيل الأول: رسم يظهر التشابه القائم بين المرنيسي وشهرزاد على مستوى الأداة والهدف)

-**الجانب الثقافي:** إن اسم "شهرزاد" ومع كثرة الاستعمال والتكرار على الأسماع، واشتهار مؤلَّفِ اللَّيالي، قد صارت "رمزاً ثقافياً" لصيقاً بالذاكرة الإنسانية ككل، إذ لا تجد في العالم من لا يعرف "شهرزاد" الجارية العربية التي ظلَّت ما يُناهز الثلاث سنين وهي تروي الحكايات للملك، فأتت بالأعاجيب والأفانين، وسلبت العقول بقصص فيها كل غريب، فمن لم يعرفها في ترجمة "ألف ليلة وليلة" المسماة ب" The Arabian Nights"، عرفها في الأفلام الهوليودية أو غيرها من وسائل الاطلاع الحديثة. إلا أنَّ شهرزاد ليست رمزا ثقافيا عاديا، بل هي رمز ثقافي عربي، يرمز للشرق الأوسط، ولا شكَّ أنَّنا نعرف على وجه اليقين كيف أنَّها وإن رمزت للعجيب والحكايات الساحرة الباهرة، قد رمزت في الذاكرة الجماعية الغربية للاضطهاد والسلطوية الذكورية المستخدمة في الشرق الأوسط على النساء، من هنا ينبثق كون عنوان المؤلف لم يأت على شاكلة "امرأة ترحل إلى الغرب" مثلا.

أما ثاني قِسمٍ نقف عليه من العنوان هو "**ترحلُ**"، و"ترحل" من جذر (رَحَلَ) وإذا ما نظرت قول صاحب القاموس فيه، تجد يعرفه في باب (ر ح ل) فيقول: "رَحَلَ: كمنع: انتقل، ورحَّلتُهُ ترحيلا، فهو راحلٌ من رُحَّلٍ"(الفيروزآبادي 2008: 905)، والتِّرحال والرِّحلة معروفان، وهو انتقال شخص من مكان أو موضع إلى آخر، هذا لغة.

وقد يكون ذكر "الارتحال" هنا على وجهين، أولهما التجنيس: حيث نظنُّ التَّرحُّلَ هنا إحالة للجِنس الأدبي (الرحلة)، وإشارة غير مصرَّحة له، فكما نعلم أنَّ أيَّ كتاب كيفما كان نوعه يُناط به عنوان رئيسي يخدم وظيفة تعنينية كما

يسميها "جيرار جينيت" (بلعباد عبد الحق 2008: 78)، وهي تخدم تمييز الكتاب عن غيره كتمييز المُسمَّيات للأشياء، وتفريق الإنسان بين النَّبات والحيوانات عن طريق الاسم الخاص بكل واحد منها، وعنوانٌ آخر يتضمن في ثناياه مؤشراً يشير للجنس الذي يدخل ضمنه الكتاب.

المُؤَلَّفُ = العنوان الرئيسي + العنوان الفرعي / المؤشر الجنسي indication générique (بلعباد عبد الحق 2008: 68)

إلا أنه وقلَّما يصادفنا كتاب لا يُصرِّحُ فيه صاحبه بشكل مباشر بجنسه الأدبي الذي ينتمي له، أو لا يضمنه مؤشرا جنسيا يخدم وظيفة الكشف عنه (رواية / قصة/ حكاية/ نصوص أدبية...)، ويترك زمام التجنيس والحُكمِ للقارئ والدَّارس، وقد كان نصُّ "شهرزاد ترحل إلى الغرب" واحدا من هذه النصوص القلائل التي لا تضمنُّ أي مؤشرٍ جنسيٍّ يوحي بجنسها.

مع ذلك فالعنوان الرئيسي يكون له أن يحدِّد أو يُضمَّن بشكل مباشر أو غير مباشر الجنس الذي يدخل فيه النَّص (بلعباد عبد الحق 2008: 76)، ولا نستبعد أن يكون هذا من ذاك، خاصة أنَّ النَّص في موضوعه يتوفَّر على كامل شروط الرِّحلة في غالبه، ويأتي على مُعظم ضوابط النوع السردي الرِّحلي، الذي نُجمله في خمسة عناصر مهمة هي: دوافع الرِّحلة / الاستعداد للرحلة / القصد أو المقصدية / الخُروج / العودة. (مسكين سعاد 2012: 365-366)

ورصد جلِّ هذه العناصر قد يكون يسيراً نوعا ما في معظم العمل، فنجد مثلا "دوافع الرحلة" تتمثل في قولها: "أخشى تضييع الهدف الأسمى من السفر، أي فهم الأجانب الذي سأُصادفهم في طريقي" (المرنيسي فاطمة 2010: 5)، أما "الاستعداد" فها هو ظاهرٌ عندما تقول: "إلا أن لا أحد لاحظ قلقي خلال هذه الرحلة من أجل تقديم كتابي"(المرنيسي فاطمة 2010: 7)، أما المقصدية فقد تجلت في ما ذكرته الكاتبة: "بأن أحول السفر إلى فرصة للانفتاح والتعلم"(المرنيسي فاطمة 2010: 8)، ويتمثل "الخروج" في الإشارة التي تشير لها في النص عندما تقول: "ذلك القلق الذي يستبد بي ليلة الرحيل"(المرنيسي فاطمة 2010: 8)، و"العودة" صريحة في قولها: "ذلك ما قلته في نفسي وأنا عائدة على متن الطائرة إلى الدار البيضاء" (المرنيسي فاطمة 2010: 234)

من خلال توفر كل العناصر يمكن لنا أن نجنّس نصَّ "شهرزاد ترحل إلى الغرب" على اعتبار أنه يندرج ضمن أدب الرحلة، ولا يُساورنا شكٌّ بأنَّ التعالق النَّصيَّ قد توضَّح وانجلى في ذهنكم وأنتم تقرؤون، إذ إنَّ "ألف ليلة وليلة" تكاد لا تخلوا من الرَّحلات، ولا تخرج قصة عن السَّفر والسياحة والمغامرات كما تسميها شهرزاد، ومن لا يعرف رحلات السِّندباد البحريِّ الستة، وغيره من الحكايات التي تقوم على الارتحال، كما أن "الرِّحلة" حسب تصنيف النَّاقدة سعاد مسكين في كتابها "خزانة شهرزاد" هي أكثر الأنواع السردية المختلطة حضورا في الليالي بمعدَّل 04 رحلات طوالٍ (مسكين سعاد 2012: 393).

إنَّ هذا الارتباط قائم على المُحاكاة[68]، أي؛ العمل على إنتاج نصٍ على غرار نص آخر، تابع له في "الجنس الأدبي" (يقطين سعيد 1992: 12) ، وهذه المحاكاة تدخل في إطار **معمارية النَّص** أو **جامع النَّص La architexualidad**، فبالتالي حتى ذكر الرَّحيل هنا هو تناص بدوره، وتعالق نصيٌّ بين النَّصين المدروسين خاصة في إطار القسم الأول من العنونة التي ذكرت فيها "شهرزاد" لتشكل إحالة واضحة ل "ألف ليلة وليلة".

وثانيهما الرَّمزية: وهو ما قد يتبدى معنا أكثر في إطار الحديث عن القسم الثالث من العنوان "إلى الغرب" وربطه به، لذلك نستبينه في إطار الاشتغال على ثالث أقسام العنوان، والمتمثل في "إلى الغرب"، وهي إشارة للموضع الذي ستنتقل إليه شهرزاد وهو "الغرب"، مُنتقلة عن المكان الذي نشأت فيه والذي يقابله "الشرق العربي".

إن هذا الانتقال لصيقٌ بالتحول والترحال الذي تعرفه الليالي، والذي غالبا ما يكون في أرض العجم من مثل ما كان من أمر "السندباد" في رحلاته، و"حكاية الملك قمر الزمان ابن الملك شهرمان" و"حسن الصائغ البصري"... وقد قابل أرض العجم في الليالي: الصين والفرس وغيرهم ممن يرطنون في أرضهم بغير العربية، وفي العنوان يقابلهم "الغرب" والذي يمثل كذلك وفق "جيرار

---

68 وهو مصطلح ابتدأه كل من أفلاطون وتبعه فيه أرسطو، واعتبروها فطرة إنسانية تُكسب الإنسان معارفه، انظر: فن الشعر لأرسطوطاليس، حققه عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص12

جينيت" (المعنون له) (بلعباد عبد الحق 2008: 73)[69]، وإن كانت رحلات الليالي قد كانت لغايات عديدة إلا أنها جميعا اشتركت في حضور رغبة التحرر والخلاص، فكذلك الحال هو مع الدلالة التي تجمع بين القسم الأول من العنوان والثاني والثالث، إذ إنَّ "فاطمة المرنيسي" تحاول إظهار كيف أنَّ رحلتها هذه إنما هي رحلة تريد من خلالها تحرير ذاتها الأنثوية وتحرير النساء من القيد الذكوري، ومن هذا نبع اختيارها ل"شهرزاد" التي تمثل رمزا ثقافيا عربيا، فهي ترى في نفسها "شهرزاداً" أخرى، "شهرزاد العصر" إن صحَّ، فكما لو كانت موكولة في رحلتها هذه بأن تغيِّر ما رسَّخته شهرزاد تلك بطريقة غير مباشرة وغير مقصودة. إذ المجتمع الغربي بمختلف أشكاله جازم على أن المرأة الشرقية تعيش اضطهادا ولا تنفك تغادر مفهوم "المتعة الجنسية"، وقد يكون أول ما يوحي بهذا التفكير ما قام به "شهريار" من زواج قبل تنفيذ حكم الإعدام في حق من تزوجنه قبل "شهرزاد"، فرغم سخطه ونقمته لم يستطع أن يُنكر تلك الحاجة وذاك الإطار الجنسي اللصيق بالمرأة لديه.

لكن رحلة "شهرزاد العصر" هي رحلة تحررية فكرية في شقها الرَّمزي، ترمي من خلالها أن تغير الرؤية السائدة عن المرأة الشرقية العربية لدى الغرب، وتقدِّم لهم نموذجا متحررا مؤمنا بذاته، غير خاضع لأي سلطة ذكوري، وقد اعتمدت "المرنيسي" رمز شهرزاد قبلا، فليست هذه أول مرة تستخدمه في عنونة كتاب لها، فها هي ذي تضمِّنه اسم مؤلف آخر من مؤلفاتها "شهرزاد ليست مغربية".

إن العنوان في عمومه مُناصٌ واضح في كل جوانبه التي عملنا عليها، إذ إنه قد خلق علاقة رمزية بينه وبين النَّص، حيث لم يُقدِّم لنا موضوع الكتاب مباشرة، إنما استعان برموز عدَّة تعالق من خلالها مع نصٍّ آخر هو "ألف ليلة وليلة"، ليَحِيك لنا ويُقدِّم وظيفته الإغرائية على أكمل وجه، فلا أحد سيقف أمام عنوان ترحل فيه شهرزاد إلى الغرب وسيمرُّ دونما توقف عنده، فلا شكَّ أنَّ العنوان الرئيسي للكتاب هو بابٌ مُفضي لعالم النَّص كما هو متوقع منه، وبابٌ

---

[69] "وهو مصطلح وظفه جيرار جينيت على غرار خطاطة ياكبسون إلا أنَّها تهمُّ العنوان وتراعي خصوصيته، وتتكون من: المُعنون (يقابله المُرسل) والعنوان (تقابله الرسالة)، والمعنون له (ويقابله المرسل إليه)"، انظر عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)، عبد الحق بلعابد، تقديم: د. سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط. الأولى، 2008م، ص71-72.

ذو ضفتينٍ عظيمتين تفضيان إلى عالمٍ من التناصات والتعالقات المتوقعة من النص.

2.2.العنوان الفرعي:

ما كنا لندرج العنوان الذي سنتحدث عنه الآن ضمن العناوين الفرعية، باعتبارها عناوين ملازمة للعنوان الأساسي أو الرئيسي، لكنه قد بدى كما لو كان عنوانا وضع ليكمِّل أو يتمَّ العنوان الرئيسي على غلاف الكتاب، إلا أننا لا نجده إلا عندما نستهل أولى صفحات المتن متربعا على رأسية الصفحة، يُقابله في الصفحة الأخرى عنوان الفصل بخط صغير.

وهذا العنوان يتمثل في (العابرة مكسـورة الجناح)، ودونما أي جهد يظهر مدى الكثافة الدلالية التي يختزنها إن ربطناه بسابقه –العنوان الرئيسي-، حيث إنَّ لفظة "العابرة" تمثِّل شهرزاد التي قررت أن تعبر وتتجه صوب الغرب، بغض النَّظر عن أي الشهرزادين كانت.

أما بخصوص الشق الثاني منه (مكسورة الجناح)، فهو فتح لباب من الدلالات، خاصة أنَّ الجناح هنا شديد الارتباط بالارتحال والعبور والتنقل والانتقال، فكسره يساوي مباشرة تجرُّد المرتحل أو العابر من وسيلة عبوره، ولو بشكل مؤقت على الأقل، حيث إن كلَّ كسرٍ مصيره أن يبرأ ويصِحَّ. فإن فرضنا أن العابرة هنا قد قصد بها شهرزاد الليالي، فهذا سيجعلنا نتساءل: ما هي وسيلة شهرزاد الأولى الملازمة لها؟

لا شك أن أول ما سيخطر على الذهن هو الحكي، أو القدرة السردية التي تتمتع بها هذه الشخصية، وبالتالي تجريدها من الخيال أو الذكاء أو الإبداع، إنه أسرٌ بطريقة أخرى، حيث إنَّ شهرزاد بعبورها للأراضي الغربية قد سُحبت منها قدراتها ووسائلها، من قدرة على الحكي والتخييل. وليس لها من سالب إلا أصحاب الأرض التي وضعت رحالها فيها –الغرب-، ودليله أنَّها عاشت في الشرق سنيناً فما كُسر جناحها ولا سلب خيالها، فكأنما هذه الرحلة الشهرزادية هي رحلة استرجاع ما سُلب، وإعادة ما أخذ قهراً.

ولذلك نجد المرنيسي قد جعلت هذا المناص يتكرر على طول العمل، تكراراً تأكيدياً، توضح من خلاله بطريقة رمزية، وتذكر القارئ مرارا بأنَّ شهرزاد

التي وطئت أرض الغرب، هي غير شهرزاد الشرق، شهرزاد حُرمت الكثير، وسُلبت ما يميِّزها –التخييل والحكي-، وأن رحلتها هذه رحلة استرجاع ما فُقد، وجَبْرِ الكسر الذي وُجِد.

3.بين النَّص والتـنــاص:

1.3 الاختلاف بين الرحلتين:

إنَّ نص المرنيسي يُلحظ فيه بلا أدنى جهدٍ الحركة الانتقالية للراوي بين الفضاءات المختلفة، ويلمس تغيُّر الزمان من حوله وتبدُّله وسيره، فها هي ذي المرنيسي تنطلق في مسار رحلي بدايته من (الدار البيضاء) مغادرة الوطن العربي، باعتبارها مدينة في شمال افريقيا ضمن سلطة المملكة المغربية، متوجهة إلى (برلين) عاصمة ألمانيا ومنها إلى (باريس) العاصمة الفرنسية، باعتبارهما تمثلان الحضارة الغربية في رحلة المرنيسي، لتعود إلى بلدها المغرب والذي يمثل الحضارة العربية الإسلامية. حيث نشأت وترعرعت المرنيسي في بيئة تؤمن بمفهوم "الحريم" ممارسة، مما دفعها لاستغلال فرصة سفرها عن المغرب من أجل البحث ومحاولة فهم حضور هذا المصطلح داخل الإطار الثقافي الغربي.

فالرحلة التي ارتضتها المرنيسي نوعا أدبيا يستند عليه كتابها، هو واحد من أبرز الأنواع السردية المختلطة الحاضرة في الليالي الشهرزادية، كما أنَّ جلَّ حكايات شهرزاد تقوم على الارتحال، إما من مكان إلى آخر تنقلا ماديا على نطاق جغرافي معين، أو ارتحالا يحمل صاحبه مما هو واقعيٌّ إلى ما هو عجائبي، ويمكن لنا أن نقسِّم الرحلات في الليالي إلى ثلاثة أقسام من هذا المنطلق هي:

1. من بلد إلى بلد ←

2. من الواقعي ← إلى الخيالي

3. من الآمنِ ←———— إلى الخَطِرِ

(التشكيل الثاني: يظهر الأقسام الثلاثة لرحلات الليالي)

أما القسم الأول فهو الرحلة العادية التي يخوضها شخص أو شخصية من مكان لآخر، فينتقل بموجبها عبر البقاع ليتعرَّف ويصوِّر لنا ما رآه وما عاشه وخبِرَهُ في رحلتها، إحساسا وفكرا وتصويرا، أما الثاني فهو الانتقال من الواقعي إلى الخيالي، ولربما أبرز ما يمثل هذا النوع هو القصة الإطار في الليالي، حيث إنَّ شهرزاد تستطيع بتسخيرها الحكي أن تدفع بشهريار لامتطاء الخيال، بحثا عن معرفة أو حكمة منشودة.

وبالنسبة لثالث الأقسام، فهو ما تدخل فيه معظم الحكايات الشهرزادية، ويندرج فيه النَّص الرَّحلي الذي أوجدته المرنيسي، حيث إنَّه مثلا وبعودتنا لحكاية "حسن الصائغ البصري" والتي هي من رحلات الليالي، نجدها حكاية تتخللها رحلتان أساسيتان إن صحَّ لنا تقسيمهما عليها، وهما:

رحلة منارِ السَّـــنا

حكاية حسن الصائغ البصري

رحلة حسن البصري

(التشكيل الثالث: يمثل تقسيم حكاية حسن البصري لرحلتين أساسيتين)

إذ إن انطلاق "منار السَّنا" في الحكاية بعدما وجدت أجنحتها ومحاولتها العودة لأهلها، ولمُلكِ والدها، هو خروج مما هو آمن إلى الخَطِرِ، وذا نفس الأمر بالنسبة للمرنيسي، حيث خروجها من المنطقة العربية الذي يعدُّ إطارا آمنا للمرأة التي عرفت فيه تحررا نوعيا من وطـأة الحريم كما كان قبلا، إلى فتح

باب التصور الغربي حول المرأة الشرقية، والدخول في معركة لفهم التصور الغربي حول الحريم العربي، والإلمام بمفهوم الحريم لدى الغرب. فمن هنا يظهر كيف أنَّ كلاهما قد خرج من الوضع الآمن -ولو جزئيا- إلى الخَطِرِ.

إنَّ الرحلة في كلِّ تفاصيلها وباختلافها هي بحثٌ عما قد نسميه الحكمة الناتجة عن المعرفة، وهذه الأخيرة تنتج عن السَّفر.

السفر المعرفة ← الحكمة

شهرزاد ← الحكي ← التحرر

المرنيسي ← الحكي ← التغيير

(التشكيل الرابع: يظهر ارتباط الرحلة بالتحرر)

وهذا ما عملت عليه المرنيسي في هذه الرحلة، فنجدها تقول في أولى صفحات كتابها: "إن السفر فرصة رائعة لترويض النفس ولاكتساب حكمة فريدة من نوعها، يكفي أن تركزي انتباهك على ما يقوله الأجانب، وكلما فعلت ذلك تقوى نفوذك..." (المرنيسي فاطمة 2010: 5)، من هنا يظهر التعالق النصي بين النصي، خاصة مع الإحالة في الفصل الأول للحكاية "حسن الصائغ البصري" في البداية، مع تسمية مغايرة هي "حكاية المرأة التي تلبس كسوة الريش" (المرنيسي فاطمة 2010: 5).

مما يجعل من هذه التسمية فتحا واضحا لبابٍ تناصيٍّ بين النَّصين، ليصبح نص المرنيسي عبارة عن نصٍّ لاحق لنص سابقٍ هو الليالي الشهرزادية، موجدين **تعالقا نصيا** (يقطين **Hypertextualité** سعيد 1992: 6)، بشكلٍ قصديٍّ بائنٍ، قائمٍ على

علاقة المعارضة بين النَّصين، والتي تتمثل في سلب النَّص المتعلق به مختلف قيمه التي يتميز بها عن **Métatextualité**طريق إخضاعه **للميتانصية** (يقطين سعيد 1992: 30).

إن التغيُّر الذي تضفيه الرِّحلة على العمل الأدبي، كان سببا لانتقاء المرنيسي هذا النوع الأدبي دوناً عن سائر الأنواع الحاضرة في الليالي، حيث يساهم في منح الشخصية الرئيسية في العمل (المرنسي) قدرة على التبدُّل ومسايرة التحوُّل المكاني والزماني، واللذان يمنحان نصيبا مهما من الرِّحلة، حيث يُثيران العجائبي والغرائبي في العمل الأدبي، كون أنَّ الرحالة يكون حديث عهد بأمور لم يعهدها قبلا، فتثير حفيظته وتشعل قريحته، فيتعمَّق في لها، الوصف ويخوض فيه، ابتغاء نقلٍ شامل واضحٍ والعبرة في هذا كله أن يقدر الكاتب على اختيار المشهد وتدوينه ورصده بلغة أدبية بديعة، مع التركيز على وصف الأماكن والشخوص لتصير الرحلة بموجبها صورة مرئية تتوالى فيها المشاهد، وتتأرجح فيه المرئيات بين الجامد والمتحرك (مسكين سعاد 2012: 373).

وإن كان هذا من أهم ما وجب أن تمتاز به الرِّحلة، وتركز عليه، فقوامها الوصف الدقيق لعناصر مثل الشخصيات والأماكن وغيرها، إلا أنَّ هذا نادرٌ قليلٌ في نص المرنيسي شبه معدوم، إلا في بعض المواضع كقولها واصفة بعض اللوحات في متحف اللوفر باقتضاب: "لذلك تبعته في صمت ونحن نصعد الدرج ونجتاز الممرات المؤدية إلى القاعة التي تحتوي لوحة (أنجز)، الحمام التركي، هناك كانت جمهرة من الوصيفات العاريات اللائي يكشفن عن مواطن جمالهن

الفاتر على حافة حوض تحيط به جدران بدون نوافذ..." (المرنيسي فاطمة 2010: 115) ، وفي موضع آخر واصفة حالها وهي تدخل مكتبة برلين، "حين أدخل إلى إحدى مكتبات برلين، أكون كطفلة دخلت محلا لبيع اللعب، منبهرة بكل تلك الكتب التي أستطيع تصفحها بحرية، وبتلك الكراسي الصغيرة الموضوعة في الزوايا لكي يقرأ الزبناء بهدوء..." (المرنيسي فاطمة 2010: 45) ، وحضر وصف الشخصيات في نصها مثل وصفها لجاك وهي تقول: "حدقت في جاك لأتبين ملامح متوسطية، ولكنني لم أعثر على شيء منها. كان رجلا أنيقا في الخمسين، طويل القامة، نحيفا رغم بداية امتلاء البطن لا يخفيه، ذا عوارض قصيرة وعينين زرقاوين ساخرتين يكسبانه صبغة جني..."(المرنيسي فاطمة 2010: 103) ، وكان هذا دأب مختلف الأماكن التي زارتها، فلم تبدي اهتماما حقيقيا بنقلها نقلا تصويريا، قد يحرك كلاًّ من تيمة العُجب والغريب، بقدر ما ركزت على ذلك في الأفكار التي راودتها خلال الرحلة والتي سمعتها وصادفتها من طرف الغربيين، فعدم اهتمام المرنيسي بالمكان الغربي على حساب الفكر والثقافة الغربية، هو اعتبار منها بأن الفكر والثقافة عاملان حمَّالان للاختلاف، بل وللعجيب والحكمة التي هي ضالة الباحث (الرحالة) التي يسعى لها، ومن هنا كان نقلها لهما نقلا دقيقا، أضفت عليه من العُجب والغريب ما هو ملفت جدا: "إلا أن ما يصدم أكثر في نظري، هو أن شهرزاد التي صورها ألن بو تخضع لمصيرها..."(المرنيسي فاطمة2010: 99) ، وقولها: " لقد انصرف اهتمام الغربيين خلال أكثر من قرن إلى الشخصيات الذكورية..." (المرنيسي فاطمة

2010: 81) ، وغير هذا الكثير مما يقف عليه المرء مذ بداية قراءته للعمل، مما يمكن أن يفسر لنا بشكل أو بآخر لما لم تصرح المرنيسي في غلاف كتابها بالنوع السردي الذي تكتب فيه، بيد أنها وإن رسمت معالم الرِّحلة في كتابها إلا أنها لم ترض أن تلتزم بكل خصائصه التي قد تكون اعتبرتها متجاوزة بعيدة عن هدفها، فشهرزاد في الليالي إن وصفت وأمعنت وأبدعت في وصف الشخوص والأماكن؛ حيث الرحلة في الليالي رحلة فضائية، فإن لها هدفا إمتاعيا وتصويرا تخدمه، خاصة أنَّ مُستقبل الحكايات (شهريار) لم ير معالم الفضاءات التي تتناولها بالحكي، على عكس المرنيسي فغايتها أبعد من المتعة ونقل المشاهدات والرؤى، فهي من منظورها لربما متوافرة سهلة للطالب اليوم، فيكفي أن تشير لكونها كانت في متحف اللوفر حتى يتسنى للقارئ أن يبحث عنه بنقرة زرٍ ويصبح في داخله، لكن الأصعب عليه وغير المتوافر هو أن يصبح في داخل رأس المرنيسي، وسط أفكارها وذهنها، أن يصطدم برؤيتها للأمور وفهمها لها، أن يتمثَّل تجربتها الفكرية الثقافية التي مضت فيها، جاعلة من عملها رحلة فكرية تعرضُ لما سلف ذكره. من هنا قد نفسر سبب عدم تصريحها بالنوع السردي وترك الأمر رهينا بالقارئ يضعها حيث شاء، فهي أقرب من سيرة رحلية إن صح، منها لرحلة بحتة.

لم تقف التناصات والتعالقات النصية التي جمعت النصين، وعملت عن طريق جعلهما يتكاملان اختلافا واتفاقا يبرزان (الإنتاجية) التي تمخضت عن النص اللاحق وعلاقته بالنص السابق، مما يدفعنا لرصد حضور موضوع "الحريم" وامتداده بين النَّصين.

2.3 الحريــمُ:

ومن الأمور التي تسترعي انتباه القارئ لكتاب " شهرزاد ترحل إلى الغرب" هو طغيان موضوع (الحريم)، حيث حاولت من خلال هذا الكتاب أن تبيِّن وتقدِّم فهما دقيقا ومبسَّطا للتصور الغربي للحريم، وأن تجيب عن سؤال الوجود، بمعنى: من الذي أوجد صورة (الحريم) بالطريقة التي يقدَّم بها في الوسط الشرقي؟

حيث إن مصطلح الحريم بالنسبة لها لم يكن مقتصرا على الشرق فقط، إنما هو مصطلح إنسانيٌّ شاملٌ، يكتسي طابعا مغايرا مع تغيُّر المنطقة الجغرافية التي ينزلُ بها، وانطلاقا من فهمها لهذه النقطة عملت المرنيسي على تسخير رحلتها في سبيل رصد الفهم الغربي للحريم.

لكن لم يكن فهم مصطلح الحريم داخل الفكر والثقافة الغربية أن يكون في معزل عن ربطه بالأصل، أو بالمنبع الأساس له وهو "حكايات ألف ليلة وليلة"، مما ولَّد لنا **تعالقا نصِّياً hypertextualité** (Gérard, G. 1989 :13) ظاهرا داخل النص، لتصبح الليالي بمثابة النَّص (أ) الذي تولَّد عنه النَّص (ب) والمتمثل في عمل المرنيسي، حيث إن وجودية نص (شهرزاد ترحل إلى الغرب) رهينٌ بوجود نص (الليالي) السابق له، كون أنَّ المرنيسي قد اتخذت التناصية مع ألف ليلة وليلة بمثابة مفتاحٍ لفهم وتفسير الرؤية الغربية لمصطلح الحريم، النَّابع في أصله برأيها من فهمٍ مشوهٍ لها.

وقد استهلَّ العمل التناصيُّ وجوده في النص مذ الصفحات الأولى، حيث إن المرنيسي تذكر حلمها في السَّفر وتشير لتشجيع جدَّتها التي قضت معظم

حياتها في الحريم، الذي اعتبرته مؤسسة قاسية تشوه النساء وتحرمهن حقوقهن وعلى رأسها حقهن في (المرنيسي فاطمة 2010: 7)، والسفر التحركُّ والتنقُّل، معتبرة أنَّ السفر أولى خطوات المرأة لكسر جدار الحريم النَّاري الذي يسلبها هذا الحق بالدرجة الأولى، وجاعلة لها حكاية "المرأة التي تلبس كسوة الريش" بوصلة وحافظةً لهذه الوصية الثمينة، بل وأولى بدايات التعالق النَّصي الحاضر بين العملين بالنسبة لنا.

لم يكن البحث عن حكاية في نص الليالي بهذا المسمى –المرأة التي تلبس كسوة الريش-ناجعاً، حيث إنَّ لا حكاية معنونة بهذا الاسم، إنما هي تبئير على جزء معين من حكاية "حسن الصائغ البصري" لا غير، وتحويل له. إنما المرأة التي تلبس كسوة الرِّيش هي "منار السَّنا" زوج حسن الصائغ التي كانت من بنات الجان، وكان لها كسوة من ريشٍ إن ارتدتها انقلبت طائرا عظيما حسن المظهر، وهي جزء من الحكاية لا أصلها، لدى كان التبئير عليها في العنوان الذي ذكرته المرنيسي في كتابها أمراً مثيراً للسؤال، ومدعاة للتفكُّر، إلا أنه ومع نهاية الفصل الأول يمكن أن يُفهم ببساطة أنَّ الفكرة الأساس من التركيز على جزء الحكاية هو مرتبط بفهم الياسمين جدة المرنيسي للتحرر من الحريم، وبالتالي متصل بما ستعيشه المرنيسي كاملا في رحلتها، فكما لو كان الكتاب تحويلاً لقصة "منار السَّنا" في حكاية "حسن الصائغ البصري".

وقد جعلت المرنيسي الحريم في نظرها على أضرب ثلاثة، اثنان مرتبطان بالغرب وواحدٌ بالشرق، فأتوا على النحو التالي:

1. الحريم الشرقيُّ
الحريم: شرقيٌّ مشوه

2.الحريم الغربي: غربيُّ
لا مرئي
(التشكيل الخامس: يظهر أنواع الحريم الذي
وقفت عليه المرنيسي في كتابها)

وقد عملت على فهم مصطلح الحريم انطلاقاً من الوقوف على تصور الرجل الغربي له، معتمدة في ذلك بالدرجة الأولى على الإبداع الغربي الذي أنتجه الرجل، من فكرٍ فلسفي ولوحات فنية ومسرحيات كذلك، فنجدها مثلا تمثِّل ب"باليه (شهرزاد) الشهير " Diaghilevالذي وضع مشاهده الأصلية (المرنيسي فاطمة 2010: 50)، وبصورة غلاف الطبعة الحديثة من ألف ليلة وليلة (1985)، المصورة من طرف فنان ألماني، حيث صوَّر في الغلاف امرأة ضخمة ذات وركين ممتلئين، وشعر طويل كثعابين البحر يتدلى على ثدييها المنتفختين جدا(المرنيسي فاطمة 2010: 29)، وأشارت كذاك لنص "ادجار ألن بو" تحت عنوان "ألف ليلة وليلتان لشهرزاد" (المرنيسي فاطمة 2010: 81)، ولعلَّ أهم ما وقفت عنده والذي عَمِلَ عَمَلَ الموضِّح لسابقيه، هو رأي الفيلسوف الألماني "إيمانويل كـــانط" الذي يرى أن المرأة تقف أمام خيارين اثنين، فإما أن تكون جميلة أو ذكية، فليست المرأة بالنسبة له بالذَّكية فإن كانت فلا ينقصها إلا شاربٌ وذقنٌ (المرنيسي فاطمة 2010: 107-109).

وقد اجتمعت سائر هذه الأعمال المختلفة التي رصدتها المرنيسي في رحلتها، على أن تعرض لنا

تصوُّر الغرب عن الحريم، باعتباره مكانا تجتمع فيه النِّساء اللواتي يتمتَّعن بأعلى معايير الجمال، ويرتدين من الملابس ما قلَّ وفضح، بل يملن للعريِّ أكثر منهن للسَّتر والتستُّر، ويلاعبن بعضهن ويتراقص في جو من المجون والغُنْجِ، داخل أسوار قصر الخليفة، حيث لا يصل إليهنَّ أو يراهنَّ إلا ذو الحظ العظيم، ليرتبط الحريم القاسي في الشرق بالجنس واللذة والمتعة لدى الغرب، من هنا تولَّد رأي إيمانويل كانط الداعم والذي حسر المرأة في قيد الجمال دوناً عن الذكاء، وجعل الذكاء حكرا على الرَّجلُ دونها، فإن هي قاربته أصبحت ذميمة غير مقبولة، بل وقد تقتل جرَّاء هذا، كما فعل بها إدجار ألن بو في قصته (ألف ليلة وليلتان).

3.3 هارون الرَّشيد:

إن وضع الخليفة الرَّشيد تحت مجهر التَّفاعل النَّصي بين النَّصين، وكذا مجهر الرَّمز أمرا ضروريا، خاصة عندما نجد المرنيسي تخصص له فصلاً كاملا هو الفصل الثامن، والمعنون ب " هارون الرَّشيد الخليفة الأنيق"، تذكر فيه شِبه ترجمة لهذا الخليفة المثير للجدل، والذي تتباين سيرته لدى العامة بين ما هو تاريخي واقعي وبين ما هو مترسِّبٌ عن وجوده في الليالي الشهرزادية، فهو العادل المستبد، الدَّيِّنُ المحب للهو، الشديد الرقيق، الجامع للمتناقضات في ثناياه.

لم يكن هذا الذكر في نص المرنيسي ذكراً بريئا، إنما قصدت من وراءه خلق تعالق بين نصِّها ونصِّ الليالي بذكر هذه الشخصية، التي رمزت من خلالها للحريم الشرقي، ذاك الحريم الذي رغم قسوته واضطهاده، ورغم تحجُّر الرجل الشرقي الذي كان يقوده، فهو بالنسبة للياسمين كما تصف المرنيسي: "كان الحريم سجنا بالنسبة للياسمين، مكانا حيث تدفن

النساء أحياء" (المرنيسي فاطمة 2010: 6)، وتقول في موضع آخر عنه: "كان الحريم بالنسبة لجدتي مؤسسة قاسية تشوه النساء، وتحرمهن من حقوقهن وعلى رأسها حقهن في التحرك"(المرنيسي فاطمة 2010: 7)، إلا أنَّه وفي ذات الوقت كان حريما يتخيَّر النساء اللواتي يمتزن بالذكاء، ويقرِّبهنَّ أكثر من ذوات الحُسن والجمال، "لم يكن هناك أمل لدى المرأة لكي تتميز في الحريم الشرقي إلا إذا ثقَّفت عقلها" (المرنيسي فاطمة 2010: 110-111).

نلحظ أن هارون الرشيد في هذا الجانب هو رمزٌ للسلطة الذكورية في عصره، وبالتالي رمز للحريم الشرقي، وهذا هو مدعاة ذكره وتخصيصه بفصلٍ كاملٍ في كتابها، فقد كان رغم زواجه من (زبيدة) ابنة عمه التي أحبها في سن مبكرة يحيط نفسه بجوار مختلفاتٍ، كما تشير لهذا المرنيسي في قولها: "لكن حب الرشيد لزبيدة لم يمنعه من أن يحيط نفسه بجوار قادمات من شتى أنحاء العالم بعد اعتلائه الخلافة، كان للرشيد زهاء ألفي جارية من المغنيات والخدمة في الشراب، في أحسن زي من كل أنواع الثياب والجوهر'' "(المرنيسي فاطمة 2010: 139)، ورغم ما هو عليه من ارتباط بالقسوة والشِّدة وقد يُغالي في هذا البعض لأن يلصقوا به صفة الظلم، فها هو ذا نزار قباني في قصيدة (إياك أن تتصوري) يقول:

"وأنا أحبك في وجوه القادمين
لقتل هارون الرشيد
هل تصبحين شريكتي
في قتل هارون الرشيد؟" (نزار قباني: 1996)

فكيف لمن تكتنف صورته العدل والصلاح أن يُسعى إلى قتله؟، إلا أنه مع ذلك كان يتخيَّر منهن جوارٍ يُقرِّبهن بصفات مميزة، ومعايير محددة، تجعلهن ذوات حظوة في الحريم، إذ تقول المرنيسي "كان يعجب بالنساء اللواتي يوازي جمالهن ذكاءهن"(المرنيسي فاطمة 2010: 110)، حيث يدفع من أجلهن مبالغ طائلة لسبب واحد محدد هو الذكاء وحسن المنطق.

لعل هذه التناصية الرمزية التي وظِّف ذكر هارون الرشيد لخدمتها، تجعلنا نمسك خيطا ناظما يجمع ما بين "الحريم" و"هارون الرشيد" و"شهريار"، ألا وهو احترام الجانب العقلي من النساء المقيمات بالحريم إلى جانب الجمال الجسدي والافتتان بما هو خارجي. فبالنظر لقصة شهريار نجدنا أمام بطش سافرٍ وظلمٍ طائرٍ، لا يُكبحُ إلا بامرأة ذات معايير مميزة عن سابقاتها، وهو أمر منطقي جدا، إذ إن شهرزاد لو اقتصرت ميزتها على الجمال الخارجي لكان مصيرها مُماثلا لصويحباتها اللواتي سبقنها، وعدم اشتراكها معهم في المصير يعني بالوجوب وجود أمر مختلف فيها. فشهرزاد "كانت متأكدة من أنها إنسانة تستثير الإعجاب، ذات ذكاء مذهل، لو كانت شهرزاد ترى نفسها بليدة، لكان الملك قطع رأسها" (المرنيسي فاطمة 2010: 76-77).

من هنا يظهر لنا ويرتسم أمامنا هذا التناص الرمزي الثلاثي، الذي يخدم صورة الحريم الشرقي كما تقدِّمه المرنيسي في خضم رحلتها، حيث "يشكل هذا الحاجز الصارم بين الجمال والذكاء في رأيي اختلافا جذريا بين الشرق والغرب. لقد سمعت دائما ومنذ أبعد فترة تصلها ذكرياتي، سواء بطريقة مباشرة حين كنت أطلق حماقة، أو بطريقة غير مباشرة في قراءاتي، بأن

المرأة الغبية لا تحقق شيئا. وكانت الياسمين تردد لي وهي تلمس شعرها المعصوب بأصبعها "إن جمالك يكمن هنا" (المرنيسي فاطمة 2010: 110).

4.3 من الشرق إلى الاستشراق:

قد أشرنا سالفا إلى بعض التناصات التي وظفتها المرنيسي في نصها، جاعلة إياه نصا منفتحا على ما هو خارج نصي، بالضبط على النصوص الغربية التي وظفت الليالي مادة لها، وخلقت من خلالها تصورا خاصا للحريم الشرقي (Morales, Y. R. 2018.)

هذا ما دفعنا لأن نقف على هذه التناصات وعلاقتها بالتناصات المأخوذة من الليالي في ذات النص، والتي تقاسمت معها نفس الفضاء النصيِّ.

وأول ما نبدأ به هو الوقوف على شهرزاد الشرق، التي عمدت المرنيسي في كتابها على إعادة صياغة صورتها، وتبيين معالم شخصيتها باعتبارها محررة بالدرجة الأولى، حيث نجد المرنيسي تقف على الفكرة التي ذكرناها قبل قليل في العنونة الخاصة ب"هارون الرشيد" والتي تقول بكون أنَّ شهرزاد إن شابهت سابقاتها لحقت بهنَّ، وعدم لحاقها بهنَّ دليل على تميُّزها عنهن، حيث تقول: "لقد أفلتت شهرزاد من الموت لأنها أدركت بأن زوجها يربط العلاقة الجنسية بالألم وليس اللذة. ولكي تدفع به إلى تحويل توقُّعاته اخترقت عقله. لو أنها رقصت عوض أن تتكلم لقتلها كما قتل اللواتي سبقنها" (المرنيسي فاطمة 2010:59).

إن وعي المرنيسي بهذا، دفعها لتكرار هذا التعليق مرارا والإشارة له في العمل، بل وفوق هذا خصصت فصلا من كتابها لإعادة وتوضيح معالم

شخص شهرزاد الشرقية، وهو الفصل الرابع من العمل والمعنون ب "قمة الذكـــاء"(المرنيسي فاطمة 2010: 61)، وتكفي هذه العنونة التي تخص فصلا موضوعه شهرزاد لنكشف المسار الذي تنحو نحوه إعادة بناء الصورة، مسخرة الميتانصات في سبيل هذه الغاية. "من هنا تمثل الفتاة التي تسكن مخايل الفنانين والمفكرين الشرقين صورة للمقاومة والبطولة السياسية. إن شهرزاد لا تذهب إلى الموت بسذاجة، بل إن لها استراتيجيتها، ولها خطتها المضبوطة: أن تتحدث إلى الملك، وتشد أنفاسه إليها، إلى حد يجعله غير قادر على التخلي عنها وعن موتها. وستنجح الخطة وستنجو شهرزاد من الموت." (المرنيسي فاطمة 2010: 65)، كما أن شهرزاد بالنسبة لها هي سيدة تمتلك فكراً وتخطيطاً بعيد المدى، مكَّنها من أن تُحسن التعامل مع الوضع الذي لو كانت فيه غيرها لكانت مع سابقاتها في صباح اليوم التالي، "كان على شهرزاد أن تتحلى بثلاث مزايا استراتيجية: أولاها تتمثل في معرفتها الواسعة، وثانيتها تتجسد في قدرتها على خلق التشويق قصد شد انتباه المجرم. أما الثالثة فهي هدوؤها، أي قدرتها على التحكم في الموقف رغم الخوف"(المرنيسي فاطمة 2010:65). ومما يفسر هذه الصفات التناص الذي استشهدت به المرنيسي من نص الليالي والذي فيه "كانت الكبيرة شهرزاد قد قرأت الكتب والمصنفات والحكمة، وكتب الطبيات وحفظت الأشعار وطالعت الأخبار وعلمت أقوال الناس وكلام الحكما والملوك، عارفة لبيبة حكيمة وأديبة، قد قرت ودرت"(المرنيسي فاطمة 2010: 66)، فلا وصف أكفى ولا أوفى لشهرزاد الشرق من هذا، فهي في الصورة التي أوضحتها المرنيسي وعملت على

إبرازها وإعادة رسمها مقاومة بطلة لبيبة محررة حكيمة مُجرَّبة، فهي تُجابه العنف الذي قد مورس عليها وعلى بني جنسها بالحوار، وقد أيقنت أن الرجل الذي أمامها إن أشعلت النار في وجهه سيُحرقها بها، وإن هي أذعنت سيَقذفها فيها، ولكن عليها أن تدفعه هو ليخمد النار التي أشعلها بيده، متوسلة بالحوار والحكي والعبر، سلاحا لها.

بعد أن أعادت المرنيسي نفض الغبار وإظهار ملامح شهرزاد الشرق الحقيقية، وخلق مسافة بينها وبين التصور الاستشراقي الذي شوَّهها، انتقلت لمحاولة ضبط الرؤية التي كونها الغرب عن شهرزاد، من خلال الإبداعات الفنية والفكرية التي أنتجها الرجل الغربي كما سبق وأشرنا.

إن شهرزاد وهي تشدُّ رحالها للغرب، لم تكن تعلم بأنها ستخوض رحلة صعبة، رحل ستجعلها تتغيَّرُ جذريا عما هي عليه في الشرق، فقد "كانت شهرزاد في مدينة برلين مجردة من أقوى أسلحتها الكلام، ومن العقل كمصدر للكلام"(المرنيسي فاطمة 2010: 57)، فهي التي "جردت من ذكائها حين غادرت الشرق وعبرت الحدود إلى الغرب، إذ ما أن وطئت قدماها أرضه حتى جردتها الجمارك الأوربية من جواز سفرها، أي من كل شيء يشكل هويتها متمثلا في ذكائها"(المرنيسي فاطمة 2010: 80)، لنشهد بهذا ولادة شهرزاد لا عهد للشرق بها، إنما هي بنت الاستشراق والفكر الغربي القائم على ما هو مادي.

فقد حُوِّلت شهرزاد الحكواتية المقاومة الذكية إلى جسد، ففي كل عمل استشهدت به المرنيسي في نصها، كانت تتضح رؤية الغرب لهذه الفتاة الشجاعة، فها هي ذي المرنيسي تقف على مجلد جميل لامعٍ

وتصور على أنها "امرأة ضخمة ذات وركين ممتلئين، كان شعرها الطويل كثعابين البحر يتدلى بين ثدييها المنتفختين جدا. فهمت كلمتين من العنوان المكتوب) والتي Arabishe Nachtenباللغة الألمانية وهما (تعني (المتعة في ألف ليلة وليلة) (المرنيسي فاطمة 2010:51).

لتنتقل الليالي من حكايات تسعى لتحرير المرأة، إلى حكايات ترتكز على المتعة (اللذة)، ذاك تلقي الرجل الغربي لهذا النَّص. والذي زاد التأكيد عليه الروسيان "دياخليف" و"نجنسكي"، واللذان اختارا شهرزاد للاحتفاء بالجسد وباعتبارها مصدرا للذة الجنسية، ليتكرر معهما نفس التشويه السابق، وقاما بحرم شهرزاد من العقل والذكاء والذي هو قوامُ شخصها، فقد جعلاها ترتدي سراويل فضفاضة جميلة، إلا أنها كانت مسلوبة العقل والإرادة، وترقص بتوجيه من "نجنسكي"... لم يكن موضوعا جنسيا بقدر ما كان يجسد الجنس في حد ذاته (المرنيسي فاطمة 2010:88).

زد على هذا أن الوحيد الذي اعترف بذكاء شهرزاد وهو "إدجار آلان بو"، والذي كان يصفها ب(سيدة العجائب) و(الأميرة السياسية) (المرنيسي فاطمة 2010: 81)، قرر أن يقتلها في قصته (ألف ليلة وليلتان)، مُعلنا أن شهرزاد قد وجدت لذة مرضية في قتلها والحبل ملتف على رقبتها(المرنيسي فاطمة 2010:50). مشهد فظيعٌ خاصة إشارته للرضى الذي كانت عليه هذه المقاومة، ولعل الشيء الوحيد الذي يفسر قتله لها يكمن في الذي أشرنا له سابقا حول رأي كانط في المرأة، وكونها بين حدين: إما الجمال أو الذكاء، فلا ثالث لهما عنده، حيث "يتمثل أساس رسالة

كانط في أن الأنوثة هي الجمال، أما الذكورة فتوازي السمو، والسمو الذي يعني طبعا القدرة على التفكير وتجاوز الحيوان والعالم المادي"(المرنيسي فاطمة 2010:109).

إذا فكل هذه التناصات التي استمدتها المرنيسي من الأعمال الغربية المستوحاة من الليالي، تشكِّلُ لنا بصورة واضحة "شهرزاد الغرب"، فهي تلك الجميلة الفاتنة، العارية اللَّعوب، الدانية الخانعة، لا تفكر ولا تحتاج إعمال عقلها ما دامت قادرة على أن تميل بجسدها، وتغمز لسيِّدها.

لم تعد الليالي بشكل عام وشهرزاد بشكل خاص شرقية، فمذ وطأة قدماها الأراضي الغربية، باتت شهرزاد كونيةً، ورمزا للحرية بالوجوب، وإن لم يرضى بهذا البعض، وقاموا بحصرها وتشييئها، وهنا نحتاج أن نسأل بحق، إلى أي حد استطاعت المرنيسي في نصها أن تفصل بينها وبين شهرزاد وهي تعيد تشكيلها؟ بمعنى آخر، هل تركت المرنيسي في خضم تقديمها لشهرزاد مسافة معها؟

في الحقيقة، إن التناصات الموظفة والميتاناصات، تظهر لأي درجة قاومت المرنيسي الفكر الغربي المادي، وحاولت إعادة تقديم شهرزاد بصفتها الأصلية، كامرأة ذكية وعاقلة، تتساوى قدراتها العقلية بقدراتها الجمالية، إلا أنها في آخر الرحلة لم تستطع المرنيسي إلا أن تكونها، "اتضح لي فجأة سر لغز الحريم الأوروبي خلال دخولي إلى محل تجاري كبير لبيع الملابس بنيويورك، حيث أخبرتني البائعة بوقار راهبة بأنها لا تملك تنورة في مقاسي لأنني عريضة الردفين.

-(في هذا المحل بكامله الذي يوازي مائة مرة بازار إسطمبول، ليست هناك تنورة واحدة بمقاسي، لا شك أنك تمزحين؟....

-قالت لي بنبرة قاطعة وكأنها تصدر فتوى:

-بالنسبة لحجم 38، إن مقاسي 36 و38 هما المعيار، أو أنهما بتعبير أدق يشكلان المثال." (المرنيسي فاطمة 2010: 221-222).

وهنا فقط، وجدت المرنيسي حريم الغرب، الذي أخضع شهرزاد لمعاييره الجسدية، وهذا ما سنستبينه أكثر: "إن الرجل الغربي على عكس الشرقي الذي يخصر القمع في المجال العام، يتحكم في الزمن والضوء. إنه يقرر بفضل أضواء الكاميرات التي تطبع الجمال بأن المرأة يجب أن تبدو في الرابعة عشر... يا لمكر الرجال الغربيين، إنهم يتغنون بالديموقراطية أمام نسائهم في الصباح، ويتأوهون في المساء إعجابا أمام فتيات صغيرات جميلات، ذوات ابتسامة توازي في لمعانها الفراغ، يملأن شاشات التلفزيون وصفحات المجلات. وهم بذلك يستعيدون اللازمة الأبدية التي تغنى بها كانط في حلة جديدة: جميلة وبليدة أو ذكية وذميمة... ذلك أن جدران الحريم الغربي، تقيم حاجزا خطيرا بين شباب جذاب ونضج مرفوض" (المرنيسي فاطمة 2010:227).

هنا تحالفت المرنيسي وتماهت مع شهرزاد، لتصنع منطقة ثالثة بين شهرزاد والمرنيسي حيث هما معا يصنعان اختراقا نوعيا، لخرق جدار الحريم الغربي اللامرئي عن طريق تسليط الضوء عليه، مستخدمة في ذلك التناص والميتانص المرتبط بالليالي، لتفجير قنبلة ضوء وسط الظلام المحيط بالتصور الغربي، لتحقق شهرزاد مرة أخرى كسرا لجدار

الحريم الغربي، وتحرر نساء الغرب عن طريق إظهار الخفي لهن، بمعاونة من المرنيسي، التي أمسكت بيد شهرزاد لتقاوم من جديد. فتكون المرنيسي بهذا العمل التناصي قد حررت صورة شهرزاد على أصعدة ثلاثة: أولاها التصور الشرقي الذي كانت متأثرا بالنظرة الاستشراقية لشهرزاد، ثانيها النمطية المادية الغربية وإعادة سلاحها –الذكاء-لها مرة أخرة، وثالثها كسر جدار الحريم الغربي بتسليط الضوء على المخفي.

4. خـــــــاتــمة:

إن نص "شهرزاد ترحل إلى الغرب" للمرنيسي باعتباره نصا لاحقا لنصٍّ سابقٍ هو "ألف ليلة وليلة" قد تفاعل معه تفاعلاً بائنا ظاهرا جداً، بين ابتداع واتباع.

وبناء على هذا التفاعل، وما تضمنه النص من تعالق وتشعُّب نصيٍّ، نلحظه بجلاء على مختلف المستويات انطلاقا من الغلاف في: العنوان، هذا الأخير الذي استطاع أن يخلق مناصا بارزا بين النصين المعنيين، ويخدم من خلاله الوظيفة التشويقية المنوطة به، خاصة فيما بتعلق بتحديد المقصود ب"شهرزاد" وعلاقتها ب"المرنيسي".

لتنطلق رحلة المرنيسي وتتوضح معالمها، تلك الرحلة الفكرية المميزة، التي تسعى من خلالها لأن تكشف التصور الغربي عن المرأة وعن الحريم بالذات، وتُحاول تغييره قدر الإمكان عن طريق تسليط الضوء عليه وعلى أهم ما يتكون منه هذا الحريم المرعب، حيث إنَّ حريم الشرق بقسوته حريم بائنٌ ظاهر يقوم على حرم المرأة من حقوقها المادية، وعلى رأسها حسب المرنيسي "السفر"، إلا أن حريم الغرب هو حريم غاشمٌ يوهم المرأة بحقوقها وحرِّيتها المطلقة

في حين أنَّه يضعها داخل جدار خفيٍّ منه، يحدد من خلاله معايير الجمال التي وجب أن تخضع لها المرأة، وفي إطار هذه الرحلة النبيلة من المرنيسي نجدنا نقف على تناصات مختلفة في العمل.

هذه التناصات التي أغنت العمل وأعطته طابعا مميزاً، سمحت للمرنيسي وفي إطار بناء نصها على "التعالق" و"التفاعل" استطاعت المرنيسي أن تولِّد نصا جديدا، نصا يمتاز بالتفرُّد والاستقلال الكليّ في موضوعه، فهي رغم اشتراكها مع شهرزاد في كونهما يمتلكان نفس الأهداف والرغبات بل ونفس الأسلحة إلا أنَّهن يتميَّزن عن بعضهن البعض تميُّزا ظاهراً يحوي داخل تماهياً غير منكر، وهنا مربط فرس التناص، حيث التشابه والاختلاف في ذات الموضع يخلق التفرد والجمال.

إن كل هذا قد "أنتج" لنا نصا يُعالج السلطة الذكورية، والرؤية الغربية بصورة فكرية بحتة، تقوم على السرد والكَلِمِ، لتُجابه الحريم الغربي وتُعيد تسليط الضوء على معالمه الظاهرة الخفية بالنسبة لنساء الغرب، من أجل تحقيق تحرير ثلاثيٍّ إن صحت تسميته وإعادة تصوير تبدأ من تصحيح صورة الشرق عن شهرزاد، لرصد التشويه الاستشراقي وتقويمه لدى الغرب، إلى أن تقف عند كشف حريم الغرب المستور. ناجحة في خالق

نص متفرد عن سابقه رغم تعلُّقه به.

5. البيبليوغرافيا

شهرزاد ترحل إلى الغرب، فاطمة - المرنيسي، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي.

- ألف ليلة وليلة، دار العودة، بيروت، د.ط، 1988م

-القاموس المحيط، الفيروزآبادي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (2008) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)،

- مسكين سعاد. (2012)خزانة شهرزاد – للأنواع السردية في ألف ليلة وليلة، د. سعاد مسكين، دار رؤية، القاهرة، (د.ط).

- نزار قباني. (1984). إياك أن تتصوري. ديوان الأعمال الشعرية الكاملة لنزار قباني، منشورات نزار قباني بيروت – لبنان.

-الرواية والتراث السردي –من أجل وعي جديد بالتراب، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. الأولى، 1992م.

- عبد الحق بلعابد (2008)-عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)، ، تقديم: د. سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط. الأولى.

- عبد الرحمان بدوي (تحقيق 1953)فن الشعر لأرسطوطاليس، ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة

Carrasco, I. (1981). Análisis de la narración literaria según Gérard Genette. Revista documentos lingüísticos y literarios UACH, (7).

Gérard, G. (1989). Palimpsestos. La literatura en segundo grado.

Morales, Y. R. (2018). De odaliscas, velos, harenes y babuchas: El arquetipo de Sherezade en la narrativa española del siglo XX. Lectora: revista de dones i textualitat, (24), 223-238.

Ordóñez, E. J. (2013). Una fractura desde el feminismo árabe: a propósito de Fatema Mernissi. Revista Guillermo de Ockham, 11(1), 11-19.

Readioff, C. (2021). Recent approaches to paratext studies in eighteenth-century literature. Literature Compass, 18(12), e12650.

REDIBUJANDO LOS LÍMITES DEL SAHARA OCCIDENTAL: EL ESPACIO FRONTERIZO EN UN *BEDUINO EN EL CARIBE*

FRANCISCO FUENTES ANTRÁS
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y OBJETIVOS PRINCIPALES

Un beduino en el Caribe es una colección de cuentos escrita por el autor saharaui Ali Salem Iselmu y publicada en 2014. Retrata las experiencias de desplazamiento y refugio político que la generación de Iselmu vivió, y aún sufre, como resultado de la ocupación marroquí del Sáhara Occidental en 1975. Ya en 1960 la ONU instó a España a iniciar un proceso de descolonización (a través de un referéndum de autodeterminación) del entonces conocido como Sáhara Español. Sin embargo, para sorpresa de todos, en 1975 el gobierno español acabó transfiriendo la administración del territorio a Marruecos y Mauritania sin el consentimiento del pueblo saharaui. Dicha cesión se llevó a cabo en negociaciones tripartitas secretas que desembocaron en los Acuerdos de Madrid, texto que otorgaba a Marruecos y Mauritania el poder de ocupar y anexar la excolonia española. Las intenciones de Marruecos de invadir el Sáhara Occidental se remontaban a principios de la década de 1970, cuando el país norteafricano recurrió a la Corte Internacional de Justicia (CIJ) para reclamar el territorio vecino como propio. Marruecos basó su reclamo en sus vínculos históricos con las tribus saharauis antes de la ocupación española de la tierra a fines del siglo XIX (Fernández-Molina y Ojeda-García, 2020). Aunque la conclusión de la CIJ fue desfavorable, negando a Marruecos el derecho a asumir el control del Sáhara español, el gobierno marroquí decidió invadirlo a través de la llamada Marcha

Verde de 350.000 civiles. Tras el intento fallido del Consejo de Seguridad de la ONU de pedir a Marruecos que se retirara del Sáhara Occidental, y el paralelo abandono español del pueblo saharaui a través de los Acuerdos de Madrid, el Frente Polisario, un grupo guerrillero que aún hoy en día encarna el movimiento de liberación nacional saharaui y que venía ganando apoyos en el Sáhara Español desde hacía una década, inició una guerra de guerrillas contra los ejércitos mauritano y marroquí, provocando la huida de la mitad de la población indígena saharaui a campos de refugiados cerca de Tinduf, en el sudoeste de Argelia. En 1979, Mauritania firmó la paz con el Frente Polisario y cedió su parte del territorio, que fue rápidamente apropiado por Marruecos. En la actualidad, el gobierno marroquí todavía se niega a aceptar la independencia de los saharauis e impone estrictas medidas de control nacional sobre el territorio anexado (Fernández-Molina y Ojeda-García, 2020).

Partiendo de la idea de que la literatura de ficción puede ser una herramienta eficaz para la resistencia política (Harlow, 1987; Adichie, 2009; Mayer, 2014; Borst, 2019), y que la negociación de una identidad alternativa dentro de un orden hegemónico requiere ocupar un espacio (Hall, 1986; Said, 1990; Rose, 1995; Agnew, 2008), este artículo sostiene que, en *Un beduino en el Caribe*, el autor construye un territorio literario liminal donde las voces narrativas saharauis *reimaginan* su identidad y su sentido de soberanía. El término "poética de la frontera" (border poetics), o el estudio de cómo las representaciones narrativas y simbólicas pueden dar forma a fronteras territoriales (o metafóricas), ha sido un tema ampliamente discutido en el ámbito académico durante las últimas dos décadas (Schimanski, 1996; Sidaway, 2005). Los cuentos de Iselmu generan esta poética fronteriza y proyectan espacios literarios de resistencia donde el autor expresa su repudio a la ocupación marroquí del Sáhara Occidental al tiempo que reivindica una identidad nómada y transfronteriza. Estos espacios son, en esencia, territorios fronterizos (Anzaldúa, 1987), caracterizados por la yuxtaposición y entremezcla de espacios geográficos y una identidad nómada y mutable. Significativamente, también podrían verse como "terceros espacios" (third spaces) (Bhabha, 1990), "zonas de contacto" (Pratt, 1992) y "espacios de rechazo" (refusal spaces) (Jones, 2012) ya que "proporcionan el terreno

[liminal] para elaborar estrategias de individualidad -singular o comunal- que inician nuevas señas de identidad" (Bhabha, 1994, p.1)[70].

El título de la colección -*Un beduino en el Caribe*- recoge la historia del nomadismo de los saharauis y sus experiencias de exilio conectando dos mundos distantes, las cuales son, en muchos sentidos, divergentes: los campos de refugiados de Tinduf y Cuba. La conexión entre el país caribeño y el Sáhara Occidental se reforzó durante la Guerra Fría debido a una posición política e ideológica común, y a la ayuda que Cuba brindó al Sáhara Occidental frente a los procesos de emancipación social de este último (Gómez Martín & Correa Álvarez, 2014). La ideología revolucionaria cubana, encabezada por Fidel Castro y el Che Guevara, se extendió internacionalmente a otros países latinoamericanos y también a contextos políticos europeos y africanos. Por ejemplo, la revolución influyó directa o indirectamente en algunos procesos de descolonización como la revolución argelina y el movimiento de liberación nacional saharaui. De hecho, Cuba y otros "países amigos", como Polonia y Argelia, participaron en la construcción del proyecto político de independencia del Frente Polisario a través de la cooperación civil y la provisión de apoyo financiero. En 1980, el gobierno cubano reconoció oficialmente a la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) como Estado independiente, lo que provocó la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Marruecos y Cuba. A medida que se fortalecía la alianza entre el Frente Polisario y el gobierno de Fidel Castro, este último impulsó la llegada de exiliados saharauis a su territorio entre 1980 y 1999 (Monje, 2012) para contribuir en su educación y formarlos en distintas disciplinas. La prolongada estancia de muchos jóvenes saharauis en la isla caribeña (algunos se quedaron hasta 15 años) fomentó fuertes lazos afectivos entre ambas culturas, lo que se tradujo en la preservación de la idiosincrasia cubana de estos saharauis una vez que abandonaron la isla. Debido a esta importante influencia, que se manifiesta a través de su acento cubano al hablar español, su forma latina de relacionarse con los demás, o su forma distintiva de entender la vida, se les conoce como

[70] Todas las traducciones, a menos que se indique lo contrario, son mías.

cubarauis, un término que alude a su estancia en Cuba como piedra angular de su identidad (Gómez Martín y Correa Álvarez, 2014, p.87).

La obra contiene una treintena de cuentos que narran el día a día de los saharauis en los hostiles campos de Tinduf y el posterior viaje de muchos de ellos a Cuba. También cuentan la experiencia de la salida de la isla caribeña muchos años después, así como la extrañeza y el sentimiento de desarraigo que el regreso a su tierra de origen les causó debido a haber pasado tantos años en el extranjero lejos d ellos suyos. Algunas de las historias cortas también tienen como objetivo dignificar la cultura saharaui presentando varios cuentos y leyendas populares que resaltan el estilo de vida nómada y pacífico de los saharauis, su espíritu recio y su capacidad de adaptación. En esencia, Iselmu combina la literatura autobiográfica con la crónica periodística y las leyendas populares. El libro configura un retrato rico en perspectivas, sencillo en su composición, pero que cumple su objetivo: acercarnos a la realidad del pueblo saharaui desde la época anterior a la colonización hasta la actualidad, pasando por el exilio y la guerra. *Un beduino en el Caribe* es, como explica brillantemente el autor en la introducción del libro,

> la historia de un niño que creció fuera de su tierra persiguiendo la libertad de su pueblo y aceptando los retos y desafíos que supone para una persona vivir muchos años y de forma indefinida, los amargos momentos de la separación de su familia y la fractura de su pueblo mediante un conflicto originado entorno a la soberanía del Sáhara Occidental (Iselmu, p. 11).

La lectura autobiográfica de esta colección es posible, ya que Ali Salem Iselmu, autor de la colección de cuentos que nos ocupa, pertenece a la generación de niños saharauis que sufrieron la guerra y que se educaron en Cuba como consecuencia de esta. Nació en el casco antiguo de Villa Cisneros (Sáhara Occidental) en 1970 y, como la mayoría de los saharauis de su edad, su infancia estuvo marcada por la guerra y el exilio. En 1979, cuando terminó la guerra entre el Frente Polisario y Mauritania, tuvo que huir con su familia a los campos de refugiados del sureste de Argelia, donde permaneció hasta que fue enviado a Cuba en 1982. Vivió en la isla durante 14 años, obteniendo la licenciatura en Periodismo en la Universidad de La Habana. En 1995 regresó a los campos de refugiados de Argelia y empezó a trabajar en el departamento español de Radio

Nacional Saharaui. Actualmente vive en España y ha participado en varias antologías de poesía saharaui contemporánea, como *Añoran□a. Imágenes del pueblo saharaui* (2002), *Bubisher. Poesía saharaui contemporánea* (2003) y *Aaiún, gritando lo que se siente* (2006). Es autor solista del libro de poesía *La música del siroco* (2008), y del libro de cuentos *La lu□de cuatro velas en el Sáhara* (2018). Además, es miembro de la llamada "La Generación de la Amistad", grupo de escritores saharauis constituido como tal durante un encuentro en Madrid el 9 de julio de 2005 con el objetivo de "sensibilizar sobre limbo político saharaui y abogando por el reconocimiento internacional de su territorio" (L. Ellison y College, 2018, p.75). Esta cooperativa literaria incluye a los autores Mohamed Salem Abdelfatah, Bahía Mahmud Awah, Chejdan Mahmud Liazid, Limam Boicha, Zahra Hasnaoui y Ali Salem Iselmu, entre otros. Aunque sus miembros comparten experiencias políticas de migración y podrían ser abordados como una "generación" en el sentido convencional de la historia literaria, también constituyen una red de miembros heterogéneos interconectados. Estos autores han dado a conocer su obra tanto a nivel individual como colectivo, con la intención de visibilizar sus experiencias de vida como desplazados, así como a la causa política saharaui. Es el caso de la antología *Don Quijote, el a□ri de la badia saharaui* (2008), a la que Iselmu contribuye con su cuento "La libertad del ingenioso hidalgo" para resaltar la figura de Don Quijote, que es, por su propio estatus de caballero andante, verdadero epítome del eterno nómada.

Si bien desde principios del siglo XXI la comunidad saharaui en España ha mantenido una prolífica producción literaria y sus textos han comenzado a recibir cierta atención académica, estudiosos como M'bare N'gom Faye han señalado que la literatura africana escrita en español es aun relativamente poco estudiada y que, más concretamente, la literatura española del Sáhara Occidental permanece bastante inexplorada por parte de la academia y las compañías editoriales (N'gom Faye, 2011). Hay, sin embargo, estudios relevantes que han fomentado la incipiente atención crítica sobre la literatura saharaui y que han contribuido enormemente a arrojar luz sobre la frontera como espacio hispano-saharaui de expresión creativa (Odartey-Wellington, 2017), así como las

representaciones poéticas del desierto del Sahara (L. Ellison y College, 2018), la cuestión migratoria en la literatura saharaui (Gómez Martín, 2013), y su búsqueda de espacios políticos alternativos a través de sus escritos (Odartey-Wellington, 2018). Pero tales estudios son escasos y realmente no analizan profundamente las narraciones cortas escritas por saharauis. Prefieren abordar la literatura saharaui desde una perspectiva holística y/o centrándose, principalmente, en la poesía, el género predominante en la literatura saharaui. Si bien es cierto que la poesía siempre ha sido intrínseca a la cultura saharaui porque encaja bien en su carácter tradicionalmente nómada, el deseo de documentar la historia oral de una generación a otra y su capacidad como una herramienta literaria eficaz de resistencia política (Deubel, 2012 ; Robles et ál., 2015), es importante destacar que la narración corta (en forma de cuentos y leyendas populares) también constituye una herramienta relevante de difusión de los valores, creencias y deseos tradicionales saharauis. Precisamente, Barreras Gómez ha señalado que las características de este género (brevedad, intensidad de acción, importancia de los temas) lo hacen idóneo para que autores marginales denuncien determinadas situaciones políticas y sociales, ya que históricamente ha sido utilizado por quienes nunca han formado parte de la narrativa dominante, como exiliados, mujeres y migrantes para brindar puntos de vista alternativos al discurso dominante (Barreras Gómez, 2014). Por lo tanto, es necesario realizar más estudios que analicen los cuentos saharauis como otro instrumento clave para que estos autores moldeen una identidad saharaui, así como investigaciones que exploren cómo, al igual que otros géneros literarios, las narraciones cortas pueden contribuir a realzar un espíritu transfronterizo y una mentalidad independiente de la ideología imperante. El presente capítulo se inspira en el estudio de Odartey-Wellington sobre las barreras físicas entendidas como lugares de producción estética en la expresión creativa saharaui (Odartey-Wellington, 2017), y en el enfoque de Bahia Mahmud Awah sobre *Un beduino en el Caribe* como ejemplo de *multiestratificación* cultural (Mahmud Awah, 2018), para ofrecer un análisis detallado de la narrativa corta saharaui y, más concretamente, de la colección de cuentos de Iselmu. El objetivo principal de este capítulo es destacar la narrativa corta como un género igualmente importante de la expresión cultural saharaui, y demostrar que estas historias contribuyen a una

mejor comprensión de la literatura saharaui como un sitio de resistencia política.

2. UN BEDUINO EN EL CARIBE: CUATRO ÁREAS TEMÁTICAS

Los cuentos de este libro giran en torno a cuatro temas principales: la proyección de los recuerdos de la infancia pasada en el Sáhara Occidental como acto simbólico para reclamar dicho territorio, la experiencia migratoria fuera del Sáhara, una representación negativa de la ocupación marroquí al tiempo que se reclama la independencia, y la especial relación entre el pueblo saharaui y el desierto. Cabe señalar Un beduino en el Caribe como escrito arquetípico dentro de la Generación de la Amistad Saharaui. En primer lugar, porque las áreas temáticas anteriormente expuestas son de igual modo recurrentes en otras obras pertenecientes a autores de este grupo literario, así como también la representación de una condición errante, las vivencias del exilio y el desplazamiento, la evocación de una tierra perdida y su recuperación a través de la memoria, o el uso del idioma español para llegar a una audiencia internacional y buscar alianzas en su lucha política (Odartey-Wellington, 2018, p.313).

En algunas de las narraciones que componen este libro, como "La amarga noticia" o "El sueño de Chej", el autor pretende recuperar el Sáhara Occidental proyectando recuerdos de infancia pasada que conducen a fuertes vínculos afectivos entre los personajes de los relatos y los territorios ocupados por Marruecos. Mientras que la primera historia narra el largo viaje de un niño saharaui por el desierto para escapar de los ejércitos marroquíes y su conversión en refugiado, "El sueño de Chej" también retrata a un niño que vive en un campamento en medio del desierto, pero sueña con navegar los mares como lo hizo una vez su abuelo, presumiblemente cuando la parte costera del Sáhara Occidental aún no estaba ocupada por el país marroquí. La última frase de la historia tiene una fuerte carga política y confirma la incapacidad del niño para reunirse con su abuelo debido a su exilio y al llamado "muro de la vergüenza," una barrera física entre el Sáhara Occidental ocupado por

Marruecos y las áreas controladas por los saharauis: "el mar azul húmedo aún se pierde, y una barrera humana de odio impide que Chej se reencuentre con el barco de su abuelo" (Iselmu, p. 74). Estas dos historias, al igual que otras de la colección, proyectan una infancia robada marcada por la guerra, el conflicto, el desplazamiento y la posterior separación traumática de los niños saharauis de sus familiares, además de destacar su derecho a regresar al territorio ocupado.

La segunda área temática se centra en una experiencia migratoria impuesta y la representación del desplazamiento de los saharauis. "El barco y la camarera", "El largo paseo" o Un beduino en el Caribe" hablan sobre la condición de apátridas de los personajes y su identidad híbrida entre Cuba y el Sahara, mientras que "Los olivos y la escarcha" y "La prisa de Madrid" retratan a un inmigrante que se siente incomprendido por los nativos. Todos estos relatos retratan una identidad transnacional y nómada en permanente fuga, moviéndose por tierras prestadas, y representando la voz de los saharauis en la diáspora. La exaltación de una identidad nómada en Un beduino en el Caribe va acompañada de una imagen negativa del gobierno marroquí y la pasividad de los organismos internacionales ante el conflicto marroquí-saharaui. "Atrapados en el desierto" o "La Güera y el barco de azúcar", adoptan la forma de crónicas periodísticas para arrojar luz sobre el sufrimiento de miles de saharauis, al tiempo que reivindican el derecho de estos a reclamar el Sáhara Occidental ocupado por Marruecos como propio. "Atrapados en la penumbra" recuerda el abandono de los inmigrantes subsaharianos cerca del "muro de la vergüenza", ya que el gobierno marroquí no les permitió traspasarlo dejándolos morir en medio del desierto. Si bien el narrador reconoce que el tema migratorio es complejo, también critica la pasividad y crueldad de los gobiernos y organismos internacionales. Por su parte, el relato "La Güera y el barco de azúcar" emplea el tono periodístico para dar a conocer ciertos hechos históricos y políticos, como los atentados que sufrió La Güera en 1975:

> La Güera sufrió un ataque por parte del ejército mauritano en 1975, cuando este país decidió ocupar la parte sur del Sáhara Occidental. La población resistió en sus casas y luchó por cada metro de la ciudad. [...] Con el apoyo de la guerrilla saharaui pudieron llegar a la frontera con Argelia y salvar sus vidas (Iselmu, p. 71).

El relato transcurre en La Güera, una ciudad del Sáhara Occidental donde unos años más tarde del atentado el gobierno marroquí intentó construir las carreteras y la infraestructura necesarias para su colonización. Sin embargo, posteriormente se dieron cuenta de que el terreno no era apto para este tipo de construcciones porque la arena se lo tragaba todo a medida que se construía, por lo que se ha convertido en un símbolo de la resistencia saharaui a Marruecos y se encuentra actualmente en manos del Frente Polisario.

La última área temática de Un beduino en el Caribe explora el poderoso vínculo entre los saharauis y el desierto en términos emocionales e identitarios. “El enigma de la bahía”, “La sabiduría de los cien dromedarios” o “El calendario de mi nacimiento" retratan las tradiciones y valores positivos de los saharauis, como la lealtad y la sabiduría, con el propósito de moldear una identidad saharaui común en relación con la tierra que habitan. Siguiendo la tradición literaria saharaui de contribuir a la mitificación y personificación de Tiris y otras áreas desérticas ocupadas por saharauis desplazados (Odartey-Wellington, 2017; L. Ellison y College, 2018), Iselmu dota al desierto de una dimensión ideológica y representa un entorno simbiótico y simbólico que representa la relación entre el pueblo saharaui su hábitat, donde la identidad del primero está influida por el territorio habitado y viceversa.

3. LA CONSTRUCCIÓN Y HABITABILIDAD DE UNA FRONTERA NARRATIVA COMO MEDIO DE RESISTENCIA POLÍTICA

Basándome en la idea de que las prácticas culturales y estéticas pueden usarse para negociar fronteras, alterar las expectativas de lo que son y redefinirlas a través de la creación de fronteras imaginadas e imaginarias (Schimanski y Stephen Wolfe, 2010), argumento que las cuatro áreas temáticas en Un beduino en el Caribe sirven como estrategias para crear un espacio de resistencia a nivel narrativo. De hecho, constituyen espacios alternativos donde el límite que marca la individualidad de la nación […] interrumpe la significación del pueblo como homogéneo” (Bhabha, 1994, p.198), y “la frontera entre las diferencias también opera

figurativamente como un espacio conceptual para identidades performativas más allá de los esencialismos fijos de las políticas de identidad fundamentalistas o absolutistas" (Friedman 2007, p.273).

Chimamanda Ngozi Adichie ha estrechado la relación entre la producción estética (más concretamente la escritura de ficción) y el poder político, entendiendo este como "la capacidad no solo de contar la historia de otra persona, sino de convertirla en la historia definitiva de esa persona" (Adichie, "The Danger of a Single Story"). De manera similar, Julia Borst ha estudiado el potencial de la literatura para dar voz a aquellos que no la tienen (Borst, 2019, p.113), haciéndose eco de académicos como Frederick W. Mayer, quien reconoce que "las narrativas ficticias pueden ser tan poderosas como la no ficción a la hora de establecer intereses ideológicos" (Mayer, 2014, p.92). De hecho, el papel de la literatura como arma para la resistencia política se deriva de su capacidad para crear espacios y, en consecuencia, configurar identidades. En este análisis, utilizo la definición de espacio de Ludger Pries, acercándome a este concepto como "diferente de lugar en el sentido de que abarca varias localizaciones territoriales", no solo referidas a características propiamente físicas, "sino también a estructuras de oportunidad más amplias, la vida social y las imágenes, valores y significados subjetivos que el lugar específico y limitado representa para los inmigrantes" (1999, p.40).

3.1. La yuxtaposición y entremezcla de espacios geográficos

Los cuentos que conforman Un beduino en el Caribe dan forma a diferentes espacios que son claves en la construcción de la territorialidad que persigue el autor. Como es común entre los autores saharauis de "La Generación de la Amistad", el desierto del Sahara es un elemento central en el libro, actuando como hilo conductor entre las historias y asumiendo una función simbólica que articula "conceptualizaciones saharauis de identidad, comunidad, […] y también legitimidad política" (L. Ellison y Bridgewater College, 2018, p. 75). Tal y como ocurre en las memorias de Bahia M. Awah La maestra que me enseñó en una tabla de madera y otras obras literarias saharauis, los cuentos "La otra despedida", "La despedida de mi abuela", y "El sueño de Chej" relacionan el desierto con el

linaje materno, retratando las figuras de la madre y los abuelos como representantes de la tierra. Por medio de esta conexión, legitiman reclamos de vínculos matrilineales y derechos hereditarios tanto sobre el territorio ocupado por Marruecos como sobre los campos de refugiados. Asimismo, en "El deseo nómada", el narrador afirma que "el pastor inexperto se queda asombrado de cómo una persona siente el desierto como algo suyo, que corre por su sangre...su existencia no tiene sentido sin la inmensidad, en ella encuentra su reflejo y el de sus antepasados" (Iselmu, p.54).

Al establecer y subrayar sus lazos emocionales con la patria (o matria) del desierto a través de relatos breves en los que personajes y narradores conciben el desierto como su hogar y niegan a cualquier gobierno o institución el derecho a poseerlo, el autor reivindica el desierto como parte de él, y viceversa, habitándolo desde el exilio. Como sugieren L. Ellison y College, en la obra de Iselmu y otros autores saharauis, el desierto del Sahara aparece como un "lienzo en blanco sobre el que la humanidad proyecta sus esperanzas y miedos" (2018, p.95). Por ejemplo, en "El reencuentro", el narrador en primera persona afirma que una noche en el desierto, mientras miraba las estrellas junto a su madre, comprendió que su tierra está "libre de ejércitos, de resoluciones de las Naciones Unidas, libre de misiones de paz y guerra" (Iselmu, p.63), y sintió que, por un momento, ellos eran los verdaderos dueños de la noche. Así, como ocurre en muchos otros relatos de la colección de Iselmu, el desierto funciona como un "lienzo emocional" en el que múltiples voces narrativas expresan el deseo de ver un Sáhara Occidental libre, la frustración que les produce el exilio, o la añoranza de sus seres queridos.

Sin embargo, aunque central, el desierto no es el único escenario de las historias, ni es el único espacio que funciona como un "lienzo en blanco" para el autor. Asimismo, las voces narrativas proyectan sus emociones en otros escenarios como Madrid en "La prisa de Madrid" o "Atrapados en la penumbra", Teruel, en "Los olivos y la escarcha", o Cuba, en "El corazón de la música". Los tres primeros textos retratan la experiencia migratoria en España abordando la dificultad para encontrar trabajo, la dureza de las largas y precarias jornadas laborales y la vida individualista y superficial de las ciudades europeas para desmontar la imagen de

una acogida idealizada y racista. En "Atrapados en la penumbra" la voz narrativa afirma que, en España,

> el primer acto de supervivencia fue la lucha constante por sobrevivir sin papeles, aceptando trabajos desde la limpieza de fincas hasta la recolección de frutas. […] Ser inmigrante, exiliado y apátrida, es algo a lo que es imposible adaptarse. A veces presentas en una comisaría la documentación que acredita que eres refugiado saharaui, pero el oficial que tramita los papeles solo entiende que eres argelino o mauritano. La burocracia y las leyes injustas de este mundo impiden que un saharaui sea quien realmente es (Iselmu, p.34).

Este fragmento muestra la precariedad que viven los inmigrantes saharauis en España como consecuencia de la incapacidad de los autóctonos para comprender su situación, provocada por un profundo desconocimiento y falta de empatía. Más adelante en esta historia, el narrador compara al país europeo con otros territorios para alimentar una imagen negativa del primero. Afirma que "cuando uno viaja a Sudáfrica o Cuba y ve cómo le atienden, simplemente se queda sorprendido y emocionado sabiendo que existen en el mundo países que asumen la cuestión del Sáhara sin complejos" (Iselmu, p.34), y concluye que "ninguna ley de extranjería podrá ignorar que el Sáhara fue la provincia número cincuenta y tres de España" (Iselmu, p.34).

En "El corazón de la música", como en otros cuentos del libro, la experiencia del desplazamiento es abordada en términos positivos, ya que el autor presenta a Cuba como un lugar hospitalario que acoge a los saharauis desplazados y les proporciona una educación. Cuba es un territorio sobre el que el autor proyecta una variedad de sentimientos positivos, que van desde la alegría que siente "en medio del carnaval santiaguero" (Iselmu, p.49) hasta la calidez que experimenta a su llegada a la isla, como se cuenta en "Un beduino en el Caribe". El amor de Iselmu por Cuba y su identidad cubaraui se reflejan en "La vuelta a las raíces", que narra la tristeza que siente el autor al dejar la isla. Esta historia explica el trauma que, a principios de la década de 1990, muchos jóvenes graduados saharauis vivieron a su regreso a los campos de refugiados (Gómez Martín y Ahmed Correa Álvarez, 2018, p.230). El sentimiento de desarraigo y el choque cultural de quienes se habían criado en Cuba, alejados de la influencia cultural árabe, se plasma cuando el narrador

afirma que, al ver a su familia, después de catorce años, sólo pudo reconocer a su abuelo, o cuando, una vez en Tinduf, el narrador baja del avión y una masa de aire caliente le quema la cara, por lo que decide subirse de nuevo al transporte.

Aunque el desierto adquiere una especial relevancia en Un beduino en el Caribe, los cuentos también se sitúan en otros espacios geográficos como Santiago de Cuba, Madrid o Teruel, y hacen referencia a La Güera y otros lugares concretos. Por ello el libro tiene un carácter multiespacial que le permite al autor establecer una conexión entre espacios geográficos y contextos culturales distantes y, en ese sentido, actúa como puente entre estos territorios a nivel simbólico. Los diferentes escenarios dialogan entre sí, permitiendo al lector viajar de una historia a otra sin mayor obstáculo, atravesando fronteras, y la interconexión de estos escenarios contribuye a mitigar el sentimiento de desapego que la pérdida de su tierra de origen y el desplazamiento les genera. Esta yuxtaposición de espacios geográficos está explícitamente retratada en "El corazón de la música":

> Esta noche mi cuerpo viaja lento entre los copos de nieve y recuerda cómo la arena caliente quema sus pies y, entre contrastes, continúa el ritmo obsoleto de las cosas, mientras la lluvia mojada en las calles de Santiago de Cuba es una tormenta tropical (Iselmu, p.49).

Elementos como los copos de nieve, la lluvia húmeda, el ritmo obsoleto y la arena cálida evocan tierras lejanas y contribuyen a una amalgama de espacios geográficos. Más adelante en este mismo relato la voz narrativa especifica que quiere hablar de varios lugares: Santiago de Cuba, las jaimas en los campamentos saharauis y los pequeños pueblos de Guipúzcoa, en el norte de España. Esta interconexión de contextos geográficos y culturales distantes también está muy presente en la literatura de otros autores saharauis pertenecientes a la "Generación de la Amistad" (Gómez Martín 2013; Odartey-Wellington 2018), como por ejemplo en el poema "Húérfano en un Starbucks" de Mahmud Awah, donde el autor establece un vínculo entre Tiris y Europa, "Nómada en el exilio" de Salem Abdelfatah, construido sobre la asociación del desierto y el océano, Tiris, La Habana o París, o el propio Iselmu en su poema "Traducción", con un claro mensaje transnacional. Por otro lado, el nexo entre los

lugares que menciona el narrador en "El corazón de la música" es precisamente la música. Inicia un viaje interior al escuchar al cantante cubano Isaac Delgado para después continuar viajando por el "ritmo contagioso de la Conga Oriental" (49), el sonido del tbal (tambor saharaui) y la txalaparta (instrumento vasco). Este viaje metafórico posiciona a la música como un poderoso vehículo de comunicación entre tierras lejanas. En este sentido, Iselmu se une a otros autores de la "Generación de la Amistad Saharaui" en la construcción de un espacio más fluido, dinámico y relacional, un territorio alternativo imaginado en el que el gobierno marroquí no ejerce ningún control sobre los ciudadanos saharauis. El desdibujamiento de las fronteras políticas entre naciones y las conexiones entre culturas ocurren en la zona fronteriza que habitan las voces narrativas de este libro ya que, como sugiere Odartey-Wellington, "la identidad de la Generación de la Amistad y, por extensión, la de su nación sin su propio territorio, depende de su colaboración con otros […] en su objetivo de recuperar su soberanía perdida" (2018: 313). Esta interconexión entre espacios geográficos, a pesar de ser un aspecto omnipresente a lo largo del libro y un eje unificador entre las historias, alcanza su máxima expresión en narraciones como "La resignación de Brahim" o "El barco y la camarera". El primero narra la salida de Brahim de Cuba y su separación de Carmen y el resto de sus amigos en la isla. La historia en sí está ambientada en una zona fronteriza, un espacio entre Cuba y los campamentos saharauis:

> Esa mañana fue la última de Brahim en Cuba, después de quince años seguidos […]. El hecho de que tuviera que irse, dejar a Carmen ya sus amigos, fue una prueba de fuego de sus sentimientos. Era una persona familiarizada con los licuados de palma real, papagayos, yuca, camote, zapote y todos los sabores y colores que había experimentado intensamente a lo largo de esos años. Pero también sabía que al otro lado del océano lo esperaban su madre, su padre, sus hermanos y toda su gente, abandonados en unos campos de refugiados (Iselmu 35).

El personaje de este cuento accede a un espacio alternativo donde elementos distantes como yucas, papagayos, boniatos y palmas reales, que representan a Cuba, convergen con algunos miembros de su familia y los campos de refugiados. La conexión entre estos dos mundos es constante a lo largo de la narración. Más tarde, el narrador afirma que Brahim es invadido por un vago sentimiento que le recuerda a su madre y las

jaimas, y para calmar su ansiedad regresa al albergue y encuentra un cigarro cubano en su bolsillo. El territorio intermedio que ocupa el personaje está representado además por espacios liminales en la historia, como el mar, el Aeropuerto Internacional José Martí y la embajada saharaui, donde recolecta la documentación necesaria para salir de la isla. Aeropuertos, embajadas, o las áreas marítimas pueden abordarse como espacios intermedios en el sentido de que actúan como "zonas de contacto" (Pratt, 1992), o espacios internacionales, donde convergen diferentes naciones. Aunque en este cuento el mar se menciona superficialmente, sí que constituye un símbolo clave y explícito de espacio liminal en "El barco y la camarera", una historia que también describe la interconexión entre territorios distantes al relatar la partida de un niño saharaui de los campamentos de refugiados rumbo a Cuba. Como en el relato anterior, el protagonista accede a un espacio entre medias en su camino hacia la orilla opuesta. Elementos que representan territorios lejanos, como el Puerto de Orán, América, el Mediterráneo, Cuba, o Tatiana, la mujer de Leningrado que cuida a los niños refugiados, se entrelazan dando lugar a un espacio transnacional. En este sentido la fusión de elementos distantes es perfectamente notable, simbolizada por las palabras de Tatiana al afirmar que el desierto y el mar se parecen en que ambos son monótonos, pero el salto de delfines y lagartos rompe su uniformidad.

3.2. La redefinición de una identidad saharaui

Todas las narrativas de Un beduino en el Caribe, y en particular las historias antes mencionadas, describen el desplazamiento de los saharauis como un fenómeno complejo y multifacético debido a su carácter multiespacial (territorios ocupados, norte de Mauritania, campos de refugiados en Tinduf, Cuba, o España) y la diversidad de los flujos de población. En efecto, como han señalado algunos estudiosos, como Gómez Martín, la experiencia vital de aquellos saharauis que han emigrado de los campos de refugiados desde la segunda mitad de la década de 1990, complica el fenómeno de la migración saharaui, ya que se enfrentan a una falta real de tierra de origen. El lugar del que emigran está representado por un campo de refugiados anclado en un perpetuo estado de

transitoriedad, por lo que, hasta el día de hoy, se concibe como un espacio intermedio, efímero (Gómez Martín, 2013, p.233). Como consecuencia, la búsqueda de una identidad saharaui adquiere un mayor nivel de complejidad, ya que tiene que combinar varias identidades, principalmente la saharaui, la cubana y la europea. En este sentido, los cuentos que conforman Un beduino en el Caribe corroboran una resistencia a la ocupación marroquí a través de la construcción de una identidad liminal como resultado de habitar espacios de tránsito.

La noción de espacio como un lugar de resistencia política en tanto está íntimamente ligada a la identidad ha sido ampliamente discutida en la literatura académica y, más específicamente, se ha argumentado que la negociación de una identidad subcultural y alternativa dentro de un orden hegemónico requiere lograr "un espacio […] para delimitar y apropiar territorio" (Clarke et ál., 1976, p.45). Gillian Rose y J. Agnew han destacado la relevancia del espacio en la construcción de identidades, afirmando que "las identidades mismas, nuestras autodefiniciones, son inherentemente territoriales" (Agnew, 2008, p.179), y que "los significados que se le dan a un lugar […] se convierten en una parte central de la identidad de las personas que los ocupan" (Rose, 1995, p.88).

En *Un beduino en el Caribe*, Iselmu encuentra una forma alternativa de interpretar su realidad y reafirmar una conciencia nómada (aun preservando su identidad saharaui), al repensar un espacio en la ficción donde la voz narrativa de un refugiado puede construir una identidad liberada de territorialidad nacional y los límites que esta impone. El nomadismo que retratan los cuentos de Iselmu y mucha literatura escrita por otros saharauis como Bahia Mahmud Awah o Liman Boicha, funciona de dos maneras. En primer lugar, debe abordarse como un fenómeno sociológico característico de los beduinos y otras comunidades pastoriles del desierto. Su puesta en valor ayuda a estos autores a resaltar un aspecto de la idiosincrasia de los saharauis que los diferencia de los marroquíes y alimenta el sentimiento de comunidad. En segundo lugar, este nomadismo realza su experiencia migratoria. Al respecto, Gómez Martín destaca que "las narrativas de vida de los integrantes de la "Generación de la Amistad" muestran la existencia de un intenso diálogo entre la experiencia migratoria y el proceso de creación literaria" (2013, p.238). En

este sentido, añade también que "el escritor saharaui se percibe a sí mismo como un nómada sin desierto, errante, sin destino claro, entre realidades diferentes, culturas diversas y espacios geográficos variados" (p.238). Esta identidad nómada, desligada de la identidad marroquí, surge de la amalgama espacial que construye el autor en el libro. En otras palabras, la renegociación del espacio desencadena la redefinición de su identidad saharaui como nómada y libre de imposiciones nacionales. Por ejemplo, "La amarga noticia" y "El fuego de las piedras" narran la huida del ejército marroquí, escapando de las bombas, y la conversión de miles de saharauis en refugiados, mientras que "El largo paseo" y "La resignación de Brahim", retrata además una identidad en movimiento que viaja desde los campos de refugiados a Cuba y, posteriormente, en sentido contrario.

Asimismo, los cuentos cuyo eje temático central gira en torno a la especial relación del pueblo saharaui con el desierto, con el propósito de potenciar y promulgar el estilo de vida saharaui, buscan conformar un proyecto de identidad basado en resaltar el espíritu nómada como principal característica de los habitantes del Sáhara. Así, "El viajero nómada" cuenta la historia de un viajero de sesenta años montado en Zeireg, su camello. Debido a las altas temperaturas, y la deshidratación, este hombre pierde el conocimiento, y milagrosamente es llevado por Zeireg a un pequeño pozo de agua donde otro hombre lo asiste y se sorprende de que un anciano tan anciano logre sobrevivir. En las últimas líneas del texto el narrador menciona que,

> el viajero nómada renació del polvo de la arena, una vez más salió victorioso en su huida permanente de la muerte. Era amigo del agua del oasis, de las tormentas de arena y amaba el desierto desde el fondo de ese pozo que le dio su último suspiro cuando creía que todo estaba perdido (p.35).

Esta historia pone de relieve el vínculo entre el Sahara y sus habitantes, mostrando una relación simbiótica, casi sagrada, entre el viajero y elementos característicos del desierto, como los camellos y los oasis. Asimismo, muestra que la capacidad de supervivencia y resiliencia son aspectos intrínsecos de la identidad saharaui y que contribuyen a la creación de un espíritu nómada. De manera similar, otras narrativas de la

colección como “El deseo nómada” y “La nostalgia del andante” ahondan en el estilo de vida saharaui aludiendo a una conciencia nómada intrínseca a los habitantes del desierto. La primera historia contiene un diálogo entre un abuelo beduino y su nieto. El anciano le cuenta al joven algunas de las tradiciones que siguen las personas en el desierto y las formas de sobrevivir en condiciones climáticas tan extremas. Dice que “en la palabra de los oradores beduinos se habla de pozos de agua, de pastos, de ganado y mercancías” (p.53), y que “el otoño es un movimiento caluroso de personas, animales, y vientos que soplan de todas las direcciones” (p.53), lo cual enfatiza su estilo de vida errante. Finalmente, el sabio también aborda este nomadismo concluyendo que “el pastor inexperto se queda asombrado de cómo una persona siente el desierto como algo suyo, que corre por su sangre y su felicidad está atada a los valles, montañas y llanuras que recorrió durante muchas estaciones” (p.54). Del mismo modo, “La nostalgia del andante” refleja a un individuo en movimiento, ya que narra la historia de, presuntamente, un exiliado saharaui que “quería abrazar el horizonte y sentirse libre de ataduras” (p.51), es decir, regresar al Sáhara Occidental ocupado por Marruecos. Lamenta no poder traspasar el muro que divide en dos el Sáhara Occidental, en alusión al llamado muro de la Vergüenza marroquí y, mentalmente, decide recorrer desde su exilio los lugares del Sáhara Occidental ocupado por Marruecos, “con sus pies descalzos persiguiendo gaviotas y caracoles” (p.51). Lo que es más importante, la identidad fomentada por la amalgama espacial creada en las narraciones es una fusión de diferentes personalidades que son mutables y abiertas. En otras palabras, el carácter multiespacial del libro (y la propia migración saharaui) configura una identidad saharaui como la suma de múltiples identidades. Como en muchos otros textos pertenecientes a la “Generación de la Amistad”, en Un beduino en el Caribe el autor percibe al inmigrante saharaui como la conjugación de una triple adscripción identitaria: saharaui, caribeña y europea. Así, en “El corazón de la música” el narrador entiende las noches del Caribe, el tbal saharaui y los pueblos aislados del norte de España como parte de sí mismo. La triple identidad del autor se proyecta aún más en los cuentos mediante el uso de palabras en hassania (lengua hablada por los saharauis), como jaima o badía (casa en el desierto), el amor que las voces narrativas manifiestan hacia Cuba,

y la inclusión de múltiples elementos españoles, como la música sevillana, madrileña o vasca, que configuran también la individualidad y la forma de pensar del inmigrante saharaui.

4. CONCLUSIONES

En definitiva, la combinación de espacios geográficos configura una frontera narrativa donde se crea una identidad liminal y mutable y donde el autor resiste a las imposiciones políticas de Marruecos. Esta resistencia se alimenta de la creación de una conciencia nómada que constituye el eje sobre el que se asientan los relatos y que permite a Iselmu, como inmigrante exiliado saharaui, repensar su identidad, su autonomía individual y el sentido de soberanía del pueblo saharaui. En efecto, Un beduino en el Caribe se construye sobre cuatro ejes temáticos que configuran una identidad saharaui libre del yugo marroquí y un espacio de resistencia a nivel narrativo. Basándome en la idea de Odartey-Wellington de que el estatus liminal de los saharauis (tanto en los campos de refugiados como en el extranjero, desde un punto de vista geográfico y político) incita a la creación de límites alternativos dentro de los cuales los saharauis reimaginan su identidad y su sentido de soberanía (2017, p.1), en este capítulo se ha argumentado que los cuentos en Un beduino en el Caribe sirven al autor en la construcción de un espacio alternativo y liminal, o "tercer espacio", que resulta del carácter multiespacial del libro. En este sentido, el lector puede viajar a lo largo de las narraciones a través del tiempo y el espacio ya que las historias no siguen un orden lógico cronológico y espacial. La conciencia nómada que se genera en la obra, y la yuxtaposición de elementos geográficos distantes, permiten al autor construir su identidad libre de imposiciones territoriales e ideológicas. Por lo tanto, esta colección de relatos se construye en una frontera simbólica entre territorios donde Iselmu encuentra refugio y puede resistir la ocupación marroquí de su territorio al representarlo sin fronteras. Utilizando las palabras de Odartey-Wellington, defino el libro como "una oda a las transformaciones, a las culturas en movimiento" que "resume con bastante precisión la realidad saharaui planteada por el autor (2017, p.11). La obra literaria de Iselmu constituye, en definitiva,

un lugar de producción estética que desafía la ideología hegemónica marroquí.

5. REFERENCIAS

Adichie, C. Ngozi (2009, julio). The Danger of a Single Story. TED. www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story

Agnew, J. (2008). Borders on the mind: re-framing border thinking. Ethnics & Global Politics, 1 (4), 175-191. doi.org/10.3402/egp.v1i4.1892.

Casa África, Ali Salem Iselmu https://www.casafrica.es/es/persona/ali-salem-iselmu. Última fecha de acceso 07 February 2022.

Anzaldúa, G. (2016). Borderlands / La Frontera: La Nueva Mestiza. Carmen Valle (trad.). España: Capitán Swing.

Barreras Gómez, A. (2014). El estudio literario de la narración breve y su utilización en el contexto docente. Universidad de la Rioja. Servicio de Publicaciones, ResearchGate,file:///C:/Users/acer/Downloads/EstudioLiterarioDeLaNarracionBreveYSuUtilizacion-203660%20(1).pdf.

Bhabha, Homi. (1990). The Third Space: Interview with Homi Bhabha. Identity: Community, Culture, Difference (2017-221). London: Lawrence & Wishart.

Boicha, Limam et ál. (2003). Bubisher. Poesía saharaui contemporánea. Puentepalo- Las Palmas De Gran Canaria.

Borst, J. (2019). (Im) mobilities and migration in the work of César Mba Abogo and Donato Ndongo-Bidyogo. Tydskrif vir Letterkunde, 56(1), 113-126. https://doi.org/10.17159/2309-9070/tvl.v.56i1.6277

Chambers, I. (1994). Migrancy, culture, identity. Londres y Nueva York: Routledge.

Deubel, Tara F. (2012). Poetics of Diaspora: Saharawi Poets and Postcolonial Transformations of a Trans-Saharan Genre in Northwest Africa. The Journal of North African Studies, 17 (2), 295-314.

Diego Aguirre J. R. (1988). Historia del Sahara. La verdad de una traición. Madrid: Kaydeda.

Fernández-Molina, I. & R. Ojeda-García. (2020). Western Sahara as Hybrid of a Parastate and a State-in-Exile: (Extra)territoriality and the Small Print of Sovereignty in a Context of Frozen Conflict. Nationalities Paper- The Journal of Nationalism and Ethnicity, 48 (1), 83-99. Cambridge University Press, doi:10.1017/nps.2019.34

Gómez Martín, Carmen. (2013). La Literatura Saharaui Contemporánea y su Desarrollo en el Contexto Migratorio Español. RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, 12 (2), 229-241.

Gómez Martín, Carmen & Ahmed Correa Álvarez. (2015). La Emigración Cubana y Saharaui. Entre la 'Traición' y la Esperanza. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 19 (51), 83-98. https://doi.org/10.17141/iconos.51.2015.1474

Haidar, Larosi. (2006). Tradición oral saharaui: traducción de 'Shartat busca una camella'. Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura, 19, 353-374.

Hall, S. (1986). Ethnicity: Identity and difference. Speech delivered at Hampshire College. Amherst, Massachusetts.

Harlow, B. (1987). Resistance literature. Nueva York: Methuen.

Iselmu, Ali Salem, Boisha Buha, L., et ál. (2002). Añoranza. Imágenes del pueblo saharaui. Associació d'Amics i Amigues del Poble Sahrauí de Menorca.

Iselmu, Ali Salem et al. (2006). Aaiún, gritando lo que se siente. Generación de la Amistad Saharaui. Universidad Autónoma De Madrid y Editorial Exilios.

Iselmu, Ali Salem. (2008). La música del siroco. Um Draiga, Amigos del Pueblo Saharaui en Aragón.

Iselmu, Ali Salem et ál. (2009). Don Quijote, el azri de la badia saharaui, ed. Concha Moya. Universidad de Alcalá, servicio de publicaciones.

Iselmu, Ali Salem et ál. (2009). La fuente de saguia. Diputación de Zaragoza y Um Draiga.

Iselmu, Ali Salem. (2014). Un Beduino en el Caribe. UM DRAIGA.

Iselmu, Ali Salem. (2018). La luz de cuatro velas en el Sáhara. Wanafrica Ediciones.

Jones, R. (2012), Spaces of Refusal: Rethinking Sovereign Power and Resistance at the Border. Annals of the Association of American Geographers, 102 (3), 685-699. https://doi.org/10.1080/00045608.2011.600193

L. Ellison, M. y Bridgewater College. (2018). La Amada Tiris, Tierra de Nuestros Abuelos: The Affective Space of the Sahara in Hispano-Saharawi Literature. CELAAN. Review of the Center for the Studies of the Literatures and the Arts of North Africa, 15 (2 y 3), 73-102. https://www.academia.edu/39141283/_la_amada_tiris_tierra_de_nuestros_abuelos_the_affective_space_of_the_sahara_in_hispano_sahrawi_literature.

Mahmud Awah, B. (2011). La maestra que me enseñó en una tabla de madera. Sepha.

Mahmud Awah. (2018). El mestizaje lingüístico literario entre la lengua hassaniya o hasania y la lengua española hablada en la República del Sáhara Occidental. Afrohispanismos: Puentes Culturales Criticos Entre Africa, Latinoamerica y España, 37-53, Dorothy Odartey-Wellington, Brill/Rodopi (eds.).

Mayer, F. W. (2014). Narrative Politics. Oxford: Oxford University Press.

Monje, J.A. Solidaridad con Nombre de Isla y Arena: Las Lecciones del Internacionalismo Cubano en la RASD. Rebelión, https://rebelion.org/las-lecciones-del-internacionalismo-cubano-en-la-rasd/. Última fecha de acceso 15 mayo 2022.

N'gom Faye, M'Bare. La Literatura Africana en Español. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Biblioteca Africana, http://www.cervantesvirtual.com/portales/biblioteca_africana/introduccion_corpus/. Última fecha de acceso 17 mayo 2022.

Odartey-Wellington, D. (2017). Walls, Borders, and Fences in Hispano-Saharawi Creative Expression. Research in African Literatures, 48(3), 1-17. https://doi.org/10.2979/reseafrilite.48.3.04

Odartey- Wellington, D. (2018). Introduction. Trans-Afrohispanismos (1-19). Afrohispanismos: Puentes Culturales Criticos Entre Africa, Latinoamerica y España, Dorothy Odartey-Wellington, Brill/Rodopi (eds.).

Odartey- Wellington, D. (2018). Ubuntu, Cultura digital e Identidad: Literatura Hispano-Saharaui. Afrohispanismos: Puentes Culturales Criticos Entre Africa, Latinoamerica y España, 308-327, Dorothy Odartey-Wellington, Brill/Rodopi (eds.).

Pratt, Mary Louise. (1992). Narratives of the European Border: A History of Nowhere. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Pries, Ludger. (1999). Migration and Transnational Social Spaces. Aldershot: Ashgate Publishing.

Robles, Juan I., Juan Carlos Gimeno, Bahía Mahmud Awah, and Mohamed Ali Lamn. (2015). La Poesía Saharaui en el Nacimiento de la Conciencia Nacional. Les Cahiers d'EMAM, 25 (24). DOI:10.4000/emam.789.

Rose, Gillian. (1995). Place and Identity: a sense of place. A Place in the World?, 87-132, Doreen Massey y Pat Jess (eds.). Oxford: Oxford University Press.

Said, E. (1990). Reflections in Exile. Out there, Marginalization and Contemporary Cultures, 357-363, Russel Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha and Cornel West (eds.). Cambridge: MIT Press.

Schimanski, J. (1996). A Poetics of the Border: Nation and Genre in Wythnos yng Nghymru Fydd and Other Texts by Islwyn Ffwoc Elis. Universidad de Oslo.

Schimaski, J. & Stephen Wolfe. (2010). Cultural Production and Negotiation of Borders: Introduction to the Dossier. Journal of Borderlands Studies, 25(1), 39-49. https://doi.org/10.1080/08865655.2010.9695749.

Sidaway, James D. (2005). The Poetry of Boundaries: Reflections from the Portuguese-Spanish Borderlands. B/ordering Space, 196-206,, H.v.Houtum, O. Kramsch and W. Zierhofer (eds.). Aldershot: Ashgate.

Stanford Friedman, Susan. (2007). Migration, Diasporas, and Borders. Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures, 260-293, David Nicholls (eds). Nueva York: MLA.

ÉCRIRE CE QUI NE PEUT CONFIÉ À HAUTE VOIX : FATIMA DAAS DANS LA PETITE DERNIÈRE

ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

Il s'avère que la recherche identitaire nous permet d'agencer des limites et de poser des paramètres pour chacun d'entre nous. Certes, il est souvent hasardeux d'en parfaire les confins afin de rechercher qui nous sommes véritablement. Pour ce faire, notre présentation se cerclera essentiellement autour du premier roman de Fatima Daas *La petite dernière* (la *ma*□*o*□*iya* comme elle se définit si bien). Ce roman a obtenu le prix Les Inrockuptibles qui s'avère être une récompense littéraire remise par l'hebdomadaire culturel *Les Inrockuptibles* : l'objectif majeur étant de récompenser cinq catégories de livres. La jeune écrivaine française musulmane d'origine algérienne, née en 1995 en France nous offre un témoignage personnel et authentique à propos du procédé complexe de la domination des sentiments. Elle appréhende, de même, comment aborder et cerner la diversité des identités et les alternatives au sein de la sexualité. En ce point, il est convenable de souligner qu'elle ne veut en aucun cas abandonner la foi musulmane et son homosexualité (qu'elle découvre au cours de l'adolescence) même si tout ceci peut signifier l'opprobre jetée sur sa famille.

Fatima Daas fait partie d'une fratrie au sein de laquelle elle est *la petite dernière*, la benjamine qui doit forcément assumer son identité différente des autres, de ses sœurs tout en coexistant avec son respect et sa croyance envers l'islam. Le lecteur se confronte donc à un monologue personnel : elle entame donc une conversation introspective apportant des aveux sincères et naturels de ce qu'elle vit et de ce qu'elle ressent au quotidien. La notion inhérente d'identité revient avec force, la prise

de conscience identitaire individuelle de l'être face au groupe, mais également, l'identité de frontière attestant une marque d'intégrité et un espace territorial physique et psychique affranchi et indépendant. Fatima Daas souhaite préserver et sauvegarder sa *frontière* mais non pas comme un moyen de repli : à rebours, elle ose ouvrir son âme, ses émois, ses transits intimes à L*'Autre* qui pourra y pénétrer selon son gré.

2. LE JOUG DE LA CULTURE

2.1. LA DOUBLE APPARTENANCE

Ainsi commence le tout début du roman de Fatima Daas :

> « Je m'appelle Fatima. Je porte le nom d'un personnage symbolique en islam. Je porte un nom auquel il faut rendre honneur. Un nom qu'il ne faut pas « salir » comme on dit chez moi. » (p.7).

ou encore : « Je suis musulmane, alors j'ai peur : Que Dieu ne m'aime pas. Qu'Il ne m'aime pas comme je L'aime. » (p.41).

En effet, la prénom Fatima signifie « la fille du prophète » ce qui implique déjà la charge religieuse qui l'accompagne au quotidien :

> « L'islam c'était croire en Dieu, L'aimer, Le craindre, Lui obéir. J'avais réussi les premières étapes. » (p.81).

L'écrivaine nous confesse sans relâche des fragments, mis les uns à la suite des autres et nous forge la description d'une jeune adolescente qui grandit et se découvre peu à peu, se trouvant dans certains moments en marge d'une société trop rigide. Le lecteur reçoit une myriade de confessions qui dépassent les frontières de l'autocritique. En effet, la jeune fille exprime sa double appartenance à l'Islam, mais aussi à Dieu, son ambiguïté face au reste de la famille puisqu'elle est algérienne d'origine française. :

> « Je suis française d'origine algérienne. Mes parents et mes sœurs sont nés en Algérie. Je suis née en France. » (p.101).

Ici même, nous nous permettons de faire une halte afin de citer un extrait du roman « L'Île des pluies » du romancier breton Marc Gontard qui

décrit à la perfection les sensations de sa protagoniste Stella ; l'ambivalence de la race, du lieu, de l'origine :

> « Et puis, je suis métisse. Ce n'est pas toujours facile de vivre dans l'entre-deux. Dans le confort d'un pays qui est celui de ma mère et en l'absence d'un autre auquel je n'aurai jamais accès. Je suis doublement étrangère, au monde des Blancs auquel tu appartiens et à celui des Africains dont je ne ferai jamais partie… Vivre entre deux cultures, deux mondes, en essayant de trouver sa place, c'est ça, être métisse… une forme de bâtardise ! » (Gontard, 2018 : 181).

L'écriture de Daas manifeste les sentiments intrinsèques : les mots sont indubitablement sélectionnés avec finesse et justesse pour ne pas offusquer, gêner, déranger sans oublier, pour autant de rétablir les structures d'invisibilisation imposées. La narration significative revendique son espace en tant que femme, musulmane et lesbienne ; ainsi le conçoit l'écrivaine :

> « Des mots pour affronter le regard des autres, des mots pour exprimer sa quête d'identités multiples et tenter de les réconcilier, sans pour autant y parvenir. »

La narrativité de l'auteure s'achemine, par conséquent, vers un récit un tant thérapeutique où les mots soulagent le poids de la conscience souvent fragile ; elle ne veut en rien blesser les siens qui ne pourraient les émois de leur jeune sœur ou d'une fille qui essaye tout simplement de trouver sa place et de combler le conflit intérieur avec lequel elle entre en lice.

Il est certes vrai que les délimitations du discours sont souvent difficultueuses à circonscrire et Fatima Daas arbore une ambivalence narrative nous donnant parfois cette impression de transgresser les confins du possible, enfreignant le seuil des limites et des frontières culturelles et mentales permises au sein d'une culture inflexible et sévère.

Nous savons que l'écriture évince une communication fréquemment trop directe avec l'Autre. Virginie Despentes, écrivaine et réalisatrice française n'hésite pas à déclarer : « C'est par la délicatesse de son style que Fatima Daas ouvre sa brèche.»

À cet égard, il est inéluctable de comparer Daas à l'auteure franco-algérienne de langue française Nina Bouraoui qui, tout aussi, à travers

l'écriture « curative » exprime les sentiments intrinsèques, les mots sur papier, ceux qui ne peuvent être exprimés à haute voix de peur de déplaire ou de meurtrir. Au reste, nous pouvons détailler que l'une des protagonistes de la petite dernière se nomme précisément Nina :

> « Nina s'installe à côté de moi et dépose deux cafés. Je la remercie. D'avoir pensé à m'en apporter un. Je n'ai jamais su si on pense l'une à l'autre de la même manière, sans le dire. » (p.96).

Nous devons mettre en exergue la prégnance des sentiments à fleur de peau, l' émotion existentielle d'une jeune femme qui se retrouve dans une impasse identitaire :

> « Ça raconte l'histoire d'une fille qui n'est pas vraiment une fille, qui n'est ni algérienne ni française, ni clichoise ni parisienne, une musulmane je crois, mais pas une bonne musulmane, une lesbienne avec une homophobie intégrée. Quoi d'autre ? » (p.187).

Née au sein d'une famille algérienne, elle subit le joug et la violence paternelle aux côtés de la mère Kamar affable et bienveillante essayant cependant de se voiler la face et de donner plutôt l'image de la matriarche qui évite la révolte, mais qui n'en reste pas moins symbolique et importante.

Fatima Daas reconnaît elle-même le fardeau de l'existence parfois laborieux :

> « Parce que c'est difficile d'être toujours à côté, à côté des autres, jamais avec eux, à côté de sa vie, à côté de la plaque ».

Elle rajoute encore: « J'ai décidé de ne renoncer à aucune de mes identités » et encore:

> « C'est par la honte que je suis entrée en écriture ».

Ces aveux sont certes véhéments et dénotent l'esseulement dans lequel se retrouve une personne se sentant autre ou distincte. Daas nous écrit ce sentiment obligé de fidélité et d'obéissance et l'allégeance qui l'incombe à sa famille, à sa religion avec en filigrane l'envie considérable de libération.

Il faut en outre manifester que les dialectiques et les discours représentent souvent des complexités qu'il faut savoir trouver et surtout

délimiter. Fatima Daas nous offre une narrativité certes loin d'être ambigüe et qui se veut limpide, déterminée et juste dans les mots choisis. Au travers de son tout premier roman, Daas souhaite annihiler les frontières mentales permises pour se frayer un long et difficile chemin au sein d'une culture peut-être trop circonscrite.

Fatima Daas cristallise les implications complexes au sein de de la communication envers l'Autre, la société, la famille et l'islam. Nous voulons mettre en valeur la relation complexe qui s'instaure entre la culture reçue, l'éducation rigide, les croyances religieuses et le souhait de rompre les amarres afin de se libérer de l'assujettissement familial et de pouvoir enfin découvrir de nouveaux horizons. Ce roman simple et criant de justesse nous livre les déboires de l'identité hybride avec en surplus les souvenirs d'enfance en Algérie :

> « Je suis la fille d'Ahmed Daas. Le ciel d'Alger est dégagé. Il fait un temps sec, une chaleur étouffante. Les premiers jours, je découvre le village où mon père a grandi. » (p.161).

> « La première fois que je voyage en Algérie, je suis en CM2. » Les semaines avant le voyage, je me construis une idée mentale des gens, des odeurs, des couleurs. » (p.68).

Il est certain que l'intégration, sous ses différentes formes engendre toujours des affronts et certains rejets. En définitive, le récit autobiographique de la jeune écrivaine aborde les relations complexes au sein d'une famille musulmane originaire du Maghreb.

De surcroît, la jeune Fatima entreprend son propre voyage intime, elle initie un chemin entre deux identités :

> « Je m'appelle Fatima Daas. Je suis française. Je suis algérienne. Je suis française d'origine algérienne. » (p.68).

3. L'IDENTITE *INTERDITE*

3.1. TRANSIT INTIME

Dans son histoire, une évolution qui se veut autobiographique, Fatima Daas commence son « franchissement » personnel sachant qu'elle devra affronter le regard de *l'Autre*, la collectivité, la famille, les amis et le

pays d'origine de ses parents : l'Algérie. La quête du soi devra se forger en marge des paramètres ou facteurs formels du double héritage culturel reçu.

La jeune femme entreprend une sorte de voyage initiatique, une mouvance individuelle entre deux individualités indéterminées, une sorte de transit subjectif, une migration endogène entre deux particularismes identitaires pendant l'époque de l'adolescence :

> « Je m'appelle Fatima Daas. Je suis une chamelle adolescente. Sur le chemin de l'école, j'observe les garçons. Je me trouve meilleure. […] Je n'aime pas les garçons mais j'aime leurs accessoires. J'ai des caractéristiques masculines dont j'essaie de me défaire parce que ma mère les déteste et qu'on ne cesse de me rappeler que je suis une fille. Ce que les filles désirent, c'est être avec un garçon généreux, attentionné, viril, rassurant et protecteur. Alors je cherche le problème chez moi. » (p120).

Dès lors, elle découvre les parties cachées d'une sexualité latente qui pourrait conditionner le contexte spatial et culturel dans lequel elle transite. Elle devine son homosexualité et son attirance pour les femmes, en l'occurrence pour Nina :

> « Cassandra et moi on danse ensemble. Je ne peux pas m'empêcher de regarder Nina du coin de l'œil. Elle bouge avec ardeur, les yeux fermés. Le jeu de la lumière sur son visage me perturbe. » (p.141).

Graduellement, l'autrice avance vers une expression verbale plus sûre et affirmée sur la spoliation pouvant être soufferte et le choc culturel et social que ses confessions pourraient engendrer :

> « Je m'appelle Fatima. Je porte le nom d'un personnage sacré en islam. Je porte un nom auquel je dois rendre honneur. Un nom que j'ai sali. » (p.122).

Déjà, elle est consciente qu'elle devra affronter le bannissement de la famille puis celui du groupe social auquel elle appartient.

En ce point, il est inévitable d'établir le parallèle avec *L'Enfant de sable* (1985) de l'écrivain notoire franco-marocain Tahar Ben Jelloun:

> « 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 […] » (Ben Jelloun, 1995 : 16).

La jeune protagoniste Zahra deviendra Ahmed contre son gré et devra endosser une identité distincte et singulière.

« La petite dernière » s'agence conne une espèce de journal intime dans lequel la jeune femme écrit ses mémoires courtes voire éphémères ; nous nous attachons à remarquer que c'est un récit qui dénote une certaine bravoure étant donné que les révélations sont franches et sans détours ; désormais, le droit d'expression et la parole ne devront plus être assujettis : l'éloquence se dévoile honnête et particulièrement sincère.

L'écriture de l'auteure nous touche d'emblée car les mots naviguent entre le courroux et l'émotion intense, la délicatesse et une certaine douceur. Remarquons, d'ailleurs que Daas n'hésite pas à faire usage d'un style entrecoupé voire minimaliste rappellant celui de Marguerite Duras que Daas affectionne ainsi que Virginie Despentes ou Annie Ernaux. Elle excelle dans une narrativité déterminante, révélatrice au travers de l'évolution de la langue et de la pensée, de l'imaginaire collectif et individuel. Elle affirme en quelque sorte son émancipation intellectuelle et à chaque début de chapitre, le rythme scande et les mêmes mots reviennent tout comme le refrain d'une chanson qui résonne fort et finit par s'enraciner dans les esprits des lecteurs : « Je m'appelle Fatima Daas ».

Les mots soignent la honte, l'angoisse, la culpabilité ressenties pour se sentir différente des autres :

> « J'ai besoin d'alimenter plusieurs relations. J'ai tendance à être polyamoureuse. Je ne tombe pas amoureuse. » (p.103).

Le lecteur se confronte à un jeu de la dissimulation, de l'entre-deux : la difficulté de paraître ou de faire semblant. En ce sens, le livre nous présente un passage dans lequel, l'écrivaine se fait passer pour une autre personne lorsqu'elle ose exprimer son for intérieur ; elle se résigne à accepter une identité unique et exclusive et le chemin d'apprentissage affectif et sexuel se heurte quelque peu aux principes déterminés :

> « J'ai une amie lesbienne musulmane. Tout le monde pense que ça n'existe pas. Je veux dire être musulman et homosexuel. On dit que l'homosexualité est un phénomène social, une notion occidentale pas adaptée à des personnes musulmanes. Je voulais avoir votre avis, comment la conseiller, comment faire pour qu'elle ne se sente pas excommuniée. » (p.127).

Cette citation démontre parfaitement l'idée d'un péché grave uniquement commis pour cette orientation sexuelle dissemblable : l'expression du désir au féminin dans un contexte rigide. En d'autres termes, l'apprentissage des sensations corporelles et affectives devient une quête éprouvante pour celles qui osent braver la culture patriarcale.

En ce point, nous citons Nathalie Etoké :

> « Le corps féminin est loin d'être une entité en soi. C'est un lieu de tension, de contestation et d'affirmation. Le challenge est de lire le corps féminin comme un texte social à déchiffrer dans un contexte postcolonial marqué par la dictature, le néocolonialisme, les problèmes de genre et l'émergence de comportements sexuels naguère interdits et tabous ». (Etoké, 2006 : 43).

Il nous est inévitable de faire le rapprochement entre Fatima Daas et l'écrivaine Trifonia Melibea Obono qui dans son roman *La bâtarde* (publié en 2016) nous parle de la visibilité et du désir féminin ; en filigrane, elle nous raconte le difficile procédé d'identification d'une personnalité singulière face à l'altérité intimidante.

En effet, de la main de l'écrivaine équato-guinéenne, nous allons nous immiscer dans l'écriture explorant la complexité de la construction de l'identité de genre face au regard des autres. À l'aune de ce conte initiatique, le lecteur découvre la jeune protagoniste Okomo affrontant la culture patriarcale de l'ethnie fang et les conséquences de la colonisation espagnole. Dès lors, l'objectif de la jeune femme sera d'annuler ce système d'invisibilisation imposé afin d'assumer son espace de femme lesbienne et fang. Cet essai anthropologique nous présente le difficile procédé d'identification d'une personnalité singulière face à l'altérité intimidante. Trifonia Melibea nous décrit le combat des femmes souvent frustrées face au poids de la tradition africaine. Elle le fait depuis l'Afrique afin que ces femmes puissent atteindre leur estime de soi et leur liberté d'aimer librement.

Si nous établissons la comparaison entre les deux histoires, nous découvrons que pour la culture africaine, l'homosexualité est sévèrement réprimandée essentiellement au sein de la famille car elle est définie comme une « pratique antinaturelle » venue tout droit des blancs, elle exhorte donc à une espèce de reconversion sexuelle sous peine de

souffrir un ostracisme familial menant tout droit à l'isolement, au mépris et au rejet. Tout ceci relève le questionnement de la liberté individuelle face au poids collectif.

Notre analyse nous a conduit aussi vers d'autres écrivaines Angèle Rawiri (1954-2010) du Gabon et puis aussi la sénégalaise Ken Bugul pseudonyme de Mariètou Mbaye Biléoma (1947) qui oseront également évoquer des images extrêmes de l'attraction physique entre femmes. C'est en France que Rawiri termine et publie son roman le plus connu « Fureurs et cris de femmes » (1989) qui évoque le poids toujours énorme de la famille, les infidélités, mais également l'homosexualité féminine.

Quant à Daaas, nous devons mettre en relief qu'elle ne souhaite demeurer en contre-jour et son récit manifeste avec brio la rupture abrupte et directe avec certaines traditions. Elle ouvre une perspective vers des horizons littéraire novateurs : une sorte de littérature transfrontalière unissant deux continents et tentant de rapprocher deux cultures et de comprendre les divergences ethniques, sociales et religieuses. En somme, le roman rend compte que l'écriture finit toujours par abattre les schèmes les plus inébranlables.

Somme toute, notre communication a suivi l'approche d'une réflexion complexe sur le procédé difficultueux du contrôle des sentiments et des émotions : particulièrement lorsque ces bouleversements évoluent au sein d'un espace ou d'un contexte culturel délicat juste au carrefour de l'Occident et de l'Orient. En outre, nous saisissons le cri d'une plainte féminine qui sans aucun doute pourrait être le cri d'autres femmes lancé des divers recoins de la planète. L'emprise et l'oppression d'une tradition se veulent encore très étendues malgré les changements survenus au cours des dernières décennies. Dans cette autofiction de Fatima Daas mais aussi danscelle de Trifonea Melibea, l'écriture leur permet de cheminer vers les sentes d'une liberté des mœurs, des coutumes, des entraves familiales ou sociales. Elles deviennent les porte-paroles d'un collectif et d'une implication identitaire singulière et elles veulent leur donner une certaine visibilité. Grâce à la rédaction et publication de ce tout premier roman, Fatima Daas ouvre une toute nouvelle voie vers la permissivité et l'autonomie des nouvelles générations. Au vu de toutes ces considérations, ce récit nous apparaît novateur, pertinent et téméraire

puisqu'il ose rompre les barrières rigides d'une société et symbolise, de plus, une nouvelle génération en quête d'indépendance et de revendication des diversités sexuelles. En définitive, l'écriture de Daas se prête à un vaste champ de réflexion car le regard qu'elle ose porter sur l'*Autre* et sur elle-même s'affirme désormais puisque les frontières mentales transitent et se libèrent à jamais.

4. CONCLUSION

Somme toute, au regard de l'analyse proposée, Nina Bouraou affiche et développe l'exil personnel et intime tout comme une longue forme de dissidence, un repli sur soi, n'osant affronter l'hostilité de l'extérieur. Michèle Akli se meut dans une mélancolie lascive et confie ses états d'âme au travers de ses carnets intimes. L'écriture évoque le remède suprême aux maux internes trop délicats à admettre. Les divagations intellectuelles lui permettront peut-être d'accepter enfin les pensées osées, les sentiments honteux, les répulsions et l'Autre infâme qui juge et réprime. Les mots choisis avec justesse démarquent une lascivité prégnante et les images sensuelles entraînent le lecteur dans un espace harmonieux. Tout bien considéré, la dérive de soi et le déracinement représentent indubitablement les thèmes phares de l'écrivaine. Elle analyse l'ambivalence de la double identité, du double espace et de la difficulté du fardeau à porter lorsque les attaches sont intenses et profondes. Reste à rajouter que la mémoire revient également comme leitmotiv et avec force dans la prose de Bouraoui. Cette dernière nous rappelle qui nous sommes, quelles sont nos origines et quelle est notre quête vers l'avenir. Le souvenir ancré permet d'affronter les changements, les désordres affectifs et sociaux.

5. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ben Jelloun, T. (1985) *L'Enfant de sable* Seuil

Bouraoui, N. (2021) *Satisfaction* Éditions : JC Lattè*s*

Daas, F. (2020) *La petite dernière,* Notabilia.

Etoké, N. (2010) *L'écriture du corps féminin dans la littérature de l'Afrique francophone au sud du Sahara*, Paris : L'Harmattan

Gontard, M. (2018) *L'île des pluies,* Éditions Goater

Mbaye Biléoma, M. (1982) *Le Baobab fou,* Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines.

Melibea Obono, T. (2018) *La bastarda* Edición: Flores

Rawiri, A. (1989) *Fureurs et cris de femmes,* Collection : L'Harmattan, Encres Noires.

EL CINE DE ABDERRAHMANE SISSAKO: UNA MIRADA DESDE EL INTERIOR. POESÍA, DIÁSPORA, EMIGRACIÓN, VIOLENCIA Y DIALOGO INTERCULTURAL

JOSÉ ANTONIO JIMÉNEZ DE LAS HERAS
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

> «No existe una narración clásica del cine. El cine no es siempre un espectáculo. Voy a ver películas que son espectáculo, pero la película, el cine que intento hacer, que consigo hacer, es más bien un cine de atmósfera, de invitación al viaje y al descubrimiento» (Ruelle, 2003)

El cine de Abderrahmane Sissako es, por desgracia, aún un desconocido en el mundo occidental y, sin embargo, se da la paradoja de que su corta filmografía (tan solo cuatro largometrajes en dos décadas) supone una de las obras cinematográficas más estimulantes en lo que llevamos de S XXI. El silencio creativo de Sissako, que desde 2014, fecha de su última película, la excelente *Timbuktú*, no ha vuelto a realizar ningún filme, tampoco ha ayudado a su conocimiento entre las nuevas generaciones de cinéfilos y especialistas. A pesar de ello, Sissako, se nos presenta como un autor consagrado, con un mundo personal, poético y complejo que podremos abordar en las próximas líneas. Tal y como afirma Rachel Gabara en su artículo sobre el cineasta:

> Abderrahmane Sissako es, en muchos sentidos, la personificación del director de cine como autor, tal y como se utiliza el término en los círculos académicos y cinéfilos. (Gabara, 2016, pág. 43)

Ahondando en el interés e importancia del cine de Sissako, este representa una nueva forma de narrativa cinematográfica en el continente, encabezando lo que podríamos denominar la "Nueva ola" de cineastas

africanos. El gran conocedor de los cines africanos y sus autores, el ensayista Manthia Diawara, así lo afirma:

> Cuando hablamos de la Nueva Ola del Cine Africano, la primera cuestión que se nos viene a la mente es un pequeño grupo de directores asentados en París, que incluye a Gahité Fofana, Mahamat_Saleh Aroun, Serge Coelo y Abderrahmane Sissako cuyas películas están producidas por Pierre Chevalier del Canal Arte TV. (Diawara, 2010, pág. 100)

Este grupo de cineastas, junto a algún otro de renombre, como el camerunés Pierre Bekelo, han impuesto una revolución, un cambio radical en la estética y en la narrativa de lo que eran los Cines Africanos hasta finales de los años 90 y ya con el inicio del nuevo milenio. Un cambio no exento de polémicas, como la centrada en el tema de la diáspora, dado el hecho de que la mayoría de estos cineastas, como señalaba Diawara, no residen en África, así como por otros elementos que tendremos la oportunidad de abordar a lo largo del texto.

Para contextualizar, y antes de iniciar la discusión y el análisis, debemos abordar algunas breves pinceladas biofilmográficas de Sissako. Sissako nace en Mauritania en 1961 -cuenta en la actualidad con 61 años, frente a los 83 de Souleymane Cissé, el único superviviente de la primera generación de cineastas africanos-. Tras su primera infancia, parte hacia Mali para asentarse en la casa de su padre en Bamako. Ya en edad universitaria volverá, de forma breve, a Mauritania, con nacionalidad maliense y desde allí partirá para realizar sus estudios cinematográficos en el VGIK, el Instituto de Cine Gerassimov de Moscú, la más antigua escuela de cine del mundo, en la que le habían precedido dos clásicos: Ousmene Sembené, el llamado padre del Cine Africano, y el propio Cissé que estudio allí en los años 60/ 70. Esta formación inicial explica, en parte, el cariz político de su cine (como lo son los de Cissé y Semebené). El propio Sissako se expresa de forma clara sobre este tema, en una entrevista realizada por Diawara e incluida en su libro *African Film*, mediante el DVD que le acompaña:

> Llegué al cine debido a mi conciencia política, no por ser aficionado, cinéfilo o apasionado de las películas. (Diawara, 2010)

Con su primera obra, un cortometraje titulado *El juego* (*Le jeu*, 1989), que es el trabajo de graduación de Sissako en el GVIK, llama la atención

de los programadores del Festival de Cannes, que le invitan a participar en una de las secciones paralelas del festival.

> Al final del cuarto año, había que entregar un guion. *Le jeu* iba a ser mi película de licenciatura (...) Fui hasta el final de esta película... Una película no puede ser un resultado perfecto. Es un acto imperfecto como lo somos nosotros mismos. La verdadera definición del cine es una invitación a la libertad del otro. (Arensburg, 2010, pág. 231)

El cortometraje, que puede visualizarse en YouTube[71], aborda un tema que a Sissako le preocupará tanto en su papel de realizador como en el de productor: la guerra y la violencia, que volverá a abordar en *Timbuktú* (2014) y como productor en la fabulosa *Estación seca* (*Daratt*, 2006), de su amigo el excelente director Mahamat-Saleh Haroun. El cortometraje cuenta una historia sencilla: un hombre, marido de una mujer joven y padre de un niño pequeño, parte a la guerra en medio del desierto, en un territorio indeterminado -Sissako no quiere hablar solo de Mauritania o Mali, si no realizar una reflexión general-. En un montaje de acciones paralelas veremos al padre buscando al enemigo en el desierto, en una acción casi suicida que le ordena su mando, al tiempo que vemos al niño jugar a la guerra con sus amigos. En tan solo 22 minutos, Sissako hará una condena sin paliativos de la violencia y de como está se replica de forma terrible de una generación a otra.

Sissako realizará otros 3 cortometrajes que tiene también buena recepción, hasta abordar su primer largometraje, un documental titulado *Rostov-Luanda* (1997)[72] que va a ser la primera película de Sissako en África. *Rostov-Luanda* va a establecer un indudable puente de unión con *La vida en la tierra* (*La vie sur terre*, 1998), a través de toda una serie de elementos que la convierten en una especie de borrador, al tiempo que de introducción sobre su primera obra importante. Aun así, este documental va a ser una notable obra primeriza, de aprendizaje, pero que el propio Sissako valoraba de forma muy positiva en la construcción de su propio estilo y de un lenguaje cinematográfico personal:

---

[71] https://www.youtube.com/watch?v=cElhf3g-Pnk

[72] También puede visionarse en YouTube:
https://www.youtube.com/watch?v=FR7g3vmNEg0

> Es muy importante el paralelismo entre *Rostov-Luanda* y *La vie sur terre*. Hice primero *Rostov-Luanda*, que fue mi primer largo documental. Es una película muy importante para mí, quizá mi favorita porque me permitió darme más libertad y entender que el lenguaje cinematográfico para mí es algo que puede nacer mientras se rueda. (Barlett, 1998)

Rostov-Luanda se inicia con unas bellas imágenes desde la ventanilla de un tren de paisajes nevados. El relato en *off*, del propio Sissako que hará de perpetuo demiurgo a través de su voz en el documental, y al que acompañaremos en primera persona en su íntimo viaje, habla con una amiga en ruso (efecto de sus diez años en la URSS, en plena Perestroika[73]): las imágenes sirven de mero contexto para plantear una búsqueda, la del amigo, Alfonso Barinbaga, un angoleño que estudió con Sissako en Rusia y al que muchos años después desea reencontrar. Sin embargo, esta búsqueda no va ser si no una excusa para el propio viaje, un viaje de reencuentro personal consigo mismo y, de una forma vicaria, con su continente a través de la figura ausente de Barinbaga y del descubrimiento (o redescubrimiento) de África a través de otro país del continente, que le es por completo ajeno. El propio Sissako define de forma precisa su forma de proceder:

> Cuando haces este trabajo, sientes un profundo deseo de decir algo y pienso que la mejor forma de hacerlo es hablar de uno mismo y de lo que le rodea, de su entorno. Es la mejor forma de aproximarse al Otro. (Barlett, 1998)

En Rostov-Luanda, Sissako volverá a la aldea mauritana, Kiffa, donde nació, y le veremos, por primera vez en su filmografía, compartiendo plano con uno de sus tíos, una imagen que prefigura lo que ocurrirá en *La vida en la Tierra*. Un elemento autobiográfico que, como veremos, va a ser constante en su filmografía. Su vuelta a Mauritania y la búsqueda de su amigo, serán una especie de *Mcguffin*, para permitir el viaje por Angola, descubriendo una realidad desconocida para nosotros, y para Sissako, que le conecta con otro de los grandes temas de su

[73] Es significativo, en cuanto a su concepción del mundo, que Sissako estudiase y viviese en la URSS, en plena transformación del régimen comunista más importante del planeta en una pseudo democracia de corte occidental y capitalista. Sissako estudio en el GVIK del 83 al 88 y aún estuvo en Rusia, al menos, hasta 1991, en donde realiza su primer corto. Una vivencia que, sin duda, ha influenciado en su manera (política) de ver el mundo.

filmografía: el exilio (Ver Balseiro, 2007) y la diáspora. Así, en el documental, Sissako hará especial hincapié en la vivencia de los mestizos, y de las familias mixtas de portugueses y angoleños, en una estructura que no es si no la de la búsqueda de su propia identidad como persona, como africano y como cineasta. Una obsesión que estará muy presente en buena parte de su filmografía.

No podemos, antes de finalizar esta introducción, dejar de hacer referencia al final de Rostov-Luanda: casi por casualidad, en la foto que Sissako atesora y que le presta su amiga, al inicio de la película, uno de sus interlocutores en Luanda reconoce a otro de sus compañeros y a través de él, Sissako, localiza a su amigo Barinbaga en Berlín, en el antiguo sector este. La imagen final de la película, elusiva, elíptica e irónica muestra la llegada de Sissako a la casa de su amigo, al que vemos fugazmente asomarse al balcón: Sissako entra en el portal y la imagen funde a negro, dejando en fuera de campo narrativo el reencuentro y la conversación de los dos amigos. Lo que viene a demostrar esta imagen es que lo importante ha sido el trayecto, la vivencia, la aventura compartida por el espectador en primera persona junto a Sissako. Una imagen fundacional de toda una filmografía.

2. DISCUSIÓN

2.1. EL PROBLEMA DE LA BELLEZA EN EL CINE AFRICANO

> "Ya no basta con que sigamos produciendo para despertar la conciencia de la gente... Tenemos que ser lo suficientemente humildes como para trasladar el debate al cine como forma de creación artística en sí misma y no como medio para lograr el progreso de una causa" (Williams, 2021, pág. 2)

En su reciente e interesante libro sobre la ética y la estética en los nuevos cines africanos, Wiliams plantea una cuestión que afecta a los cineastas de la denominada por Diawara Nueva Ola de los Cines Africanos: la cuestión de la belleza. De forma textual, Williams dice los siguiente:

> En el cine africano, la belleza es un problema (…) La primera generación de cineastas negros africanos y sus críticos consideraban la sola idea de la belleza cinematográfica como altamente sospechosa (…) A riesgo de una gruesa simplificación, la belleza es una mancha original

> de la ideología colonial represiva, al tiempo falsa y reaccionaria, y desviadora, porque interfería con lo urgente: los mitos idealizadores de la nación, la modernidad y las revoluciones culturales" (Wiliams, 2021, pág. 1)

Respecto a Sissako y su cine no es este un tema baladí, sino más bien central de su filmografía. El cine de Sissako y, en concreto, *La vida sobre la Tierra* y *Heremakono* (2002) van a ser dos películas de honda belleza compositiva respecto a la imagen y el encuadre, en el colorido de su fotografía y en su concepción poética y elusiva de una narrativa desestructurada, libre y compuesta en algunos casos por "tableu vivant", imágenes casi pictóricas que tratan de retratar no solo una tierra, sino también el alma de sus habitantes. Sin embargo, nada de lo anterior les resta, a nuestro criterio, de contener un potente mensaje político de fondo: todo el cine de Sissako tiene una honda raigambre ideológica y una perfilada mirada política a la realidad. Como bien expresa Gabara en su artículo:

> Los filmes de Sissako afrontan la convencional oposición del Segundo Cine con el "yo" y del Tercer Cine con el "nosotros", del cine artístico y del cine político, de la ficción y el documental". (Gabara, 2016, pág. 48)

La poética visual no está reñida en absoluto con el mensaje político y/ o ideológico y es esta una dicotomía que el cine ha superado ya hace tiempo. Esto mismo se ve en el cine de Haroun -del que, como ya hemos indicado, Sissako es productor de alguna de sus películas, en absoluta sintonía creativa y política-, o en el de Gerima, sin salir del ámbito de los Cines Africanos.

La primera película de ficción -un tema a debatir sobre el que volveremos- de Sissako se encuadra en el proyecto "2.00o seen by" (el 2.000 visto por…) en el que a 10 cineastas jóvenes, se les pidió realizar una película que reflejará la llegada del nuevo milenio y sus consecuencias. La película, o el proyecto, estaba financiado por el Canal Arte, franco-alemán, que ha financiado alguna otra de las películas de Sissako, creando con ello un nuevo elemento para la polémica, debido a las siempre difíciles relaciones de Francia con sus ex colonias y en el cariz que pueden tener estas políticas culturales respecto a las sospechas de intervencionismo neo colonialistas. Por encima de estas, en muchos casos

estériles polémicas, las películas de Sissako van a tener una mirada independiente, situadas desde África mirando siempre a Europa, reflejando su propio conflicto interior de africano exiliado que vive en la diáspora, pero que no por ello se siente menos conferido por los problemas de su país, por su cultura y tradiciones que aquellos que viven en África. De hecho, esa tensión interior tiene un fértil reflejo autobiográfico en todas sus películas, que les dota de un plus de complejidad y de tensión, y que le obliga a desarrollar un lenguaje audiovisual también complejo y poético para poder llegar a la esencia del mensaje que quiere transmitir. A este respecto, las palabras de Sissako vuelven a ser clarificadoras:

> El tema de ambas es quizá el exilio. En *Rostov-Luanda* alguien va en busca de un amigo en un país que desconoce y que descubre. Descubre esa África que es un continente múltiple. *La vie sur terre* es diferente porque vuelvo al pueblo de mi padre, pero cuando no vives en tu casa, cuando vives en el extranjero, ya no eres la misma persona, sobre todo cuando te has ido hace mucho tiempo. Así que para mí también *La vie sur terre* es la vuelta a mi país, con las preguntas que me planteo, que aún sigo planteándome. (Gabara, 2016, pág. 48)

En *La vida sobre la Tierra*, Sisako toma una arriesgada y fructífera decisión: será él mismo el protagonista de la película. En ese sentido, el filme plantea, como muchos en el S. XXI, una hibridación entre ficción y documental, y aunque apueste por la ficción -es un relato reconstruido con fragmentos de realidad ficcionalizados, o así podríamos definirlo- no deja de tener un halito documental, basado en la figura del protagonista que es el propio director y su familia, que son los que también comparecen en la ficción, así como la localidad donde el vivía en Mali, Sokolo. En este sentido, no podemos estar más de acuerdo con como lo define Gabara:

> Sissako desestabiliza las fronteras entre ficción y documental, rompiendo las reglas básicas del realismo en esta ficción documental, o documental ficcional, para para situarse en su punto de vista. (Gabara, 2016, pág. 51)

Volviendo al análisis de la película, uno de los momentos más significativos lo encontramos al inicio. Esa reflexión, la mirada, a caballo entre dos continentes, Europa y África, que siempre está presente en el cine de Sissako, toma cuerpo en un hermoso montaje de imágenes al inicio

del film y en la economía narrativa que demuestran, al tiempo que confieren una enorme densidad narrativa al filme. Sissako, protagonista como ya hemos dicho del relato, aparece en esas primeras imágenes haciendo las compras de Navidad, en un típico centro comercial europeo.

FIGURA 1. Sissako en el centro comercial. Un mundo diferente

Fuente: La vida en la tierra (1998)

Contrasta su aspecto étnico con el enorme oso blanco de peluche que ha comprado, entendemos que para uno de sus hijos. Todas estas escenas se muestran a cámara lenta, con una cierta sensación de irrealidad. Al fin, Sissako toma unas escaleras mecánicas y mientras su imagen se acerca a cámara, al subir las escaleras, cambiamos a una imagen que se acerca a nosotros en un lento travelling: las ramas de un baobab, el árbol africano por excelencia. En esos momentos, entendemos que es una imagen mental del propio Sissako que marca el punto de vista (narrativo) de la película, que será el suyo propio, al tiempo que establece la necesidad del regreso, la escisión del exiliado que vive con comodidad en Europa, pero siente la falta de su hogar, de sus raíces; una imagen que mezcla lo emocional con lo ideológico de forma magistral y que demuestra la posibilidad de combinar poesía y belleza con un planteamiento ideológico.

Una de las más destacadas características de *La vida sobre la tierra* es la movilidad dentro del encuadre, la vida mostrada en movimiento casi perpetuo por Sissako.

FIGURA 2. *Una imagen mental: el baobab como inicio del relato en África.*

Fuente: La vida en la tierra *(1998)*

Y en ello tiene mucho que ver la figura de una chica, Nana Bady, que, desde el principio, y de forma circular, va a puntear la llegada de Sissako a su aldea y su estancia allí. Nana es una hermosísima muchacha en la que Sissako parece querer reflejar, de alguna manera, la vuelta a las raíces de su tierra, la esperanza y la belleza de esa tierra. La voz en *off* de Sissako, como en Rostov-Luanda, va a ser omnipresente para conducir la narración, una vez más, como demiurgo. A su llegada, en una pequeña barca con su bicicleta en ella, se cruzará por primera vez con Nana que va pedaleando por el camino, aunque la primera imagen de la muchacha que veamos será una proyección del propio Sissako, como una especie de anticipación, al verla reflejada en el agua por la que el navega hacia Sokolo: un elemento poético de los muchos que constituyen la narración.

Ese movimiento del que hablábamos se observa desde el inicio del film y forma parte del propio movimiento de la conciencia de Sissako, al

acercarse de nuevo hacia su mundo, del que tanto tiempo ha estado alejado. Así se expresa en el primer plano tras los títulos de crédito en el que vemos al padre de Sissako leyendo la carta de su hijo en que este le anuncia su vuelta a Sokolo y su intención de filmar aquella tierra. Un lentísimo y hermoso movimiento de travelling nos muestra al padre leyendo la carta -la voz en off es la del director-, mientras la cámara se acerca a él y lo envuelve en un movimiento que muestra la conexión mental entre los dos hombres, ese movimiento de la conciencia que le impele a volver a la tierra.

FIGURA 3. *De una imagen mental a otra: Nana sobre el agua.*

Fuente: La vida en la Tierra (1998)

Un movimiento que se volverá a completar cuando Sissako esté ya en su aldea y el travelling parta del padre leyendo, hasta llegar a la tumbona donde esta el hijo escribiendo; un plano que luego se repetirá a la inversa y que muestra la necesidad de raigambre del director y como sus raíces están en África.

Otro elemento esencial de esa voz en off serán los escritos de Aimé Cesaire, activista negro de Martinica que fundará el movimiento de la Negritud, al que Sissako cita una y otra vez a lo largo de la pelicula. Una

actitud que le da una dimensión política que él mismo explica a la perfección:

> *La vie sur terre* es una película política también; es una película que habla del continente en su sufrimiento, que habla de su historia, que habla de dificultades. Ese discurso cinematográfico ya ha existido antes de otro modo a través de la literatura, de la poesía de Aimé Césaire. Quería casi una garantía para mí y Aimé Césaire es una garantía. Quería apoyarme en él para que pasaran cosas. Es un poeta, un escritor que me ha alimentado cuando era joven. Me he nutrido de la literatura negroafricana cuando era joven, así que quería llevar conmigo esta fuerza poética para acompañar la película. (Gabara, 2016, pág. 51)

Poesía y política que se apoyan en un lenguaje propio, en una narrativa de apariencia desestructurada, basada en anécdotas que están conectadas de manera subterránea por la fuerza de la planificación y la puesta en escena, y por una particular concepción del espacio-tiempo que trata de reproducir los ritmos de la vida africana. De esa forma, la mínima anécdota de la película son los constantes intentos de comunicación de los habitantes de la aldea -estamos en el inicio del milenio, lejos de los móviles que han revolucionado las comunicaciones en África-. La idea de esa necesidad de comunicación y de la incomunicación entre Europa y África está en la esencia de esa anécdota.

El lenguaje de Sissako está perfectamente descrito por Guadalupe Arensburg en el libro sobre el cine africano, patrocinado por Casa África. En él lo describe así:

> Sissako es un cineasta absolutamente contemporáneo, que no trabaja una representación clásica, orgánica del cine, sino una auténtica autonomía del plano y del fluir temporal, elaborando una urdimbre de espacios desconectados y de fragmentos autosuficientes que logran ensamblarse a base de una prodigiosa elaboración poética. Un cine basado en la incertidumbre y el azar, características que nos hacen sentir que todo puede modificarse en las acciones y los escenarios, pues los vínculos entre los personajes se encuentran en continua transformación (…) No hay nada explícito en su cine, todo es elíptico (…) El cine de Sissako es el de la apertura, la suspensión, la inquietud y el caos, la duda y la complejidad, un cine que se erige en máximo exponente de la evolución de la cinematografía de África subsahariana (Arensburg, 2010, pág. 234)

Ahondando en este tema, Diawara dará un paso más allá en esa relación espacio-temporal del cine de Sissako, de la que ya hemos hablado:

> La vida sobre la Tierra es un filme sobre el tiempo: el encuadre de los planos y el montaje revelan la imagen del tiempo, su movimiento, ritmo y peso. (Diawara, 2010, pág. 101)

El final de *La vida en la tierra* es tan hermoso, elusivo y poético como el resto de la narración e introduce un elemento circular y de incertidumbre, de ambigüedad, para instalarnos en un mundo abierto: Nana se aleja de espaldas pedaleando en su bicicleta.

FIGURA 4. *La marcha de Nana: un final lleno de incertidumbre*

Fuente: La vida en la tierra (1998)

El plano parte de la rueda de la bicicleta para ir ampliando el campo mientras vemos a la muchacha alejarse, al igual que la vimos acercarse en su primera aparición, reflejada en el agua; tan inasible y mágica como entonces. ¿Es la marcha de Nana el fracaso de la relación con Sissako, su imposibilidad? ¿Supone tan solo una metáfora del incierto futuro de África y sus habitantes en este nuevo milenio? ¿O podría ser la marcha hacia un nuevo futuro, lejos de esta tierra, como Sissako, en una condena eterna al exilio? Todo ello y más puede ser, porque Sissako quiere que así sea: un final de incertidumbre, abierto, en el que el espectador ha de poner en marcha su propia angustia, su esperanza y sus deseos. Diawara,

sin aclarar el significado, aportará una mirada formal a este plano que nos da toda la dimensión de un auténtico artista como lo es Sissako:

> El largo plano de la chica pedaleando, al final de la película es una buena ilustración del sentido del encuadre de Sissako, en el cual se descubre un sentimiento de resiliencia y melancolía producido por la precisa duración del plano. El hecho de la obsesiva relación de Sissako con el encuadre es el aspecto más importante de su cine, que puede verse también en la relación de unos encuadres con otros en el montaje. (Diawara, 2010, pág. 101)

2.2. NUEVOS ENFOQUES PARA UN CINE POLÍTICO E IDEOLÓGICO. NEOCAPITALISMO Vs ISLAMISMO RADICAL

> "Primero debemos hacer el viaje entre nosotros, limpiar nuestro territorio de maleza y aprender a ver lo que tenemos" (Abderramane Sissako)

> "Tenemos que crear una nueva utopía" (Mahamat-Saleh Haroun)

Heremakono (2002) va a ser la segunda película de Sissako, y con toda probabilidad la mejor de su filmografía. Podríamos decir que esta continúa la senda iniciada por *La vida sobre la tierra* en, al menos, dos aspectos: profundiza sobre la situación del exilio y mantiene elementos autobiográficos con la anterior. En *Heremakono*, a diferencia de la película anterior, vamos a encontrar un protagonismo coral en la aldea que da nombre a la película: Abdallah es un joven que, al inicio del filme, llegará a la aldea que da nombre a la película, para esperar la salida de alguna lancha que le lleve hacia el sueño europeo; un joven que comparte importantes características comunes del propio Sissako: como él es Mauritano, pero proviene de Mali, y como él entiende y habla el bámbara y el francés, pero no el Hassaniya que es su idioma materno. De esta forma, Sissako está hablando de él mismo, como emigrante, a través de este personaje que parece esperar sin rumbo su marcha a Europa.

El subtítulo del filme será muy significativo "*En espera de la felicidad*" y tiene, como indica el propio Sissako, un componente irónico o, al menos, ambiguo:

> La película se llama *En attendant le bonheur*, pero está claro que la felicidad no está forzosamente al otro lado del océano. La felicidad es algo muy complejo. Quería hablar también de esa África, de esos jóvenes que

> se marchan a la búsqueda de un futuro mejor arriesgando sus vidas. (Diawara, 2010, pág. 101)

Maata será un personaje que ha dejado la pesca porque, como el mismo dice, "ama el mar tanto como le teme". Reconvertido en electricista lleva la luz a todos aquellos que la necesitan en la aldea, en una clara metáfora sobre la necesidad de ayuda y el servicio a los demás, sobre la solidaridad como principio de vida. Su ayudante será el pequeño Khatra, un entusiasta del trabajo de su maestro, que lo toma como un servicio a la comunidad.

FIGURA 5. *Maata y Khadra en su lucha por llevar la luz a la aldea*

Fuente: *Heremakono* (2002)

El pequeño aprendiz terminará siendo, de alguna manera el protagonista de esta película, según vayan desarrollándose algunos trágicos acontecimientos. Y será la luz y esa lucha por llevarla a todos los habitantes, mejorando así su nivel de vida, la que de algunas de las imágenes más poéticas del film: Kahtra y Maata avanzan por el desierto, en medio de una tormenta, portando un casquillo con una bombilla encendida. Esa lucha contra los elementos, esa voluntad por mejorar, es la lucha por la felicidad del ambiguo subtitulo, una felicidad que Maata busca por

encontrar en su aldea y que trata de inculcar a Khatra para que no piense como todos en la emigración; de ahí el tenerle como aprendiz.

Heremakono, al igual que *La vida sobre la tierra*, apuesta por profundizar en esa narración desestructurada, basada en la anécdota y los silencios y construida sobre la imagen poética; una imagen que una vez más, no solo no renuncia al contenido político, si no que lo refuerza. Así lo plantea el propio Sissako:

> La poesía para mí es una manera de comunicarme mejor con el otro, de decir cosas que son importantes, cosas que son políticamente importantes, porque cuando uno vive en un país, en un continente donde hacer una película es un acto muy, muy raro... La poesía es un acto revolucionario. (Scarlet, 2007)

Otro elemento importante en la película y en la filmografía de Sisssako será la mirada, el punto de vista y su construcción narrativa. Algo que está en intima comunión con el trabajo del encuadre al que hacía referencia Diawara y a la narración en primera persona de *La Vida en la tierra*.

FIGURA 6. *Una operación de reencuadre y punto de vista*

Fuente: *Heremakono* (2002)

Si en este caso el punto de vista es múltiple, Sissako no renuncia a expresar ese punto de vista a través de la planificación y el encuadre. Así, nos encontramos numerosos planos de la mirada de Abdallah reencuadrada por algún elemento, sea el ventanuco de su habitación, a través del cual solo ve la parte inferior del cuerpo de aquellos que pasan, o la propia televisión que parece mas desconectar que conectar con el mundo.

Resulta evidente que el tema central de *Heremakono* es la emigración y el exilio, así como los espejismos de esta, algo que la convierte de lleno en un texto político. Maata convencerá a su amigo Makan de que no emigre, de los peligros de la marcha y de la desilusión del otro mundo. En una breve digresión, veremos una secuencia rodada en Super 8, con una enorme sensibilidad, que recupera la memoria de Nana -en un nombre que nos trae ecos de la chica de la bicicleta y su marcha-; una chica de la aldea, que tras haber emigrado y ejercido de prostituta, casi como en una ensoñación, o en una pesadilla, comparte su memoria con nosotros. De esta forma, si nos preguntábamos por el futuro de Nana al final de *La vida sobre la Tierra*, tenemos ahora una terrible explicación, en una nueva conexión entre ambos filmes.

FIGURA 7. *La bombilla en el mar: una nueva metáfora elusiva*

Fuente: *Heremakono* (2002)

El final de la película será tan elusivo y abierto como la anterior. Maata morirá después de que la policía encuentre el cadáver de Michael, otro chico de la aldea que se aventuró en las aguas del Atlántico y cuyo cadáver devuelve el mar unas semanas después. Esta micro historia, dentro del relato general, es mostrada por Sissako de manera descarnada y poética al tiempo. Veremos el cuerpo en plano general, mientras los gendarmes lo retiran, en una posición de cámara respetuoso con la muerte y el dolor, sin querer hacer espectáculo de ella. Khatra quedará huérfano y perdido tras la muerte de su maestro y realizará un acto simbólico que puede ser entendido de forma ambivalente: la bombilla que se apaga al lado del cuerpo de Maata será arrojada por Khatra al océano. Un plano ralentizado de hermosa composición y pleno de poesía, nos mostrará la bombilla mecerse en el mar, hasta que una de las olas la devuelva a la playa y vuelva a ser recogida por el niño; ¿qué significa esto? ¿Acaso el niño renuncia a la "misión" que compartía con su maestro? ¿O quizá trata de paliar los efectos de la muerte y la tragedia "llevando" la luz más allá? Ambas cosas son factibles, pero nos quedamos con las optimistas palabras de Oliver Barlett, al respecto de este final, a pesar de que la desaparición de Khatra, detrás de las dunas, engullido por el desierto, despierte en nosotros más dudas que optimismo:

> La bombilla de Maata, que Khatra tira al mar cuando este muere, regresará: necesita la luz y la transmitirá (…) Khatra coge la lampara y la convierte en una herramienta. Si la película termina sobre una duna con contornos sensuales, es porque es en ese tipo de sensibilidad donde se esconde el futuro. (Scarlet, 2007)

Bamako y *Timbuktú*, van a cerrar por el momento la filmografía de Sissako. *Bamako* va a ser la película más abiertamente política de Sissako hasta el momento. En ella se desarrolla, en un patio de la ciudad, un juicio a organismos internacionales como el FMI y el Banco Mundial. El juicio es, por supuesto, una representación, una utopía mostrada por Sissako como un hecho real, lo que termina convirtiendo la película en una docu ficción. Es más que significativo que la película/ juicio se desarrolle en el patio de la antigua casa del padre de Sissako en la capital maliense (Cesar, 2013, pág. 582): un nuevo elemento autobiográfico que conecta esta ficción documental con el resto de su filmografía. La película cambia el dispositivo fílmico y narrativo empleado hasta ahora por

el realizador y va a dar voz a la palabra, frente a la imagen que se subordina, de alguna manera, al discurso de los personajes; un planteamiento de honestidad personal y profesional, por parte de Sissako, que le honra como cineasta. Si sabemos que el juicio es falso -una representación- las palabras de los concurrentes son ciertas, y Sissako respeta sus testimonios rodando hasta con cuatro cámaras a la vez y sin miedo a mantener largos planos con las alocuciones. Una película única en la historia, valiente y honesta: algo muy difícil de encontrar.

FIGURA 8. *Abdelkerim, un personaje trágico y complejo, enamorado de la mujer a la que al final asesinará por sus creencias.*

Fuente: Timbuktú (2002)

Timbuktú va a ser la última película por el momento de Sissako. En ella el autor vuelve a conectar con el inicio de su filmografía -con el corto inaugural de la misma-, así como con un deber ideológico y político: enfrentarse a los hechos históricos, ocurridos en 2012, con la invasión de una parte del territorio maliense por milicias del grupo terrorista islámico Ansar Dine, relacionados con Al Qaeda, implantando un estado islámico regido por las más estrictas normas de la *Sharía*. Sissako no va a renunciar a la poética frente a la brutalidad; todo lo contrario. Ya el inicio nos muestra a una gacela corriendo perseguida por un grupo de Yihadistas que la disparan, más por diversión que con intención de cazarla. La poética de las imágenes va a ser poderosa, pero no va a restar

un ápice de fuerza ideología ni de indignación moral al planteamiento de Sissako; de hecho, la violencia contra los animales va a ser un correlato vicario de la violencia contra las personas, que se muestra de forma más elusiva y respetuosa sin miedo tampoco a mirarla de frente.

Sissako se niega a hacer un retrato maniqueo de los talibanes y muestra a gente con dudas y contradicciones. Así va a ser Abdelkerim, quizá el mejor de todos lo personajes de la película, interpretado por un mágnifico Abel Jafi, que le confiere una dimensión compleja y melancólica a su personaje, enamorado de una mujer beduina a la que al final ejecutará junto a su marido, que ha cometido un homicidio involuntario, y al que ella tratará de salvar muriendo junto a él.

Este planteamiento tendrá su culminación en la secuencia más controvertida, quizá, por la complejidad de su tono, pero que Sissako resuelve a la perfección. El director mostrará a una pareja que es lapidada hasta la muerte por haber tenido hijos fuera del matrimonio -una historia real que inspiró la película (Pasley, 2014)-, mientras en un montaje de acciones paralelas nos muestra a uno de los yihadistas, despojado de parte de sus ropas y del velo, bailando descalzo una danza extraña y fascinante, que colisiona con las imágenes de muerte que se nos muestran, las más despiadas de todo el film. Y es Sissako el que lo explica de la siguiente manera:

> "Por un lado, esa escena de baile me permitió crear la suficiente distancia para enfrentarme a esta terrible escena; por otro, muestra que el yihadista es como nosotros, que en cada persona existe el bien y el mal. (Watershed 2015)

3. CONCLUSIONES

El cine de Sissako tiene dos constantes, la poética y el aliento autobiográfico, que unifican su filmografía, convirtiéndola en la obra de un autor personal e irrepetible que, por desgracia, apenas es conocido fuera del ámbito de los festivales internacionales. Por ello resulta aún más triste e inexplicable el silencio de este autor, que tras completar una tetralogía de películas sublimes y alcanzar una cierta gloria con el reconocimiento que se la ha dado en Cannes y en los Cesar, sobre todo con su

última película, permanece en absoluto silencia desde 2014, fecha de producción de *Timbuktú*. Quizá la polémica bastante artificial en torno a su nombramiento como asesor del presidente mauritano en cuestiones culturales, y las críticas que esto conllevó por parte de algunos críticos y analistas que le achacaban que pusiera su foco en problemas ajenos -a pesar de ser maliense- y que no afrontará las aristas de la propia política del presidente en Mauritania[74], hayan conseguido silenciar por el momento una de las voces más lúcidas, poéticas y precisas del cine actual. Si esto es así, esperemos que pronto Sissako encuentre de nuevo las fuerzas e inspiración para completar una visión del mundo de la que aún tiene mucho que decir.

8. REFERENCIAS

Adesokan, A. (2010). Abderrahmane Sissako and the poetics of engaged expatriation. Screen 51:2 (pp. 143-160). Oxford University Press

Arensburg, A. (2010). Cinematografías de África un encuentro con sus protagonistas. Casa de África

Balseiro, I. (2015). Exile and longing in Abderrahmane Sissako's La Vie sur terre. Screen 48:4 (pp. 443-461). Oxford University Press

Barlet, Olivier. (1998). A propos de la Vie sur terre: Entretien avec Abderrahmane Sissako. Africultures 10. Available online: http://www.africultures.com/php/ index.php?nav=article&no=469 (accessed October 2, 2006).

Barlett, O. (2021). Cines Africanos Contemporaneos. Catarata

[74] El 20 de febrero de 2015 (el mismo día de los Césars franceses y dos semanas antes de la inauguración del FESPACO), Nicolas Beau (2015) publicó un artículo en su sitio web, Mondafrique.com , que desató una polémica en el mundo de los africanistas francófonos. Lanzó un ataque mordaz contra Sissako, con muy poco que decir sobre su película Timbuktu, salvo que es aburrida e irrelevante (algo que no se atiene a la realidad, N.A.), pero sobre todo cuestionando la relación del artista con Mohamed Ould Abdel Aziz, presidente de Mauritania. Beau planteo como cuestionable que Sissako "aceptara" hacer una película sobre la ocupación del norte de Malí para desviar la atención de otro tema más importante (según él): el de la esclavitud en Mauritania y la detención de activistas que se oponen a esta práctica, que nominalmente es ilegal, pero sigue siendo un problema persistente. (Pasley, 2014, pág 275-76)

César, A. (2013). Cinema africano, utopia e política: a tomada de palavra em bamako, de Abderrahmane Sissako. Contemporanea | Comunicação e Cultura, vol. 11, n 3 (pp. 581-590). Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Diawara, M. (2010). African Film. New Forms of Aesthetics and Politics. Prestel

Gabara, R. (2016). "Abderrahmane Sissako: On the politics of African auteurs" The Global Author (43-60). Bloomsbury

Pasley, V. (2015). Beyond Violence in Abderrahmane Sissako's Timbuktu. African Studies Review (pp. 294-301). Cambridge

Scarlet, Peter. 2007. "Interview with Abderrahmane Sissako," Waiting for Happiness. DVD, New Yorker Films.Bhabha, H. (2002). El lugar de la cultura. Manantial

Taoua, P. (2015). Abderrahmane Sissako's Timbuktu and its Controversial Reception. African Studies Review (pp. 270-278). Cambridge

Williams, J. (2021). Ethics and Aesthetics in Contemporany African Film. Bloomsbury

SECCIÓN III

GEOPOLTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES

CAPÍTULO 24

ARGELIA, EL NUEVO KALININGRADO EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

Argelia, con su ubicación estratégica en el norte de África y sus vastos recursos naturales, se perfila como un país clave en el nuevo orden mundial que se está configurando. Su posición geográfica lo convierte en un punto de conexión entre Europa, África y Oriente Medio. Además, Argelia tiene una economía relativamente estable y una población joven y dinámica, lo que le otorga un potencial considerable en términos de producción y consumo (Palacios, 2011). Sin embargo, la intención de Argelia de desempeñar el papel de "País Pívot" ha generado preocupación en Occidente. Esto se debe en gran parte a las políticas del gobierno argelino, que ha adoptado una postura más independiente y ha buscado establecer alianzas con países como Rusia y China. Se puede considerar a Argelia como la nueva Kaliningrado del Mediterráneo. Con Kaliningrado, nos referimos a la región que tiene Rusia en el Báltico, justo entre Polonia y Lituania, es una base militar estratégica para este país (Alonso, & Nieto, 2015).

Desde la perspectiva de Occidente, esto representa un desafío a su dominio tradicional en la región del Mediterráneo, podría afectar sus intereses económicos y geopolíticos. Además, existe la preocupación de que Argelia pueda convertirse en una base relativamente militar de apoyo logístico para países que Occidente considera como adversarios principalmente China en el futuro (Alonso, & Nieto, 2015).

Por otro lado, Argelia argumenta que busca diversificar sus alianzas y no depender exclusivamente de Occidente, aunque geográficamente está

muy cerca de Occidente. Busca asegurar su propia seguridad y estabilidad, así como impulsar su desarrollo económico y tecnológico. Además, considera que la cooperación con Rusia y China podría ser beneficiosa en términos de inversión, comercio y transferencia de tecnología (de Larramendi Martínez, 2019).

Por lo tanto, la intención de Argelia de desempeñar el papel de "País Pívot" en el nuevo orden mundial multilateral ha generado preocupación en Occidente que teme perder influencia en la región y enfrentar desafíos geopolíticos. La evolución de esta situación dependerá en gran medida de cómo se manejen estas tensiones y de cómo se configure finalmente el nuevo orden mundial (Benabdallah, K. 2021).

Para entender bien la política de Argelia hay que tomar en consideración tres factores determinantes que influyen en la agenda geopolítica de este país, que son:

Seguridad Nacional: Argelia considera que su seguridad nacional está en riesgo debido a los intentos de Occidente de intervenir en su régimen y alentar divisiones internas. Por lo tanto, busca fortalecer sus capacidades de defensa y seguridad para protegerse de posibles amenazas.

Alianzas con China y Rusia: Para contrarrestar la supuesta conspiración de Occidente, Argelia busca consolidar alianzas con países como China y Rusia. Estas alianzas se basan en intereses mutuos y beneficios económicos, políticos y de seguridad. Argelia ve en estos países a socios confiables que pueden ayudar a enfrentar las presiones occidentales y promover su desarrollo.

Ambición Regional: Argelia tiene la ambición de desempeñar un papel importante en la región del Mediterráneo occidental y en el Sahel africano. Busca ser un actor clave en temas como la cooperación regional, el comercio, la seguridad y la lucha contra el terrorismo en estas áreas. Para lograr esto, Argelia busca fortalecer sus relaciones con otros actores regionales y promover su influencia política y económica.

2. FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ARGELINO POSTCOLONIAL

La percepción de seguridad y hostilidad de Occidente hacia Argelia ha estado presente desde su independencia en 1961. En el caso de Argelia, el colonialismo francés dejó profundas heridas y resentimientos que aún persisten en la sociedad argelina. La guerra de independencia argelina, que duró desde 1954 hasta 1962, fue muy violenta y dejó un alto número de muertos. Esto ha llevado a que la revolución argelina sea considerada como un símbolo sagrado de lucha y resistencia contra la opresión colonial. El hecho de que Argelia haya elevado su lucha por la independencia a esta categoría de santidad explica en parte la sensibilidad y la susceptibilidad de la clase política y militar argelina frente a cualquier asunto relacionado con el pasado colonial y las relaciones con Francia. (Bouchène, Peyroulou, & Khalfoune, 2014)

Marruecos y Túnez han logrado mantener relaciones más estables con Francia, a pesar de también haber sido colonias francesas. La diferencia radica en cómo cada país ha abordado su pasado colonial. Por otro lado, Marruecos y Túnez han abordado de manera diferente su pasado colonial. Ambos países buscaron independizarse de Francia de forma más pacífica y negociada. Esto ha permitido que mantengan una relación menos tensa con su antigua metrópoli y hayan logrado avanzar en la superación de su pasado colonial (Martín Corrales, E. 2017).

En resumen, el pasado colonial francés en Argelia ha dejado una huella profunda y dolorosa en la sociedad argelina, lo que explica en parte la relación complicada entre Argelia y Francia, y por lo tanto esta desconfianza hacia Occidente.

3. GUERRA CIVIL NO DECLARADA

Desde su independencia, Argelia mantuvo una estrecha relación con la Unión Soviética tanto en términos de cooperación diplomática como militar. Esta alianza fortaleció aún más la percepción de la hostilidad occidental hacia Argelia, ya que se veía a sí misma como una amenaza para los intereses occidentales en la región. Esta situación ha llevado a

algunos a comparar a Argelia con Cuba, ya que era el único régimen socialista en la región del Mediterráneo Occidental, cercano a los países occidentales (de Castro, 2014).

Algunos politólogos argelinos explican que Occidente nunca perdonaría a Argelia su alianza con la Unión Soviética. De hecho, la literatura política argelina, al menos la oficial, sostiene que la guerra civil no declarada que experimentó el país en los años noventa, con más de 300 mil muertos, fue una conspiración de Occidente para derribar al régimen y dividir el país. Esta interpretación refuerza la percepción de seguridad y hostilidad hacia Occidente en el pensamiento político argelino, por lo menos en el seno de la clase política y militar dominante.

4. PRIMAVERA ÁRABE

Otro punto de inflexión para entender mejor el pensamiento político argelino es la Primavera Árabe que estalló en el 2011. Desde la perspectiva argelina, la Primavera Árabe fue percibida como una amenaza directa para el régimen y para la estabilidad del país. Los líderes argelinos temían que los levantamientos populares impulsados por demandas de democracia y derechos humanos pudieran propagarse a Argelia y desencadenar una crisis similar a la que se vivió en otros países de la región (Aghrout, & Murillo, 2012).

En particular, Argelia se preocupaba por la intervención de Occidente y las fuerzas externas en los asuntos internos del país. Creían que Occidente estaba tratando de derrocar al régimen y dividir el país, tal como había sucedido en Túnez, Libia y Egipto en cuanto al derrocamiento del régimen, y en el caso de Sudán al ser dividido, nos referimos a la independencia del Sudan del Sur en el 2011. Esta percepción hizo que Argelia se volviera aún más cautelosa y defensiva en su política exterior y en su doctrina militar

5. ISRAEL Y MARRUECOSUEVAS FUENTES DE AMENAZA

En el 2020, Marruecos reanudó las relaciones diplomáticas con Israel en el marco de los Acuerdos Abraham. Israel se comprometió a ayudar a

Marruecos militarmente. Resulta que el ministro de exteriores de entonces, Yair Lapid amenazó a Argel en una conferencia conjunta con su homólogo marroquí Nacer Boureta. Argel consideraba las declaraciones de Lapid una amenaza directa debido a su posición firme en la defensa de la cuestión palestina. Decidió romper las relaciones diplomáticas con Marruecos, mientras que la doctrina militar calificó a Marruecos como el nuevo enemigo. El ejército argelino y en varias ocasiones, señalaba a Marruecos como la fuente más seria por dónde Israel y Occidente pueden intervenir contra la unidad de Argelia (Martinez, 2021).

En general, estos acontecimientos históricos han moldeado la mentalidad argelina y han llevado a una actitud de desconfianza hacia Occidente. El enfoque obsesivo de Argelia en la seguridad nacional y en la unidad territorial se refleja en los discursos y pronunciamientos de sus líderes. Constantemente se hacen referencias a los peligros y amenazas que enfrenta el país, tanto internas como externas, lo que refuerza la mentalidad de defensa y la necesidad de mantener el control sobre el sistema político y la estabilidad interna. La ausencia de una democracia real y la falta de alternancia política también contribuyen a la inclinación de Argelia por buscar aliados y socios que compitan con Occidente en el ámbito geopolítico (Thieux, 2018). Este panorama político y mentalidad nacionalista dominante en Argelia la convierten en un "Kaliningrado político" en el Mediterráneo occidental.

6. ALIANZA CON CHINA Y RUSIA

La política de Argelia de establecer alianzas sólidas con China y Rusia sobre todo después de la guerra de Ucrania. Esta política se traduce a través de muchos acuerdos y la colaboración en diferentes ámbitos. El país busca diversificar sus relaciones internacionales y asegurar su seguridad y desarrollo económico a través de estas alianzas estratégicas.

Rusia ha apoyado a Argelia en términos de cooperación en energía, especialmente en el ámbito de la industria del gas y la energía nuclear. Ambos países han firmado acuerdos de cooperación en estas áreas, lo que fortalece su relación bilateral (Jesús, 2022).

Por otro lado, China también ha buscado fortalecer su relación con Argelia. El país asiático ha invertido significativamente en proyectos de infraestructura en Argelia, principalmente en el sector de la energía y la construcción (Expósito guisado, 2022). China también ha firmado acuerdos comerciales y energéticos con Argelia, convirtiéndose en el principal socio comercial por delante de países como Francia e Italia.

7. COOPERACIÓN MILITAR

Quizás el más destacado en esta alianza de Argelia con Rusia es el apartado militar. Argelia ha adquirido varios tipos de armamento a Rusia en los últimos años. Algunos de los principales sistemas y equipos militares que Argelia ha comprado a Rusia incluyen:

Sistemas de defensa aérea S-400: Argelia compró sistemas de defensa aérea S-400 a Rusia. Estos sistemas son considerados como uno de los sistemas de defensa aérea más avanzados del mundo.

Aviones de combate Su-34: Argelia ha adquirido un número significativo de aviones de combate Su-34, que son aviones de ataque táctico y bombarderos rusos. Es considerada la mayor fuerza aérea de África junto a Egipto.

Helicópteros de combate Mi-28NM: Argelia ha adquirido helicópteros de combate Mi-28NM, que son helicópteros de ataque rusos altamente avanzados.

Carros de combate T-90: Argelia ha adquirido carros de combate T-90, que son considerados como unos de los mejores carros de combate del mundo.

Buques de guerra: Argelia ha comprado buques de guerra a Rusia, incluyendo corbetas de la clase Buyan-M.

Misiles: Argelia ha adquirido uno de los misiles más avanzados del mundo que son Kaliber y Eksandar.

Submarinos, Argelia tiene ocho submarinos, capaces de obstaculizar seriamente la navegación en la parte Occidental del Mediterráneo.

Estas son solo algunas de las adquisiciones más destacadas que Argelia ha hecho a Rusia en términos de armamento. Argelia ha sido históricamente uno de los principales clientes de armas rusas en África y ha mantenido una estrecha cooperación militar con Rusia. También, Argelia se ha convertido en un cliente principal de la industria militar china. Todo esto, ha convertido a Argelia una potencia militar en el continente africano, incluso en el Mediterráneo, acercándose al nivel de España e Italia. Argelia, según el ranking de la fuerza de los ejércitos esta entre los 25 ejércitos más fuertes del mundo (Ghilès, Kharief, A. 2017).

Sin embargo, el punto de inflexión son las maniobras militares efectuadas de vez en cuando entre el ejercito ruso y su homólogo argelino en tierras y mares de Argelia. Siempre estás maniobras se hacen bajo el concepto de enfrentarse a la invasión de una fuerza extranjera, es decir, una invasión de Occidente.

Argelia está tranquila respecto a la cooperación militar porque considera que se beneficia de la doctrina militar rusa anunciada por el presidente ruso Vladimir Putin en marzo de 2018. Putin consideró que cualquier país aliado de Rusia era objeto de un ataque militar, Rusia lo apoyaría. (Achour, 2020). Si sufre un ataque nuclear, Moscú atacará al país que haya atacado al aliado. Rusia apoyó a Siria en la guerra civil en el 2015, tras considerar que Occidente quería derrocar el régimen de Bashar al-Assad. Argelia es considera estratégica a Rusia, por lo que intervendrá si es atacada, y la apoyará en cualquier guerra con países vecinos, incluido con Marruecos.

8. COOPERACIÓN ECONÓMICA

La economía es un factor decisivo en la configuración de la política exterior de cualquier país. Hasta finales de la primera década del siglo XXI, la economía argelina estuvo vinculada a la Unión Europea, especialmente tras la firma del Acuerdo de Asociación, que entró en vigor en 2005, y establece la creación progresiva de una zona de libre comercio. Argelia no ha profundizado, más allá, sus relaciones comerciales con la UE. La adopción de medidas comerciales restrictivas no

compatibles con el Acuerdo de Asociación, por parte de Argelia, desde 2016, dificulta la relación con la UE. (Colsa, 2011).

La decisión de Argelia obedece a su objetico de minimizar el intercambio comercial con los países de la Unión Europea, excepto con dos que son Italia y Alemania. Los grandes perdedores de la política económica de Argel son Francia y España. En cambio, las autoridades argelinas quieren poner el intercambio comercial con tres países que son Turquía, China y Rusia en el mismo nivel de la cooperación militar y política. Esto explica porque Turquía y China se han convertido en los principales socios comerciales de este país magrebí.

El punto de inflexión histórico en el proceso de Argelia de desvincularse de Occidente, o por lo menos de minimizar las relaciones políticas y económicas, es el deseo de este país de formar parte del grupo "BRICS" formado por China, Rusia, Sudáfrica, India y Brasil. Se prevé que, en el 2024, Argelia va a ser un miembro del BRICS.

9. LIDERAZGO REGIONAL, AFRICANO Y A NIVEL DEL MUNDO ÁRABE

Argelia quiere ser un "País Pívot", se trata de un país esencial en los acuerdos regionales y un interlocutor con las grandes potencias. Una de las características es ser un país emergente. El presidente argelino Abdel Majid Tebboun anunció en julio del 2023 que Argelis se va a convertir un país emergente. El "País Pívot" más destacado en las dos últimas décadas es Turquía, clave en Oriente Medio, clave en el Mediterráneo sobre todo en la crisis de Libia después de la caída del régimen de Gadafi, y clave en Asia central.

Se deduce del discurso y la acción diplomática de Argel, que su principal objetico es ser un país decisivo en tres regiones que son, el Mediterráneo, el Mundo Árabe y África sobre todo la región de Sahel. (Salvador, 2022).

En cuanto a la política de Argelia en África, pues se caracteriza por su participación en diferentes foros y organizaciones regionales. Argelia ha sido históricamente una defensora de la unidad africana y ha promovido

la cooperación y la solidaridad entre los países africanos. Uno de los aspectos más destacados de la política de Argelia en África es su compromiso con la paz y la estabilidad en la región. Argelia ha desempeñado un papel clave en la mediación de conflictos en África, especialmente en países como Malí y Libia. Además, el país ha sido un firme defensor de la no injerencia de los países sobre todo occidentales en el continente africano. Argelia también ha buscado fortalecer las relaciones económicas y comerciales con sus vecinos africanos. El país es miembro de la Unión Africana y ha participado activamente en la implementación de proyectos de integración regional, como la Zona de Libre Comercio Continental Africana (AfCFTA, por sus siglas en inglés). Asimismo, Argelia ha impulsado la cooperación en áreas como la agricultura, la energía y el transporte con otros países africanos (Sola, 1993). Además, Argelia ha sido un importante actor en la lucha contra el terrorismo y el extremismo en África. El país ha tenido que hacer frente a amenazas terroristas en su propio territorio y ha colaborado estrechamente con otros países africanos en la lucha contra grupos como Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI).

En su política africana, Argelia comité con otro país que tiene la ambición de ser una potencia regional, se trata de Marruecos. La rivalidad entre ambos países es visible en diferentes foros africanos.

Argelia desea ser socio de la UE en la lucha contra el terrorismo y la inmigración ilegal, así como en la cooperación energética. La UE ve en el gas argelino una alternativa al gas ruso. En 2021, en el contexto del conflicto con Rusia previo a la guerra de Ucrania, la OTAN habló de la necesidad de reforzar la cooperación energética con Argelia. En su política mediterránea, y especialmente cuando se dirige a los europeos, Argelia sigue el ejemplo de Turquía en este sentido. (Meneses, 2022)

Se le considera uno de los más fervientes defensores de la cooperación entre los países árabes. Intentó desarrollar esta cooperación en la cumbre que organizó en noviembre de 2022, pero no fructificó por dos razones: la primera es la fractura que existe entre los países árabes, y la segunda es el deseo de liderazgo por parte de otros países, como Arabia Saudí.

Argelia es consciente de que le resulta difícil convertirse en una gran potencia en el Mediterráneo debido a la presencia de grandes países como Turquía, Francia e Italia. Es consciente de que no podrá desempeñar un papel de liderazgo en el mundo árabe, sobre todo porque está lejos geográficamente de la región de Oriente Próximo, además de la presencia de grandes países como Egipto y Arabia Saudí. Por ello, Argelia considera que el único liderazgo que puede conseguir y ejercer es en el del continente africano, en particular el de los países que le rodean en el Sahel, además del Magreb árabe, con la excepción de Marruecos, que no acepta este liderazgo. Por ello, Argelia dedica sus esfuerzos militares, económicos y diplomáticos a ser el país más fuerte de su entorno regional africano, así como un país que, junto con Sudáfrica y Nigeria, determina el futuro del continente africano.

10. CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista geopolítico, Argelia ha experimentado un cambio en su orientación política, económica y militar en los últimos años. Estos cambios se han visto influidos por acontecimientos como la Primavera Árabe, la pandemia del COVID-19 y la guerra ruso-ucraniana. Como resultado, Argelia ha tratado de reducir su relación con Occidente y ha buscado estrechar lazos con los países BRICS, liderados por China y Rusia.

Este cambio de orientación de Argelia se basa en un sentimiento de desconfianza hacia Occidente en la esfera política. Argelia ha buscado alianzas con países como China y Rusia, a los que considera socios y aliados más afines en el Mediterráneo. Esta nueva relación se ha reforzado a través de la cooperación económica y la coordinación política en organismos internacionales, incluyendo aspectos militares con los países BRICS.

En este sentido, Argelia se ha convertido en un actor clave en el Mediterráneo Occidental para Rusia y China. Argelia ha adquirido una posición estratégica similar a la de Kaliningrado, en términos de cooperación y alianza con estos países. Este cambio en la dinámica geopolítica de

Argelia tiene importantes implicaciones para la región, tanto en términos de equilibrio de poder como de influencia política y económica.

Es importante señalar que estos análisis se basan en un enfoque puramente geopolítico y no tienen en cuenta otros factores internos o regionales que también pueden influir en las decisiones y políticas de Argelia.

11. BIBLIOGRAFÍA

Achour, N., (2020). Algerian-russian partnership in the field of armaments and energy: reality and prospects. Арабистика Евразии, (12), 118-133.

Aghrout, A., & Murillo S, L. (2012). LA "PRIMAVERA ÁRABE" DE ARGELIA:¿ TANTO PARA NADA?. Foro Internacional, 412-433.

Alonso, & Nieto, (2015). Rusia en el Magreb:¿ Un nuevo competidor para la UE?. Revista UNISCI, (39), 201-231.

Benabdallah, K. (2021). Consecuencias para Europa de la ruptura entre Argelia y Marruecos. AFKAR/IDEAS, 59.

Bouchène, A., Peyroulou, J. P., & Khalfoune, T. (2014). Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962. La Découverte.

Colsa, J. M. U. (2011). La dimensión política en las relaciones Unión Europea-Argelia: crisis y normalización. Revista UNISCI, (25), 215-241.

de Castro, R. B. G. (2014). Argelia 2014, regreso al pasado. Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa, (42), 38-39.

de Larramendi Martínez, M. H. (2019). Relaciones Argelia-Europa en la era Buteflika. Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa, (59), 30-33.

Estrada, A. M., de Larramendi, M. H., & Thieux, L. (2016). Argelia en la encrucijada: condicionantes, tendencias y escenarios. Fundación Alternativas.

Expósito guisado, Josué. (2022). "El impacto geopolítico de China en el Mediterráneo y Oriente Medio: Un análisis de las ambiciones revisionistas chinas. Documento de Opinión IEEE 111/2021. https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2021/DIEEEO111_2021_JOSEXP_China.pdf y/o enlace bie3 (consultado día/mes/año). Consultado el 15/03/2023.

Ghilès, F., & Kharief, A. (2017). Actualizar la doctrina militar de Argelia. Guerra en tiempos de paz.

Jesús, C. E. (2022). China y el mundo islámico. Desafíos y oportunidades. Cuadernos de estrategia, (212), 217-240.

Martín Corrales, E. (2017). Descolonizar y desnacionalizar la historiografía que se ocupa de las relaciones de Europa con los países del Magreb y Oriente Próximo en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII). Descolonizar y desnacionalizar la historiografía que se ocupa de las relaciones de Europa con los países del Magreb y Oriente Próximo en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII), 167-193.

Martinez, L. (2021). Argelia y Marruecos:¿ rivales o enemigos?. AFKAR/IDEAS, 55.

Meneses, R. (2022). La tensión entre Marruecos y Argelia: una histórica rivalidad atizada por el Sáhara Occidental y la 'guerra del gas'. In Cambio de época y coyuntura crítica en la sociedad global. Anuario 2021-2022 (pp. 157-170). CEIPAZ, Centro de Educación e Investigación para la Paz.

Salinas Palacios, D. (2011). La seguridad del suministro energético en el sur de Europa Occidental: el gas argelino como posible factor geopolítico en la integración regional del espacio euromediterráneo. Madrid: Asociación de Geógrafos Españoles, 2011. ISBN 978-84-938551-1-6, pp. 437-448

Salvador, Mario, (2022) . "Argelia duplica su gasto militar: "Hará una gran compra de armamento a Rusia"", Recuperado de https://www.epe.es/es/internacional/20221021/argelia-duplica-gasto-militar-armas-rusia-77500824. Consultado el 20/04/2023.

Sola, E. (1993). Argelia, entre el desierto y el mar. Mapfre.

Thieux, l. (2018). Sociedad civil y cambio político y social en Argelia: evolución de discursos y estrategias. Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos, (25), 79–92. https://doi.org/10.15366/reim2018.25.005

MARRUECOS Y ESPAÑA RETOS CULTURALES Y POLÍTICOS DE UNA VECINDAD IMPRESCINDIBLE

ACHOUAK CHALKHA
Universidad Mohammed V-Rabat, Marruecos

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre Marruecos y España, dos vecinos estrechamente vinculados por la historia, la geografía y la cultura, es paradójica. Sin embargo, su desarrollo natural se ve obstaculizado en ocasiones por acontecimientos geopolíticos y motivaciones políticas, tanto internas como externas (De la Serna, 2013). A pesar de estos desafíos, la realidad no escapa a una relación estable y desarrollada entre los dos países vecinos. Así lo confirman los anuncios realizados por las autoridades de ambas naciones, expresando su deseo de fortalecer y materializar una visión común compartida por los líderes de ambos países.

En consecuencia, el estudio de la realidad de esta relación implica una reflexión compleja que requiere planteamientos y análisis en profundidad. Además, este estudio debe abarcar las distintas dimensiones de la interacción entre los dos países, con el fin de llegar a las condiciones adecuadas para abordarlas y desarrollar propuestas con un impacto real en el fortalecimiento de sus aspiraciones. El principal reto para construir una relación de vecindad coherente reside en promover el entendimiento mutuo y construir un conocimiento sólido del otro país (Pino, 2002).

Para construir un horizonte prometedor, es necesario desarrollar una nueva memoria realista e imaginada que favorezca el avance en la construcción de la confianza. Esto significa superar los retos de la memoria compartida heredada, que a menudo dificulta la construcción de puentes de comunicación e incluso puede destruirlos a causa de un imaginario

que refuerza la disonancia, donde las percepciones ponen de relieve las contradicciones. La restauración de la memoria justifica la existencia de la disonancia, mientras que la construcción de una nueva memoria estimula la yuxtaposición de los niveles de convergencia exigidos por el contexto histórico y geográfico. Por tanto, es esencial adoptar un enfoque activo de esta memoria restaurada.

La realidad actual ofrece muchas oportunidades para estrechar los lazos entre ambos países. Esta proximidad es el resultado de factores geográficos, históricos y lingüísticos que han dado lugar a una acumulación de intereses comunes. Sin embargo, no podemos ignorar las perturbaciones que pueden producirse como consecuencia de factores externos, es decir, aquellos que no tienen necesariamente su origen en los dos países, sino en las fluctuaciones geopolíticas de la región, fruto de la coyuntura internacional (García, & de Larramendi, 2010).

Esta investigación pretende presentar una serie de propuestas concretas basadas en análisis reflexivos de los diversos componentes de la relación bilateral entre Marruecos y España, dos países vecinos. Estas reflexiones analíticas se centran en los elementos constantes y cambiantes que caracterizan las relaciones entre ambos países, abordando aspectos como la historia, la geografía y la cultura, por un lado, y las consideraciones geopolíticas y los intereses económicos, por otro. A partir de estos análisis, se intenta formular recomendaciones que puedan contribuir al fortalecimiento y mejora de las relaciones bilaterales.

1.2. HIPÓTESIS

Las hipótesis de esta investigación se fundamentan en los siguientes aspectos:

- Marruecos y España son dos países vecinos cuyas relaciones están influidas por su historia, geografía y cultura. Sin embargo, estas relaciones se ven a veces afectadas por fluctuaciones y crisis externas.

- Para reforzar las relaciones entre ambos países, es necesario invertir en el desarrollo de la comprensión y el conocimiento

mutuos, y reducir la presencia de información fragmentada. Esto permitirá establecer una vecindad sólida y coherente.

- La vecindad entre Marruecos y España es una realidad innegable que no puede ser ignorada ni superada. Para consolidarla, es importante construir una nueva memoria cultural basada en el patrimonio histórico compartido y centrarse en los aspectos positivos de esta relación. Esta nueva memoria puede servir de catalizador para una vecindad más armoniosa.
- Crear intereses comunes en los distintos niveles de las relaciones entre ambos países es esencial para construir una vecindad futura prometedora. Así se reducirá el riesgo de malentendidos y conflictos.

1.3. METODOLOGÍA

Para alcanzar los objetivos de esta investigación, hemos organizado los elementos críticos e influyentes de la relación entre Marruecos y España como países vecinos. Esto nos permitirá estudiar y analizar su impacto en la comprensión de los retos de la vecindad, así como explorar posibles horizontes prometedores.

Hemos basado nuestro estudio en el relato histórico de las relaciones entre Marruecos y España como países vecinos, ya que el componente histórico desempeña un papel activo en el desarrollo y la realidad de esta vecindad. Reconocemos su influencia en el curso de esta relación. Nuestro objetivo es destacar las oportunidades de potenciación y consolidación que ofrece la historia para promover una relación bilateral más coherente.

La geografía desempeña siempre un papel crucial en la dinámica del distrito, por lo que consideramos necesario ofrecer un espacio para presentar las características específicas de esta realidad histórica y geográfica (García-Cano, & de Bobadilla 2019). Ello nos permitirá poner de relieve las oportunidades y los retos que presenta. Nuestra convicción sistemática en este enfoque histórico y geográfico radica en el objetivo de diagnosticar el alcance de la influencia ejercida por estos dos

componentes en la construcción de una percepción dinámica y garantizada del distrito.

Al utilizar la historia como herramienta metodológica y marco narrativo en esta investigación, no nos limitamos únicamente a los hechos históricos y a las narraciones del pasado para documentar la realidad de la vecindad marroquí-español. Más bien, buscamos abrirnos a otros elementos activos en la construcción de un patrón histórico enmarcado. No se trata simplemente de narrar acontecimientos y hechos, sino de interpretar acontecimientos reales y contribuir a la construcción de un marco interpretativo.

La historia en las relaciones hispano-marroquíes desempeña un papel crucial en la construcción de la calidad de la vecindad y de las bases sobre las que se asienta (Planet, & Ramos, 2005). Es un momento decisivo que permite comprender y analizar los caminos recorridos y contribuye a la construcción de una interpretación más completa de la realidad.

En otro paso metodológico de esta investigación, nos hemos centrado en destacar los distintos componentes activos de esta vecindad y los hemos condensado en una frase que tiene una gran influencia estratégica en la realidad de las relaciones hispano-marroquíes: los intereses comunes. Creemos que invertir en estos intereses es una de las recomendaciones clave para asegurar la vecindad y establecer su estabilidad (López Sala, 2012). Por ello, hemos presentado ejemplos de estos intereses, ya sea en el ámbito económico, cultural o educativo y universitario, como pilares fundamentales que sustentan la fortaleza de esta relación de vecindad.

2. LA HISTORIA COMO MARCO INTERPRETATIVO Y ELEMENTO DE CONSTRUCCIÓN DE VECINDAD SÓLIDA

El filólogo sevillano Abu Bakr az-Zubaidi (928-989), consejero del califa cordobés Al Hakam II (915-976), dijo una vez a sus estudiantes: "*Todas las tierras, en su diversidad, son una y los hombres todos son vecinos y hermanos*" (Pons, 1898), esta frase refleja fielmente lo que fue la España musulmana, que recibió el nombre árabe de Al-Ándalus, durante ocho siglos, entre 711 y 1492. Fue una civilización de mestizaje e intercambio entre la tradición y la cultura oriental y occidental, pero,

sobre todo, un ejemplo de convivencia pacífica, donde los tres grupos religiosos, musulmanes, judíos y cristianos fueron vecinos y hermanos (Fancy, 2019). Valga la redundancia, aquí, que la convivencia era un aspecto propio a aquella sociedad plural, la andalusí. Porque, y actualmente, en la sociedad occidental se utiliza, más bien, el concepto "coexistencia", un vocablo menos comprometido que la palabra "convivencia".

La Alhambra de Granada es uno de los testimonios sobre aquella civilización tolerante, un monumento que atesora la mejor síntesis del arte y la arquitectura del último sultanato islámico de la península Ibérica. Además, los apellidos que llevan, hasta la actualidad, muchas familias moriscas instaladas en Marruecos, tras su expulsión a raíz de la decisión del rey Felipe III en el año 1609, evidencian los fuertes lazos sociales entre ambos países y demuestran, también, la naturaleza pluralista de la sociedad marroquí y su capacidad para absorber las diversas identidades que la configuran. Destacamos los siguientes: las familias Torres, Molina, Garnatí, Vargas, Belinda, entre muchos otros.

Lejos de las vicisitudes políticas y los malentendidos históricos, Marruecos y España comparten una historia secular común, muy vieja en el tiempo; esta dimensión histórica, que siempre hay que recordarla, es una dimensión que hace que las relaciones sean específicas; es una dimensión que distingue, estrecha y al mismo tiempo complica la relación de las dos naciones vecinas. Esta historia común, desde el inicio de la conquista de la Península en 711 hasta la caída de Granada en 1492, a manos de las fuerzas conjuntas de los reinos de Castilla y Aragón y luego tenemos la presencia de los españoles en el Sur de Marruecos en la mitad del siglo 19 que fueron a la exploración de África y el Protectorado español (1912-1956) que se hizo en etapas, además de la toma de Ifni por el coronel Capaz en 1934, en cumplimiento del Tratado de Gualdrás de 1860, es una historia que ha sido marcada por interminables sucesos de querellas territoriales y sigue presente y traumática en los espíritus de las poblaciones de ambos pueblos que la perciben como un proceso de relaciones conflictivas (Usunáriz, 2012).

Sin duda alguna, si los puntos de litigio e incluso enfrentamientos han existido, no han roto jamás los estrechos y excepcionales lazos que se han tejido en el curso de los siglos. Los marroquíes y los españoles han

estado a veces unidos, bajo Andalucía, han sido rivales y también aliados, contra los Otomanos, ocupantes u ocupados, amigos, socios…Nunca han sido indiferentes unos a otros.

3. EL COMPROMISO CONJUNTO DE LOS DOS PAÍSES

Es necesario hacer hincapié en que Marruecos y España tienen considerables puntos comunes. Se abren a la vez al Mediterráneo y al Atlántico; la geografía presenta los mismos paisajes, mismos contrastes entre regiones bastante áridas, laderas montañosas y zonas costeras; el clima es paralelamente variado; las temperaturas son similares; la vegetación y los cultivos son parecidos (Lacomba, 2015). En el plano político, los dos países están rodeados por vecinos potentes y ricos y en el plano institucional están bastante próximos, son dos monarquías constitucionales y liberales.

Todo lo arriba citado, nos lleva a reconocer que los dos países gozan de muchas potencialidades para favorecer el desarrollo y el fortalecimiento de sus relaciones seculares y para que exista un completo entendimiento, tales como: la vecindad y la pertenencia a un mismo espacio geoestratégico, los vínculos culturales ricos y variados, la adhesión a valores comunes, valores de diálogo y de tolerancia que compartimos en nuestra región mediterránea, los intereses económicos que son también comunes en muchos sectores, a citar la agricultura, la pesca, la industria y el turismo, (Vázquez,& Díaz, 2008), amén de la voluntad de construir, juntos, un futuro próspero para los dos pueblos ribereños, e instaurar un espacio de paz, de estabilidad y de desarrollo económico, humano, cultural y social duradero, contribuyendo así a realizar los objetivos de la Conferencia de Barcelona, a la que asistieron, los días 27 y 28 de noviembre de 1995, los quince Ministros de Asuntos Exteriores de los Estados Miembros de la UE y de los doce terceros países mediterráneos (TPM) siguientes: Marruecos, Palestina, Túnez, Argelia, Egipto, Jordania, Líbano, Siria, Chipre, Malta, Turquía e Israel y a la que se invitó a la Liga de los Estados Árabes y a la Unión del Magreb Árabe (UMA), así como a Mauritania (en calidad de miembro de la UMA).

Pocos vecinos en el mundo han compartido tanta cercanía y tanta historia, es cierto que hay muchos países en el Mediterráneo que están muy cerca pero no están juntos, tal como es el caso de Túnez y Sicilia. Sin embargo, el estrecho de Gibraltar es el punto más cercano entre dos países y, hoy en día, entre dos mundos: con apenas 14 km en su parte más estrecha, y entre 68 y 70 km, cada orilla es omnipresente para la otra. Por lo tanto, no puede dejar de transmitir la idea de fusión, interacción e intercambio, siendo al mismo tiempo una barrera de separación (Vargas, 2020).

Marruecos y España son, pues, un ejemplo permanente de una cooperación sólida, y actúan de puente entre las dos orillas del mediterráneo, uno del norte y el otro del sur. En este sentido, cabe señalar que España constituye un segundo socio económico y comercial, tras Francia, contando con más de 800 empresas españolas[75] establecidas en Marruecos, entre ellas Telefónica, Repsol, Endesa, Fadesa, Altavis, etc. Marruecos empezó a ser percibido por crecientes sectores de la sociedad española, a saber, las Telecomunicaciones, la Banca, el Turismo, la Construcción, la Agricultura y otros varios, como un amplio campo de oportunidades, se produjo así un poderoso incremento de los flujos de inversión, lazos comerciales y corrientes turísticas (Iglesias, 2010).

En otro sentido, los flujos humanos entre los dos países han experimentado un crecimiento continuo y la presencia de turistas españoles en Marruecos aumenta de año en año y a ritmo más alto que ningún otro país. Marruecos es actualmente el primer destino de los viajeros españoles fuera de Europa y el primer destino africano (Rodríguez, 2006).

Cabe resaltar, también, la importante presencia de la comunidad española en Marruecos y otra marroquí en España; esta última constituida por comerciantes, estudiantes universitarios, profesores, periodistas, investigadores, actores, músicos y escritores que pagan sus impuestos en España y contribuyen a la creación de riqueza ; es un colectivo que

[75] Según el ICEX España Exportación e Inversiones, es una entidad pública empresarial de ámbito nacional que tiene como misión promover la internacionalización de las empresas españolas y la promoción de la inversión extranjera.

representa[76] el 33.33% del total de extranjeros que viven en España, y que colabora en su crecimiento económico (Llorent-Bedmar, & Terrón-Caro, 2013). Asimismo, un cierto número de ellos son turistas atraídos por la proximidad de costas más asequibles que las de Francia o las de Italia (Fernández, 2016).

4. LA COM PLEJIDAD, GESTIÓN Y ADAPATCIÓN

Indudablemente, las relaciones entre Marruecos y España se han caracterizado, tradicionalmente, por su complejidad, su inestabilidad y multiplicidad de litigios, desde la independencia de Marruecos, con ciclos de mayor hostilidad y otros de mayor cooperación (Echeverría, 2002). Destacamos aquí los acontecimientos puntuales y más significativos: la retrocesión de Tarfaya (1958), el conflicto y retrocesión de Ifni (1969), la Marcha Verde (1975), los Acuerdos de Madrid y la retirada española del Sáhara (1975-1976), los continuos conflictos de pesca, el Acuerdo de Amistad y Cooperación de 1991, la crisis de 2001-2003 y la normalización iniciada en 2004, que ha llevado a la existencia hoy de una intensa colaboración bilateral con múltiples grupos de trabajo y comisiones mixtas en diferentes ámbitos, aunque con innumerables problemas latentes, tales como la cuestión del Sáhara marroquí, la inmigración irregular, son, entre otros, algunos de los asuntos claves y sensibles que amenazaban la estabilidad de las relaciones hispano-marroquíes.

Estos asuntos siempre obstaculizan e impiden el desarrollo continuo de las relaciones entre los dos países. Con el objetivo de asegurar una continuidad a dichas relaciones, ambos reinos las dotaron de un marco jurídico que abarca aspectos que se refieren a todos los campos : la política y la seguridad, la economía y la cultura, así se firmó en Rabat en julio de 1991, bajo la presidencia del Rey Hassan II, el Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación, este acuerdo, dividido en dos grandes capítulos : las relaciones políticas bilaterales y las relaciones de cooperación, supuso el reconicimiento de la importancia estratégica de esta relación, institucionalizada al mismo nivel que la establecida con otros

[76] Precisa la OPI (Observatorio Permanente de la Inmigración), que depende del Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

socios europeos de España como Francia o Alemania. Con este tratado se buscó incrementar la confianza política y posibilitar el tratamiento anticipatorio de los problemas (Boundi, 2021). Se establecieron mecanismos y compromisos de diálogo a distintos niveles y se consagró la voluntad de estrechar los lazos de cooperación al servicio de objetivos de interés común.

Desde la independencia de Marruecos (1956), los dirigentes marroquíes y españoles desplegaron muchos esfuerzos para que la nueva era de sus relaciones fuera marcada por un espíritu de amistad, de diálogo y de cooperación. Así, varios acuerdos y protocolos que concernían a varias áreas de interés común se firmaron. Sin embargo, los contenciosos territoriales han formado siempre una barrera para que pudiera haber cualquier avance en cualquier ámbito, exceptuando el área económica y financiera que es el ámbito que funciona mejor y que no se ve afectado por las distintas crisis políticas. Un buen ejemplo de estos contenciosos fue el incidente de la isla de Perejil o Leila que se inició en julio de 2002, y que estuvo a punto de provocar un conflicto armado entre los dos países, dejando al descubierto la poca aplicación del Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación de 1991. Estados Unidos intervinó, dada la amistad que mantiene con sus dos aliados y logró resolver el problema con una solución salomónica al caso haciendo que ninguna de las dos partes se apropiase del islote mediante colocación de banderas y dejando la situación igual que estaba (Ferran, 2021).

Esto permitió relajar ligeramente las tensiones entre ambos países, aunque no por ello mejorarían las relaciones diplomáticas, al contrario, la crisis revivió todas las cuestiones claves y subyacentes que condicionan la relación entre Rabat y Madrid desde hace décadas: la cuestión del Sáhara, el problema de los inmigrantes, el terrorismo, el problema de Ceuta y Melilla (Ibid., 18).

5. UNA VECINDAD COMODA VS INCÓMODA

Recientemente, las relaciones con España han conocido una de las más largas y profundas crisis de confianza, que empezó en abril de 2021, cuando Madrid permitió la llegada a la península del líder del Frente

Polisario, Brahim Ghali, enemigo jurado de Rabat, para ser hospitalizado por el covid-19. Venturosamente, gracias a una nueva doctrina diplomática, apoyada en la visión innovadora, clara y holística del Rey Mohammed VI, se pudo poner fin a dicha crisis y las relaciones diplomáticas entre Rabat y Madrid pudieron volver a la normalidad, con la inauguración de una nueva etapa inédita basada en la confianza, el respeto mutuo y la ambición y que son el pedestal de cualquier relación sana y fuerte.

Esta última crisis ha sido muy decisiva no sólo para plantear interrogantes sobre el futuro de las relaciones bilaterales entre los dos países vecinos, sino también para inaugurar una nueva etapa y fijar un nuevo rumbo, basado en los principios de transparencia, diálogo permanente y respeto mutuo.

Por un lado el Reino de Marruecos ha dejado claro que no acepta relaciones que no estén basadas sobre «la confianza, la transparencia, el respeto mutuo y la honra de los compromisos». Son condiciones lógicas, pertinentes y obligatorias que deben gobernar cualquier relación bilateral entre dos países, sobre todo si éstos son vecinos, amigos y socios. Por el otro lado, el Presidente del Gobierno español, Pedro Sánchez, destacó también, en su carta dirigida al Rey de Marruecos Mohamed VI, que "los dos países están indisolublemente unidos por afectos, una historia, una geografía, intereses y una amistad compartida ". continúa la misiva para afirmar que " Nuestro objetivo es el de construir una nueva relación, basada en la transparencia y la comunicación permanente, el respeto mutuo, y el respeto a los acuerdos firmados por ambas partes, la abstención de toda acción unilateral para estar a la altura de la importancia de todo lo que compartimos".

Estas posiciones positivas y los compromisos constructivos de España respecto a la cuestión del Sáhara marroquí dan por acabado la crisis diplomática que empezó concretamente el 18 de abril de 2021. El Gobierno de Pedro Sánchez se ha dado cuenta, por fin, de que el futuro de España se construirá trabajando con Marruecos, que él mismo lo definió como país "aliado, vecino y hermano".

André Azoulay[77] decía sobre las relaciones hispano-marroquíes que para respetarse hay que entenderse mejor para aprender a vivir juntos de manera serena cualesquiera que sean las incertidumbres o las contradicciones de cada momento (Azoulay,2005). Y el Rey Jaun carlos dijo una vez que España y Marruecos están condenados a ser vecinos, lo cual equivale a decir que están condenados a obrar siempre y juntos para potenciar y consolidar los lazos que los unen. España necesita a Marruecos así como nosotros necesitamos a nuestro vecino del Norte, es hora ya de pasar del "estamos condenados a entendernos" al " estamos decididos a vivir y trabajar juntos" (Europapress, 2023).

Sí que estamos asistiendo a buenos momentos a nivel político y económico entre Marruecos y su vecino más próximo, pero queda mucho por hacer en otros ámbitos. Los dos pueblos se desconocen mutuamente y el mal entendimiento, el cúmulo de prejuicios y la desconfianza se nutren del desconocimiento. Hay una percepción negativa derivada del anclaje de estereotipos heredados del pasado, y es:

Resultado de la recreación por acumulación histórica de un imaginario que se ha alimentado de dos fuentes básicamente: una, los factores geopolíticos; otra, la interiorización de que existe un conflicto civilizacional (Martín Muñoz, 1998).

Esta mala percepción la refuerzan elementos distintos, entre los que cabe mencionar los medios de comunicación que empañan las imágenes de los dos países y alimentan los prejuicios y los clichés. Por ejemplo, tienden a presentar siempre el lado del conflicto y del incidente más que el lado positivo. La alarma militarista, sin base real, que promovió el acuerdo de 1984 entre Marruecos y Libia en la prensa española fue un buen ejemplo de los fantasmas que anidan en el imaginario español (" si España repeliera un hipotético ataque marroquí contra Ceuta y Melilla, Marruecos contaría con las Fuerzas Armadas de Libia" (ABC, 23/8/1984). Otro ejemplo, en la prensa española se ha hablado muchísimo más de los problemas de la pesca que de la construcción del gaseoducto Magreb-Europa a través de Marruecos. Siempre surgirán

[77] Consejero, desde 1991, para asuntos económicos y financieros del Rey de Marruecos, Mohammed VI.

problemas; cuando hay problemas hay intereses y cuando hay intereses, hay relación intensa[78].

Los medios de comunicación han contribuido en buena medida a generar una imagen estereotipada del mundo musulmán, una imagen basada en la distorsión, el tópico y el cliché. Han sido instrumentos para la construcción del enemigo y la diseminación del odio y el antagonismo. Para poder decodificar los mensajes excesivamente ideologizados que transmiten estos medios, se requiere instrumentos intelectuales que obran para la valorización de nuestro patrimonio histórico y cultural compartido.

6. CONCLUSIÓN

En conclusión, es inevitable reconocer la importancia de consolidar una relación sólida y positiva entre dos países, lo que requiere la creación de nuevos espacios de cooperación y el establecimiento de relaciones humanas y profesionales más estrechas. Esto implica una presencia cultural y comunicativa más eficaz, eficiente y proactiva en ambas direcciones, ya que el conocimiento mutuo genera comprensión y solidaridad.

Es esencial ser conscientes de la necesidad de invertir en cultura y fomentar los intercambios entre intelectuales, así como ampliar el papel del mundo académico. Es importante subrayar que prestar atención a las cuestiones culturales significa hoy invertir en la construcción de relaciones políticas, económicas, humanas e institucionales equilibradas.

Sin embargo, es evidente que existe una falta de conocimiento cultural entre los dos países, incluso entre las élites culturales. La mayoría de los españoles desconocen a los escritores marroquíes contemporáneos, salvo algunos nombres conocidos como Fátima Mernissi y Tahar Ben Jelloun. Lo mismo ocurre con otras disciplinas como la arquitectura, la pintura y el cine, entre otras.

En consecuencia, es necesario fomentar la difusión y el intercambio cultural entre España y Marruecos. De este modo se estrecharán los lazos

[78] Ramón de Miguel, ex secretario de Estado de Política Exterior y de la Unión Europea, en su intervención en el seminario sobre las relaciones entre Marruecos, la Unión Europea y España, en Madrid, 1997.

bilaterales, se promoverá el entendimiento mutuo y se enriquecerán ambas sociedades con la diversidad y el conocimiento que cada una posee. Invertir en el desarrollo de una relación cultural más profunda abrirá nuevas oportunidades de colaboración en diversos campos y fomentará un mayor entendimiento entre ambas naciones.

7. BIBLIOGRAFÍA

Azoulay, A. (2005) . discurso pronunciado en una conferencia al margen del Festival de las Andalucías Atlánticas, Essaouira-Marruecos, septiembre.

Boundi, M. (2021). Imperativos de la vecindad y cooperación migratoria Hispano-Marroquí. Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales, (31).

Casigas, Isidro de las Cagigas (1952). Tratados y convenios referentes a Marruecos, Instituto de Estudios Africanos, Madrid.

Contreras, R. (1882). Recuerdos de la dominación de los árabes en España: sus tradiciones, artes, historia de los Nazaritas, etc. etc. Imprenta de" El Defensor de Granada".

De la Serna, A. (2013). Al sur de Tarifa: Marruecos-España: un malentendido histórico. Marcial Pons Historia.

Del pino, Domingo (2002). “España-Marruecos : una incómoda vecindad”, en Revista Política Exterior n° 88, julio/agosto.

Del pino, Domingo (2005), “España-Marruecos : el necesario reencuentro”, en Revista Política Exterior n° 104, marzo/abril.

Europapress, (30 de enero, 2023). “El Rey de marruecos felicita a Felipe VI subrayando los "sólidos" lazos de amistad entre ambos”. Recuperado de https://www.europapress.es/internacional/noticia-rey-marruecos-felicita-felipe-vi-subrayando-solidos-lazos-amistad-ambos-20230130165643.html. consultado el 20 de febrero 2023

Fancy, H. (2019). The new convivencia. Journal of Medieval Iberian Studies, 11(3), 295-305.

García, B. L., & de Larramendi, M. H. (Eds.). (2010). España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán: diplomacia e historia. Icaria.

García-Cano, L. Ó. M., & de Bobadilla Fernández, A. F. (2019). El futuro de la relación España-Marruecos: hacia una cadena de valor euromediterránea. Boletín Económico de ICE, Información Comercial Española, (3115), 37-47.

Iglesias, M. (2010). Conflicto y cooperación entre España y Marruecos (1956-2008) (Vol. 9). Centro de Estudios Andaluces.

Lacomba, J. (2015). La eterna frontera del sur. Cartografía de los encuentros y desencuentros entre España y Marruecos. Saitabi.

Llorent Bedmar, Vicente; Terrón Caro, María Teresa (2013). "La inmigración marroquí en España: Género y educación". ESE. Estudios sobre educación, 24, 37-59.

López García, Bernabé (2007). Marruecos y España. Una historia contra toda lógica, Taller de Editores Andaluces, Sevilla.

López Sala, A. M. (2012). Donde el sur confluye con el norte: movimientos migratorios, dinámica económica y seguridad en las relaciones bilaterales entre España y Marruecos.

Martín muñoz, Gema (1998)."Percepciones culturales desde España hacia Marruecos", Relaciones entre Marruecos, la Unión Europea y España, Fundación Repsol, Madrid, pp.97-105.

Moha, Edouard (1992). Las relaciones hispano-marroquíes, Editorial Algazara, Málaga.

Pino, D. D. (2002). España y Marruecos: Una incómoda vecindad. Política exterior, 115-129.

Planet, A. I., & Ramos, F. (2005). Relaciones hispano-marroquíes. Una vecindad en construcción. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.

Pons Boigues, Francisco (1898). Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y géografos arábigo-españoles (in Spanish). Madrid (Spain): S.F. de Sales, Biblioteca Nacional.

Rodríguez, J. D. T. (2006). Las relaciones entre España y Marruecos según sus tratados internacionales. Revista electrónica de estudios internacionales (REEI), (11), 13.

Rojas, D. M. (2005). La historia y las relaciones internacionales: de la historia internacional a la historia global. Historia crítica, (27), 8.

Torres García, Ana (2011). "Nueva luz sobre las relaciones hispano-marroquíes a principios del reinado de Hassan II", en la REIM, número 11 (julio-diciembre de 2011).

Usunáriz, J. M. (2012). Entre dos expulsiones: musulmanes y moriscos en Navarra (1516-1610). Al-Qanṭara, 33(1), 45-81.

Vargas Torres, Paula (2020). El estrecho de Gibraltar: frontera y puente entre arquitecturas. Proyecto Fin de Carrera / Trabajo Fin de Grado, E.T.S. Arquitectura (UPM).

Vázquez, F. M., & Díaz, A. V. (2008). La reserva de biosfera intercontinental de Mediterráneo Andalucía (España)-Marruecos como instrumento de cooperación. Ecosistemas, Vol. 17, n. 2 (mayo-ag).

Zermeño, P. G. (2002). La cultura moderna de la historia: una aproximación teórica e historiográfica. El Colegio de México, México.

CAPÍTULO 26

LA POLÍTICA Y LA PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICAS DE MARRUECOS

PAULA PRUAÑO FUENTES
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

El principal objetivo de nuestro estudio es el análisis del conflicto lingüístico y de la política lingüística de Marruecos. Este país, situado al norte del Magreb, es un enclave de gran interés. Formado por 12 regiones[79] constituye un ejemplo capital de conflicto lingüístico dado que conviven numerosas lenguas. Efectivamente, encontramos lenguas procedentes del mundo occidental (francés, español e inglés) y lenguas procedentes del mundo oriental (árabe clásico, árabe estándar, árabe dialectal y lenguas bereberes).

En este estudio nos proponemos, en primer lugar, poner de manifiesto los puntos elementales de este panorama lingüístico, aludiendo a las circunstancias históricas, a la situación lingüística de cada una de las lenguas presentes y a la política lingüística existente. En segundo lugar, proporcionaremos un breve recorrido por la geografía marroquí con el propósito de esclarecer la división lingüística del país, así como su diversidad lingüística favorecida, a nuestro entender, por dicha división:

> La situation linguistique au Maroc est multiculturelle. En sillonnant le Maroc, nous assisterons à un essaim de langues nationales et de langues étrangères, qui cohabitent ensemble et se côtoient et évoluent chaque

[79] Las 12 regiones que constituyen el Estado marroquí son: Tánger-Tetuán-Alhucemas; Oriental; Fez-Mequinez; Rabat-Salé-Kentira; Beni Melal-Jenifra; Casablanca-Settat; Marrakech-Safi; Draa-Tafilatet; Sus-Masa; Guelmim-Río Noun; El Aaiún-Saguia el-Hamra y Dajla-Río de Oro.

> jour. Cette situation hybride et complexe a donné lieu à une diversité langagière assez complexe.[80] (Rafiq, 2017, p. 291).

Tal y como señala Rafiq, el Estado marroquí pone de relieve una compleja situación lingüística multicultural. Es nuestro propósito poner de manifiesto la complejidad del panorama lingüístico marroquí, así como las causas que, entendemos, subyacen. Anteriormente, destacábamos dos grandes subgrupos lingüísticos presentes en Marruecos: las lenguas occidentales y las lenguas orientales. En el grupo de las lenguas occidentales distinguimos zonas como Tetuán, Tánger y Chefchaouen en las que se habla español y zonas como Mequinez, Casablanca, Rabat y Fez en las que sus habitantes son francófonos. En cuanto al grupo de las lenguas orientales observamos zonas como Asilah, Nador y Alhucemas donde se habla una variedad del bereber, el tamazight.

Por otra parte, debemos señalar las lenguas oficialmente reconocidas en la Constitución marroquí, como la lengua árabe y la lengua amazigh:

> L'arabe demeure la langue officielle de l'État.
>
> L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la protection de son utilisation.
>
> De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun de tous les Marocains sans exception.[81] (La Constitution, 2011, Artículo 5).

La situación lingüística del árabe nos lleva a arduas cuestiones tales como los fenómenos lingüísticos de la diglosia y la poliglosia cuyo estudio abordaremos. Asimismo, nos centraremos en la política y la planificación lingüísticas de ambas lenguas oficiales.

---

[80] "La situación lingüística en Marruecos es multicultural. Recorriendo Marruecos, asistiremos a un grupo de lenguas nacionales y de lenguas extranjeras, que cohabitan juntas y se mezclan, evolucionan cada día. Esta situación híbrida y compleja ha dado a lugar a una diversidad lingüística bastante compleja". (Traducción propia).

[81] "El árabe permanece como lengua oficial del Estado. El Estado trabaja en la protección y en el desarrollo de la lengua árabe, al igual que la protección de su utilización. Del mismo modo, el amazigh constituye una lengua oficial del Estado, en tanto que patrimonio común de todos los Marroquíes sin excepción". (Traducción propia).

2. OBJETIVOS

El principal objetivo del presente trabajo es la descripción de la sociedad multilingüe marroquí, atendiendo de manera primordial al inherente conflicto existente y a su política. Desde un punto de vista lingüístico, nos parece sumamente interesante estudiar la distribución, el prestigio, la normalización y la actitud de los hablantes con respecto a esas lenguas que se extienden por todo el territorio. Por este motivo, buscamos respuestas a través de las circunstancias históricas de Marruecos, de las relaciones entre las distintas lenguas presentes en el país y la política lingüística vigente en esta región.

3. METODOLOGÍA

Llegados a este punto, sería conveniente establecer la metodología seguida con el fin de responder y de entender todas las cuestiones planteadas en nuestra investigación. Para ello, en primer lugar, proponemos un breve acercamiento a las circunstancias históricas que se encuentran íntimamente relacionadas con la situación lingüística del Estado marroquí. Nuestra meta es poner de manifiesto los aspectos capitales de la historia de Marruecos aludiendo a las diferentes colonizaciones.

En segundo lugar, analizaremos la división lingüística del país, prestando especial atención a los distintos fenómenos lingüísticos producidos con cada una de ellas. Esto nos permitirá estudiar la realidad lingüística de la lengua árabe, de la lengua francesa, de las lenguas bereberes y de la lengua inglesa. En nuestro análisis, no solo nos interesa saber en qué situación se encuentran cada una de dichas lenguas sino también de qué manera se relacionan unas con otras. No debemos olvidar que, en el caso de la lengua árabe, nos encontramos ante tres grandes variedades y este fenómeno pone de manifiesto diversos conflictos que merecen nuestra atención.

Una vez analizado el panorama lingüístico del Reino de Marruecos, abordaremos la política lingüística existente. Debido a la situación de las lenguas presentes en el territorio marroquí, encontramos pertinente

traer a colación las distintas normas que regulan dichas lenguas (árabe, francés, lenguas bereberes e inglés).

4. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS

Es comúnmente conocido que la Historia ha sido marcada por incontables colonizaciones y por las consecuencias de estas. Marruecos, por su parte, también estuvo bajo la dominación de distintos países colonizadores. Por este motivo, debemos destacar dos acontecimientos históricos que son primordiales a la hora de entender la situación lingüística marroquí. En primer lugar, la colonización del Estado de Marruecos por parte de los franceses tuvo lugar en el año 1912: "Le Maroc en 1912 était un protectorat français, il a eu son indépendance en 1956"[82]. (Rafiq, 2017, p. 292). Ulteriormente, su colonización a manos de los españoles tuvo lugar mediante el tratado del 27 de noviembre de 1912. En este tratado se estable el Protectorado español y con él se consolida el uso de la lengua española en zonas del norte del territorio marroquí. Llegados a este punto, sería pertinente señalar que las ciudades de Ceuta y Melilla forman parte de la nación española. Siguiendo las palabras de Rafiq (2017) : "Le Maroc a libéré une partie de son territoire ; restent les villes de Ceuta et Melilia, qui sont encore aux les mains des Espagnols"[83]. A pesar de este hecho, la lengua española no se ha beneficiado de la influencia que tiene en este caso la lengua francesa.

No obstante, no podemos relegar la existencia de la ciudadanía bereber que por excelencia ha constituido el pueblo autóctono de Marruecos. Según Majdi : "Fondamentalement, le Maroc est une terre de berbères partiellement arabisés […]"[84]. (Majdi, 2009, p. 77). Consideramos que este hecho es especialmente relevante dado que, como veremos ulteriormente (5.3.), las lenguas bereberes no gozan de un estatus de prestigio

[82] "Marruecos en 1912 era un protectorado francés, obtuvo su independencia en 1956". (Traducción propia).

[83] "Marruecos ha liberado una parte de su territorio; quedan las ciudades de Ceuta y Melilla, que todavía están en manos de los españoles". (Traducción propia).

[84] "Fundamentalmente, Marruecos es una tierra de bereberes parcialmente arabizados […]". (Traducción propia).

en el país africano. De hecho, podríamos decir que son variedades absolutamente minorizadas[85]. Hemos de añadir que, a pesar de ser una lengua reconocida oficialmente en la Constitución marroquí, a efectos lingüísticos y de reconocimiento, esta comunidad de habla se encuentra prácticamente subordinada.

Todos los aspectos presentados hasta el momento permiten comprender, hasta cierto punto, la riqueza cultural y lingüística de un territorio marroquí que evidencia un conflicto sumamente enrevesado. Prueba de ello la constituyen diversas prácticas tales como el monolingüismo, el bilingüismo y el plurilingüismo, el estatus de cada una de las lenguas presentes en el lugar, las actitudes de los hablantes de dichas lenguas; etc. La herencia propia de la historia colonial es, a nuestro entender, la principal responsable de nuestro objeto de estudio: el conflicto y la política lingüística de Marruecos.

5. SITUACIÓN LINGÜÍSTICA DE LAS LENGUAS PRESENTES

Una vez ofrecida la descripción general del panorama lingüístico marroquí pasaremos a desarrollar cada una de las situaciones lingüísticas hasta el presente mencionadas (lengua árabe, lengua francesa, lenguas bereberes y lengua inglesa).

5.1. SITUACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA LENGUA ÁRABE

Para muchos, la lengua árabe es un sistema lingüístico que permite la comunicación entre todos y cada uno de los ciudadanos que forman el Estado marroquí. Por el contrario, esta creencia dista notablemente de la realidad. Ciertamente, podemos distinguir tres grandes grupos en lo concerniente a las variedades del árabe: 1) el árabe clásico, culto o *fusha*; 2) el árabe moderno; y 3) el árabe marroquí, coloquial o *darija*. En primer

85 Siguiendo la nota de Moustaoui podemos decir que la: "Minorización no es sinónimo aquí de minoritario. Se trata de un concepto que fue introducido en España por el sociolingüista valenciano Lluís Aracil, y se refiere a una situación en la que una comunidad lingüística o una lengua se encuentran en una relación de subordinación ante otra comunidad lingüística o lengua. Dicha comunidad lingüística o lengua minorizada, puede ser una minoría o una mayoría dentro de una sociedad". (Moustaoui, 2007, p. 118).

lugar, afirmaremos que el árabe clásico es la lengua ligada a la tradición y a la religión. Cabe resaltar que esta variedad no se usa en el ámbito cotidiano:

> Comme langue liturgique et sacrée, l'arabe classique est révéré par le monde arabe et a pour objectif de transmettre les principes du Coran et de la religion musulmane. Il est également considéré comme une langue de prestige du fait que le coran est révélé dans cette langue […]
>
> L'usage de cette langue est essentiellement limité à l'écrit et à la prédication pendant la prière. Elle n'est jamais employée, dans aucun pays, en tant que langue de communication et d'usage quotidien. (Rafiq, 2017, pp. 299-300).[86]

Asimismo, el *fusha* goza de un gran poder simbólico, ya que es la lengua de la civilización arabo-musulmana. Por ende, hablamos de una cuestión identitaria y de especial importancia. Debemos tener en cuenta que el árabe clásico constituye la lengua de la religión dominante en Marruecos:

> L'Islam dont les adeptes constituent 98,7% de l'ensemble de la population. Langue liturgique, l'arabe classique associe la vie religieuse à l'organisation de la vie et allie une conscience linguistique avec une conscience religieuse. Implanté au Maroc au VIIIe siècle depuis les Idrissides, l'arabe classique a su conserver sa pérennité à la succession des monarchies et même pendant l'ère coloniale française. Après l'indépendance du Maroc, le processus d'arabisation, malgré ses défaillances, a œuvré à la modernisation de l'arabe classique, d'où la dénomination « arabe moderne ».[87] (Majdi, 2009, p. 78).

---

[86] "Como lengua litúrgica y sagrada, el árabe clásico es venerado por el mundo árabe y tiene por objetivo transmitir los principios del Corán y de la religión musulmana. Se considera igualmente como lengua de prestigio dado que el Corán es revelado en esta lengua [...] El uso de esta lengua es esencialmente limitado al escrito y a la predicación durante la oración. No es utilizada jamás, en ningún país, como lengua de comunicación y de uso cotidiano". (Traducción propia).

[87] "El Islam cuyos adeptos constituyen el 98,7% del conjunto de la población. Lengua litúrgica, el árabe clásico asocia la vida religiosa con la organización de la vida y alía una consciencia lingüística con una consciencia religiosa. Implantado en Marruecos en el siglo VIII desde los Idrisidas, el árabe clásico ha sabido conservar su perennidad con la sucesión de las monarquías e incluso durante la era colonial francesa. Después de la independencia de Marruecos, el proceso de arabización, a pesar de sus faltas, ha luchado por la modernización del árabe clásico, de ahí la denominación "árabe moderno"." (Traducción propia).

Siguiendo el planteamiento propuesto por Majdi en este pasaje, diremos que el árabe moderno no es más que la evolución del *fusha*. Evidentemente, en esta variedad encontramos diferencias léxicas y gramaticales. Por lo que respecta a su uso añadiremos que: "De nos jours, l'arabe moderne trouve sa vocation partout dans les secteurs de la vie sociale: l'enseignement, l'administration, l'entreprise, la presse et le mass media"[88]. (Majdi, 2009, p. 78). En realidad, esta variedad perseguía facilitar la comunicación entre los arabófonos presentes en los distintos países dado que los dialectos dificultan excesivamente la interlocución entre hablantes. Rafiq propone una definición de dicha variedad: "L'arabe standard appelé également l'arabe médian est une langue qui constitue un système intermédiaire entre l'arabe classique simplifié et l'arabe dialectal remanié"[89]. (Rafiq, 2017, p. 300).

Por último, es crucial estudiar el árabe dialectal, también conocido como coloquial o *darija*. Para Rafiq: "l'arabe dialectal est un mélange de l'arabe classique et de mots étrangers : français, espagnols, anglais, perses et turcs"[90]. (Rafiq, 2017, p. 303). Según Majdi (2009) la variedad del árabe dialectal es practicada por dos tercios de la población. Adicionalmente, argumenta que existen divergencias lingüísticas, a nivel léxico y a nivel morfosintáctico, entre la variedad clásica y la variedad dialectal. Debemos aclarar que esta variedad está íntimamente relacionada con la variedad diatópica. Por esta razón, sería juicioso emplear el término "dialectos marroquíes" debido a que, dependiendo de la zona, podemos encontrar una variedad u otra: "Du point de vue regional, l'arabe marocain connaît également des variantes parmi lesquelles on distingue le parler des grandes agglomérations comme: Fès, Tanger-

[88] "Actualmente, el árabe moderno encuentra su vocación en todos los sectores de la vida social: la enseñanza, la administración, la empresa, la prensa y los medios de comunicación". (Traducción propia).

[89] "El árabe estándar llamado igualmente árabe medio es una lengua que constituye un sistema intermediario entre el árabe clásico simplificado y el árabe dialectal modificado". (Traducción propia).

[90] "El árabe dialectal es una mezcla del árabe clásico y de palabras extranjeras: francesas, españolas, inglesas, persas y turcas". (Traducción propia).

Tétouan, Oujda, Marrakech… et le parler des bédouins installés dans les plaines atlantiques"[91]. (Majdi, 2009, p. 77).

5.2. SITUACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA LENGUA FRANCESA

La presencia de la lengua francesa en el territorio marroquí es producto del protectorado implantado en 1912. Esta modalidad de administración instaló dicha lengua por razones económicas y políticas. Según Rafiq (2017), el francés fue considerado como lengua de apertura al mundo moderno, por este motivo, los marroquíes se interesaron en aprender este sistema de comunicación. Cabe destacar que la lengua francesa era aprendida de forma espontánea debido a su proximidad y al contacto directo al que estaban expuestos sus hablantes cada día. Esta idea es argumentada por Rafiq en el siguiente pasaje:

> L'apprentissage du français pendant la période coloniale se faisait spontanément par la proximité et le contact quotidien au français. Le français était appris dans la rue, dans les administrations, auprès des militaires, etc. La naissance des écoles populaires a également favorisé l'apprentissage de la langue française[92]. (Rafiq, 2017, p. 292).

En la actualidad, la lengua francesa goza de un estatus privilegiado puesto que es la segunda lengua utilizada en Marruecos. Para Majdi (2009), el francés posee un rol instrumental y cultural. Por esta razón, argumenta que: "Il s'agit d'une langue fonctionnnelle qui continue d'intervenir dans plusieurs champs de la vie socio-économique ainsi que dans la diffusion du savoir scientifique et technologique"[93]. (Majdi, 2009, p. 79). Indudablemente, el francés tiene gran relevancia en la sociedad marroquí. Con respecto a la actitud de los hablantes, sostenemos

---

[91] "Desde el punto de vista regional, el árabe marroquí conoce igualmente variantes de las que distinguimos el hablar des las grandes aglomeraciones como: Fez, Tánger-Tetuán, Oujda, Marrakech… y el hablar de los beduinos instalados en las llanuras atlánticas". (Traducción propia).

[92] "El aprendizaje del francés durante el período colonial se hacía espontáneamente por la proximidad y el contacto cotidiano con el francés. El francés era aprendido en la calle, en las administraciones, cerca de los militares, etc. El nacimiento de las escuelas públicas favoreció igualmente el aprendizaje de la lengua francesa". (Traducción propia).

[93] "Se trata de una lengua funcional que continúa interviniendo en varios campos de la vida socioeconómica al igual que en la difusión del saber científico y tecnológico". (Traducción propia).

que algunos siguen considerando la lengua francesa como lengua de cultura y defienden su funcionalidad, mientras que otros piensan que la persistencia de la lengua francesa no es más que una extensión del colonialismo (Rafiq, 2017, p. 293).

Llegados a este punto, es pertinente traer a colación el primer escenario conflictivo de Marruecos, en otras palabras, la coexistencia del árabe clásico con el francés. Realmente, podríamos traducir este conflicto en términos de lucha entre la francofonía y la arabización. A pesar de la importancia que tiene el francés y su uso extendido en el panorama lingüístico del territorio marroquí, no es una lengua reconocida por la Constitución del país.

5.3. SITUACIÓN LINGÜÍSTICA DE LAS LENGUAS BEREBERES

En el período previo a las colonizaciones, el norte de África estaba habitado por los bereberes, los imazighen. En otros términos, los hablantes de la lengua bereber. Los imazighen poseen tres variedades lingüísticas conocidas como Tamazight[94], Tachelhit y Tarifit (rifeño). Debemos destacar que gran parte de la población marroquí habla alguna variedad bereber. Majdi (2009) subraya esta idea alegando que alrededor del 40% de la población de Marruecos habla bereber. Por este motivo, en la última edición de la Constitución marroquí, la lengua bereber ha sido reconocida como lengua oficial:

> L'arabe demeure la langue officielle de l'État.
>
> L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation.
>
> De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun de tous les Marocains sans exception.
>
> Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et dans les domaines prioritaires de la vie publique, et ce

[94] "La comunidad berberófona no utiliza esta voz para definir ni a la lengua ni al hablante, sino *amazigh* (pl.: *imazighen*) para designar a la persona que habla dicha lengua y *tamazight* para la lengua […]". (Moscoso, 2003, p. 179).

afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle.[95] (La Constitution, 2011, Artículo 5).

Ciertamente, este planteamiento nos lleva al segundo conflicto lingüístico. En otros términos, la coexistencia de las variedades del árabe y de las lenguas bereberes. En lo que respecta a la actitud de los hablantes, diremos que el uso de las variedades bereberes no ha sido evaluado positivamente. Por consiguiente, dichas lenguas son empleadas en contextos familiares, ya que su uso en otras situaciones de comunicación puede llegar a ser improcedente. Además, debemos recordar que su rival lingüístico es la lengua árabe, en otras palabras, la que fue, hasta el año 2011, la única lengua oficial del territorio propio de Marruecos. Según Aguadé, la Constitución de 1996 estipulaba en su preámbulo que: "Le Royaume du Maroc, État musulman souverain, dont la langue officielle est l'arabe, constitue une partie du Grand Maghreb Arabe"[96]. (Aguadé, 2012, p. 369). En este caso, la discriminación lingüística que sufrían las lenguas bereberes era notoria. En la actualidad, a pesar del reconocimiento que tienen en la Constitución marroquí, las lenguas árabes siguen siendo evaluadas de forma negativa.

5.4. SITUACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA LENGUA INGLESA Y SU COEXISTENCIA CON EL RESTO DE LAS LENGUAS EXTRANJERAS

La situación lingüística del inglés es fácil de describir. En efecto, nos encontramos ante una lengua que no está ligada a un pasado colonial en Marruecos. Así pues, la lengua inglesa se beneficia de una actitud positiva por parte de los hablantes marroquíes. Según Majdi (2009), podemos encontrar esta lengua extranjera en la educación, en la investigación

[95] "El árabe permanece como lengua oficial del Estado. El Estado trabaja en la protección y en el desarrollo de la lengua árabe, al igual que en la promoción de su utilización. Del mismo modo, el amazigh constituye una lengua oficial del Estado, en tanto que patrimonio común de todos los Marroquíes sin excepción. Una ley orgánica define el proceso de puesta en marcha del carácter oficial de esta lengua, tal y como las modalidades de su integración en la enseñanza y en los ámbitos prioritarios de la vida pública, y que a largo plazo pueda cumplir su función de lengua oficial".

[96] "El Reino de Marruecos, Estado musulmán soberano, cuya lengua oficial es el árabe, constituye una parte del Gran Magreb Árabe". (Traducción propia).

científica, en los medios de comunicación, en la tecnología, en la diplomacia, en los negocios, etc. Observamos, no obstante, según Moscoso (2003) un auge de la lengua inglesa ya que ésta gana progresivamente terreno en el ámbito universitario[97].

En último término, debemos poner de relieve el tercer y último conflicto lingüístico en Marruecos, dicho de otra manera, la coexistencia de tres lenguas extranjeras: la lengua francesa, la lengua española y la lengua inglesa. En primer lugar, diremos que el francés goza de una gran relevancia en la sociedad lingüística marroquí y que estaríamos hablando de una lengua predominante en el territorio, dado que se extiende a través de la educación, de los medios de comunicación e incluso de la administración pública. El español, por su parte, no representa una gran competencia para la lengua francesa. No obstante, los expertos aseguran que el número de hablantes de español está creciendo a lo largo de los años. En lo que concierne a la lengua inglesa, añadiremos que, indudablemente, gracias a la globalización, el inglés predomina en el mundo. En Marruecos, el inglés prevalece en el sector privado.

6. LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA EXISTENTE

La política lingüística existente en Marruecos se fundamenta, principalmente, en la arabización horizontal. Tras la colonización francesa y española, se empezó a fomentar el uso de la lengua árabe a través del establecimiento de escuelas coránicas y de la introducción de las ciencias islámicas en el ámbito educativo, con la intención de preservar la autenticidad del territorio y por esto, nos encontramos ante un país unimodal. Señalamos que el concepto de "país unimodal" hace referencia a la dicotomía existente en un país que quiere conservar la autenticidad nacional pero que a su vez necesita cumplir con las exigencias propias de un estado moderno:

[97] Consideramos que los programas de intercambio lingüístico presentes en el país favorecen esta progresión de la lengua inglesa en el ámbito universitario. En realidad, algunas disciplinas universitarias pueden ser cursadas en dicha lengua.

> Les pays unimodaux, caractérisés par l'existence d'une grande tradition nationale mais qui sont partagés entre la volonté de préserver cette authenticité (qui se traduit par le maintien de la langue locale comme langue nationale) et les exigences d'un État moderne (qui nécessitent le maintien d'une langue étrangère comme langue officielle).[98] (Moustaoui, 2004, p. 4).

La voluntad de preservar la autenticidad del territorio nos conduce al proceso de arabización. Dicho proceso explica por qué el árabe fue durante mucho tiempo la única lengua oficial reconocida por la Constitución marroquí. Para ilustrar este planteamiento debemos apoyarnos en la traducción del preámbulo de la Constitución dada por Moustaoui: "El reino de Marruecos es un estado musulmán que goza de total soberanía, forma parte del Gran Magreb Árabe y su lengua oficial es el árabe". (2006, p. 240). Pese a todo, debemos recordar que en la definición de país unimodal entra en juego la cuestión de una lengua extranjera como lengua oficial. En nuestro caso, el francés, en la Constitución marroquí, no está recogido como lengua oficial a pesar de ser, según Moscoso (2003), la segunda lengua más utilizada en Marruecos. No obstante, la presencia que tiene en la sociedad marroquí es irrefutable:

> De esta forma, el mantenimiento del francés y el empeño de las instituciones políticas de conservarlo, demuestran que esta lengua es más que una herencia de la colonización, más bien un patrimonio cultural que se ha conservado entre la población. (Moustaoui, 2004, p. 6).

Aclaremos que tanto el francés como el árabe disponen de una normalización. Este hecho facilita y promueve enormemente que sean las lenguas más empleadas en el ámbito institucional. Por una parte, la lengua francesa cuenta con la *Académie Française* y por otra, la lengua árabe se apoya en el Instituto de Estudios e Investigación sobre la Arabización y la Academia de la Lengua Árabe. Este fenómeno no sucedía con otras de las variedades nacionales como son las lenguas bereberes. En su estudio, Moustaoui alega que las lenguas que son protegidas por la institución cuentan con una actitud positiva por parte de los hablantes,

[98] "Los países unimodales, caracterizados por la existencia de una gran tradición nacional pero que están divididos entre la voluntad de preservar esta autenticidad (que se traduce por el mantenimiento de la lengua local como lengua nacional) y las exigencias de un Estado moderno (que necesita el mantenimiento de una lengua extranjera como lengua oficial)". (Traducción propia).

mientras que aquellas que no tienen apoyo institucional no cuentan con dicha actitud:

> […] las lenguas que han sido sometidas a un proceso de "estandarización" y las que cuentan con un apoyo institucional -el árabe clásico-estándar y el francés- se asocian con actitudes positivas relacionadas con el prestigio y la promoción lingüística, política y social. Por el contrario, las variedades lingüísticas que participan menos de estas características y las que se usan más en las situaciones informales y en las relaciones intragrupales, como el árabe marroquí y el amazige hablado, no cuentan con ningún apoyo institucional y son, del mismo modo, negativamente evaluadas para las funciones mencionadas anteriormente. (Moustaoui, 2007, p. 133).

Como hemos podido comprobar a lo largo de nuestro estudio, Marruecos presenta una notable desigualdad lingüística. En el Estado encontramos lenguas mayoritarias o protegidas y lenguas minoritarias o desprotegidas. Entre las lenguas mayoritarias destacamos aquellas que han sido institucionalizadas tales como el francés y el árabe clásico y entre las lenguas minoritarias resaltamos ciertas lenguas vehiculares tales como el *darija* y las variedades bereberes. Ahora bien, sería conveniente remarcar un hecho histórico que tuvo repercusiones en la política lingüística llevada a cabo hasta el momento, la subida al trono del rey Mohammed VI en julio de 1999. En su estudio, Moustaoui sostiene que el multilingüismo existente en el país empezó a ser reconocido explícitamente:

> Este acontecimiento introdujo una serie de cambios, y uno de ellos fue el tipo de discurso oficial-institucional dominante sobre la política lingüística y la valorización de las lenguas. Dicho nuevo discurso empezó a reconocer de forma explícita el multilingüismo existente en el país, con lo cual, estamos ante otro modelo de discurso que insinúa un nuevo orden y modelo de políticas lingüísticas para el estado-nación marroquí. (Moustaoui, 2006, pp. 233-234).

Llegados a este punto, es capital señalar algunos de los cambios que tuvo lugar en el país gracias al reconocimiento del multilingüismo del Estado marroquí. En primer lugar, subrayaremos la introducción de la lengua amazigh en el sistema educativo marroquí; en segundo lugar, la creación de *L'Institut royal de la culture ama□ighe* en el año 2001 y, finalmente, la creación y la posterior divulgación de contenidos en lengua amazigh tales como revistas, periódicos y ciertos medios audiovisuales. Lamentablemente, a pesar de estos esfuerzos a nivel político, no se obtuvieron

los resultados deseados hasta el año 2011. En Marruecos, en el año 2006, el estatus social y político de las lenguas minorizadas, en concreto de la lengua amazigh, aún estaba por llegar (Moustaoui, 2006, p. 237).

En la actualidad, la Ley Orgánica nº 26-16 fija el proceso de puesta en marcha del carácter oficial del amazigh y las modalidades de su integración en la educación y en los distintos ámbitos de la vida pública. Una vez clarificadas estas cuestiones, consideramos capital destacar las ideas principales puestas de manifiesto en esta ley. En primer lugar, debemos aclarar la situación del amazigh en la educación. Según esta ley: "La enseñanza de la lengua amazigh es un derecho para todos los marroquíes sin excepción". (Loi organique nº26-16 de 2021). Es necesario decir que la enseñanza de esta lengua se hará de manera progresiva y que se elaborarán programas y manuales escolares para los distintos niveles educativos. En segundo lugar, hay que subrayar que esta lengua se emplea junto a la lengua árabe en el ámbito legislativo, en la reglamentación y en el trabajo parlamentario. En efecto, la publicación de textos legislativos y reglamentarios se irá publicando en amazigh de forma progresiva. En tercer lugar, ponemos en relieve el uso de amazigh en distintos documentos oficiales como el documento de identidad, la partida de matrimonio, el pasaporte, el permiso de conducir, etc.:

> Sont insérés en langue amazighe, à côté de la langue árabe, les mentions portées sur les documents officiels suivants:
>
> La carte nationale d'identité;
>
> L'acte de mariage;
>
> Le passeport;
>
> Les permis de conduire quel que soit leur type;
>
> Les cartes de séjour pour les étrangers résidents au Maroc;
>
> Les différentes cartes personnelles et les attestations délivrées par l'administration.[99] (Loi organique nº26-16 de 2021).

[99] "Están integrados en la lengua amazigh, junto a la lengua árabe, las menciones que traten sobre los siguientes documentos oficiales: Documento nacional de identidad; El acta de matrimonio; El pasaporte; El permiso de conducir independientemente del tipo que sea; Los

Finalmente, en relación con las etapas de la puesta en marcha del carácter oficial del amazigh y de los mecanismos de seguimiento, hemos de añadir que los artículos entran en vigor en un plazo máximo de cinco o de diez años contando desde la fecha de publicación del Boletín Oficial, dependiendo de los distintos artículos de la Ley Orgánica a la que hacemos referencia.

A pesar de los diversos esfuerzos por normalizar la lengua amazigh, vemos una clara distinción entre las dos lenguas oficiales de la Nación marroquí. Ciertamente, la lengua amazigh se encuentra en vías de implantación mientras que la lengua árabe tiene mucho más recorrido en cuanto a la normalización lingüística. De esta manera, la Ley Orgánica no ha dejado ver aún los resultados de este reconocimiento institucional.

Por último, hemos de dedicar unas líneas a comentar la situación concerniente a la política lingüística sobre el resto de las lenguas extranjeras del país: el español y el inglés. Por una parte, constatamos que el español no cuenta con la difusión que la lengua francesa tiene en el Estado marroquí, no obstante, el número de hablantes aumenta con el paso del tiempo. Por otra parte, observamos que la situación del inglés ha mejorado considerablemente como consecuencia del proceso de globalización. Moustaoui (2004) señala que: "Todo ello, ha sido tomado en consideración por la nueva política lingüística de Marruecos que anunció el año pasado la introducción obligatoria, a partir de 2005, de la lengua inglesa en la enseñanza primaria". (2004, p. 13).

7. CONCLUSIONES

A través de este estudio hemos observado las circunstancias históricas, las situaciones lingüísticas de las lenguas presentes y la política lingüística en Marruecos. Todos los aspectos abordados nos llevan a la idea de desigualdad lingüística. Efectivamente, existe una distribución desigual de las lenguas desde el momento en el que encontramos que tanto el árabe como el francés y el amazigh gozan de un prestigio y un

---

permisos de residencia para los extranjeros residentes en Marruecos; Los diferentes documentos personales y los certificados expedidos por la administración". (Traducción propia).

reconocimiento del que no se benefician el resto de las lenguas, tanto nacionales como internacionales.

Consideramos que, en Marruecos, la política lingüística no está adaptada a la época contemporánea. En realidad, descubrimos que la política lingüística llevada a cabo no soluciona los conflictos que plantea la realidad lingüística. Hablamos de una realidad desigual y discriminatoria en relación con las lenguas desprotegidas. Cuando hacemos referencia al compromiso político lingüístico, debemos tener en cuenta que existen dos posibilidades: resolver el conflicto o crear nuevas medidas. Cualquiera de estas acciones son de gran envergadura dado que el panorama lingüístico de Marruecos es muy difícil de abordar. En el hipotético caso de que se estableciera una lengua oficial y se abandonaran por completo el resto de las lenguas que constituyen el Estado marroquí, nos encontraríamos ante una situación de desigualdad, de injusticia y de empobrecimiento lingüístico absoluto. En cambio, si se protegieran todas y cada una de las lenguas presentes correríamos el peligro de estar abocados al monolingüismo que desembocaría en una falta de comprensión entre los mismos habitantes de Marruecos.

La solución definitiva podría estar en la protección y en el apoyo institucional de la lengua amazigh. Con el fin de equilibrar la balanza lingüística en Marruecos, estimamos capital observar cómo evoluciona la puesta en marcha del carácter oficial de la lengua amazigh (Loi Organique nº26-16 de 2021). Dada la actualidad de dicha normativa son fundamentales la recogida de datos y el estudio de estos. Una vez finalizados este proceso de puesta en marcha y nuestra investigación, debemos analizar detalladamente los posibles cambios que haya podido suponer esta Ley Orgánica. Únicamente con este futuro estudio podremos determinar el equilibrio o el desequilibrio de dicha balanza.

8. REFERENCIAS

Aguadé, J. (2012). Remarques sur la situation linguistique au Maroc. *Estudios de dialectología árabe*, 7, 367-377.

La Constitution [Const]. Art. 5. 29 de julio de 2011 (Marruecos).

Loi organique nº 26-16 de 2021. Loi organique nº26-16 fixant le processus de mise en œuvre du caractère officiel de l'amazighe, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et dans les domaines prioritaires de la vie publique. 1 de julio de 2021. 7000.

Majdi, T. (2009). Le paysage linguistique marocain. *Les Langues Modernes*, 4, 76-83.

Moustaoui Srhir, A. (2004). *Conflicto lingüístico y política lingüística en Marruecos: una propuesta de análisis*. Universidad Autónoma de Madrid. https://www.academia.edu/3591073/Conflicto_ling%C3%BC%C3%ADstico_y_pol%C3%ADtica_ling%C3%BC%C3%ADstica_en_Marruecos_una_propuesta_de_an%C3%A1lisis. Consultado el 8 de abril de 2022.

Moustaoui, A. (2006). El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta. *Al-Andalus Magreb*, 13, 231-250.

Moustaoui Srhir, A. (2007). Minorización, desigualdad y política lingüística en Marruecos. *Al-Andalus Magreb*, 14, 117-137.

Moscoso, F. (2003). Situación lingüística en Marruecos: Árabe marroquí, bereber, árabe estándar, lenguas europeas. *Al-Andalus Magreb*, 10, 167-186.

Rafiq, M. (2017). La situation linguistique au Maroc entre hier et aujourd'hui. *Faits de Langue et société*, 2, 291-310.

EL DECLIVE DE LA COMUNIDAD SUNTA EN EL LIBANO: INTERACCION ENTRE POPULISMO E ISLAM

FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
Universidad Loyola

1. INTRODUCCIÓN

El vacío presidencial, aunque habitual en la profundamente dividida escena política confesional libanesa, llega en un momento especialmente grave. De hecho, el país se encuentra inmerso en una crisis económica devastadora que está llevando al país de los cedros al colapso total. El vacío de poder está dilapidando la estructura institucional de la democracia consociacional. Después de una decena de sesiones parlamentarias para elegir al nuevo presidente de la república, la elite política sigue sin encontrar un candidato de consenso. A la parálisis del poder legislativo tendríamos que añadir la que afecta al poder ejecutivo. El gobierno del primer ministro Najib Mikati sigue estando en funciones y, por tanto, en gran medida despojado de sus poderes. A esta crisis política tendríamos que sumar, de igual forma, el impacto de la corrupción endémica que ha ido generando una ética sin responsabilidad, la devaluación de la libra libanesa que ha alcanzado hasta el 93% de su valor (Nakhoul y Perry, 2022), el aumento del coste de los productos de primera necesidad, la escasez de dólares en el mercado que ahoga a los pequeños y medianos empresarios, el aumento de los índices de desigualdad social, el desempleo y la pobreza que siguen disparándose (Parlamento Europeo, 2022), el aumento del sectarismo intercomunitario, la amenaza del inicio de otra guerra civil, o de otra guerra entre la formación de Hezbolá y el Estado de Israel por el control de ciertos recursos naturales (O´Connor, 2018), una clase política anclada en viejos y obsoletos mecanismos de poder que ya no se ajustan a la realidad actual, un movimiento de oposición cada vez más politizado y

menos eficaz, el aumento de las injerencias externas que agravan aún más el ya efervescente escenario político (Noe, 2021), la habitual inacción en materia de reformas legales y políticas de un gobierno supuestamente independiente, la falta de reformas estructurales a nivel político y económico exigidas por la comunidad internacional para agilizar la entrada de la ayuda internacional (Yacoubian, 2021), el miedo a lo desconocido, etc. Todos estos factores serían algunos de los que estarían llevando al país de los cedros al borde de su desaparición.

Por tanto, la situación es tan grave que deberíamos reflexionar sobre la viabilidad o no del Líbano en cuanto entidad estatal se refiere (Kechichian, 2020 a). Todo apunta a que el confesionalismo político en su versión actual ha caducado, y se exige una nueva forma de hacer política. Para ello es necesario examinar el comportamiento de las elites tradicionales. No sería descabellado pensar que no han sabido aplicar las técnicas de gestión del Estado para formar un Estado fuerte y cohesionado. Así, el Líbano sigue registrando protestas y manifestaciones regulares para denunciar determinadas disfunciones sociopolíticas como la falta de buena gobernanza, la "comunitocracia", la disolución de la autoridad del Estado, la "vetocracia" (Fukuyama, 2018, p. x),[100] el autoritarismo, el sectarismo y la corrupción. Para comprender la gravedad de la situación tenemos que prestar atención al confesionalismo político y la interacción entre el factor religioso y ciertas tendencias populistas. De hecho, la relación entre el islam y el populismo podría ser útil para entender de qué manera la comunidad sunita libanesa está perdiendo parte de su poder e influencia dentro la dinámica sociopolítica libanesa.

Este artículo sostiene que el confesionalismo político en su versión actual, a pesar de que se ha quedado obsoleto, no va a cambiar debido a la

[100] Francis Fukuyama utiliza el término "vetocracia" para referirse a la capacidad de ciertos grupos de interés para bloquear la acción colectiva. Este derecho de veto a nivel intercomunitario para salvaguardar los intereses vitales de los grupos minoritarios sería, según Arend Lijphart, uno de los cuatro factores esenciales de la democracia consociacional que existe en el Líbano. Los otros tres elementos serían: el gobierno de gran coalición a nivel ejecutivo, la autonomía de los segmentos ya sea de forma territorial o no territorial, y la proporcionalidad como sistema electoral, y como proceso para los nombramientos de funcionarios y la asignación de recursos para los distintos segmentos. Véase: Lijphart, A. (1977). Democracy in plural societies: A comparative exploration. New Haven and London: Yale University Press, 25.

incidencia del populismo, y cómo la manipulación sectaria del factor religioso se ha convertido en la pieza fundamental para garantizar la injerencia externa. El resultado principal de dicha injerencia se traduce en una parálisis constante de la vida política del país de los cedros.

En este sentido, sería conveniente recordar que para el caso de estudio que nos ocupa, las demandas populares serían prefabricadas por las elites. Para que dichas elites sigan ocupando la posición hegemónica, es necesario que el Líbano no se convierta en un Estado fuerte. Así de esta forma, las elites seguirían no solo condicionando la formación de las demandas populares, sino las políticas que responden a dichas demandas. El populismo en todas sus vertientes se presentaría como una solución al aumento del resentimiento provocado, por un lado, por las políticas sociales y económicas emprendidas por el gobierno y, por otro, por los sucesivos fallos registrados dentro del proceso de democratización (Oztas, 2020, p. 111). Con todo ello, las elites garantizarían su dominio intracomunitario, y su correspondiente cuota de poder a través del mecanismo del poder compartido.

Para entender el impacto del populismo en la dinámica confesional libanesa, el artículo aborda en primer lugar, la incidencia del populismo y de la injerencia externa en la promoción del sectarismo político. En este sentido, el artículo aborda cómo el islam ha sido empleado por la comunidad chiita y la sunita para conseguir determinados objetivos geopolíticos. En la siguiente sección, el artículo aborda el aumento de la influencia iraní en el Líbano. A continuación, el artículo analiza cómo dicha iranización pretende usurpar la influencia sunita en el entramado geosectario libanés. El artículo finaliza con algunas reflexiones generales con relación al papel que el islam seguirá ejerciendo en el país de los cedros.

2. POPULISMO, INJERENCIA EXTERNA Y SECTARISMO

El estudio de caso libanés presentaría bastantes retos a las premisas básicas del populismo en cuanto ideología política se refiere. Así, por ejemplo, el populismo presentaría dos caras bien distintas según el tipo de sistema político del que estemos hablando. De hecho, el populismo

se exhibiría como un elemento antidemocrático en sistemas autoritarios actuales, mientras que en los sistemas representativos se mostraría como una pieza democrática elemental (López Aranguren, 2021, p. 52). En este sentido, los retos guardarían relación con el tema del pluralismo, la figura del Estado, y la valoración de las elites políticas. En el caso del Líbano, la percepción de pluralismo se presentaría como un elemento esencial, ya que su valor principal en cuanto ente estatal ha descansado tradicionalmente sobre dicho valor. El problema es que ha sido incapaz de fomentar un proyecto de construcción nacional común e identitario que pueda sobrepasar el excesivo peso que presenta el sectarismo confesional (Salamey y Tabar, 2012). Con relación a la figura del Estado, el populismo apostaría por conseguir que el Estado se debilite todo lo que sea posible para que sean las elites las que asuman la gestión de lo público. La dinámica maniquea de separar la sociedad en dos entidades homogéneas y antagónicas (la pureza de la gente contra la elite corrupta) tendría una dinámica diferente para el caso que nos ocupa. En el Líbano, el populismo transforma y agrava no solo el confesionalismo político, sino la democracia consociacional. Se sustituye el pueblo por comunidad, y ello se traduciría en el triunfo de un tipo de gobernanza diferente conocido como "comunitocracia". Sistema donde el concepto de pueblo, la fuente de legitimidad, la representación como encarnación, el pluralismo partidista, así como el principio de la mayoría serían percibidos de manera diferente (Urbinati, 2019, p.105). Los miembros de cada comunidad confesional percibirían esta dinámica en términos de aceptación de la legitimación de los líderes de su correspondiente comunidad confesional, pero considerando a las elites del resto del entramado confesional como potenciales enemigos, y competidores con los que no habría espacios de confianza mutua. Por tanto, el populismo registraría su expresión clásica a nivel intercomunitario, aunque no a nivel intracomunitario. En esta dinámica de desconfianza y deslegitimación mutua es donde el factor religioso se vería sometido a un nivel de manipulación mayor. El conjunto de ideas, perspectivas ideológicas y visiones que el islam pondría sobre la mesa, para informar a la política, y para servir de fuente de legislación básica que regula parte de la vida pública y privada (Karagiannis, 2018), se vería manipulada con vistas a promover no solo

dicha rivalidad intercomunitaria, sino la geosectaria existente entre la comunidad chiita y sunita.

El populismo según el profesor López-Aranguren se definiría como un "movimiento político protagonizado por el pueblo para el cambio social por vías democráticas hacia una sociedad libre, igualitaria y solidaria, por medio de un Estado fuerte y activo que defiende y promueve el interés y la voluntad general frente a la elite política, económica y financiera que pretende mantener sus posiciones privilegiadas de riqueza y poder" (López Aranguren, 2021, pp. 55-56). Para el caso del Líbano, el populismo se entendería de una manera más bien diferente. La idea es que las elites al frente de cada comunidad confesional harían uso de la ideología populista para fomentar lo que se conoce como "ethnurgy" donde la sobrerrepresentación política de ciertas comunidades como la cristiana (Nagle, 2015), reforzaría el proceso de politización de identidades culturales. El profesor Theodor Hanf (1995) entiende por "ethnurgy", "el proceso de politización de grupos que combina enfoques económicos, políticos y culturales para la movilización en comunidades definidas por marcadores étnicos" (1995, p. 45). Así, la movilización política basada en factores étnicos se haría imprescindible para superar el proceso de alienación que persigue el interés general. De esta manera, y gracias a dicho proceso lo que se persigue es, por un lado, garantizar la supervivencia y el statu quo de dicha comunidad dentro del mosaico confesional libanés y, por otro, emplear el populismo como un mecanismo antidemocrático que facilitaría la supervivencia de dichas elites pero que arruinarían a priori cualquier tentativa de democratización. La idea es que cada líder se presenta ante su correspondiente comunidad como una especie de mesías a través de la implementación de un liderazgo carismático y manipulador. Para mantener dicho liderazgo, el líder de turno debe garantizar a toda costa que el Estado no se vaya a convertir bajo ningún concepto en un Estado fuerte para que siga necesitando el apoyo de un actor externo cuando la situación lo requiera. Por tanto, el populismo para el caso del Líbano debería entenderse como una respuesta tanto a la constante crisis de representación debida a la incidencia del sectarismo político, como a las injusticias sociales que azotan a gran parte de la población libanesa al no contar, ni con un Estado fuerte, ni

con instituciones realmente preparadas para satisfacer las necesidades básicas de los ciudadanos de a pie.

Esto último, podría entenderse gracias al sistema *sui generis* de gobernanza que existe en el Líbano, y que se conoce como "comunitocracia". Dicho sistema se referiría a un sistema de gobierno en el que las políticas estarían diseñadas para servir, más que a los intereses del pueblo, a los intereses de las comunidades confesionales que componen el mosaico comunitario libanés (Salamey, 2017, p. 85). Una "comunitocracia", por lo tanto, es un sistema político capturado por élites sectarias de varias comunidades que socavan la autoridad del Estado, y que buscan maximizar sus intereses particulares y su cuota de poder a expensas del interés nacional.

Nuestro análisis se centra en la interacción entre populismo e islam para entender cómo se está socavando la influencia de la comunidad sunita en un momento crítico en la existencia del Líbano. Lideres populistas como el secretario general de Hezbolá, el señor Hassan Nasrallah, y el presidente del parlamento, el líder del otro gran partido chiita como es Amal, el señor Nabih Berri se presentan como si no formasen parte de la casta política. Se presentan como líderes de la comunidad chiita apostando por el proceso "ethnurgy" con vistas a movilizar a sus seguidores.[101] Por tanto, podríamos señalar que la situación de crisis podría alentar tendencias populistas al necesitar movilizar a sus correspondientes correligionarios en base a la manipulación del factor religioso como es el islam. El geo-sectarismo basado en la diatriba sunismo versus chiismo presenta un potencial interesante para implementar el proceso "ethnurgy". Las narrativas establecidas en base a la distinción entre las dos principales ramas del islam han facilitado además el aumento del sectarismo, y la polarización sociopolítica dentro del escenario libanes. La utilización de determinadas etiquetas como pudieran ser las de "takfir" o "kuffar" han socavado el papel dominante de la comunidad sunita en el escenario teológico. Además, la comunidad chiita ha

[101] Para profundizar en cómo los líderes populistas en el poder tienen un incentivo peculiar para recurrir a la movilización, véase: Nadia Urbinati (2019). Me the People. How Populism transforms Democracy, Harvard University Press, Massachusetts, Cambridge, p.125; Jean Werner Muller (2016). What is Populism?, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, p.41.

intentado adueñarse de una interpretación dominante del islam en el escenario libanés.

En este sentido, podemos adelantar que hoy en día mientras que la comunidad chiita sigue contando con el respaldo total de la República Islámica de Irán, la comunidad sunita no gozaría, como antaño, del tratamiento especial que solía recibir por parte de los países que conforman el Consejo de Cooperación del Golfo (Gulf Cooperation Council). Es por ello, por lo que el liderazgo del que fuera primer ministro, el señor Saad Hariri, se puso en entredicho hasta el punto de que decidió renunciar a todas sus funciones políticas. Por lo tanto, el ejercicio de influencia por parte de Arabia Saudí e Irán es evidente porque están en condiciones de afectar las políticas emprendidas por las autoridades libanesas a través de incentivos, o amenazas severas por no cumplir con las recomendaciones previamente establecidas (Lasswell y Kaplan, 1950, p. 75).

Para poder entender esta dinámica de la preponderancia de los intereses particularistas sobre el interés general, deberíamos hacer mención a lo que se conoce como el papel de las concepciones nacionales que incluirían "las propias definiciones de los responsables políticos sobre los tipos generales de decisiones, compromisos, normas y acciones adecuados para su Estado, y sobre las funciones, si las hubiera, que su Estado debe desempeñar de forma continuada en el sistema internacional o en los sistemas regionales subordinados" (Holsti, 1970, p. 246). Entre los problemas que surgen a continuación se incluye la falta de consenso entre las diversas élites para decidir por unanimidad sobre las estrategias geoestrategias más apropiadas para proteger y defender el supuesto interés común. En este sentido, sería importante destacar que serían las elites las que tomarían decisiones con relación a cómo el país debería comportarse, orientarse internacionalmente, y sobre el tipo de reglas y acciones a emplear. Por tanto, lo que se estaría dando para el caso del Líbano sería una especie de contestación en relación con dichos roles. De hecho, el tipo de decisiones, compromisos, reglas de juego y acciones político-militares que Hezbolá está llevando a cabo a nivel regional irían en contra de las concepciones del papel nacional que defiende el partido político denominado Movimiento Patriótico Libre (Free Patriotic Movement-FPM). Este proceso de contestación es lo que está

llevando a las autoridades de dicho partido político a distanciarse cada vez más de Hezbolá. En este sentido, sirva de ejemplo la comparecencia televisiva de su presidente, el señor Gebran Bassil, el 10 de enero de 2022, donde llegó a declarar que lo que se necesitaba para salir de la crisis era un nuevo diálogo nacional, así como un replanteamiento del memorando de entendimiento del 2006. Todo ello motivado precisamente por las aventuras belicosas emprendidas por la formación chiita a nivel regional.

3. EL PROCESO DE IRANIZACION DEL LIBANO

Que el Líbano forme parte de la esfera de influencia de la República Islámica de Irán parecería fuera de duda. De hecho, gracias a Hezbolá, el Líbano formaría parte de lo que se ha conocido como "Eje de la Resistencia" (Soltaninejad, 2019) al convertirse en una especie de fuerza por delegación o "Proxy Force" al servicio de los intereses geopolíticos de la república islámica. Dicha formación se encargaría de poner de manifiesto la preponderante influencia de Irán en la región, que permitiría a su vez limitar la independencia o libertad de acción de las entidades políticas operativas en dicha región (Keal, 1983, p. 15).

En este sentido, y para entender en parte el tema de la influencia externa, debemos tener en cuenta que el Líbano se encuentra dividido entre "soberanistas" y "maximalistas". Los primeros abogarían por aceptar cualquier tipo de ayuda e injerencia externa que pretenda ayudar al Líbano a salir del ciclo pernicioso en el que se encuentra inmerso. Para los "soberanistas" lo que importa es el Líbano, y si hay que hacer algunas concesiones en términos soberanos pues se aceptaría. Por otro lado, contaríamos con los "maximalistas" que abogarían por la negación total de la ayuda externa que pudiera servir para consolidar la influencia de Irán a través de las formaciones chiitas de Hezbolá y Amal sobre el escenario sociopolítico libanés.

Llegados a este punto, sería recomendable señalar que la estabilidad del Líbano parece haber descansado siempre en una especie de equilibrio interconfesional en el que ninguna de las dieciocho comunidades confesionales estuviera en condiciones de convertirse en la comunidad

hegemónica. Con ello, ninguna comunidad había sido capaz de imponer su voluntad al resto del entramado comunitario. En estos momentos la frágil estabilidad existente se encuentra en entredicho porque Hezbolá y el resto de la comunidad chiita ha apostado por imponer su voluntad al resto de comunidades confesionales. A través de dicho esfuerzo lo que se pretende es que sea aceptada como la comunidad hegemónica. En este sentido, se ha decantado por poner en un segundo plano el interés nacional libanés favoreciendo ciertos intereses geopolíticos mucho más afines a la República Islámica de Irán.

Como resultado, el ambiente político se ha fragmentado tanto que el factor religioso se ha convertido en una baza más para dividir. La lealtad intrapartidista parece que ha ganado la batalla y la solidaridad religiosa ha perdido enteros. Incluso, podríamos decir que el factor religioso se ha puesto en juego para incidir aún más si cabe en la perentoria situación de la identidad libanesa. De hecho, podríamos señalar como gracias a la influencia iraní, la identidad árabe del Líbano se habría visto afectada negativamente. En realidad, Hezbolá apostó por dañar la identidad árabe del Líbano decantándose abiertamente por Irán, ya que lo obtiene casi todo de dicha república islámica. Por ello, Hezbolá se encontraría constantemente ante una diatriba de difícil solución. Por ejemplo, cómo navegar entre la retórica de la transformación y la retórica de la adaptación cuando las circunstancias geopolíticas cambian, o cómo equilibrar sus principios y valores con los objetivos geopolíticos que jugarían a favor de un poder externo ajeno al interés general libanés.

Sea como fuere, Hezbolá podría considerarse como una fuerza populista por varios motivos. En primer lugar, por haber sido capaz de imponer una narrativa donde se asocia el ejercicio del poder con la impureza y la inmoralidad. Lo curioso es que se presentan como actores ajenos a pesar de que forman parte del sistema político. En segundo lugar, dicha formación ha podido transformar el principio de mayoría en mando de la mayoría, y lo ha hecho posible a pesar del problema que representa el pluralismo. En tercer lugar, ha logrado implementar una agenda "anti-establishment" a través de su poder de veto con relación al poder ejecutivo, legislativo, y judicial que a la postre han afectado negativamente a determinados elementos de la democracia consociacional como son los

partidos políticos, los tribunales de justicia, y el periodismo profesional. Esto ha sido posible gracias a su alianza con el partido político cristiano maronita del FPM. En cuarto lugar, Hezbolá ha conseguido beneficiarse de la falta de confianza depositada por los libaneses en las diferentes instituciones estatales para sustituirlas por audiencias. Dichas audiencias han permitido estimular y ampliar el poder de decisión del secretario general de Hezbolá. Sirva de ejemplo las recurrentes alocuciones televisivas para analizar la situación doméstica y regional que afecta al Líbano. Por último, esta formación chiita ha empleado una estrategia clara para hacerse con el poder a través de procedimientos democráticos para fines no democráticos. Por ejemplo, ha conseguido emplear su poder en el parlamento para que no se discutan temas tan relevantes como la estrategia de defensa nacional. El resultado de esta tendencia populista se ha traducido en una victorial del código geopolítico del "nosotros" versus "ellos", que ha hecho que se polarice aún más el escenario sociopolítico libanés.

Antes de pasar a exponer los argumentos que validarían la hipótesis de la iranización del Líbano, deberíamos señalar la incidencia del poder y de la influencia social que a la postre serían las dos bazas más importantes empleadas por Irán en el Líbano. En este sentido, el poder social haría referencia a la habilidad para alcanzar los objetivos deseados haciendo que otros hagan lo que uno quiere, a través, no importa cómo, de la imposición de las preferencias individuales sobre las preferencias de otros. Por ejemplo, el ejecutivo libanés vio sus funciones paralizadas entre el 12 de octubre de 2021 y el 24 de enero de 2022, porque los ministros pertenecientes a las formaciones chiitas de Hezbolá y Amal decidieron no participar en dicho ente colegiado hasta que se apartase del caso de la investigación de la explosión del puerto de Beirut al Juez Tarek Bitar. Para justificar dicha decisión se basaron en la narrativa de que dicho juez no había sido imparcial (Ali, 2021). Este bloqueo institucional chocó frontalmente con las pretensiones de otras formaciones políticas como las del Movimiento Futuro de corte sunita, y las Fuerzas Libanesas y el partido de la Falange (Kataeb) de corte cristiano maronita. Estas tres formaciones asumieron una postura más "maximalista"

que "soberanista" en cuanto a la influencia de la república islámica de Irán en el Líbano se refiere.

Por otro lado, la influencia social haría referencia a la habilidad para afectar las creencias de los otros, esto es, sus conocimientos u opiniones sobre lo que es o sobre lo que debería ser el caso, empíricamente sobre lo que es falso o verdadero, o normativamente sobre lo que es correcto o incorrecto, sobre lo que es bueno o malo, o sobre lo que es deseable o no deseable (Zimmerling, 2005, p. 151). En este sentido, Hezbolá estaría empleando su influencia social para distanciar al Líbano de su entorno árabe, aplicando así la agenda antiárabe de Irán. Dicha agenda se estaría llevando a cabo a tres niveles:

1. Participando en guerras como fuerzas por delegación (proxy forces) a favor de los intereses geopolíticos de la República de Irán en Siria, Yemen, etc.

2. Enviando drogas a los Estados del Golfo para debilitarlos, y para incrementar el aislamiento del Líbano dentro del bloque de países árabes.

3. Silenciando las opiniones proárabes en el Líbano, declarándolas apóstatas y traidoras. Este es un ejercicio constante por parte del líder de Hezbolá que en su cruzada en contra de Arabia Saudí ha llegado a afirmar que todo aquel que en el Líbano y a nivel regional se haga amigo de los Estados Unidos sería considerado como un conspirador en contra de los intereses del Líbano.

De igual forma, Hezbolá y Amal también han impuesto en el Líbano las preferencias iraníes, colocando fotos de los líderes iraníes por todas partes, especialmente en los suburbios del sur; cambiando el nombre de la avenida principal a Beirut desde el aeropuerto internacional Rafik Hariri por el de avenida del Imán Jomeini, etc.

En resumidas cuentas, Hezbolá estaría intentando convencer a sus principales socios como serían el FPM (cristiano), Marada (cristiano) y el Partido Socialista Progresista (musulmán-druso), para que entiendan y acepten la necesidad de distanciarse de una vez por todas del bloque occidental para decantarse por el bloque asiático (Vohra, 2020). Esto obviamente repercutiría, y de qué manera, sobre el papel de sus

concepciones nacionales, y sobre su pertenencia a bloques y alianzas tradicionales. Grosso modo, y teniendo en cuenta las condiciones actuales, algunos podrían argumentar que lo que Hezbolá pretende conseguir es el establecimiento de un nuevo acuerdo, que, en este caso, sería patrocinado por Irán y que garantizaría su superioridad. Si esto último ocurriera, en opinión del reconocido periodista Salim Badaoui, se llegaría a un escenario en el que se registraría la desaparición del Líbano en cuanto entidad estatal (Kechichian, 2020 b).

En este sentido, serían cada vez más las voces discordantes con el proyecto de país que presenta esta formación chiita al considerarla como la principal responsable del colapso actual. De hecho, podríamos preguntarnos cómo es posible pensar en la realización de un proceso de democratización y descentralización cuando ciertos elementos y factores domésticos estarían jugando en contra de dichos procesos. Así, por ejemplo, deberíamos traer a colación el asunto de la doctrina teológico-jurídica de la tutela del jurista islámico "Wilayat al-Faqih", que lo que pretende es implantar un sistema de gobernanza que guíe la actitud y la acción de la comunidad chiita en general, y de Hezbolá en particular. De hecho, lo que pretende es priorizar la figura del clérigo sobre la de la figura estatal. Por tanto, cómo es posible hablar de proceso democratizador cuando lo que se pretende imponer no es otra cosa que un proceso de teocratización donde la doctrina del "Wilayat al-Faqih" justificaría la tutela clerical del Estado. Del mismo modo, cómo sería posible seguir dicha jurisdicción cuando se encuentra basada precisamente en la negación de la soberanía popular y en la consideración de ciudadanos como súbditos. Cómo es posible hablar sobre democratización cuando lo que se pretende es el establecimiento de un Estado Islámico en el que la gente no cuenta, ni con el papel, ni con la capacidad para investir de legitimidad a un gobernante, o despojársela de ella (Milani, 2016, p. 58). Hezbolá debe enfrentarse a la gran incoherencia que supone el hecho de que el modo de vida que promueve, basado en la regla del "Faqih", ya no encaja en absoluto. Por ello, cualquier intento de reforma política y jurídica en el Líbano se traduce ipso facto en un aumento de la deserción respecto a su capital social (Milani, 2016, p. 60).

Por lo tanto, una vez presentadas algunos de los factores que nos ayudarían a entender el proceso de iranización del Líbano estaríamos en condiciones de analizar las estrategias implementadas para restar parte de la autoridad y legitimidad de la comunidad sunita en el Líbano.

4. LA USURPACIÓN DE LA INFLUENCIA DE LA COMUNIDAD SUNITA

Hoy en día las relaciones entre la comunidad sunita y la chiita no pasan por su mejor momento. La tensa relación existente entre ambas comunidades se podría explicar en parte por la campaña política consistente en limitar la influencia sunita. Dicho objetivo se presenta como una especie de antídoto de protección dentro del complejo juego entre mayoría y minorías. Pensar que solo a través del debilitamiento de la comunidad sunita en cuanto mayoría se podría facilitar la salvación de determinadas minorías, ya sea la chiita, cristiana, drusa, alauita, yazidí, kurda o judía, parece estar ganando enteros (Khalife, 2017). Obviamente, el microcosmos multiconfesional que representa el Líbano no escaparía a dicha dinámica. De hecho, en el Líbano se percibiría lo que Yves Lacoste concebía como geopolítica de las religiones donde cada religión monoteísta profundizaría en sus orígenes, características inclusivas y conceptos finales con vistas a garantizar el control poblacional dentro de extensiones geográficas específicas mediante la predicación de sus culturas y credos (Lacoste, 2008, pp. 302-315).

La usurpación de la influencia sunita en el Líbano no se encuadraría únicamente dentro de la dinámica geosectaria entre chiitas y sunitas, ya que los cristianos también se han visto envueltos en esta trama. De hecho, por culpa de esta intromisión parece ser que se estaría cumpliendo la predicción formulada por el profesor Nabil Khalife donde los cristianos se presentarían como las primeras víctimas (Khalife, 2017, p. 78). De hecho, la comunidad cristiana seguiría perdiendo enteros en cuanto a su cuota de representatividad se refiere dentro del entramado burocrático.

En este sentido, tenemos que señalar cómo la estrecha relación existente entre el principal partido cristiano como es el FMP y Hezbolá se encuentra en entredicho. Esta pérdida de fe se debe a que buena parte de la

comunidad cristiana considera a la formación chiita como la principal responsable del colapso actual. Sirva de ejemplo, la llamada realizada por el líder de FPM, de cara a revisar el acuerdo de alianza con Hezbolá, conocido como el "Entendimiento de Mar Mikhael". La revisión de este acuerdo interconfesional se justificó en base a que el pacto no había logrado construir el Estado libanés quince años después de su firma (Jalkh, 2023).

Ambas formaciones políticas siguen socavando la influencia de la comunidad sunita argumentando que ésta sigue monopolizando determinados puestos dentro de la administración pública. Quizás el mecanismo del poder compartido no es del agrado de la comunidad chiita (Khatib, 2021) y cristiana, ya que lo que pretenden es conseguir mayores cuotas de representatividad confesional en los principales puestos de gestión. Teniendo en cuenta que lo que Hezbolá quiere no es más que un gobierno tripartito (*thulathih*), al considerarse a sí mismo (y a sus chiíes) igual que los cristianos y los suníes, no desaprovechan ninguna oportunidad para torpedearse mutuamente. Sirva de ejemplo, el bochornoso espectáculo de la elección de la figura del primer ministro, que debe recaer sobre la comunidad sunita. En uno de los últimos episodios de esta rocambolesca situación, el país permaneció nada más y nada menos que trece meses sin gobierno. Desde que dimitiera el anterior primer ministro Hassan Diab, el 10 de agosto de 2020 hasta el 10 de septiembre en el que se eligió al actual primer ministro, el señor Najib Mikati, el país asistió a una serie de negociaciones fariseas donde el FPM y Hezbolá hicieron todo lo posible no solo por boicotear la elección del primer ministro, sino por vilipendiar la figura y atribuciones del responsable del ejecutivo. Por ello, en la comunidad sunita surgió la iniciativa de crear una especie de institución informal llamada "club de antiguos primeros ministros" para defender la figura del primer ministro, y las atribuciones y prerrogativas constitucionales atribuidas (Haddad, 2021). Entre el 12 de octubre de 2021 y el 24 de enero de 2022, el gabinete estuvo sin reunirse formalmente por el boicot protagonizado por los ministros pertenecientes a las formaciones de Hezbolá y Amal que decidieron no participar en ninguna sesión de dicho ente colegiado hasta que se retirase del caso de la investigación de la explosión del puerto de Beirut el 4 de

agosto de 2020 al juez Tarek Bitar. Como resultado más evidente podríamos destacar la precaria situación en la que quedó el primer ministro, ya que siguió mostrando su incapacidad política para implementar la agenda programática de su gobierno que apareció, por cierto, con el lema "juntos por la salvación".

La estrategia de usurpación de la influencia sunita también se ha registrado a nivel clerical. De hecho, el Gran Mufti Sheikh Abdellatif Derian ha sido criticado por aventurarse en el terreno político al convertirse en una especie de responsable político. Voces críticas no han faltado para recordar a la autoridad de "*Dar El Fatwa*"[102] que no se adentre en cuestiones políticas, y para que no descuide su papel de consejero espiritual (Mneimneh, 2019). Lo curioso es que no se ha registrado el mismo nivel de críticas con relación a los comentarios e intervenciones políticas del patriarca Maronita, el Cardenal Béchara Boutros Raï o del líder religioso de la comunidad chiíta, el Muftí chiíta de la Jafaaritat, Ahmad Kabalan.

De igual forma, podríamos indicar cómo dentro de la comunidad sunita los principales partidos políticos y las instituciones religiosas oficiales no han conseguido canalizar el creciente descontento social. De hecho, debido a la grave situación socioeconómica y a la falta de solidaridad intracomunitaria, algunos suníes han apostado por la vía de la radicalización al unirse a grupos salafistas y yihadistas (Lefèvre, 2014). Este proceso de radicalización ha sido manipulado por la comunidad chiita para promover la retórica del "takfir" [103](apóstata) de cara a soslayar la reputación de la comunidad sunita en su conjunto.

---

[102] "Dar al-Fatwa" es una institución gubernamental creada en 1922. Entre sus principales funciones podríamos destacar las siguientes: dictar normas legales específicas para la comunidad suní, administrar las escuelas religiosas y supervisar las mezquitas. Todo ello teniendo en cuenta que estamos ante un sistema confesional libanés en el que cada secta se ocupa de sus propios asuntos internos.

[103] El término "takfir" se refiere al pronunciamiento de la excomunión de musulmanes al ser considerados infieles. El "takfir" consiste en etiquetar a otros musulmanes como kafir (no creyentes) e infieles, y legitimar la violación contra ellos. Para profundizar en el origen y contenido de dicho concepto, véase: Kadivar, J. (2020). Exploring Takfir, Its Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach in Daesh's Media. *Contemporary Review of the Middle East*, 1–27.

En el hasta ahora último episodio de la complicada relación entre Arabia Saudí y los países del golfo Pérsico, y el país de los cedros, el Gran Mufti llegó a criticar las declaraciones del que fuera ministro de Información, el señor George Kordahi, en las que calificó de inútil las acciones militares llevadas a cabo por los países del "Consejo de Cooperación del Golfo" (*Gulf Cooperation Council*) en Yemen, y al calificar la acción militar de la minoría Houthi como de resistencia. Estas declaraciones desataron una tormenta diplomática sin parangón que puso el enfrentamiento geosectario en su punto más álgido dentro del tablero libanés. La decisión de Arabia Saudí de paralizar la interacción diplomática y comercial con el país de los cedros, debido ya en parte a los casos de tráfico de drogas llevados a cabo a través de la importación de fruta del Líbano, fue la gota que colmó el vaso. Parecía que Arabia Saudí había decidido dejar de invertir parte de su capital político y económico en el Líbano al considerar que se trataba de una causa perdida. Esto se interpretó a su vez como un paso más en el proceso de aislamiento internacional por parte de la comunidad internacional, y por parte de sus propios hermanos musulmanes. Hezbolá aprovechó la coyuntura para arremeter contra Arabia Saudí y los países del golfo empleando toda una treta de bromas, insultos y mofas que intentaban ridiculizar a las figuras políticas sunitas más relevantes. Como resultado, en octubre de 2021, los países del Golfo retiraron a sus embajadores y Arabia Saudí prohibió todas las exportaciones libanesas.

En este sentido, tenemos que señalar cómo parte de la comunidad cristiana a través de la alianza existente entre el FPM y Hezbolá se vio de igual forma envuelta en este juego geosectario entre chiitas y sunitas. De hecho, las dos formaciones no han perdido ninguna oportunidad para socavar la credibilidad y reputación de la comunidad sunita en el Líbano. El establecimiento de este juego geopolítico de suma cero ha permitido al ex presidente de la república, ganar cierta ventaja estratégica al conseguir motu proprio ciertas funciones relacionadas con la formación del gabinete que supuestamente solo le corresponderían al primer ministro en cuanto jefe del poder ejecutivo. De esta manera se corrigió en parte la pérdida de funciones sufridas por parte del presidente de la república en los "Acuerdos de Taef". A día de hoy, el gobierno liderado por el

sunita Mikati sigue estando en funciones, el parlamento sigue sufriendo una parálisis importante debido a los continuos boicots, y el país continua sin elegir al nuevo presidente de la república desde que el General Aoun acabara su mandato a finales del octubre de 2022. Por lo tanto, una vez más la solidaridad confesional dejó paso a los intereses geopolíticos particularistas dañando al mismo tiempo el tan *sui generis* interés nacional libanés.

5. CONCLUSIONES

El artículo intenta explicar, por un lado, de qué manera en el Líbano se está registrando un aumento de la influencia de Irán sobre los asuntos domésticos libaneses. Por otro, cómo se está gestando una campaña para socavar el poder e influencia de la comunidad sunita a través de la implementación de agendas populistas que apuestan por defender el sistema de gobernanza que representa la "comunitocracia". El populismo ha ido incrementando su protagonismo de la mano de la injerencia externa. Como resultado principal nos encontramos ante el aumento del sectarismo basado en parte en la manipulación del factor religioso. En este sentido, hemos mostrado como el populismo se presenta como una herramienta vital para los líderes de cada comunidad confesional de cara a reforzar o perder su correspondiente estatus de líder comunitario. La implementación del proceso llamado "ethnurgy" ha servido hasta ahora, por un lado, para incrementar la tensión intercomunitaria, y por otro, para dilapidar cualquier intento por crear un auténtico Estado. Por tanto, el populismo en el Líbano presentaría un matiz diferente en cuanto a la creación de un Estado fuerte porque apostaría por todo lo contrario. De hecho, sí que serviría para demonizar al resto de comunidades, y para denunciar la pluralidad de identidades. En este proceso de competición, la comunidad chiita ha ido ganando terreno, y esto ha influido notablemente en los roles de las concepciones nacionales. Así, el Líbano ha dejado de convertirse en una prioridad para la comunidad internacional puesto que la situación actual se percibe desde fuera como autoinfligida. A parte, ha conseguido alejar al país de los cedros del bloque de países que cuentan con una identidad árabe. A esto último ha contribuido notablemente la pérdida de influencia que ha registrado la comunidad

sunita dentro del escenario libanés. Influencia que se ha visto agravada por los intereses geo-sectarios de determinadas fuerzas políticas que sí que presentarían un matiz interconfesional.

El resultado principal de esta dinámica de ganancia y pérdida de influencia se traduce en una manipulación del factor religioso, el islam principalmente, que está llevando al país a su desaparición. De hecho, si la comunidad sunita continúa perdiendo su nivel de influencia política se llegará a perder el equilibrio confesional que ha mantenido con vida al Líbano.

6. REFERENCIAS

Ali, M. H. (2021). The Politics of Perdition. Carnegie Endowment Middle East Center, Beirut. Recuperado de https://carnegie-mec.org/diwan/85761

Cimini, G. & Tomé-Alonso, B. (2021). Rethinking Islamist politics in North Africa: a multi-level analysis of domestic, regional and international dynamics. Contemporary Politics 27(2), 125-140. https://doi.org/10.1080/13569775.2020.1870257

Crombois, J. (2020). Lilliput Effect Revisited: Small States and EU Foreign Policy. European View 19(1), 80–87. https://doi.org/10.1177/1781685820915375

Fukuyama, F. (2018). Identity. The Demand for Dignity and The Politics of Resentment. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Haddad, S. (2021). Le gouvernement Mikati entre tiraillements internes et développements externes. L´ Orient Le Jour, Beirut. Recuperado de https://www.lorientlejour.com/article/1275305/le-gouvernement-mikati-entre-tiraillements-internes-et-developpements-externes.html

Hanf, T. (1995). Ethnurgy: On the analytical use and abuse of ethnic identity. Pp.40-51. En K. Von Benda Beckmann. Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe. Utrecht: Utrecht University.

Hassan, M. (2019). Sunni Lebanon: An "Oddity" at Risk. Policy Analysis, Fikra Forum Washington Institute, Washington. Recuperado de https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/sunni-lebanon-oddity-risk

Jalkh, J. (2023). Entre le CPL et le Hezbolá, un retour en arrière n'est plus possible. L´Orient Le Jour, Beirut. Recuperado de https://www.lorientlejour.com/article/1324076/entre-le-cpl-et-le-Hezbolá-un-retour-en-arriere-nest-plus-possible.html

Khatib, L. (2021). How Hezbolá holds sway over the Lebanese state. Chatham House, London. Recuperado de https://www.chathamhouse.org/2021/06/how-Hezbolá-holds-sway-over-lebanese-state/07-conclusion-will-Hezbolá-take-over

Holsti, K. J. (1970). National Role Conceptions in the Study of Foreign Policy. International Studies Quarterly 14(3), 233- 309. https://doi.org/10.2307/3013584

Karagiannis, E. (2018). The New Political Islam: Human Rights, Democracy, and Justice. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kadivar, J. (2020). Exploring Takfir, Its Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach in Daesh's Media. Contemporary Review of the Middle East, 1–27. https://doi.org/10.1177/2347798920921706

Keal, P. (1983). Unspoken Rules and Superpower Dominance. London: Macmillan.

Kechichian, J. A. (2020 a). Can Lebanon Be Saved? Only if Citizens Reinvent Their Society and Avoid a New Civil War. Commentaries. King Faisal Center for Research and Islamic Studies (KFCRIS), Riyadh. Recuperado de https://www.kfcris.com/en/view/post/290

Kechichian, J. A. (2020 b). Partition Is the Only Solution to Lebanon's Woes. Foreign Policy, Washington. Recuperado de https://foreignpolicy.com/2020/09/18/partition-is-the-only-solution-to-lebanons-woes/

Khalife, N. (2017). The Attempt to Uproot Sunni-Arab Influence. A Geo-Strategic Analysis of the Western, Israeli and Iranian Quest for Domination. Brighton: Sussex Academic Press.

Lacoste, Y. (2008). Le Monde Musulman et les Islamistes : Le Choc des Représentations Idéologiques. Pp.302-315. En Géopolitique : La Longue Histoire d'aujourd'hui. Paris: Larousse.

Lasswell, H. & Kaplan, A. (1950). Power and Society. A Framework for Political Inquiry. New Haven: Yale University Press.

Lefèvre, R. (2014). The Roots of Crisis in Northern Lebanon. Carnegie Middle East Center. Beirut. Recuperado de https://carnegie-mec.org/2014/04/15/roots-of-crisis-in-northern-lebanon-pub-5530

Lijphart, A. (1977). Democracy in plural societies: A comparative exploration. New Haven and London: Yale University Press.

Long, T. (2017). Small States, Great Power? Gaining Influence Through Intrinsic, Derivative, and Collective Power. International Studies Review 19(2), 185–205. https://doi.org/10.1093/isr/viw040

López Aranguren, E. (2021). El Populismo y la Ideología Populista. Madrid: Populista.

L´Orient Le Jour. (2022). Aoun ne fixe pas de date pour le dialogue, mais maintient son invitation. L´Orient Le Jour, Beirut. Recuperado de https://www.lorientlejour.com/article/1287440/aoun-ne-fixe-pas-de-date-pour-le-dialogue-mais-maintient-son-invitation.html

Milani, A. (2016). Iran's Paradoxical Regime. En Authoritarianism goes Global. The Challenge to Democracy, edited by L. Diamond, M. F. Plattner and Ch. Walker. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Muller, J. W. (2016). What is Populism?. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nagle, J. (2015). Between entrenchment, reform and transformation: ethnicity and Lebanon's consociation democracy. Democratization 23(7), 1144-1161. https://doi.org/10.1080/13510347.2015.1058361

Nakhoul, S. & Perry, T. (2022). Lebanon plan sees 93% currency slide, turns bulk of FX deposits to pounds. Reuters. Recuperado de https://www.reuters.com/markets/rates-bonds/lebanon-plan-sees-93-currency-slide-turns-bulk-fx-deposits-pounds-2022-01-31

Noe, N. (2021). Facing up to foreign influence: How outsiders helped create Lebanon´s current crises. War on the Rocks. Recuperado de https://warontherocks.com/2021/12/facing-up-to-foreign-influence-how-outsiders-helped-create-lebanons-current-crisis

O´Connor, T. (2018). Middle East's Next Oil War? Israel Threatens Lebanon Over Hezbolá and Natural Gas. Newsweek. Recuperado de https://www.newsweek.com/next-middle-east-oil-war-israel-and-lebanon-threaten-spark-next-conflict-797668

Ostas, B. (2020). Islamic Populism: Promises and Limitations. The Journal for Interdisciplinary Middle Eastern Studies 6(2),103-129. https://doi.org/10.26351/JIMES/6-2/1

Parlamento Europeo. (2022). Situation in Lebanon Severe and prolonged economic depression. European Parliamentary Research Service. Recuperado de https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2022/729369/EPRS_BRI(2022)729369_EN.pdf.

Rose, S. (2022). Lebanon's Saad Hariri withdraws from politics. The National News. Abu Dhabi. Recuperado de https://www.thenationalnews.com/mena/lebanon/2022/01/24/lebanons-saad-hariri-says-he-will-not-run-in-upcoming-elections

Salamey, I. & Tabar, P. (2012). Democratic transition and sectarian populism: the case of Lebanon. Contemporary Arab Affairs 5(4), 497-512. https://www.jstor.org/stable/48600184

Salamey, I. (2017). The Decline of Nation-States after the Arab Spring: The Rise of Communitocracy. Abingdon, Oxon: Routledge.

Shoemaker, C. C., & Spanier, J. (1984). Patron-Client State Relationships. Multilateral Crises in the Nuclear Age. New York: Praeger.

Soltaninejad, M. (2019). Coalition-Building in Iran's Foreign Policy: Understanding the 'Axis of Resistance'. Journal of Balkan and Near Eastern Studies 21(6), 716–731. https://doi.org/10.1080/19448953.2018.1506295

Urbinati, N. (2019). Me the People. How Populism transforms Democracy. Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press.

Veenendaal, W. P. (2017). Analyzing the Foreign Policy of Microstates: The Relevance of the International Patron-Client Model. Foreign Policy Analysis 13(3), 561–577. https://doi.org/10.1111/fpa.12068

Vohra, A. (2020). China Wants to Be Lebanon's Savior. Foreign Policy. Washington. Recuperado de https://foreignpolicy.com/2020/07/09/china-wants-to-be-lebanons-savior

Yacoubian, M. (2021). Lebanon: Assessing Political Paralysis, Economic Crisis and Challenges for U.S. Policy. United States Institute of Peace, Washington. Recuperado de https://www.usip.org/publications/2021/07/lebanon-assessing-political-paralysis-economic-crisis-and-challenges-us-policy

Young, M. (2022). With Hariri out, there is an imbalance of power in Lebanon's Sunni community. The National News. Abu Dhabi. Recuperado de https://www.thenationalnews.com/opinion/comment/2022/02/01/with-hariri-out-there-is-an-imbalance-of-power-in-lebanons-sunni-community

Zimmerling, R. (2005). Influence and Power: Variations on a Messy Theme. Dordrecht, Netherlands: Springer.

LA DIPLOMACIA INTRA-ISLÁMICA FRENTE AL ESTUDIO DE LOS INTERCAMBIOS ORIENTE MUSULMÁN-OCCIDENTE CRISTIANO: DISCURSOS DE LEGITIMIDAD Y UNIVERSALIDAD EN LAS FUENTES SOBRE CANCILLERÍAS (AL-ANDALUS Y EL MAGREB, SS. XIII-XV)

IVAR TORRES-ORTA
Universidad de Granada

AGUSTÍN LLORCA-LINDE
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

En el estudio de la diplomacia pre-moderna en el Islam ha primado desde época colonial el eje de las relaciones entre el mundo islámico medieval y su equivalente cristiano. Existiendo varias razones, una ha privilegiado el estudio de las relaciones Oriente-Occidente por sobre el de las relaciones de los Estados islámicos entre sí, sus instituciones, agentes y cultura material: la disparidad entre la disponibilidad de las fuentes de archivo europeas y la escasez de las islámicas medievales.

Las recientes investigaciones sobre diplomacia pre-moderna en Islam han ampliado nuestro concepto de fuente atendiendo a la realidad de los archivos orientales, para permitirnos centrarnos en cuestiones relevantes para el conocimiento de esta actividad, no aplicables en las relaciones entre potencias islámicas y cristianas. Y, aun así, el grueso se ha centrado en Egipto, que destaca sobremanera por la conservación de fuentes y documentos. He aquí la necesidad de un estudio de fuentes islámicas occidentales y de los elementos que tensionaron y condicionaron las actividades diplomáticas en la región.

Habiendo realizado un balance sobre la cuestión, nuestro objetivo es demostrar la posibilidad de aplicar la metodología de los nuevos estudios sobre diplomacia mameluca al Islam occidental, y para ello trabajamos las siguientes hipótesis:

1. Que el lenguaje de las comunicaciones diplomáticas en la región está vinculado con una relación de legitimidad de liderazgo político-religioso entre las cuatro dinastías occidentales, las cuales oscilan entre la herencia almohade (en el rol de califas occidentales) y el peso diplomático de la gran potencia de la época, Egipto, y su califato cautivo como alternativa de liderazgo político-religioso;

2. Que el protocolo de salutaciones está tensionado por la competencia política entre las dinastías en su espacio geográficos, así como por los poderes autónomos que podían surgir dentro de ellas; y

3. Que la difusión de un modelo de intelectual al servicio del poder que absorbe de distintos modos la espiritualidad sufí genera que el grupo intelectual, que compone en gran cantidad el grueso del "cuerpo diplomático", se homogenice y podamos hablar de una "ideología" o discurso político-religioso que imbuye y condiciona sus escritos, su actividad cancilleresca, sus relaciones con el sultán y su posición al respecto del liderazgo islámico.

La metodología adaptada que proponemos es un estudio cualitativo de un corpus reducido de fuentes del Islam occidental compuesto de obras de cancillería, *riḥlas*, crónicas y diccionarios biográficos.

Concentrarnos en las relaciones entre Estados islámicos nos ha permitido:

– Identificar que en los textos diplomáticos cuestiones específicas, ajenas a la diplomacia con potencias cristianas, como las pretensiones al liderazgo universal de la *umma* del poder político;

- Identificar que la actividad diplomática representaba en el plano escrito el discurso de poder dinástico y su legitimidad, basada en el *ŷihād*, la protección de las rutas de peregrinación y el patrocinio de los sectores de la judicatura religiosa y el sufismo;
- Reconstruir el recorrido vital de varios secretarios y personajes que realizan actividades diplomacia bajo la sujeción real, y cómo pensaban políticamente su relación con el poder, el modelo principesco o el desarrollo de instituciones de cancillería.

2. METODOLOGÍA

Basta una mirada a los apartados bibliográficos en los estudios sobre diplomacia en el mundo islámico medieval tanto recientes como, especialmente, de décadas anteriores para observar el espacio que ocupan los trabajos sobre diplomacia entre potencias cristianas e islámicas, con respecto a la diplomacia entre entes exclusivamente islámicos[104]. Esto se debe a varias razones:

En primer lugar, la diplomacia medieval y premoderna ha sido considerada como "pobre" en tanto que adolecía de la formalidad de las diplomacias modernas, con embajadas permanentes y un cuerpo especializado de diplomáticos dedicado al mantenimiento de relaciones entre Estados. Si bien los investigadores de las cancillerías premodernas europeas han ido dejando atrás este prejuicio al ensanchar su concepción de documentos y fuentes para el estudio de la diplomacia, este es un proceso aún más reciente para quienes investigan la diplomacia en el Islam[105]. Para ahondar en esta distonía, la mayor parte de los documentos islámicos que mejor se corresponden con la noción europeísta de "documento diplomático" se encuentran en archivos europeos y fueron compuestos en el marco de relaciones entre potencias cristianas e islámicas, por lo que ha sido más sencillo -relativamente- para los investigadores trabajar sobre estos documentos que sobre otras fuentes cuya

[104] Loiseau, J. (2009), pp. 285-298

[105] Dekkiche, M. (2018a), pp. 105-107

utilización resultaría cuanto menos "heterodoxa" para un historiador acostumbrado a tratar con fuentes de tradición europea[106].

Los "mameluquistas", por su parte, reclaman que se revise la tradición historiográfica que ha estudiado documentos compuestos por cancillerías islámicas conservados en archivos europeos (originales y tradiciones), pues se ha basado en ediciones decimonónicas y de principios del s. XX, lo que genera una serie de concepciones previas que son aceptadas en gran parte por los investigadores que utilizan los estudios sobre diplomacia previos para sus investigaciones sobre las cancillerías islámicas[107]. Es decir, proponen revisar los términos aplicados desde la tradición europeísta (tratados de paz, capitulaciones, privilegios…) a documentos y partes de documentos con una función específica para la cancillería islámica que los produjo, y sustituirlos por otros provenientes, en su caso, de la tradición diplomática mameluca. También, proponen revisar los objetivos de la diplomacia entre potencias islámicas y cristianas al calor de la evolución de los conceptos *dar al-ḥarb/dar al-Islām, ŷihād* y *sīra* a lo largo de los siglos, que componen el marco teórico para la conducción de relaciones entre ambas realidades (el Islam y la otredad), y como estas concepciones se relacionan con la práctica de la actividad diplomática y las experiencias de sus actores[108].

Por último, desde una perspectiva decolonial se ha apuntado a la coincidencia de intereses entre las ediciones en época colonial de fuentes narrativas tales como crónicas que "regionalizaban" el poder de una dinastía para vincular a esta con el territorio sobre el cual reclamaba soberanía, y el propio esfuerzo centralizador y unificador de las estructuras burocráticas coloniales[109]. Un ejemplo de esta lectura sería la coincidencia del discurso académico y administrativo colonial con el de las fuentes narrativas pro-ḥafṣíes de los ss. XIV y XV sobre el papel de la ciudad de Túnez en la región del Magreb Central que, en ambos casos, sirvió para legitimar la concepción y la misma existencia de una región

[106] Bauden, F. (2018), pp. 4-10

[107] *Idem*, pp. 58-59

[108] Dekkiche, M. (2018a), pp. 109-118

[109] Rouighi, R. (2011), pp. 2-9

(Ifriqīyya/Túnez) en relación a su dependencia de un supuesto poder central, que se opone a los poderes locales y/o autónomos, así como a los grupos no-urbanos (*al-a'rāb*)[110].

Para los autores medievales, justificaba los esfuerzos de la dinastía por dominar a los poderes locales, intentando unificar en la figura del soberano las concepciones de autoridad y territorio. Para los colonialistas, justificaba su división arbitraria del territorio con la supuesta existencia de una naturaleza étnica, cultural y nacional que unificaba a los "autóctonos" y explicaba por qué eran reunidos bajo las fronteras coloniales[111].

En ese sentido, resultaría interesante investigar la posibilidad de adscribir el interés en el estudio de las relaciones entre Oriente-Occidente de épocas pasadas a una voluntad (consciente o no) de justificar, o al menos explicar, las relaciones desiguales en la época de la primera aproximación académica al sujeto de la diplomacia en el Islam, es decir, en la época colonial. Por supuesto, esto no forma parte de los objetivos de este trabajo, pero resulta interesante tener esa perspectiva no solo para apuntar en la dirección de posibles estudios futuros, si no para recordarnos el contexto en el que se empieza a investigar la cuestión que nos atiene, y hacernos conscientes de las implicaciones que podría tener una lectura u otra de las fuentes.

Sin embargo, en las fuentes narrativas árabes y las versiones de los documentos diplomáticos registrados en las obras de cancillería encontramos una serie de elementos a analizar, que eran evidentes para el medio por el que circulaban estas obras (el de los secretarios de cancillería) pero que por razones obvias están ausentes en los documentos conservados de los intercambios con potencias no islámicas. Esto tiene que ver con dinámicas entre el centro del imperio islámico – el califato – y unos poderes autónomos que existían en una realidad cambiante, entre los cuales se estableció relación compleja de legitimidad. Asu vez, esta realidad estuvo en un diálogo continuo con las interpretaciones de la ley

[110] *Idem*, pp. 10-13

[111] *Idem*, pp. 14-18; 20-21

islámica[112] que sustentaban el control de los distintos poderes políticos sobre su territorio, las relaciones de unos con otros y la visión ideal de la intelectualidad islámica de un orden mundial, tanto dentro de la comunidad islámica como fuera de ella[113]. Por estos motivos es que para nuestro estudio de las cancillerías islámicas occidentales trabajamos fuentes islámicas compuestas por una élite intelectual consciente de estas nociones políticas, jurídicas y religiosas.

En este artículo, vamos a estudiar cualitativamente un corpus reducido de fuentes árabes compuesto de obras de cancillería, *riḥlas*, crónicas y diccionarios biográficos, de las cuales vamos a obtener datos sobre cuestiones tales como la competición de las dinastías occidentales por la legitimidad religiosa (vinculada al califato, a la peregrinación, al *ŷihād*, al almohadismo y/o al patronazgo de la élite jurídico-intelectual), el dominio político. Vamos a ver, también, como estas fuentes recogen detalles que son importantes y perceptibles por un medio *connaisseur* que fue tanto autor de estas obras como su público objetivo, es decir, la élite intelectual letrada (secretarios, estudiosos de *'ulūm al-dīn*, cadíes, maestros místicos…etc).

A partir del análisis de estas obras, queremos hacer evidente las connotaciones que tienen los casos diplomáticos en clave islámica, que era perfectamente evidente para este grupo y para el resto de actores implicados en la actividad diplomática, y que son críticas para la comprensión del funcionamiento y la funcionalidad de la diplomacia entre entes islámicos, o diplomacia intra-islámica, como la estamos dando a llamar.

Por su puesto, es necesario que definamos qué estamos llamando "diplomacia intra-islámica", y cuáles son los criterios que la hacían específica para el medio cultural en el que se desarrolló y que dejó constancia de ella en las fuentes:

Si nos remontamos al origen de la diplomacia en el Islam, la historia profética nos cuenta como Muḥammad, tras haber entrado a la Meca,

[112] Dekkiche,M. (2018a), pp. 113-121

[113] Dekkiche, M. (2018b), pp. 186-198

envió mensajeros (*rusul*) a los reyes del mundo[114] para anunciar el nacimiento del Estado islámico y proponerles la sumisión[115]. Este hecho, más allá de su historicidad[116], supone el autorreconocimiento de la comunidad musulmana como entidad política y poder regional, así como su anunciamiento al mundo. De esta manera, los musulmanes continuaron la noción griega y persa de que la diplomacia era uno de los atributos de la autoridad soberana, que este caso recae sobre el líder político-religioso de la comunidad, el profeta y, en lo sucesivo, los califas.[117]

¿A partir de cuándo podemos hablar de diplomacia intra-islámica? Esta es una cuestión complicada, pues el proceso de definición de la legitimidad del liderazgo político fue complejo y largo. Este proceso culminó en el desarrollo de distintos títulos usados por los líderes del mundo islámico a lo largo de su historia, cuestión que está fuera del alcance de este artículo, pero sí que nos gustaría detenernos en el que consideramos como el episodio fundacional de la diplomacia intra-islámica, pues en él se sentaron las bases de algunos aspectos que rigieron de uno u otro modo la conducción de las relaciones entre los poderes islámicos independientes hasta la extinción del califato. Este episodio no fue otro que la gran guerra civil (*al-fitna al-kubrà*) a partir de la cual la *umma* dejó de ser una comunidad política unificada.

En el 657, tras la batalla de Ṣiffīn, el cuarto califa ʻAlī y el gobernador de Siria, Muʻāwiyya, se enviaron emisarios y acordaron establecer un arbitrio para resolver las cuestiones que les enfrentaban: obtener justicia por el asesinato del anterior califa (pariente de Muʻāwiyya) y debatir la elección de ʻAlī como califa. ʻAlī había enfrentado ya disensión dentro de la comunidad, pues su liderazgo había sido contestado por Aʻīša y otros compañeros del Profeta[118]. No obstante, tanto para sus partidarios como para la mayoría de los escolares posteriores, ʻAlī era el califa

[114] Al-Ṭabarī, (1964), pp. 1561-1562.

[115] El-Cheikh, N. M. (1999), pp. 5–9.

[116] Al-Ṭabarī. (1879), pp 1003-1005: en este fragmento, se adjudican las decisiones del emperador bizantino Heraclio a un sueño providencial.

[117] Dekkiche, M. (2018a), pág. 111.

[118] Veccia Vaglieri, L. (2012).

legítimo y el líder último del Estado islámico[119]. Sin embargo, en el momento que aceptó intercambiar emisarios y sentarse a dialogar con Mu'āwiyya sobre decisiones políticas, 'Alī reconoció implícitamente un liderazgo político rival y alternativo dentro de la comunidad islámica. De tal importancia fue este hecho para sus contemporáneos que los sectores más radicales entre sus seguidores no reconocieron al arbitrio y consideraron que 'Alī había perdido su derecho al califato, pues había sometido al juicio humano una función para la que había sido elegido por Dios[120]. Alī fue asesinado por esta facción (los jariŷíes) y Mu'āwiyya asumió el liderazgo político y religioso de la comunidad, aunque tampoco fue aceptado por todos.

Este hito fundacional de la historia islámica ejemplifica que la diplomacia entre liderazgos islámicos rivales respondía a cuestiones propias e independientes de la diplomacia con potencias extra islámicas. Aunque solo los jariŷíes adjudicaron al arbitrio la capacidad de destituir de soberanía al líder político-religioso, la realidad es que este hecho diplomático dio al menos legitimidad política a su contrincante, quien aprovechó para apropiarse también de la religiosa a la muerte de 'Alī. Para la mayoría de musulmanes y de la intelectualidad posterior (suníes) quedó señalado como una evidencia que la diplomacia es uno de los atributos de soberanía y una fuente de legitimidad para el soberano/*imām*[121], y que esta legitimidad tiene unos matices propios dentro del Islam, íntimamente relacionados con la cuestión del califato, y que fueron especialmente interesantes en la época sobre la que versa este artículo.

Acercándonos temporal y geográficamente a la cuestión que nos atañe, con la desaparición del califato de Bagdad y de los almohades, el final del siglo XIII y principios del siglo XIV vio el surgimiento de un Islam muy diferente del que existía justo antes.

---

[119] En el sentido de que sus detractores no reclamaban – abiertamente – el liderazgo de la umma: A'īša y sus seguidores querían una *šūrà* durante la elección del califa, y Mu'āwiyya y los sirios reclamaban justicia por su pariente asesinado, pero en ese momento no se presentaban como una alternativa a 'Ālī. (Gleave, R. M., 2008).

[120] Lecker, M. (2012).

[121] Gardet, L. (2012).

La cuestión del liderazgo político y religioso de la *umma* en ese momento estuvo más abierta, lo que llevó a la aparición de nuevas posibilidades para el desarrollo de la diplomacia entre los Estados islámicos. En ausencia de un califa sunní ampliamente reconocido, las diversas comunidades políticas de la región pudieron optar por apoyar una u otra pretensión califal dependiendo de las circunstancias. La posibilidad podría incluso haberse abierto a un reconocimiento regionalizado y colegial, como sugirió Ibn Ḫaldūn en su obra, pero probablemente de manera poco realista[122]. Esta cuestión ciertamente jugó un papel importante en las relaciones y estrategias diplomáticas, y se reflejó en las diversas fuentes de la época.

El acceso al liderazgo de dinastías que, a priori, no tenían cabida en el Islam anterior fue un reflejo de las posibilidades en clave diplomática que había abierto la caída del califato como único centro del Islam sunní: si Salaḥ al-Dīn no pudo reconocer a los almohades como líderes del Islam occidental, este no era ya el caso de los jerifes de La Meca entre los siglos XIII y XV, que abrazaron el patrocinio de mamelucos, rasūlíes, meriníes y ḥafṣíes[123]. En una situación similar se encontraron los nazaríes de Granada, que oscilaban entre reconocer las reivindicaciones califales de ḥafṣíes, meriníes y abasíes de El Cairo[124].

En esta nueva era post-califal, lo que daba legitimidad a las dinastías parecía ser menos su descendencia del Profeta que su capacidad para defender a los musulmanes a través del *ǧihād* y para garantizar las rutas de peregrinación a La Meca y Medina[125]. Recordemos que la peregrinación no es sólo un pilar del Islam, sino también era la ocasión para la movilidad de la élite intelectual y el tejido a través del cual tenía lugar el intercambio de bienes e ideas dentro de la *umma*.

En el punto de discusión, estudiaremos una serie de episodios diplomáticos que recogen las fuentes árabes mediante una lectura comparativa. Así, en vista de todos estos episodios donde la diplomacia se mezclaba

---

122 Dejugnat, Y. (2020), pág. 200.

123 Chapoutot-Remadi, M. (2018), pág. 531

124 Castro, F. V. (2000).

125 Chapoutot-Remadi, M. (2018), pág 540.

con la legitimidad político-religiosa de las dinastías y la movilidad hacia Oriente, es necesario cuestionar la posible relación entre la capacidad diplomática, la cuestión de la peregrinación y, por qué no, los viajes en busca de conocimiento (*riḥla fī ṭalab al-'ilm*) de la élite intelectual occidental, hasta el punto de que la proyección del poder estatal fue un tema central en las estrategias políticas de los reinos islámicos occidentales para legitimar sus discursos dinásticos. Para nosotros, uno de los elementos más importantes que da sentido al periodo comprendido entre la caída de los almohades y la desaparición de las cuatro principales dinastías islámicas de *Ġarb al-Islam* es esta posibilidad de expresar aspiraciones a la hegemonía a través de mecanismos como la diplomacia o el reconocimiento de sus títulos califales por otros. Era un juego conocido por las cuatro dinastías del *Garb al-Islām* que se reconocían alternativamente como los verdaderos sucesores de la legitimidad almohade sobre la base de su mejor o peor situación política, o según las necesidades del momento no dudaban en buscar el apoyo mameluco reconociendo al califato abasí en el exilio en El Cairo[126].

Todos estos elementos, específicos de la diplomacia intra-islámica, son los que hemos buscado en las fuentes y hemos comparado para presentar una relación coherente entre la legitimidad político-religiosa de las dinastías occidentales, la diplomacia y los actores que participaron en ella, sean soberanos, secretarios, hombres de ciencia, peregrinos u otros individuos que, por una razón u otra, acabaron vinculados a esta actividad compleja.

3. DISCUSIÓN

En tanto dirigida desde las cancillerías de los Estados islámicos, las fuentes nos muestran que la correspondencia diplomática intra-islámica era una actividad que, para la élite intelectual implicada, representaba en el plano de lo escrito el esfuerzo de los soberanos que participan en ella de representar su propia legitimidad y el ordenamiento de su mundo

[126] *Idem*, pp. 541-547.

en esferas de influencia[127], en las cuales unos tomaban relevancia sobre los otros en una jerarquía simbólica establecida en torno a la peregrinación a la Meca[128]. También, recogen que para los estados era una actividad vital en tanto que fuente de legitimidad y de oportunidades políticas para el poder dinástico.

En particular, esto era especialmente cierto en el periodo estudiado, ya que permitió a las dinastías occidentales mostrar proyección a la autoridad más allá de su territorio y acumular legitimidad en torno a la cuestión del liderazgo político-religioso de la región. Aquí podemos analizar una serie de ejemplos de cómo se articulaba y disputaba por medios diplomáticos el liderazgo en el Islam posterior a la caída de Bagdad (1258):

Debido a la inestabilidad política de los principales protectores y exportadores de peregrinos al Hiyaz (Irak, Siria y Egipto), el jerife de La Meca Abū Numayy, otorgó su *bay'a* a los ḥafṣíes en 1260, asegurándose así la protección y un flujo seguro de peregrinos en un contexto de gran inestabilidad oriental. Este fue un acuerdo mutuamente beneficioso, ya que los ḥāfṣíes (y más tarde los meriníes) estaban lo suficientemente alejados como para no interferir en los asuntos de La Meca, a diferencia de los mamelucos y los iljāníes. Para los magrebíes, se trataba de alcanzar un alto prestigio y legitimidad dentro de su territorio y frente a los demás estados magrebíes, obteniendo así un reconocimiento oriental del que ni siquiera los almohades habían gozado[129] .

La posibilidad de que el sultán ḥafṣí Muḥammad I (r. 1249-1277) heredara todo el Imperio almohade y se presentara como califa *orbi et urbi* se derrumbó en el momento en que Baybars hizo la peregrinación a La Meca y, en un movimiento hábil, dio la bienvenida a los refugiados abasíes a El Cairo. Como veremos, hubo intentos posteriores de reanudar el patrocinio de La Meca, aunque la tendencia fue la de los mamelucos a predominar. Este momento también marcó un punto de inflexión en la

[127] Dekkiche, M. (2018b). pp. 187-191

[128] Veinstein, G. (2005), pág. 903

[129] Chapoutot-Remadi, M. (2018), pp. 540 y 542.

legitimidad de la dinastía mameluca, que encontró la manera de sobrevivir a la anarquía que la vio nacer e incluso llegar a ser predominante como el primero de los gobernantes islámicos de la región tras derrotar a mongoles y cruzados, y sustituir a los ḥafṣíes como patrones de la Meca[130].

Otro episodio de influencia magrebí en La Meca sucedió cuando el *šarīf* Labīda b. Abī Numayy en 1304 ofreció al sultán meriní Abū Ya'qūb Yusūf (1286-1307) su *ba'ya*, proclamando su nombre en la mezquita. El *šarīf* incluso visitó al gobernante de Fez, ofreció a los meriníes una túnica tejida con la tela de la Ka'ba y recibió un apoyo financiero sustancial de los meriníes[131].

Esto nos lleva a Abū l-Ḥasan, el poderoso gobernante del *Magrib al-Aqṣà*, quien, habiendo logrado salvar a los musulmanes andalusíes de la presión cristiana, habiendo eliminado el obstáculo 'abdalwādī en la ruta terrestre hacia el Este y habiendo salvado in extremis a los Ḥafṣides de Túnez en una situación de gran debilidad, se dirigió al sultán mameluco en el momento de su mayor gloria para contarle sus éxitos[132]. Probablemente al final de su campaña en Tlemcen en 1337, lejos de su tierra natal y después de liberar a Ifrīqiya de la amenaza de Tlemcen, habiendo ganado el respeto de los ulemas e incluso la legitimidad de los almohades por su matrimonio con la hija de Abū Yaḥya de Túnez[133], Abū l-Ḥasan envió una serie de embajadas para mostrar el poder que había adquirido en Occidente, su piedad como *muǧāhid* victorioso y sus acciones justas como defensor de los musulmanes que ahora pueden usar con seguridad la ruta terrestre hacia el Este[134]. Para ilustrar esto, permitió que una mujer de su dinastía, viuda de su padre, tomara el camino hasta entonces peligroso, y envió con ella un suntuoso Corán como un legado piadoso (*ḥabūs / waqf*) para ser depositado en los dos santuarios (*al-Ḥaramayn*) y cartas, proclamándolo rey de los reyes de Occidente y líder de los

---

130 *Idem.*, 533 y 535.

131 Ibn Ḫaldūn. (2002), pág. 1112.

132 al-Qalqašandī. (1915), pp. 372-416

133 Ibn Ḫaldūn. (2002), pág. 1174

134 Torres-Orta, I. (2021), pp. 105-107.

almohades, o menos sutilmente, el líder político y religioso del Islam occidental[135].

Las cartas de Abū l-Ḥasan y al-Nāṣir, estudiadas en profundidad en nuestros anteriores artículos, ejemplifican muy bien cómo la diplomacia fungió como una actividad que sirve al poder dinástico como expresión de legitimidad. Pero esta no se obtiene únicamente por el dominio militar o la injerencia en Oriente: la cancillería meriní instrumentalizó la cuestión del *ŷihād*, como hicieron otras dinastías, para justificar su expansión territorial y su derecho al liderazgo de los musulmanes en su región. Esto fue también utilizado por los nazaríes de Granada, cuya misma existencia se expresaba como un desafío constante a los esfuerzos cristianos por atacar las tierras del Islam. Así, la correspondencia diplomática nazarí capitaliza el carácter fronterizo y defensivo de la dinastía con el objetivo de obtener fondos para el *ŷiḥād* por parte de los mamelucos[136]. En el mencionado trabajo anterior, realicé una lista de todos los personajes que de una manera u otra participan en el intercambio de estas cartas a través de la comparación de múltiples fuentes que hicieron referencia a este[137].

A finales del siglo XIV y principios del XV, los ḥafṣíes parecen recuperar parte de la influencia en Oriente que tenían al comienzo de su dinastía y aumentaron el flujo de embajadas e intercambios con los mamelucos. Incluso dieron asilo a algunos jerifes refugiados de La Meca. Es sorprendente que esta aceleración del papel activo de los ḥafṣíes en el extranjero se correspondió con un periodo de recuperación del poder dinástico[138].

Como podemos ver a través de los relatos de varios intercambios y mediante la colación de estos con otras fuentes narrativas, la diplomacia era una cuestión que atravesaba muchas otras, a veces literalmente, porque las personas involucradas utilizaban las mismas redes de comunicación a través de las cuales se articulaban las relaciones comerciales y las rutas

---

[135] Torres-Orta, Ivar, (2023), pág. 117.

[136] al-Qalqašandī. (1915), pp 412-416.

[137] Torres-Orta, I. (2023), pp. 123-125

[138] Chapoutot-Remadi 2018, 537-538.

de peregrinación. Los relatos de los viajeros occidentales a Oriente, como Ibn Baṭṭūṭa, señalan que en más de una ocasión compartieron partes del viaje con figuras encargadas de deberes diplomáticos a peregrinos, comerciantes y otras personas en movilidad hacia los centros orientales[139].

Esto es especialmente interesante en el caso de los meriníes, quienes adolecían en el s. XIII una notoria debilidad discursiva y de legitimidad frente a los almohades a los que sustituyeron y frente a los ḥafṣíes. Podemos observarlo en primeras producciones epistolares (pre-s. XIV), que mantenían las normas diplomáticas almohades, pero carecían de capacidad para vincular tan estrechamente la forma y el contenido de la carta con las esferas religiosa, jurídica, ética y teológica como lo había hecho la dinastía mu'miní. Los meriníes intentaron compensarlo con pragmatismo y diplomacia tribal (esto es, dialogando con las tribus y captando a sus notables para realizar funciones diplomáticas al servicio de la dinastía), hasta que esta carencia discursiva empezó a solventarse durante la primera mitad del s. XIV, con la creación de una cancillería compuesta por letrados muy instruidos en la lengua árabe y en la mística sufí que otorgaran un nuevo lenguaje y riqueza discursiva a la producción epistolar meriní, especialmente a mitad de este siglo, a juego con las pretensiones califales del momento[140].

En un primer momento (ss. XIII y XIV), la dinastía se hizo fuerte en el norte de Marruecos y fue adquiriendo la *ba'ya* mediante pacto de las distintas entidades tribales y estamentos sociales (*murabiṭṭūn*, *fuqahā'*, '*ulamā'*, etc)[141]. Esta expansión les permitió controlar el comercio sahariano. El control de las vías de comunicación primaba sobre el del territorio, que conservaría gran autonomía en manos de las entidades con las que se había pactado, y de esta manera la dinastía se convirtió en un

[139] Ibn Baṭṭūṭa. (1968), pág. 15.

[140] Gubert, S. (2008), pág. 435

[141] Gubert, S. (2004), pp. 132-171

interlocutor pleno en la región internacionalizada mediterránea de la época, suplantando al remanente almohade desconectado del mar[142].

A mediados del XIV, con Abū l-Ḥasan, el proyecto meriní era controlar el litoral magrebí, junto con las rutas de peregrinación, hasta Túnez, y fortalecer su legitimidad califal[143]. Esto lo consiguió con política matrimonial, conquista y el *ŷiḥād* y, precisamente, el florecimiento de la dinastía coincide con los periodos en que consiguió dominar estos frentes y erigirse como interlocutores privilegiados de cara a los aragoneses y como supervisores del Islam occidental para egipcios y africanos (Mali)[144]. Tras una ruptura de las relaciones (1308-1337) con Egipto, estas se recuperaron y en las embajadas participaron miembros de la dinastía, potentados tribales, parientes, próximos del sultán, oficiales de la guardia y secretarios de cancillería[145]. A su vez, resurgió el eje Mali-Egipto (garantizado por la paz tras las conquistas de Abū l-Ḥasan) y destacaron por su participación en el desarrollo de la diplomacia vinculada al intercambio comercial y humano en este eje los líderes tribales (Banū Ḥusayn en este caso) que operaban bajo la tutela de la dinastía meriní[146].

Los *šuyūḫ* de las tribus fidelizadas residían entre en sus lugares de origen y el palacio meriní, y actuaban como una especie de consejo en asuntos tribales y en diplomacia. Formaban parte de ciertas embajadas y actuaban como emisarios del sultán ante los distintos interlocutores, tanto internos como externos (incluso cristianos). Es el caso de los líderes de los Suwayd, Abū Zayān ʻArīf y Wanzimār b. ʻArīf. Esta diplomacia tribal se combinaba con una mediterránea en la que tenían especial importancia los componentes de la milicia cristiana, tanto como guardia de corps como colaborades a la hora de asegurar una convergencia de intereses comerciales con los cristianos, así como a agilizar negociaciones y

---

142 Kably, M. (1986), pp. 94-100, 124-126, 159-165

143 Manzano Rodríguez, M. A. (1992), pp. 217-219

144 Chapoutot-Remadi, M. (2018), pp. 537-538 ; Gubert, S. (2008), pág. 443

145 Sobre los personajes que participan en las embajadas: Torres-Orta, I. (2023), pp. 123-125; Gubert, S. (2008), pág. 443

146 Kably, M. (1986), pág. 163; Ibn Baṭṭūṭa (1979), pág. 377.

transmitir información. Estas dos vertientes de la diplomacia, tribal y '*aŷāmī*, atestiguan la capacidad agregativa de la dinastía de incorporar estos elementos exógenos a las continuamente cambiantes relaciones de alianzas del sultán. Estos agentes tribales o extranjeros vinculaban lo local con lo periférico y muchas veces la diplomacia empieza en el propio palacio, dada la cercanía del sultán a estos personajes. Aunque esta situación permitió una agilización de las relaciones diplomáticas, también acabó por involucrar a las potencias extranjeras, cada vez más conscientes de esta realidad, en las intrigas de palacio y a la captación de estos agentes para las agendas políticas de los otros Estados, especialmente a finales del s. XIV[147].

El primer periodo de institucionalización de las funciones de secretarios, diplomáticos (encargados del sello y la composición) y personal cualificado, generalmente de origen andalusí, fue a principios del s. XIV. Si bien comenzó a establecerse una administración con personal cualificado, el puesto de secretario estaba ligado de manera personal al sultán, en beneficio de este último, y se describe como una relación entre cliente o sirviente (*mawālī / ḫaddām*) y amo (*mawlà*). Del secretario se esperaba una lealtad absoluta y cualquier intento de desligarse del patronazgo de su señor podía tener consecuencias funestas. El vínculo entre secretario y sultán era, entonces, personal y de dependencia sevil/clientelar, más allá de la profesionalización del personal de cancillería[148].

En la ausencia de una especialización de los puestos más cercanos a la intimidad del sultán, surgió una rivalidad entre las funciones de chambelán (encargado del servicio doméstico y del harén, generalmente cumplidas por personajes de origen servil y/o eunucos) y el jefe de ceremonias (*mi□wār*), a cargo de una guardia (*wusfān*) la etiqueta y la seguridad del sultán (audiencias, salidas y desplazamientos). Las rivalidades en torno a las atribuciones no muy definidas entre estos sirvientes y los primeros letrados incorporados a la cancillería, así como a veces sus diferencias religiosas o de origen, fueron explotadas en favor del sultán. A consecuencia de esta indefinición de funciones y de las intrigas que

[147] Gubert, S. (2008), pp. 444-445

[148] *Idem*, pág. 447

impidieron el desarrollo de una figura visiral que extendiese las funciones del chambelán (*ḥāĝib*, que en la tradición andalusí equivale a *wazīr*) a su sentido más amplio, el *mizwār* asumiría gran parte de estas funciones: la intimidad con el sultán, la dirección de la cancillería y las atribuciones visirales[149].

A principios del XIV también vemos una tendencia que ciertos personajes ocuparan el rol de acompañantes, sirvientes y jefes de la cancillería y guardia de príncipes meriníes. Fue el caso de al-Mandīl con (el entonces príncipe y hermano Abū Ya'qūb) Abū Sa'īd, y después con su hijo Abū 'Alī (quien protagonizó la lucha por el poder que finalmente ganó Abū l-Ḥasan)[150]. Este lazo entre príncipe y sabio era de servidumbre política y personal, en el cual, aunque remunerados con prestigio y capacidad de gestión, cualquier sospecha de infidelidad podía ser castigada con el exilio, la cárcel o la muerte: véanse los casos de 'Abd al-Muhaymin al-Ḥaḍramī, los Abū Maydan, Abū 'Abd Allāh al-Maqqārī, Ibn Ḫaldūn, Abū 'Abd Allāh al-Tilimsānī[151]. Pesando sobre ellos todas las exigencias de la dinastía, los secretarios debían ser individuos con iniciativa, estar al tanto de los personajes de la corte y crear lazos para guardar el favor real o protegerse en caso de perderlo. Así, están entre los márgenes de un servidor cortesano, hábiles conspiradores y estadistas, y prisioneros de sus amos: estos últimos no dudaban en retener a sus preciados sabios mediante el miedo, a utilizar como rehenes a las familias y hacerlos caer para requisar los bienes acumulados durante el ejercicio de sus funciones[152].

En los años finales del s. XIII, los secretarios eran extraídos de las familias al servicio de los almohades (Qabā'ilī, Kinānī…). A partir del XIV, fueron reclutados entre los emigrados andalusíes[153]. Estos destacaban su formación religiosa, jurídica y literaria ('*ālim wa-adīb*) y, en el espíritu de la época, pusieron de moda la espiritualidad ṣūfī, que permeó por el

---

[149] *Idem*, pág. 445

[150] Ibn Ḫaldūn. (2002), pp. 1155-1160; Torres-Orta, I. (2021), pág. 100

[151] Gubert, S. (2008), pp. 446-447

[152] Gubert, S. (2008), pág. 448

[153] Ibn al-Ḫatīb. (1968), pp. 444-474

tejido intelectual del reino y de la dinastía meriní. Entonces, estos intelectuales sufíes (*adīb ṣūfī*) aúnaban el conocimiento exotérico y esotérico, y transformaron completamente el lenguaje de la cancillería, incorporando multitud de metáforas en las que los soberanos representan a aquellos que se acercan (*awliyā'*) a Dios mediante funciones tales como el *ŷihād*, el imamato y otras. El lazo de sujeción que ataba al reino y a ellos mismos como siervos del sultán se explicaba en términos místicos, en los que el sultán era el maestro (*mawlà*) y los discípulos se aproximaban a su presencia irradiadora[154].

La difusión del sufismo en todas las capas de la sociedad y su intrincación en las redes comerciales y de peregrinaje tampoco es una cuestión que se le escapase al soberano y su cancillería, quienes hicieron uso de las cofradías para difundir su discurso dinástico y satisfacer ambiciones políticas aprovechando los lazos de estas cofradías con el territorio y con el exterior. Esta unión de espiritualidad sufí e intelectualidad subsirviente del poder permitía la sujeción del territorio y la aceptación del discurso dinástico por parte de los gobernados, pero también justificaba y a veces invertía la relación servil de los secretarios con su amo: la producción intelectual y literaria los podía poner en un nivel superior, pudiendo ejercer como maestros de *ṭarīqa*-s en las que el soberano, aunque su superior en el mundo exterior, de manera mística, privada e íntima estaría supeditado a su maestro[155].

4. RESULTADOS

Con este artículo, nos propusimos identificar elementos en las fuentes árabes que sean específicos a la diplomacia intra-islámica y que permitan un mejor análisis de la actividad diplomática en un contexto exclusivamente islámico, tanto para las dinastías del Islam occidental, como para los individuos que fueron actores en ella. En ese sentido, hemos:

- Establecido una relación atestiguada por las fuentes y la bibliografía entre la actividad diplomática promovida por los

[154] Gubert, S. (2008), pp. 450-453

[155] *Idem*, pp. 455-458

soberanos occidentales y sus cancillerías, y la proyección de poder de una dinastía en clave de legitimidad religiosa y social.

- Explicado la reorganización de los conceptos geográficos y de esferas de influencia entre los reinos (*mamālik*) islámicos en las obras de cancillería tras la caída de un califato ampliamente reconocido, y cómo esta reorganización permite unas nuevas prácticas diplomáticas.
- Vinculado la actividad diplomática con las rutas de comunicación entre Occidente y Oriente y la peregrinación hacia los Lugares Santos.
- Dado testimonio a distintos personajes que participaron como actores diplomáticos en distintos momentos, como una viuda, secretarios, *šuyūḫ* tribales, literatos y hombres de ciencia, al servicio de la dinastía o en cumplimiento de ambiciones particulares (por ejemplo, en movilidad intelectual hacia oriente o en observancia del *ḥāŷ*).
- Identificado una continuidad entre la espiritualidad sufí en boga en al-Andalus y el Magreb durante el periodo seleccionado y el lenguaje diplomático.

5. CONCLUSIONES

La diplomacia entre dinastías del Occidente islámico estaba tensionada por una serie de cuestiones, tales como la competencia por el liderazgo político-religioso, entre otras. Un sector de la sociedad letrado, compuesto por secretarios, ulemas, *šuyūḫ*… etc., participó en la actividad diplomática por distintas razones. También, fue este sector quien dejó constancia en las fuentes árabes sobre el desarrollo de la diplomacia en la época y región seleccionadas. Este sector era consciente de todos los elementos mencionados a lo largo de este artículo que condicionaban el desarrollo de la diplomacia, y esta es la razón de nuestra propuesta de estudiar la cuestión en clave intra-islámica.

6. REFERENCIAS

6.1. FUENTES:

Al-Qalqašandī, Abū l-‘Abbās. (1915). Ṣubḥ al-a‘šà fī-ṣinā‘ati l-inšā’ (vol. 7), Dār al-kutub al-sulṭāniyya.

Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far. De Goeje, J. et al. (eds). (1879). Tāriḫ al-rusul wa-l mulūk (vol. I), Brill.

Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far. De Goeje, J. et al. (eds). (1964). Tāriḫ al-rusul wa-l mulūk (vol. III), Brill.

Ibn Baṭṭūṭa. Defremery (ed). (1968). Voyages d’Ibn Battûta (vol.I), Editions Antropos Paris.

Ibn Baṭṭūṭa. Defremery (ed). (1979). Voyages d’Ibn Battûta (vol.IV), Editions Antropos Paris.

Ibn Ḫaldūn, Cheddadi, A (ed). (2002). Le livre des exemples (vol.2), Gallimard. Ibn al-Ḫatīb. Inān (ed). (1968). Iḥāṭa fī aḫbār Garnāṭa (vol. II), Dār al-maʿārif.

Ibn Marzuq, Viguera, M. J (ed.) (1977). El Musnad: hechos memorables de Abu l-Hasan, Sultán de los Benimerines, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Estudios:

Bauden, F. (2018). Mamluk diplomatics: the present state of research. En Bauden, F. y Dekkiche, M. (eds). Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies (pp. 1-105), Brill.

Castro, F. V. (2000). Historia política. En Viguera, M. J (ed.). El reino nazarí de Granada (1232-1492): política, instituciones, economía y sociedad (pp. 47-248.), Historia de España Menéndez Pidal VIII.

Chapoutot-Remadi, M. (2018). Entre Ifrīqiya hafside et Égypte mamelouke: Des relations anciennes, continues et consolidées. En Bauden, F. y Dekkiche, M. (eds). Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies (pp. 529-565), Brill.

Dejugnat, Y. (2020). Reconstruire l’Empire islamique: les expériences d’Ibn Ḫaldūn. En Dejugnat, Y. (ed.). Expériences impériales (pp. 191-205), Ausonius Éditions.

Dekkiche, M. (2018). Mamluk diplomacy: the present state of research. En Bauden, F. y Dekkiche, M. (eds). Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies (pp. 105-185), Brill.

Dekkiche, M. (2018). Diplomatics, or another way to see the world. En Bauden, F. y Dekkiche, M. (eds). Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies (pp. 185-213), Brill.

El-Cheikh, N. M. (1999). Muhammad and Heraclius: A Study in Legitimacy. Studia Islamica, 89, 5–9.

Gardet, L. (2012). Fitna. En Bearman, P. et al. Encyclopaedia of Islam, Second Edition, et al. Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2389.

Gleave, Robert M. (2008). ʿAlī B. Abī Ṭālib. En Fleet, K. et al. Encyclopaedia of Islam, THREE, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26324.

Gubert, S. (2004). Le maître dans tous ses" états": sujétion, théologie politique et royauté: dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles) [Tesis doctoral, EHESS Paris]. .

Gubert, S. (2008). Pratiques diplomatiques mérinides (XIIIe-XVe siècle). Oriente Moderno, 88(2), 435-468.

Kably, M. (1986). Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du" Moyen-Age"(XIVe-XVe). Maisonneuve et Larose.

Lecker, M. (2012). Ṣiffīn. En Bearman, P. et al. Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7018.

Loiseau, J. (2009). Le silence des archives. Conservation documentaire et historiographie de l'État dans le sultanat mamelouk (XIIIe-XVIe s.). En XXXIXe Congrès de la SHMESP, Le Caire, 30 avril-5 mai 2008 (pp. 285-298). Publications de la Sorbonne.

Manzano Rodríguez, M. A. (1992). La intervención de los benimerines en la Península Ibérica. CSIC.

Rouighi, R. (2011). The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiya and Its Andalusis, 1200-1400. University of Pennsylvania Press.

Loiseau, J. (2009). Le silence des archives. Conservation documentaire et historiographie de l'État dans le sultanat mamelouk (XIIIe-XVIe s.). In XXXIXe Congrès de la SHMESP, Le Caire, 30 avril-5 mai 2008 (pp. 285-298). Publications de la Sorbonne.

Torres-Orta, I. (2021). Correspondencia entre Abū l-Ḥasan ʻAlī y al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn: el relato del predominio benimerín sobre el Occidente islámico a través de las cartas recogidas en el Ṣubḥ al-aʻšà. En Actas de los Simposios de la Sociedad Española de Estudios Árabes IV (pp.95-105). SEEA.

Torres-Orta, I. (2023). Deux sultans, une veuve et un Coran à La Mecque : domination, légitimité et pèlerinage dans l'Islam occidental à partir d'un cas de correspondance diplomatique. En Gallon, F. (ed.), Tractations et accommodements (pp. 111-130), UN@ Éditions (coll. "Les cultures politiques dans la péninsule Ibérique et au Maghreb, Ve-début XVIe siècle).

Veccia Vaglieri, L. (2012). Al-Ḏjamal l. En Bearman, P. et al. Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1962.

Veinstein, G. (2005) : Histoire turque et ottomane, Annuaire du Collège de France. Cours et travaux 2002-2003, 103. Collège de France. UPL25183_gveinstein.pdf

EL ANÁLISIS DEL DISCURSO DE NAPOLEÓN EN EGIPTO: UNA FORMA DE GEOPOLÍTICA HISTÓRICA EN EL MUNDO ÁRABE

SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
Universidad Pablo de Olavide

OMAR SALEM OULD GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

La geopolítica del mundo árabe contemporáneo hay que buscarla con la llegada de Napoleón a Egipto. Este hecho supuso un cambio radical que nos lleva a la situación actual, ya que puso de manifiesto sus intenciones, así como también estableció las bases de lo que sería posteriormente Egipto. De hecho, no hay nada más que prestar atención a su discurso en el que ponía de manifiesto su intención de cambiar el panorama internacional. Este discurso tenía un fuerte componente comunicativo, jugando con la persuasión para poder atraer a su propio público, por lo que sus intenciones estaban completamente meditadas.

Así pues, este trabajo plantea un análisis de ese discurso para ver cómo se ha articulado toda la geopolítica contemporánea. Dicho de otro modo, se pretende analizar como la comunicación persuasiva consiguió hacerse paso para favorecer las relaciones geopolíticas y estratégicas. En este contexto, las hipótesis planteadas son: (1) la arenga política de Napoleón tiene un fuerte carácter persuasivo, usando elementos "religiosos" para convencer, es decir, la religión fue una de las claves para acercarse a los egipcios, por lo que apeló a la emoción en cada momento; (2) al calar el discurso de Napoleón, la influencia lingüística posterior en la región fue bastante significativa, dado que el francés se acaba

convirtiendo en lengua de cultura, ya que aunque la expedición de Napoleón duró apenas tres años, supuso una modernización de Egipto, llegando a imponer el francés como lengua de cultura; y (3) el discurso de Napoleón dará lugar a todo el panorama estratégico en el mundo árabe, es decir, la llegada Napoleón no sólo supuso la modernización de Egipto, sino que también puso de manifiesto que el mundo árabe era un enclave estratégico para la zona.

Teniendo en cuenta estas hipótesis, los objetivos generales son: (1) analizar el discurso político; (2) estudiar la comunicación política; y (3) observar el impacto que tuvo. Por otro lado, en relación a estos objetivos generales, los objetivos específicos son: (1) hacer un análisis de los componentes persuasivos para llegar al público; (2) contemplar si esas fórmulas se repiten en otros textos; y (3) comprobar el impacto que tuvo en tanto que se convirtió en el precursor de la geopolítica actual.

Con todo, este trabajo supone un acercamiento a nuestro mundo contemporáneo a través de la historia, en tanto que este momento supuso el inicio del desarrollo geopolítico. Napoleón estableció las claves de una manera indirecta para la modernización, ya que posteriormente Muhammad Ali se encargó de llevar a cabo diferentes reformas. Asimismo, también puso de manifiesto la pugna colonizadora entre Francia e Inglaterra, mostrando la necesidad de ampliar el comercio. Por todo ello, la llegada de Napoleón debe entenderse como el inicio de las políticas del mundo árabe contemporáneo.

2. MATERIAL Y MÉTODOS

Para llevar a cabo esta investigación, se ha utilizado una metodología cualitativa. Este tipo de metodología permite establecer una aproximación teórica al estado en cuestión. Por tanto, permite comprender el complejo mundo de la experiencia vivida desde el punto de vista de las personas que la viven, es decir, mostrar cómo se elaboró el texto de Napoleón a su llegada a Egipto y cómo se articuló para persuadir a los egipcios. De este modo, este trabajo se centra en una serie de sujetos específicos que adoptan una perspectiva del fenómeno con el fin de darle significado, o sea, muestra cómo los textos nos aportan un acto de

comunicación significativa que nos ayuda a comprender lo que verdaderamente ocurrió, así como también el impacto que tuvo *a posteriori* en el campo geopolítico y geoestratégico (Taylor y Bogdan, 1984).

En este contexto, se ha optado por usar la teoría fundamentada para poder interpretar esos datos teóricos en relación a la muestra analizada de una manera inductiva. Se ha utilizado el método comparativo constante y el muestreo teórico para poder establecer una codificación de datos que posteriormente han sido analizados. Como consecuencia, se han realizado diferentes abstracciones teóricas y una codificación abierta que ha identificado el tema y sus dimensiones. Para ello, se ha estudiado el momento en el que Napoleón llega a Egipto con el fin de ver cómo se articulará el discurso para convencer a la sociedad. Una vez hecho esto, se ha realizado una codificación axial que permita establecer categorías y subcategorías. Así pues, se han estudiado diferentes versiones del texto de Napoleón para poder comprender el significado y la intención de dicho texto, así como también la posible influencia en otros contextos políticos y estratégicos. Finalmente, se ha llevado a cabo una codificación selectiva que permita refinar toda la teoría en la que se basa la investigación, es decir, ver la influencia que pudo tener este texto en la propia sociedad egipcia. Pues, aunque la expedición napoleónica no llegó a triunfar, es cierto que supuso una modernización de Egipto, al mismo tiempo que se puso de manifiesto el inicio de la geopolítica del mundo árabe (Trinidad Requena, Carrero Planes & Soriano Miras, 2006).

En cualquier caso, para llevar a cabo la teoría fundamentada, también se ha tenido en cuenta el método histórico. De este modo, se ha llevado a cabo una fase heurística, crítica, hermenéutica y de exposición. Dicho de otro modo, se han localizado y clasificado los documentos que se han analizado en esta investigación. Posteriormente, se ha hecho un análisis crítico de las diferentes versiones del texto de Napoleón y se ha establecido una comparativa de las fórmulas encontradas en el texto. De este modo, puede hablarse de una crítica externa, en la que se ha determinado la autenticidad y la característica de los textos, y una crítica interna que supone una comprensión e interpretación del contenido de los textos. Una vez llevada a cabo esta fase, se ha realizado una interpretación de los datos, es decir, tras analizar las fuentes sobre la llegada de Napoleón

a Egipto y las diferentes versiones del discurso, se ha elaborado una interpretación que constituya y cristalice esta fase hermenéutica. Finalmente, se ha realizado una exposición correcta de los datos, o sea, se han aportado las explicaciones correspondientes (Ruiz Berrio, 1976).

Teniendo en cuenta todo esto, se han analizado diferentes tipos de textos. La investigación gira en torno al texto pronunciado en Alejandría durante Ramadán. No obstante, una vez analizado este texto, se ha contado con otras cartas y proclamaciones de Napoleón pronunciadas durante la campaña en Egipto con el fin de encontrar similitudes. Así pues, se han trabajado con versiones en árabe, francés e inglés.

3. ANÁLISIS DE DATOS

3.1. LLEGADA DE NAPOLEÓN A EGIPTO

A finales del siglo XVIII Egipto vivía una importante crisis económica, que había sido agravada por la presencia de epidemias, así como también por una fuerte desorganización interna provocada por el conflicto social que oponía a los mamelucos y a la mayoría de la población, con los ulemas a la cabeza. El poder de los mamelucos, además, estaba dividido entre dos facciones, por lo que se debilitaron las relaciones con el Imperio (López, 2000, p. 46).

Tal y como explica Hourani (1992: 196) lo ocurrido durante el siglo XVIII en el Imperio Otomano no es tanto un declive, como un "ajuste de los métodos otomanos de gobierno y del equilibrio de poder a los cambios de situación", ya que el poder se trasladó de la familia del sultán a los altos funcionarios próximos a ésta. De manera general, en la mayoría de las provincias otomanas el gobierno pertenecía a grupos de dirigentes locales que perpetuaban el apoyo de la capital y contribuían a la gestión local. Egipto tenía una compleja situación que se debía a que "continuaba teniendo un gobernador enviado desde Estambul al que no se le permitía permanecer allí demasiado tiempo, a fin de evitar que acumulara un poder excesivo; pero la mayoría de los altos cargos y el control de los impuestos rurales había caído en manos, primero, de grupos rivales de mamluks y oficiales de ejército de uno de dichos grupos".

Así, Napoleón intervino en 1798. Lo hizo a invitación del Cónsul francés para castigar las vejaciones que los beys de Egipto infligían a los comerciantes franceses, en medio de un clima de desprestigio de los mamelucos enfrentados a los ulemas, al que el general francés supo sacarle partido. De este modo, advertido del papel de los intermediarios religiosos, del papel que el Islam desempañaba en la legitimación de las revueltas contra el poder del Imperio Otomano y en el mismo Egipto, solicitó en su arenga la tolerancia hacia los musulmanes, los muftíes, los imames, las ceremonias y las mezquitas. Sin embargo, en ningún momento esconde que todo esto favorecerá al comercio con los ingleses.

Brome Weigall (1915, p. 8) coincide en que la razón aparente de la invasión de Egipto fue una comunicación recibida del Cónsul de Francia en Egipto, M. Magallon, quien señaló que el comercio francés estaba sufriendo en gran parte debido a la precaria situación de los comerciantes franceses residentes en ese país, que estuvieron siempre sujetos a un trato injusto y tiránico por parte de los mamelucos156. De igual manera, señala también que el propósito comercial incluía abrir un mercado para las manufacturas francesas en el mundo árabe, además de sustituir la República de Santo Domingo y otras islas productoras de azúcar como colonia francesa que prosperara sin esclavos.

En este contexto, se dirigió en Alejandría al pueblo egipcio, atribuyéndose el papel de portador de ideas universales, al mismo tiempo que declaró abolido el antiguo régimen (Laurens, 1989, pp.75-77).

El tono de dicho mensaje recuerda a al pronunciado en el Palacio Real de Madrid ante los afrancesados (Artola, 1983, p. 340). No obstante, en este caso usurpadores son los mamelucos. Para ello, se recurre a citas a la divinidad y al propio pueblo Egipcio (López, p. 47).

A pesar de todo, Napoleón no logró controlar Egipto, pues los mamelucos, desde el Alto Egipto, siguieron oponiéndose a las tropas francesas.

---

156 "The ostensible reason for the invasion of Egypt was provided by a communication received from the French Consul in Egypt, M. Magallon, who pointed out that French commerce was suffering greatly owing to the precarioue situation of the French merchants resident in that country, who were always liable to unjust and tyrannical treatment at the hands of the Mamelukes".

Napoleón trató de aprovechar en su beneficio las pugnas entre notables egipcios, explotadas desde su proclamación. Así pues, con los ulemas formó un Diván a manera de gobierno y a escala local creó también gobiernos autónomos. De este modo, la ocupación francesa duró desde julio de 1708 a 1801. En este contexto, el desembarco anglo-otomano en Egipto en 1801 pone fin a la presencia francesa. Los otomanos van a intentar restablecer toda su autoridad directa, mientras que los ingleses, con la restitución del poder a los mamelucos, trataron iniciar un control indirecto sobre la zona, cuya importancia estratégica era evidente para sus posesiones coloniales (López, pp. 47-48).

3.2. Análisis del discurso de Napoleón en Egipto pronunciado en Ramadán

Desde un punto de visto, el texto de Napoleón se articula conforme a las directrices de un texto argumentativo. AL igual que los sofistas clásicos, Napoleón se encargó de perfilar y pulir diferentes técnicas y vencer con las palabras y convencer a la ciudadanía. Usó el argumento como espada de batalla, por lo que la retórica se convirtió en una herramienta eficaz, mostrando la comunicación como una forma de geopolítica estratégica. De este modo, se desarrollaron dos ingredientes claves: el convencimiento y la emoción. Como consecuencia, la palabra cobra mucha más fuerza, haciendo que los argumentos puedan ser poder. Así pues, la contraposición de argumento y contraargumento, la confrontación de ideas, se convierte en un eficaz sistema de medida (Pastor, 2016a).

En primer lugar, el texto empieza con una entrada religiosa para atraer a su público: bismi-llah al-rahman al-rahim (En nombre del Compasivo y el Misericordioso). Esta primera frase hace referencia a que aparece en el Corán y es utilizada para atraer a los habitantes de Egipto, al mismo tiempo que se muestra como libertador.

Tal y como explica Bell (2021: 3-4), la proclamación pretendía asegurar al pueblo egipcio que Napoleón era un compatriota musulmán y que los franceses habían llegado para desalojar a los mamelucos del poder, liberando así al pueblo egipcio del dominio mameluco. La misma autora cita a Shafik Ghorbal, uno de los principales historiadores egipcios, quien explica que la proclamación se acercaba más al lenguaje coránico antes

de ser traducida al árabe. Ghorbal continúa diciendo que el pueblo egipcio reconoció inmediatamente que las afirmaciones de la proclamación eran falsas, pero los líderes religiosos o ulemas[157] instaron al pueblo a la paz. Esta proclamación de Napoleón fue su primera interacción con el pueblo egipcio y no sólo mintió diciendo que tenía la autoridad y que era musulmán, sino que los egipcios sabían que estaba mintiendo. Al basarse en una mentira la relación de los egipcios con Napoleón y los franceses, los egipcios sólo tenían desconfianza y recelo hacia los franceses.

A continuación, continúa con el epílogo, donde aparece las intenciones de Napoleón y, sobre todo, lo que se va a articular el texto. Napoleón deja claro que viene a salvar a Egipto de aquellos que lo han estado asolando. De este modo, desde un primer momento, adquiere un tono paternalista protector que, posteriormente, desembocará en un intento de apoderarse del territorio. Puede leerse que Napoleón hace referencia al lema de la Revolución francesa (liberté et l'égalité), pero obviando el término fraternité. Este hecho simboliza que se presenta libertador e igualitario, pero no fraternal, es decir, tiene la intención de liberar al pueblo, pero sacando un beneficio propio. Este hecho lo complementa con una referencia directa a les sandjaks, que gobernaban en el momento de su llegada. Hace referencia a la falta de negociación y la necesidad de castigarlos duramente.

Una vez anunciado esto, Napoleón pasa a exponer las razones por las que considera necesaria su intervención:

1. La primera razón a la que atiendo es religiosa. Hace una referencia a Dios, Soberano del Universo y Todopoderoso. De igual modo, dice respetar al Profeta y al Corán, mostrando a los enemigos invasores como desconocedores de la religión. Por tanto, la razón religiosa es fundamental para convencer a los egipcios, puesto que es una forma de emocionar a la población, apelando a sus creencias religiosas.

[157] Según DRAE un ulema es un doctor de la ley islámica. Del fr. *uléma*, y este del ár. clás. '*ulamā'*, pl. de '*ālim* 'sabio1'. [Consultado en https://dle.rae.es/ulema]

2. El siguiente argumento es una desacreditación a los mamelucos. A través de este argumento, busca convencer a los ciudadanos, diciéndole que los mamelucos vienen a destruir sus creencias. Asimismo, a diferencia de ellos, los muestra como invasores. Para ello, recurre a formular una pregunta con el fin de que el lector o el auditorio reflexione sobre el hecho en cuestión.
3. De igual manera, señala que "tous les hommes sont égaux devant Dieu:la sagesse, les vertus et les talents mettent seuls de la différence entre eux". Esto en palabras de Brome Weigall era evidentemente "una blasfemia para las mentes musulmanas, ya que el Corán enseña que no puede haber igualdad entre mahometanos y cristianos158".
4. El próximo argumento hace referencia al ascenso de los altos cargos del poder. Napoleón apela a la grandeza de las ciudades egipcias y al mismo tiempo a la necesidad de la felicidad de sus habitantes. Por ello, a través de este argumento, Napoleón busca convencer a los egipcios que con su llegada tendrán un sistema más justo y equitativo, mientras que los mamelucos son todo lo contrario.
5. La siguiente razón apela a la alabanza de los musulmanes. Napoleón se considera amigo de los musulmanes y llega, incluso, a criticar a los cristianos. Para ello, apela a los notables de la nación, insistiendo en que han sido capaces de enfrentarse al Papa y al Vaticano, manteniendo su amistad con el Sultán Otomano. Del mismo modo, añade que en Malta se enfrentaron a todos aquellos que no estaban a favor de Dios, apelando una vez más a la fe. Asimismo, vuelve a insistir en la crítica a los mamelucos, diciendo que sólo buscan sus intereses, por lo que su presencia en Egipto sería un mero capricho que no tendría en cuenta las necesidades de la población.

[158] Weigall (1915: 19) "This, of course, was rank blasphemy to Moslem minds, for the Koran teaches that there can be no equality between Mohammedans and Christians".

Tras emitir estos argumentos, Napoleón hace un llamamiento a los egipcios, festejando la unión entre ambos. Considera que aquellos que se unan a la causa tendrán una vida plena, en la que la fortuna les sonreirá. Puede notarse que este párrafo se distingue por usar elementos anafóricos en el discurso para enfatizar a Egipto y a los egipcios. A Napoleón, le interesa entrar sin resistencia, conquistando el territorio a partir de la convicción.

Por este motivo, el siguiente párrafo es de advertencia. En este caso, las interjecciones van dirigidas a aquellos que no quieren unirse a la causa, mostrando las consecuencias que pueden tener. Llama la atención que en este caso no aparece la palabra Egipto ni la palabra egipcios. Utiliza directamente el pronombre demostrativo ceux (esos/aquellos), jugando con un elemento anafórico que incita a pensar que se refiere a los egipcios. No obstante, si se lee con detenimiento, lo que busca decir es que si no están con él, están en contra él, por lo que perecerán y desaparecerán.

Todo ello se refleja posteriormente en cinco artículos, indicando las medidas que deben seguirse para someter a los egipcios. Estos artículos se han analizado de la siguiente manera:

1. El primer artículo hace referencia al sometimiento propiamente dicho, añade la necesidad de colocar una bandera francesa en aquellos lugares más alejados. Es más, no nombra directamente a la bandera, sino que hace referencia a los colores como símbolo de identidad.

2. El siguiente artículo es una advertencia. En este caso si no se siguen las directrices, la ciudad será arrasada completamente. Para ello, recurre a la palabra *quemar*, haciendo referencia al fuego y el poder de destrucción.

3. No sólo es la bandera francesa, sino que también tolera la presencia de la bandera del Sultán Otomano. Es más, lo alaba una vez más, haciendo referencia a Dios.

4. En el siguiente artículo, pide a los jeques que sellen todas las propiedades de los mamelucos. Necesita que se les expropie

todo para debilitarlos y así poder acceder de una manera más sencilla.

5. En el último artículo, Napoleón asegura la posibilidad de mantener la religión. Asegura a los ulemas, jeques, cadíes y imames que podrán seguir con sus tareas. A cambio, tendrán que ir a favor del Sultán Otomano y en contra de los mamelucos. En este artículo, una vez más, se aprecian referencias a Dios y a la religión como factor determinante. También les insta a rezar por la causa francesa que les otorgará la libertad, primando en todo caso la libertad religiosa.

Finalmente, añade la fecha y el lugar. No obstante, la fecha la complementa con la fecha de la hégira con el fin de terminar de convencer del todo.

Con todo, tras ver la estructura del texto, puede decirse que Napoleón optó por un orden decreciente. Se aprecia que lo más importante se dice al principio. Dicho de otro modo, lo más importante se dice al principio, mientras que el resto del texto se va articulando de manera lógica para reforzar la idea inicial que no es otra que entrar dentro de Egipto. Los argumentos aparecen de forma lógica, pero siempre hacen referencia a la idea inicial, es decir, desde un primer momento podemos saber de una manera clara y consciente las intenciones de Napoleón. De este modo, el final o exordio termina reforzando la idea e indicando las directrices a seguir. Por todo ello, el discurso de Napoleón tiene una función clara de convencer y vencer a través de la palabra escrita (Pastor, 2016b).

3.3. Importancia de los discursos de Napoleón en Egipto

Según se afirma en la introducción del libro editado por I.M. Tarbell sobre los discursos de Napoleón, "la visión más clara que el tiempo y el estudio aportan han demostrado que usó las palabras casi con tanta eficacia como la espada, y que a lo largo de su carrera el discurso se apoyó hábilmente en la maniobra militar"[159] (traducción propia). De igual

[159] M. Tarbell, Ida, (ed.), (1897), *Napoleon's Addresses: Selections from the Proclamations, Speeches and Correspondence of Napoleon Bonaparte*, Boston: Joseph Knight, p. vii: "the clearer vision which time and study bring have shown that he used words almost as effectively

manera, la claridad de sus discursos es su cualidad literaria más llamativa; aquellos dirigidos a las tropas estaban escritos desde la camaradería, mientras que aquellos dirigidos a generales, o embajadores y otras personalidades, tenían un carácter inflexible.

Napoleón llegó a Egipto con su propia maquinaria propagandística, es decir, tal y como explica Brome Weigall (1915, p. 8) junto con el equipo de expertos en distintas ciencias que le acompañaron en esta empresa, llevó numerosos instrumentos matemáticos y científicos, y libros de referencia, también llevó consigo imprentas y una imprenta provista de ambos conjuntos de caracteres: latinos y árabes.

Su llegada a Egipto y la conquista de Alejandría marcaron el inicio de la propaganda francesa en Egipto. El acercamiento inicial, fue la difusión de una declaración que se redactó y envió a todas las ciudades egipcias objeto de conquista para disipar las inquietudes y dudas de la población local respecto a la intención de los franceses en el país. En su discurso previo del 4 de julio de 1978, Napoleón se dirigía a las tropas para dejar clara la urgente necesidad de una victoria sobre Inglaterra en esta parte del Mediterráneo y como esto iba a resultar fundamental para Francia también en el ámbito económico, ya que los Beys mamelucos solamente favorecían los intereses del comercio de la corona Británica, oprimiendo a los comerciantes franceses y menospreciando a los propios egipcios.

El discurso de Napoleón a los egipcios mencionado anteriormente cuenta con algunos datos curiosos que rodean su redacción y difusión. Desde el punto de vista de la difusión, se realizó en árabe gracias a la traducción de los malteses que acompañaron a Napoleón en su campaña en Egipto.

Según Prochaska (1994), los franceses habían estado estudiando Oriente durante más de un siglo, pero Napoleón no llevó orientalistas a su expedición. La razón por la que Napoleón embarcó en su lugar a eruditos de la Comisión de Ciencias y Artes (ingenieros, físicos, químicos,

---

as the sword, and that throughout his career the address ably supported by the military manoeuvre"

arqueólogos, naturalistas, matemáticos, etc.) fue porque pensó que sus habilidades serían útiles en la colonización, o mise en valeur de Egipto, que llevaría a la posterior invasión y sumisión del país.

En lugar de utilizar el conocimiento acumulado de estos eruditos para la traducción e interpretación del árabe, Napoleón realizó una parada en Malta en junio de 1798 y decidió llevar consigo a un grupo de cristianos malteses para ayudar con las traducciones al árabe:

> Napoleon's dependence upon these Maltese Christians as translators resulted in a cultural and language barrier between the French meaning and the Arabic understanding because of colloquial differences. For instance, al-Jabarti expressed his disregard for Napoleon and these Christians because of their incorrect grammar.: "...the incoherent words and vulgar constructions which he put into this miserable letter"

Uno de los aspectos que Prochaska señala sobre el proceso de "mise en valeur" (puesta en valor) de Egipto es la cuestión de hasta qué punto era posible que los egipcios participaran de ella tal y como se planteó. Este historiador se pregunta "Where do Egyptians fit in here? If the chief result of the French occupation was going to be the "mise en valeur" of Egypt, then what was the Egyptian reaction? To what extent were the Egyptians to be involved, affected? "Mise en valeur" was something the French did to the Egyptians, rationalized as for the Egyptians, but never carried out with them. As later in Algeria, the Egyptians were generally not consulted. The French "mise en valeur" of Egypt literally had nothing to do with the Egyptians"[160]. Teniendo en cuenta esta afirmación, podríamos establecer un paralelismo entre la forma de poner en valor el país, Egipto, y la famosa máxima del despotismo ilustrado Todo para el pueblo, pero sin el pueblo. Es decir, el gobernante tiene el poder absoluto y su intención es conseguir el progreso de sus súbditos, pero sin su intervención.

Para lograr este efecto, Napoleón se apoya en el elemento religioso como parte de su identificación con el pueblo egipcio. A este respecto es importante mencionar que según las fuentes consultadas para la redacción de este capítulo de libro, los egipcios no creyeron a Napoleón

[160] Prochaska (1994: 74).

bajo ningún concepto en su discurso de ser musulmán y, por lo tanto, dirigirse a ellos como correligionarios. La mejor descripción de la intención de Napoleón y de la actitud de los egipcios ante este elemento de los discursos y difusiones de Napoleón en Egipto es la realizada por Weigall (1915, p. 15):

> On July 2, Bonaparte issued a proclamation to the people of Egypt, printed in Arabic characters by his own press. This is the first of a series of most extraordinary documents addressed to the Egyptian people by the audacious Little Corporal. Its insincerity is only less astonishing than the obvious satisfaction with which it was written. It displays Bonaparte at his worst: glib, cunning, a hypocrite, and a liar. It shows, too, how completely he misunderstood the Orient and its peoples in supposing that such a document would influence any of them in his favour.

Weigall afirma que "su falta de sinceridad sólo es menos sorprendente que la evidente satisfacción con la que fue escrito. Muestra a Bonaparte en su peor momento: ingenioso, astuto, hipócrita y mentiroso. Muestra, además, hasta qué punto malinterpretó Oriente y a sus pueblos al suponer que un documento así influiría en alguno de ellos a su favor".

Es necesario recalcar que en su discurso previo a las tropas francesas al salir de Creta, Napoleón indica que "los pueblos con los que vamos a vivir son mahometanos; su principal artículo de fe es éste: "No hay más Dios que Dios, y Mahoma es su profeta". ... Tened con las ceremonias prescritas por el Corán la misma tolerancia que habéis tenido con los conventos, con las sinagogas, con la religión de Moisés y con la de Jesucristo"[161]. De esta explicación puede deducirse la novedad con la que menciona esta religión y la necesidad de transmitir a sus tropas respeto por los egipcios y sus costumbres religiosas. También utiliza el término mahometano (fr. mahométan) en vez de musulmán, término utilizado por los orientalistas franceses como equivalente de musulmán.

[161] The peoples with whom we are going to live are Mohammedans, their main article of faith is this: "There is no God but God, and Mohammed is His prophet.' … Have for the ceremonies prescribed by the Koran the same tolerance that you have had for convents, for synagogues, for the religion of Moses, and for that of Jesus Christ."

3.4. Otros textos de Napoleón en Egipto

El texto analizado se pronunció en el mes Ramadán. Sin embargo, no fue el único texto pronunciado por Napoleón, sino que también proclamó diferentes discursos en los que se evidenciaba la necesidad de liberación de Egipto, así como también los afanes imperialistas. Para ello, se han analizado diferentes textos que evidencian lo comentado anteriormente. La versión que se trabajado es la colección de textos al inglés de Janet Swatscheno, Janet y Patricia Denci (2009).

El primero de ellos es una carta dirigida al Pasha de El Cairo. En esta carta se ponen de manifiesto las intenciones de Napoleón. En primer lugar, aparecen referencia a la Sublime Puerta, así como también a los mamelucos. Además de esto, volvemos a ver como la ocupación viene motivada por la liberación de Egipto. Del mismo modo, se hace hincapié en la fuerza del ejército francés.

El siguiente texto fue proclamado el 22 de septiembre de 1798 y va dirigido al ejército francés. En primer lugar, empieza con un vocativo que apela a los soldados de una manera directa. A continuación, ensalza la labor del ejército y los felicita por los logros obtenidos, hasta tal punto que los equipara a héroes libertadores. Asimismo, puede vislumbrarse las verdaderas intenciones, en tanto que aparecen referencias al comercio y la estabilidad económica. Es más, aparece hasta una referencia a Inglaterra, que puede ser entendida como una rivalidad intrínseca. Del mismo modo, también vemos como se hace hincapié, al igual que en textos interiores, la necesidad de imponer los derechos civiles.

Por otro lado, el siguiente texto es dirigido a la gente de El Cairo, una vez más. Fue proclamado dos meses después de la revuelta del 21 de octubre de 1798. Una vez más, se aprecia el uso del vocativo, aunque esta vez va destinado a llamar la atención de los habitantes de El Cairo. Además de esto, se puede observar un cambio de registro, si se compara con los textos anteriores. Podemos ver como abundan las referencias religiosas en todo momento, al igual que ocurría con el texto pronunciado en Ramadán. Es más, utiliza una vez más referencias al Corán para legitimar su intervención, hasta tal punto que llega a insinuar que su llegada estaba escrita. Por otro lado, también apela a los verdaderos

creyentes, instando a que lo apoyen en su campaña y con sus armas. Por tanto, considera que aquellos que lo apoyen serán los verdaderos creyentes. En este sentido, puede decirse que se vuelve a presentar como un libertador y/o profeta que viene a liberar a los oprimidos.

Esta misma fórmula, se repite en la carta dirigida al Sharif de Meca. Así pues, las referencias religiosas se repiten y Napoleón se proclama amigo de los musulmanes. Además de esto, nombra al Gobernador de Egipto como protector de las caravaneras de los ataques de los árabes, aunque insiste que los franceses son los verdaderos protectores porque no hay nadie como ellos.

En cualquier caso, Egipto no fue el único territorio que quiso ocupar Napoleón, sino que también lo intentó con Siria. Este hecho se muestra en el siguiente texto analizado. Al igual que en Egipto, abundan las referencias religiosas, así como también Napoleón se identifica como uno de ellos. El uso del vocativo también impera, así como diferentes recursos anafóricos que contribuyen a que el discurso cale en la sociedad. De este modo, este hecho deja claro que la intención no era exclusivamente Egipto, sino también otros países de Oriente Medio, peleando por la hegemonía colonial contra Gran Bretaña.

El siguiente texto va dirigido otra vez a los soldados. Fue proclamado en mayo de 1799 tras el asedio de S. Jean de Acre. En él se apela a los soldados, recordándole una vez más los logros y sus fuerzas. Asimismo, dentro de este texto, se pueden observar los territorios ocupados por Napoleón, así como también las necesidades imperialistas de hacerse con una gran cantidad de territorios. No obstante, se empieza a notar su decadencia y la falta de fuerzas. Napoleón hace referencia a la necesidad de volver a Francia, con el fin de preparar a otros soldados. Además de esto, admite que la situación se ha complicado y que es necesario evitar el ataque de otras potencias occidentales. Por ello, apela a la necesidad de retornar con el fin de seguir peleando.

Así pues, el texto que hace referencia a su partida, evidencia que la campaña de Napoleón está terminando. Vemos que al frente deja al General Kleber y le recomienda que siga teniendo amistad con los ulemas. El tono es mucho más sosegado que el resto de textos y se aprecia cierta

nostalgia, dejando entrever la debilidad, en parte, en la zona. Prueba de ello es que en 1801 terminó la presencia de Napoleón en la zona para dar paso a Gran Bretaña.

4. RESULTADOS

A nivel comunicativo, se puede decir que el discurso de Napoleón tiene un claro sentido geopolítico y geoestratégico. Desde un primer momento, quedan expuestas las intenciones de Napoleón de ocupar Egipto para favorecer el comercio. Para ello, Napoleón juega con los dobles sentidos, haciendo hincapié en la religión y la necesidad de mantener la religión y sus costumbres.

En esta línea, aunque habla de usurpadores mamelucos, en el discurso obvia la fuerte crisis económica. Dicho de otro modo, el momento en el que se centra es la religión exclusivamente. De hecho, él mismo se incluye como uno de ellos para atraer al público. Para ello, recurre al término árabe "ahli" que significa familia, pero hace más referencia al sistema tribal. Por tanto, puede decirse que la presencia del vocabulario es clave para transmitir el mensaje a los egipcios.

La estructura está bien pensada, porque se aprecia al público al que se dirige, así como también los argumentos que expone son claros. La estructura decreciente le permitió a Napoleón expresar de una manera lógica lo que pretendía y adonde quería llegar. En el inicio, indica la situación de crisis que vive Egipto a consecuencia de los mamelucos y, pone de manifiesto, la necesidad de liberarlos. Posteriormente, continúa con sus argumentos para justificar la hazaña y sus intenciones. Finalmente, reafirma lo que pretende y añade los artículos que llevará acabo con su presencia allí. Por tanto, puede observarse que Napoleón busca persuadir a través de la emoción para vencer en la región y hacerse con el control, puesto que era beneficioso para el comercio y las relaciones con Francia; de ahí que uno de los símbolos primordiales dentro del discurso sea la bandera francesa, haciendo alusión a sus colores.

En cualquier caso, podemos ver que esta fórmula se aplica a diferentes textos. La persuasión no sólo se hizo en Egipto, sino que también se aprecia en la arenga a las tropas. Este hecho es así que los proclama

héroes y hace referencia a que son los verdaderos libertadores. Además de esto, vemos como aparece el vocativo con el fin de llamar la atención, así como también diferentes elogios que contribuyen a ensalzar la labor del ejército. Por tanto, se pone de manifiesto la intención de ampliar territorios, hasta tal punto que llegó hasta Siria.

No obstante, no llegó a cuajar, haciendo que la expedición de Napoleón en Egipto fracasara. En cualquier caso, Egipto sí salió beneficiada de esta hazaña. Así pues, la llegada de Muhammad Ali supuso un cambio de paradigma que llevó a Egipto a la modernización, de manera que se emprende una serie de reformas que combinan las estrategias tradicionales de centralización del poder con la importación de modelos europeos para la creación de nuevas estructuras militares, educativas, agrícolas e industriales. Dentro de estas reformas, merece la pena destacar cómo el francés acaba imponiendo como lengua culta en la región, ya que se llevaron a cabo diferentes expediciones a Francia dirigidas por al-Tahtawi (Ortega Gálvez, 1997).

5. CONCLUSIONES

La expedición de Napoleón no tuvo el éxito que esperaba. Sin embargo, Egipto supo sacar beneficio de toda esta situación, ya que le sirvió para modernizarse. De este modo, este momento dio paso al periodo conocido como Nahda (despertar). Asimismo, puso de manifiesto la importancia estratégica en la zona, ya que la riqueza de Egipto no sólo suponía un enclave importante para el comercio, sino también para la búsqueda de materias primas.

Por otro lado, también se ha puesto de manifiesto la fuerza de Napoleón para convencer. Este hecho es así hasta tal punto que se puede interpretar que Napoleón se convirtió al Islam por las palabras que lanza en su discurso. No obstante, aunque pudiera ser verdad, puede ser considerado como una estrategia geopolítica y geoestratégica que permitía convencer a la sociedad. Así pues, no se puede obviar que la intención no es otra que conquistar territorios y competir por la lucha colonial que se estaba gestando en aquel momento. En este contexto, Napoleón supo jugar con la lengua de tal manera que era capaz de persuadir. Es más, hasta en el

momento de su partida, nunca lo hizo como un vencedor. Esto evidencia que Napoleón era consciente de que la comunicación política era necesaria para mostrar las estrategias en la zona. De este modo, puede decirse que el análisis del discurso puede ser considerado como una manera de establecer lazos políticos y estratégicos. Por todo ello, puede decirse que la geopolítica actual no se entiende sin la intervención de Napoleón en Oriente Medio.

Esta expedición de Napoleón en Egipto tuvo relación con la expedición de Nelson y la batalla de Abukir. También, se retomó la idea de crear una conexión artificial entre el Mediterráneo y el mar Rojo (a través del istmo de Suez), anteriormente planteada por los otomanos, y se plasmó en la Description de l'Égypte.

En cualquier caso, el discurso de Napoleón pone de manifiesto que la persuasión es un arma geopolítica y geoestratégica importante. No todo debe solucionarse a base de conflictos, es decir, el poder de la palabra es mucho más poderoso. Dicho de otro modo, fue una forma de manifestar la necesidad de establecer relaciones con el fin de obtener beneficios. Por todo ello, la campaña de Napoleón no puede entenderse sin la presencia del elemento discursivo, lingüístico y textual, ya que pone de manifiesto las verdaderas intenciones, así como las estrategias a seguir.

6. REFERENCIAS

Artola, M. (1983). “La España de Fernando VII”, volumen XXXII de la Historia de España dirigida por Menéndez Pidal, Espasa Calpe, 3ª ed., Madrid.

Bell, Alexandra, "The Impact of Napoleon Bonaparte in Egypt" (2021). Phi Alpha Theta. 9. https://digitalcommons.wou.edu/pat/9. Disponible en: https://bit.ly/3QE2fYQ

Bonaparte, N. (1798). Déclaration du général Bonaparte au peuple égyptien. Wiki Source. Recuperado el 20 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3W9PBC7

Ghurbāl, M. (1977). The beginnings of the Egyptian question and the rise of Mehemet Ali: A study in the diplomacy of the Napoleonic era based on researches in the British and French archives. New York: AMS Press, 47-48.

Laurens, H. (1989). L’expédition d’Égypte . 1798-1801. París: Armand Colin.

López, B. (2000). El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una hitoria política. Madrid: Síntesis.

Ortega Gálvez, M. (1997). Una experiencia modernizadora en la periferia: las reformas del Egipto de Muhammad Ali (1805-1848). Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona. Recuperado el 20 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3INsrOU

Pastor, L. (2016a). La retórica antigua. Barcelona: Editorial UOC.

Pastor, L. (2016b). Pastor, Lluís. El jefe habla (locuta rex) : coaching de comunicacion para directivos. Barcelona: Editorial UOC.

Ruiz Berrio, J. (1976). El método histórico en la investigación histórica de la educación. R. E. P. XXXIV Num. 134. Recuperado el 20 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3ILoVnR

Swatscheno, J. and Denci, P. (2009) Napoleon Bonaparte's Proclamations, speeches and lettersduring his campaign in Egypt 9-16. Recuperado el 22 de diciembre de 2022, de https://bit.ly/3QByqrI

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

FINANCIACIÓN DEL TERRORISMO EN EL CÓDIGO PENAL MARROQUÍ Y EL CÓDIGO PENAL ESPAÑOL

ROUIN MOHAMED
Universidad Autónoma de Madrid

1. PLANTEAMIENTO

Como se demostró tras los atentados de Madrid y los de Casablanca en 2003, Marruecos y España como países vecinos se ven obligados a entenderse porque se necesitan mutualmente, tenemos poco más o menos la misma generación histórica[162]. Mantener unas buenas relaciones de vecindad es presupuesto de una acción exterior responsable e inteligente, especialmente cuando existen importantes intereses que afectan a la seguridad de los dos países. La cooperación bilateral ha experimentado un creciente desarrollo en casi todos los sectores, influenciada por el fenómeno de la globalización y por la aproximación de Marruecos a Europa del sur. Pero, después los atentados del 11-M a MADRID, fue posible hablar de un nuevo modelo de cooperación bilateral que tiene su reflejo en un cambio fundamental en la cooperación judicial y de seguridad[163]. Se debe esperar hasta los atentados terroristas para poner en marcha una estrategia conjunta, que ha abierto los canales de comunicación necesarios para el establecimiento de una eficaz estrategia de lucha contra el peligro terrorista. En el mundo de la política exterior, las circunstancias históricas pueden llevar en un momento dado a cambiar de aliados, pero, la geografía es una realidad inamovible, ajena a cualquier posibilidad de elección. Mucho antes de su actual configuración como Estado-Nación, el reino de Marruecos ha compartido con España una

[162] Vid.IBN AZZUZ Hakim. M. *El socialismo español y el socialismo marroquí*. (de 1900 a 1939). Manuscrito. S/ F.P 15.

[163] BARRENECHEA L. *Mecanismos e iniciativas de cooperación hispano-marroquí contra el terrorismo*. Revista electrónica de estudios internacionales. Número 31, junio 2016.p3.

historia común, desde los casi ocho siglos de dominación árabe a partir del año 711, que han dejado una huella en la civilización y la antropología española, hasta la más reciente etapa del protectorado español en el siglo pasado entre 1912 y 1956, fecha en que se adquirió la independencia. Pese a ello, ha habido en el pasado un gran distanciamiento entre los dos países[164], políticamente como académicamente, fruto del desconocimiento mutuo y de un cierto desinterés, que ha producido malentendidos históricos e importantes diferencias derivadas esencialmente del período colonial y postcolonial.

Frente a los argumentos que se apuntan al estatus religioso del monarca marroquí como freno del radicalismo ejercido en nombre del islam, los atentados de Casablanca demuestran que, Marruecos como España no es inmune a este tipo de violencia. El día 16 de mayo de 2003, trece terroristas de origen marroquí acaban con la vida de más de cuarenta personas en unos ataques terroristas bien planificados, y casi simultáneos teniendo como objetivo cinco puntos; Casa España, hotel Farah, restaurante le Postino, la Alianza israelita y el consulado belga. Los atentados suponen un verdadero shock para la sociedad marroquí e inauguran una nueva etapa en la política nacional.

Por lo tanto, El nuevo discurso terrorista en España por supuesto, es ideológicamente diferente del de ETA, la yihad en nombre de Alá, la instauración del Califato islámico en toda la tierra, Occidente es el enemigo, matar al otro, y a los que no forman parte del movimiento islámico… Todos ellos son los motores del llamado terrorismo fundamentalista de tipo Al Qaeda. Sin olvidar que una buena parte de los análisis, vuelvan a los factores que, en todo caso, contribuyen a ofrecer un

---

[164] Pero hoy en día las cosas han cambiado como dice BERNABE LOPEZ G, en un importantísimo artículo" *Un raro y desigual lote de libros sobre España y Marruecos* "(Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, N 11, julio/diciembre de 2011), realiza un análisis sobre la bibliografía existente sobre las relaciones bilaterales. Además de analizar bibliografía especializada y de señalar que existe un inventario sobre las relaciones hispano-marroquíes realizado por los profesores Eloy Martín Carrales y Vicente Moga Moreno (coordinado por Bernabé López García y Hernando de Larramendi, ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2007), concluye que el interés bibliográfico por los asuntos relativos a las relaciones hispano-marroquíes ha sido muy superior en España en a Marruecos. Lo que significa que los españoles conocen más a los marroquís.

contexto adecuado para el éxito de la difusión de estas ideas, pero no para su generación. Es decir, el conflicto palestino, la intervención de los países occidentales en los países árabes, y la guerra de Irak en ese sentido es un ejemplo clarísimo[165].

Estamos frente a una nueva ideología fundamentalista, la nación islámica, la invasión cultural del occidente-enemigo, el Califato islámico en la tierra.., son sustituidos en el discurso de ETA por Euskal Herria, el pueblo vasco, la invasión española, la independencia del pueblo vasco. La diferencia mayor entre AL Qaeda y ETA es que, ETA surgió en el franquismo con el discurso de la lucha contra la opresión y por los derechos del pueblo vasco. Y ambos elementos fueron interpretados como las causas generadoras del terrorismo por la mayoría de los analistas, intelectuales y ciudadanos. la violencia de ETA se entendía como una violencia de respuesta a la violencia de la dictadura y el último recurso contra un régimen que no reconoce los derechos liberales.

Lo que llama la atención en el caso español es que, el fanatismo de ETA sigue existiendo cuando la dictadura franquista desaparece, y se instala además un sistema democrático más avanzado y reconocido mundialmente. Antonio Elorza ha señalado que el elemento fundamental del ETA no es el antifranquismo, sino el aranismo. Es decir, convicciones del fundador del movimiento nacionalista, Sabino Arana, que puso en pie no solo el PNV, sino (una religión política) a través de los mitos de la etnicidad y de la independencia originaria. Pero, a partir del marxismo y de los movimientos de liberación nacional, ETA supero el discurso de Sabino Arana, porque, pretendió construir un discurso más moderno, una nueva figura de nación que eliminara los elementos del racismo de Arana, tan poco presentable en el contexto de los movimientos de izquierda. La esencia de la nación ya no es la etnicidad, que fue sustituida por el grupo étnico y sus particularidades. También, la lengua, el euskera, paso a representar a toda la sacralidad otorgada del pueblo vasco[166].

---

165 IBIDEM.

166 ELORZA, A. La hora de Euzkadi,Galaxia Gutenberg.2003.p18

Cuando a la financiación de los delitos de terrorismo. El legislador penal en los dos ordenamientos jurídicos en Marruecos y España, ha querido reforzar dentro el ámbito de la legislación antiterrorista, aún más si cabe, la esfera de defensa por vía punitiva, usando una técnica expansiva[167]. Es lo que vamos a tratar en lo siguiente, teniendo en cuenta que los dos códigos penales, el marroquí del, y el español, incorporan ese delito, formando parte de la estructura de los delitos de terrorismo.

2. REGLAS ESPECÍFICAS.

EL CÓDIGO PENAL MARROQUÍ.

Art: 218-4

Constituyen actos de terrorismo las siguientes infracciones:

El hecho de suministrar, reunir o gestionar por cualquier medio, de manera directa o indirecta, fondos, valores o bienes con la intención de utilizarlos o a sabiendas de que serán utilizados, parcial o totalmente, para cometer un acto de terrorismo independientemente de la existencia de tal acto, el acto de hacer un concurso o para dar consejo con este fin.

Las infracciones previstas en el presente artículo serán sancionadas:

Para las personas físicas, de cinco a veinte años de prisión y una multa de 500.000 a 2.000.000 dirhams.

Para las personas morales, por una multa de un millón a 5 millones de dírhams, sin perjuicio de las sanciones que pudieran imponerse a sus gerentes o agentes implicados en los delitos.

La pena se elevará a diez años hasta treinta años de prisión y la multa doble:

- cuando las infracciones se cometen utilizando las posibilidades ofrecidas por el ejercicio de una actividad profesional.

[167] Vid. por ejemplo, SILVA SÁNCHEZ, J-M, La expansión del derecho penal, aspectos de la política criminal en las sociedades postindustriales, 2001, pp 150 y ss, 163 y ss

- en caso de las infracciones cometidas por un grupo organizado
- en caso de reincidencia

La persona culpable de la financiación del terrorismo incurre en mayor confiscación de la totalidad o parte de sus bienes.

Art: 218-4-1

En caso de condena por delito de financiamiento de terrorismo, el decomiso tota l de las cosas, objetos y los bienes que sirvieron o estaban sirviendo en el delito o sus productos con valor equivalente a estos bienes, esta debe ser pronunciada sin perjuicio de los derechos de terceros de buena fe.

Art: 218-4-2

Al aplicar las disposiciones de los artículos 218-4 y 218-4-1 de la presente Ley, se entiende por:

Productos: todos los bienes derivados, directa o indirectamente, de un delito en virtud de dichos artículos

Bienes: todo tipo de bien tangible o intangible, muebles o inmuebles, conjunta o separadamente, así como los documentos o actos jurídicos, sea como sea su soporte incluyendo el electrónico o digital, que acrediten la propiedad de dichos bienes y que sus derechos a ellos relativos.

El código penal español.

Art: 576[168].

1. Será castigado con la pena de prisión de cinco a diez años y multa del triple al quíntuplo de su valor el que, por cualquier medio, directa o

[168] con la entrada en vigor de la ley orgánica 1/2019 de 20 febrero por la que se modifica la ley orgánica 10/1995 de 23 de noviembre del código penal español, Se suprime el apartado 5 del artículo 576. (Cuando, de acuerdo con lo establecido en el artículo 31 bis, una persona jurídica sea responsable de los delitos tipificados en este artículo se le impondrán las siguientes penas:

a) Multa de dos a cinco años si el delito cometido por la persona física tiene prevista una pena de prisión de más de cinco años.

indirectamente, recabe, adquiera, posea, utilice, convierta, transmita o realice cualquier otra actividad con bienes o valores de cualquier clase con la intención de que se utilicen, o a sabiendas de que serán utilizados, en todo o en parte, para cometer cualquiera de los delitos comprendidos en este Capítulo.

2. Si los bienes o valores se pusieran efectivamente a disposición del responsable del delito de terrorismo, se podrá imponer la pena superior en grado. Si llegaran a ser empleados para la ejecución de actos terroristas concretos, el hecho se castigará como coautoría o complicidad, según los casos.

3. En el caso de que la conducta a que se refiere el apartado 1 se hubiera llevado a cabo atentando contra el patrimonio, cometiendo extorsión, falsedad documental o mediante la comisión de cualquier otro delito, éstos se castigarán con la pena superior en grado a la que les corresponda, sin perjuicio de imponer además la que proceda conforme a los apartados anteriores.

4. El que estando específicamente sujeto por la ley a colaborar con la autoridad en la prevención de las actividades de financiación del terrorismo dé lugar, por imprudencia grave en el cumplimiento de dichas obligaciones, a que no sea detectada o impedida cualquiera de las conductas descritas en el apartado 1 será castigado con la pena inferior en uno o dos grados a la prevista en él.

---

b) Multa de uno a tres años si el delito cometido por la persona física tiene prevista una pena de más de dos años de privación de libertad no incluida en la letra anterior.

Atendidas las reglas establecidas en el artículo 66 bis, los jueces y tribunales podrán asimismo imponer las penas previstas en las letras b) a g) del apartado 7 del artículo 33.)

y se incorpora un artículo 580 bis (Cuando de acuerdo con lo establecido en el artículo 31 bis una persona jurídica sea responsable de los delitos recogidos en este Capítulo, se le impondrán las siguientes penas:

a) Multa de dos a cinco años, o del doble al cuádruple del perjuicio causado cuando la cantidad resultante fuese más elevada, si el delito cometido por la persona física tiene prevista una pena de más de dos años de privación de libertad.

b) Multa de seis meses a dos años, o del doble al triple del perjuicio causado si la cantidad resultante fuese más elevada, en el resto de los casos.

Atendidas las reglas establecidas en el artículo 66 bis, los jueces y tribunales podrán asimismo imponer las penas recogidas en las letras b) a g) del apartado 7 del artículo 33.)

3. LA TIPICIDAD DEL DELITO Y EL BIEN JURÍDICO PROTEGIDO

El GAFI[169] considera que, el financiamiento del terrorismo es determinante de los fondos ilícitos lavados en la perturbación del orden público económico[170], por eso se debe luchar contra el dinero que puede ser funcional al financiamiento del terrorismo. Debemos afirmar, por lo tanto, que España sí que toma parte en este convenio, pero Marruecos lamentablemente no.

Sin embargo, La conducta típica del injusto del delito de financiación de terrorismo consiste en recabar, adquirir, poseer, utilizar, convenir, o transmitir, por cualquier medio, directa o indirectamente, bienes o valores (art.576.1 del código penal español, y 218-4,218-4-1 del código penal marroquí del año 1962 modificado esencialmente en los años 2003, 2011 y 2015). El listado de verbos típicos resulta simplemente ejemplificativo, dado que a él y como en otros artículos, se añade una cláusula abierta que incluye la realización de cualquier otra actividad con los mentados bienes o valores[171]. La legislación marroquí sigue el mismo camino, utilizando esa cláusula general "cualquier medio" (art 218-4). El requisito esencial de esta infracción lo constituye la exigencia de que la conducta se realice con la intención de que dichos bienes o valores se utilicen, o a sabiendas de que serán utilizados, para cometer delitos de terrorismo. Además, el delito requiere un elemento subjetivo del tipo que consiste en tener la intención de que los bienes o valores financien la comisión de algún delito de terrorismo. Se trata de un tipo una actividad que se consuma con la realización del verbo típico, independientemente de que los bienes o valores lleguen finalmente a su destino o no.

169- grupo de acción financiero intergubernamental creado en 1989, tiene su sede en Paris. Su objetivo es promover la elaboración de normas para luchar con eficacia contra el blanqueo de dinero y la financiación del terrorismo.

170-AFTALION ENRIQUE, R. *El bien jurídico titulado por el derecho penal económico*. La ley, Buenos aires, 1966, pp 797 y ss. Citado en Guzmán N. *El delito de financiación del terrorismo en la Argentina*, en Kai A, Ezequiel M, Christian S (Eds). *Terrorismo y derecho penal*, 2015.p 376.

171 . CASTELLVI MONSERRAT. C.*Terrorismo. Arts 571-580*. En,Corcoy Bidasolo, M. Manual de derecho penal, parte especial. Doctrina y jurisprudencia con casos solucionados. Tomo 1. Actualizada con LLOO 1/2015.2/2015.2015, P 779.

Como los bienes o valores se pusieren efectivamente a disposición del responsable del delito de terrorismo, se faculta al Juez para imponer la pena correspondiente. Así, la conducta se castigará a título de autoría o complicidad, según el caso. En los casos en que los bienes o valores se hayan obtenido mediante la comisión de otro delito, se castigará dicho delito con la pena superior, en concurso con el tipo correspondiente de financiación del terrorismo (art.576.3 del código penal español, y 218-4 del código penal español). Por lo tanto, y a deferencia del código penal marroquí, no podemos olvidar la modalidad imprudente de comisión (art.576.4 del código penal español), Se prevé una pena en uno o dos grados a la prevista por imprudencia grave en el cumplimiento de la obligación de cooperar con las autoridades, al no detectar o impedir cualquiera de las conductas descritas en el apartado 1 del art. 576. En los dos códigos penales, el marroquí y el español, unicamente pueden cometer este delito las personas que estén obligadas por ley a dar cuenta y a colaborar con la autoridad en la prevención de las actividades de financiación del terrorismo. Notarios, abogados, procuradores, o asesores fiscales son posibles sujetos activos de este delito en virtud de la condición de sujetos obligados que les impone la Ley 10/2010 en el caso español, y Ley 43-05 en el caso marroquí, de prevención del blanqueo de capitales y de la financiación de los delios del terrorismo[172]. En el mismo sentido, y con el art 576.5 del código penal español, y 218-4-, 4-1 Se prevé la responsabilidad penal de la persona jurídica que financia el terrorismo. Eso lo implica la preservación del orden público económico ya mencionado antes

Salta a los ojos que los dos códigos penales, el marroquí y el español, no respetan el principio de la proporcionalidad de la pena, frente al bien jurídico protegido, que constituye el núcleo de la teoría general del derecho penal en su dimensión liberal. Como afirma Roxin, el derecho penal desarrolla su finalidad última de mantenimiento del sistema social a través de la tutela de los presupuestos imprescindibles para una existencia en común que concretan una serie de condiciones valiosas, los

---

172 -CASTELLVI MONSERRAT. C. *Terrorismo. Arts. 571-580*. En, Corcoy Bidasolo, M. *Manual de derecho penal, parte especial*. Doctrina y jurisprudencia con casos solucionados. Tomo 1. Actualizada con LLOO 1/2015.2/2015.2015, P 780.

llamados bienes jurídicos[173].Esto es, valores como la vida, la propiedad, la seguridad… etc. En un sentido similar se ha manifestado LUZÓN PEÑA al afirmar que la norma jurídico penal cumple o intenta cumplir la función de protección de bienes jurídicos importantes, y las condiciones indispensables de la convivencia social frente a ataques graves y, esto es, la protección de la sociedad y la economía nacional, mediante la prevención de delitos[174].

MUÑOZ CONDE defiende la tesis de que los bienes jurídicos son aquellos presupuestos que la persona necesita para su autorrealización y el desarrollo de su personalidad en la vida social. Existen pues unos bienes jurídicos individuales, en cuanto afectan directamente a la persona individual (vida, salud, libertad, honor…etc). Junto a ellos, existen los bienes jurídicos colectivos, que afectan más a la sociedad, al sistema social (salud pública, medio ambiente, seguridad colectiva…etc). El legislador eleva esos presupuestos o intereses comunes de una sociedad a la categoría de bienes jurídicos protegidos. Esos bienes jurídicos constituyen el valor protegido por el derecho penal mediante una normativa penal que, tiene por objeto intervenir en los casos de ataques muy graves a la convivencia pacífica en la comunidad[175]. MIR PUIG piensa que el derecho penal de un Estado social ha de justificarse como sistema de protección de la sociedad, y sus bienes jurídicos[176]. Estos, son los bienes jurídicos de naturaliza socio-económica del conjunto de la sociedad, que por su importancia pueden merecer la protección por parte del Estado.

Por ello, hay que partir de un planteamiento que tenga presente la existencia de un consenso social, en cuyo establecimiento se necesita una voluntad mayoritaria e impone la necesidad de que ciertos intereses sean defendidos penalmente. Si esos intereses, derechos humanos valiosos

---

173- BERDUGO GÓMEZ DE LA TORRE, I. Lección 1. *El Derecho penal.* En, RODRÍGUEZ. YAGÜE, C/DEMETRIO CRESPO, E. (Coords). *Curso de derecho penal. parte general*. 2016.PP 1 y ss. ZAPATERO LUIS, A. Leccion7. *Derecho penal y constitución II*. En, RODRÍGUEZ. YAGÜE, C/DEMETRIO CRESPO, E. (Coords). *Curso de derecho penal. parte general*. 2016.PP 145 y ss.

174- LUZON PEÑA, D M. *Curso de derecho penal. parte general*. 1999.PP. 68 y ss.

175- MUÑOS CONDE, F y GARCÍA ARAN, M. *Derecho penal. parte general*.2004. pp 59 y ss.

176 -MIR PUIG, S. *Derecho penal. Parte general*. Edición actualizada y revisada. PP 128 y ss.

como la vida o la integridad física, o simples elementos necesarias para la vida social como la honestidad de los funcionarios públicos, son reputados como imprescindibles en el máximo grado, se transformarán en bienes jurídicos penalmente tutelables.

Se entiende entonces que, los bienes jurídicos protegidos por las normas penales son valores e intereses, especialmente importantes. Por ello afirmemos que, los dos legisladores, el legislador marroquí y el español han ampliado mucho el contenido del bien jurídico, usando expresiones muy generales como cualquier actividad o cualquier medio. Con ese tipo de expresiones, se crea una legislación de emergencia en detrimento de los derechos fundamentales para proteger la tranquilidad de la calle y el llamado orden público. Es decir, nos encontramos frente a un formulas abstractas que puede englobar muchas conductas.

Por otro lado, la mera existencia de la infracción del art.218-4 marroquí es incoherente con la estructura de la regulación antiterrorista, No se entiende porque se ha apartado el legislador marroquí de la línea seguida en los otros preceptos, en los que establece como elemento de conectividad que el sujeto/terrorista pertenece, estando a disposición, y /o colaborando con la banda en cuestión. Esa conducta de "allegar fondos" incorporada en la regulación de forma independiente cabria integrarla en la concepción de "estando al servicio y actuar al servicio de la realización de las finalidades del proyecto terrorista", sea individual o colectivo. Reformular, desde luego, los preceptos con esa metodología confirman lo que ya está dicho arriba, es que, con la agravación inaceptable de la pena en detrimento del principio de la proporcionalidad, el bien jurídico protegido queda designado de forma oscura por parte del legislador. Se puede hablar en este sentido de una deficiente técnica legislativa clarísima.

Es un error de configuración y tipificación penal, lo que conduce seguramente a una relación de conflicto de normas, aunque no resulta nada clara la relación concursal entre la infracción del art.218-4 y el art residual 218-6. Con el art primero se establece una pena superior, porque son delitos patrimoniales cometidos en un contexto terrorista, así, merecen mayor pena que las otras figuras de colaboración aprehendidas por el art.218-6, cosa que refleja una desarmonía por parte del legislador

penal marroquí y parece increíble. Por lo tanto, La colaboración mediante allegamiento de fondos del art.218-4 parece estar en el ámbito exclusivo de la cooperación externa, pero prevé una pena superior a los otros delitos de colaboración del art.208-6. Es un dilema que se puede solucionarse suprimiendo el articulo residual 218-4, y quedando solo con la utilización de la fórmula habitual en los delitos instrumentales de modo que, el alcance de una "estando al servicio, perteneciendo, cooperando y/colaborando" no coincide con otra, con el fin de "allegar fondos al grupo u organización terrorista o de favorecer sus finalidades".

4. CONCLUSIÓN

Como conclusión podemos afirmar que, los dos ordenamientos jurídicos, el marroquí y el español incorporan el delito de financiación del terrorismo. Pero, se diferencian en el castigo de ellos. Los dos legisladores abogan por una ampliación del campo de incriminación de delitos de financiación del terrorismo que son parcialmente abstractos, lo que entra en conflicto con la filosofía de un derecho penal liberal y progresista, y los postulados político-criminales y dogmáticos básicos en un sistema de justicia penal democrático. Por tanto, en los sistemas políticos totalitarios cabe comprobar la peligrosidad por la realización de acciones que son lejos de los bienes jurídicos tipificados en un código penal democratizado. Sin embargo, Los principios de intervención mínima, de exclusiva protección de bienes jurídicos y lesividad, de proporcionalidad y la pena como ultima ratio, y del papel del bien jurídico como delimitador del derecho penal, deben gobernar una revisión seria de las tipificaciones penales por parte de los dos legisladores, el español y el marroquí en materia del terrorismo.

Así, propone MENDOZA BUERGO no confundir el juicio sobre el peligro concreto con el juicio ex ante que determina la peligrosidad de la acción, que es solamente un juicio de pronostico acerca de una conducta y no una situación de peligro real o ya producida para un concreto objeto del bien jurídico que ha entrado en el radio de acción de la conducta

típica peligrosa[177]. La distinción entre el delito abstracto y el delito concreto se determina prácticamente por la verificación de la puesta en peligro de los delitos de peligro concreto, como por las diferencias relacionado al juicio de peligro según vaya referido a la evaluación del peligro como efecto de la conducta sobre un concreto bien jurídico del objeto de la acción, o al enjuiciamiento de la peligrosidad en si misma que conlleva la realización del comportamiento. De ello, la distinción entre estos dos grados, peligrosidad, como algo que califica un comportamiento, que juzga su potencialidad lesiva, y peligro verdadero y/o concreto, como situación que se produce a consecuencia de una acción, sigue siendo equivoca en la tipificación de los delitos de financiación de terrorismo, equivocación producida por parte del legislador penal en los dos países, el Marroquí y el español.

Por tanto, La peligrosidad implica en principio un juicio sobre la acción, especialmente sobre la posibilidad de producción de una lesión o una concreta puesta en peligro. Es decir, el peligro como efecto producido por una determinada conducta ha de ser necesariamente juzgado posteriormente, que es cuando se pueden conocer las consecuencias de las conductas. De ello no parece razonable usar las palabras de manera equivoca y hablar de peligro sin decir a que va referido precisamente. El termino peligro concreto debe tener contacto directo con una situación o como lo dice la doctrina de forma prácticamente unánime a un resultado, a valorar siempre ex post, tomando en consideración todos los datos cognoscibles en ese momento posterior.

Sin embargo, no es decisivo a efectos dogmáticos la creación por parte del legislador penal, sea marroquí o español, de un concepto ontológico de peligro, pretensión que origina la gran polémica entre precepciones objetivas y subjetivas del peligro, sino la creación de un concepto normativo que determina la responsabilidad penal de los individuos por ciertas consecuencias indeseables derivadas de sus conductas. Concepto que se corresponde con una política criminal que tiene como fin el ser

---

177 - MENDOZA BUERGO, B. limites dogmáticos y político-criminales de los delitos de peligro abstracto. 2001.p 26.

humano y la preservación de sus libertades y derechos fundamentales garantizados por las dos constituciones, el español y el marroquí.

Con ello, la doctrina marroquí más que la española tiene la obligación de precisar suficientemente los delitos de financiación del terrorismo y los indicios y los criterios de la lesión producida por riesgo concreto. Más bien, los esfuerzos de la doctrina marroquí deben dirigirse a precisar el bien jurídico protegido por la figura del delito concreto, un concepto válido para operar con los delitos que exigen ese elemento.

5. BIBLIOGRAFIA

Aftalion Enrique, R. El bien jurídico titulado por el derecho penal económico. La ley, Buenos aires, 1966, pp 797 y ss. Citado en Guzmán N. El delito de financiación del terrorismo en la Argentina, en Kai A, Ezequiel M, Christian S (Eds). Terrorismo y derecho penal, 2015.p 376.

Barrenechea L. Mecanismos e iniciativas de cooperación hispano-marroquí contra el terrorismo. Revista electrónica de estudios internacionales. Número 31, junio 2016.p3.

Berdugo Gómez De La Torre, I. Lección 1. El Derecho penal. En, Rodríguez. Yagüe, C/Demetrio Crespo, E. (Coords). Curso de derecho penal. parte general. 2016.PP 1 y ss.

Cancio Melia, M / Díaz López, Juan Alberto. ¿Discurso de odio y/o discurso terrorista? Música, guiñoles y redes sociales frente al artículo 578 del Código Penal, editorial Aranzadi-Thomson/Reuters, Cizur Menor (Navarra), 2019, pp. 54 y s.

Cancio Melia, M. En: Alonso Rimo, A/Fernández Hernández, A/Cuerda Arnau, M.L (ed.), Terrorismo, sistema penal y derechos fundamentales. Tirant Lo Blanch. Valencia. 2018, pp. 95 y ss., con ulteriores referencias sobre el estado de la cuestión en la doctrina jurídica occidental.

Cancio Meliá, Manuel. Memento de 2017. Terrorismo (CP art 570 a 580). Ediciones Francis Lefebvre.Madrid.18954 a 19090.

Cancio Meliá. M. De nuevo: ¿Derecho penal "del enemigo"? En, Cancio Meliá. M y Gómez-Jara, Diez (coordinadores). Derecho penal del enemigo, el discurso penal de la exclusión. Volumen1.Editorial Edisofer Madrid. Editorial B de F Montevideo. Buenos aires.2006. pp341-342.

Cancio Meliá, Manuel. ¿"Derecho penal" del enemigo? en Jakobs/Cancio Meliá, Manuel: "Derecho penal del enemigo". Traducción de la parte de lengua alemana. Cancio Meliá, Manuel. Civitas. Madrid 2003.pp78-94.

Cancio Meliá, Manuel. Algunas reflexiones preliminares sobre los delitos de terrorismo: Eficacia y contaminación. En, Faraldo Cabana, Patricia (directora). Puente Aba, Luz María. Souto García, Eva María(coordinadoras). Derecho penal de excepción. Terrorismo e inmigración. Editorial, Tirant Lo Blanch. Valencia 2007.p169.

Cancio Meliá, Manuel. Delitos de terrorismo. En, Álvarez García, Francisco Javier. González Cussac, J L. (directores). Comentarios a la reforma penal de 2010. Tirant Lo Blanch. Valencia. 2010. Pp. 523-525.

Cancio Meliá, Manuel. Internalización del derecho penal y de la política criminal: algunas reflexiones sobre la lucha jurídico-penal contra el terrorismo. El texto es una versión provista de algunas referencias bibliográficas básicas, de la conferencia presentada por el autor en Coimbra, el día 24-11-2006. En las III Jornadas jurídicas Luso-españolas: Internacionalizacao do Direito no novo seculo (ad honorem Jorge de Fegueiredo Dias) (Universidad de Coimbra, Facultade de Direito).ps 214 y ss.

Cancio Meliá, Manuel. ¿Responsabilidad penal de las personas jurídicas? Algunas consideraciones sobre el significado político-criminal del establecimiento de responsabilidad criminal de la empresa. En Mir Puig, Santiago, Corcoy Bidasolo, Mirentxu. (directores). Gómez Martin, Víctor (Coordinador). Nuevas tendencias en política criminal. Una auditoría al código penal español de 1995.Editoriales. Reus. Madrid España. B de F Montevideo-Buenos Aires. Argentina. 2006.ps 3 y ss. p16.

Cancio Meliá, Manuel. Los delitos de terrorismo: Estructura típica e injusto. Edición Reus, Madrid. 2010. Ps. 74 y ss.85 y ss.134 y ss.

Cancio Meliá, Manuel. Terrorismo y justicia penal en España. Sentido y límites de los delitos de terrorismo. En José Ramón Serrano-Piedecasas, Fernández. Eduardo Demetrio Crespo (directores). Terrorismo y Estado de derecho. 1ª edición. Iustel, Madrid 2010. ps 381-410.

Cancio Meliá, Manuel. Comentarios a los delitos contra la Constitución y de terrorismo, en Rodríguez Mourullo (Dir.); Jorge Barreiro (coord.). Comentarios al código penal. Civitas.Madrid.1997.

Cancio Meliá, Manuel. Dogmática y política criminal en una teoría funcional del delito, en Jacobs; Cancio Meliá, Manuel. Conferencias sobre temas penales. 2000. Universidad nacional del litoral. Facultad de ciencias jurídicas y sociales. Rubinzal-Culzoni Editores. (Argentina). ps 121 y ss.

Cancio Melia, Manuel. Derecho penal del enemigo y delitos de terrorismo. Algunas consideraciones sobre la regulación de las infracciones en materia de terrorismo en el código penal español después de la LO 7/2000, en JPD, 44 (2002), pp 19 y ss.

Cancio Meliá, Manuel. Líneas básicas de la teoría de la imputación objetiva. Ediciones jurídicas cuyo. (1ª reimpresión) 2001. Mendoza. Argentina. PP 93-119.

Cancio Meliá, Manuel. Sobre el derecho penal de autor y el derecho penal de menores. Algunas consideraciones sobre el régimen de excepción de la disposición adicional cuarta de la ley de responsabilidad penal del menor, en Ferrer Ruiz, Mariano, et al. Derecho, libertades y razón de Estado, Editorial. Pamiela (Navarra).2005, pp 21 y ss.

Cancio Meliá, Manuel, y Maraver Gómez, Mario. El derecho penal español ante la inmigración: un estudio político-criminal, en: Bacigalupo Silvina / Cancio Meliá, M. (coordinadores), Derecho penal y política transnacional. Editorial. Atelier. Barcelona.2005, pp 343-416.

Cancio Meliá, M. Silva Sánchez, J M. Delitos de organización. 2008.Editorial B de F. Montevideo. Buenos Aires. Argentina. Ps.35 y ss. 100 y ss.

Cancio Melia, Manuel. Pacto antiterrorisa: Por la pendiente deslizante hasta el fondo del barranco. 11-02-2015 (www.eldiario.es/zonacritica/pacto-antiterrorista-pendiente deslizante barranco- 6- 355624462.html).

Cancio Meliá,Manuel., sobre la actual regulación y la nueva definición legal de terrorismo. DPC Nª: 55 (2016), pp. 37 y ss., con ulteriores referencias.

Cancio melia, Manuel, y algunos jueces". "La banalización del terrorismo en España: la Ley en: eldiario.es, 3.3.2017. http://www.eldiario.es/contrapoder/banalizacion-terrorismo-Espana-Ley-jueces_6_618448157.html (última consulta 1.7.2019).

Cancio Meliá, Manuel. "Terrrorism and criminal law: the dream of prevention, the nightmare of the rule of law", New criminal law Review 14 (2011), ps122 y ss.

Cancio Meliá, Manuel. El derecho penal antiterrorista español después de la reforma del 2015.Derecho penal contemporáneo 55(2016).ps 37 y ss.

Cancio Meliá, M. "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.2011, pp. 643 y ss.

Cancio Meliá, Manuel. "El injusto de los delitos de organización: peligro y significado", Revista General de Derecho Penal nº 8 (noviembre 2007), en: www.iustel.com.

Campo Moreno, Juan Carlos. El enaltecimiento de los delitos terroristas y de sus autores., La Ley, Revista jurídica española de doctrina, jurisprudencia y bibliografía. N.º 1. 2001, pp 1751-1755.

Campo Moreno, Juan Carlos. Represión penal del terrorismo. Una visión jurisprudencial. Editorial general de derecho. Valencia. 1997. ps 41 y ss.109 y ss. 171 y ss.

Campo Moreno Juan Carlos, Comentarios a la reforma del código penal en materia de terrorismo: La L. O 2/2015.Tirant Lo Blanch 2015.pp 30 y ss. p 81.

Castellvi Monserrat. C.Terrorismo. Arts 571-580. En,Corcoy Bidasolo, M. Manual de derecho penal, parte especial. Doctrina y jurisprudencia con casos solucionados. Tomo 1. Actualizada con LLOO 1/2015.2/2015.2015, P 779.

Castellvi Monserrat. C. Terrorismo. Arts. 571-580. En, Corcoy Bidasolo, M. Manual de derecho penal, parte especial. Doctrina y jurisprudencia con casos solucionados. Tomo 1. Actualizada con LLOO 1/2015.2/2015.2015, P 780.

Cobo Del Rosal, Manuel, y Quintanar Diez, Manuel Francisco: Delitos contra el orden público (V). Delitos de terrorismo, en: Cobo Del Rosal (coord.). Derecho penal español. Parte especial, segunda edición. Dykinson. Madrid. 2005. pp 1141-1156.

Cobo Del Rosal, Manuel. Sobre la apología criminal y los delitos de terrorismo. En, Barja De Quiroga, Jacobo López / Zugaldia Espinar, J.M (coordinadores.), Dogmática y ley penal. Libro homenaje a Enrique Bacigalupo. Vol.1, 2004, pp 103-114.

Elorza, A. La hora de Euzkadi,Galaxia Gutenberg.2003.p18

Silva Sánchez, J-M, La expansión del derecho penal, aspectos de la política criminal en las sociedades postindustriales, 2001, pp 150 y ss, 163 y ss

IBN AZZUZ Hakim. M. El socialismo español y el socialismo marroquí. (de 1900 a 1939). Manuscrito. S/ F.P 15.

Luzon Peña, D M. Curso de derecho penal. parte general. 1999.PP. 68 y ss.

Muños Conde, F y García Aran, M. Derecho penal. parte general.2004. pp 59 y ss.

Mir Puig, S. Derecho penal. Parte general. Edición actualizada y revisada. PP 128 y ss.

Mendoza Buergo, B. limites dogmáticos y político-criminales de los delitos de peligro abstracto. 2001.p 26.

Napoleoni, L: "Yihad, cómo se financia el terrorismo en la nueva economía", (trad.A. Solís y J.A. Bravo). Ediciones Urano. Barcelona .2004.

Nieva, Fenoll, J. Fundamentos de derecho procesal penal. Edisofer. Madrid 2012.pp 101 y ss.

Nieva, Fenoll, J. Jurisdicción y proceso. Editorial. Marcial Pons. Madrid, 2009. pp.365-374

Obach Jorge. El derecho de la defensa en la detención y prisión incomunicada tras la reforma de LO 13/2015 de la ley de enjuiciamiento criminal. En, Alonso-Cuevillas Sayrol. Jaume. El nuevo proceso penal tras las reformas de 2015. Editorial, Atelier Barcelona. 2016. P.160.

Orbegozo Oronoz, Izaskun; Pérez Machío, Ana Isabel;Pego Otero, Laura. La suspensión individual de derechos en supuestos de terrorismo: especial consideración de la detención incomunicada. Traducción de Hori-Hori S.A. Ararteko (defensoría del pueblo del país vasco).Fotocomposición e impresión: Graficas Santamaria, S.A. Vitoria-Gasteiz.2009.PP.43-69.74-79.

Ortells Ramos, M., "Exclusividad Jurisdiccional para la Restricción de Derechos Fundamentales y Ámbitos Vedados a la Injerencia Constitucional, en Medidas Restrictivas de Derechos Fundamentales". Núñez, Eloy Velasco (Dir), Cuadernos de Derecho Judicial, CGPJ, Madrid 1996.ps 13-66.

Ortiz Pradillo, J.C. Los delatores en el proceso penal. Editorial Wolters kluwer. La Ley. Madrid. Primera edición: Mayo 2018. p. 199.

Palacios Criado, M. T., "Diligencias que afectan a derechos fundamentales. En la instrucción del sumario y las diligencias previas" Cuadernos de Derechos Judicial, Madrid, CGPJ, 1998, pp. 238-280.

Prieto-castro Ferrandiz, Leonardo. Modelos para la práctica jurídica procesal penal. 2 ª edición. Tecnos.Madrid.1978.

Prieto-castro Ferrandiz, Leonardo. Derecho de tribunales. Organización, funcionamiento, gobierno. Editorial Aranzadi, pamplona.1986.

ZAPATERO LUIS, A. Leccion7. Derecho penal y constitución II. En, RODRÍGUEZ. YAGÜE, C/DEMETRIO CRESPO, E. (Coords). Curso de derecho penal. parte general. 2016.PP 145 y ss.

LA CARICATURA Y EL FRANCÉS COMO LENGUA PARA RELATAR EL DETERIORO DE LAS RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y ARGELIA

SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

La guerra entre Rusia y Ucrania ha cambiado el panorama geoestratégico y geopolítico en el mundo árabe y Europa. Prueba de ello ha sido la lucha por la electricidad, haciendo que cambien las alianzas. En este contexto, las caricaturas reflejan de una manera jocosa estas relaciones. Uno de los protagonistas es España que ha cambiado sus relaciones con Argelia, mostrando un cambio de estrategia en el Mediterráneo. Este cambio de relaciones pasa por un reconocimiento de España de la soberanía de Marruecos en el Sahara.

Siguiendo esta línea, este trabajo plantea las siguientes hipótesis: (1) la guerra de Ucrania ha cambiado las alianzas entre España y Argelia, haciendo que se produzca un acercamiento a Marruecos, en el que se reconoce la soberanía de este país sobre el Sahara Occidental; (2) la caricatura argelina ha sido utilizada para criticar esta situación y ridiculizar al gobierno español, al mismo tiempo que recalca las consecuencias del deterioro de estas relaciones; y (3) la caricatura se ha convertido en un medio de comunicación alternativo que muestra el contexto de las relaciones internacionales en clave humorística, es decir, son un medio idóneo para mostrar cómo se han articulado las relaciones entre ambos países.

Para ello, se han establecido los siguientes objetivos generales: (1) estudiar la brecha producida entre España y Argelia como consecuencia de la guerra de Ucrania y de las relaciones entre España y Marruecos; (2) analizar los motivos del acercamiento entre España y Marruecos, así

como también el reconocimiento de la supremacía marroquí en el Sahara Occidental; y (3) observar esta situación en las caricaturas. Teniendo en cuenta los objetivos generales, los objetivos específicos que se plantean en este trabajo son: (1) contemplar cómo las caricaturas a través del humor ponen de manifiesto las relaciones entre España y Argelia; (2) analizar los personajes que aparecen dentro de las caricaturas con el fin de ver cómo puede reaccionar la sociedad; y (3) mostrar la visibilidad de las caricaturas para mostrar las relaciones internacionales entre las dos orillas del Mediterráneo.

Con todo, este trabajo busca reflejar que la caricatura es mucho más que una forma de entretenimiento, La caricatura es un artículo de opinión que invita a reflexionar. Por tanto, puede decirse que su finalidad es convencer de lo ocurrido, relatando una serie de hechos históricos a través de la sátira y la ironía.

2. MATERIAL Y MÉTODOS

A lo largo de este trabajo se ha utilizado una metodología cualitativa. Este hecho se debe a que este tipo de metodología permite establecer una aproximación teórica al estado en cuestión. En este sentido, permite comprender el complejo mundo de la experiencia vivida desde el punto de vista de las personas que la viven, es decir, mostrar cómo cómo las relaciones entre España y Argelia se han deteriorado por el acercamiento de España a Marruecos, en la cuestión del Sahara Occidental. Por tanto, este trabajo se centra en una serie de sujetos específicos que adoptan una perspectiva del fenómeno con el fin de darle significado, o sea, muestra cómo el arte de la caricatura se articula a través de una simbología para hacer hincapié en las consecuencias de este conflicto (Taylor y Bogdan, 1984).

Respecto a la muestra analizada, se han seleccionado seis caricaturas del caricaturista argelino Ali Dilem. Se ha optado por coger este caricaturista porque es uno de los más conocidos internacionalmente. Asimismo, se caracteriza por analizar la situación argelina desde una perspectiva humorística. Así, se caracteriza por jugar con la ironía y con los dobles sentidos para hacer reaccionar a la sociedad.

Como consecuencia, para estudiar y analizar las caricaturas, se ha utilizado el método visual etnográfico. Este método permite analizar, estudiar y contextualizar la muestra de caricaturas seleccionadas. Además, la utilización de este método contribuye a la observación directa de las imágenes y al análisis de lo que ocurre en su interior con el fin de mostrar la geopolítica y la geoestrategia entre España y Argelia (Vasilachis de Gialdino, 2009).

Por último, todo esto se ha completado con teoría fundamentada para poder interpretar esos datos teóricos en relación a la muestra analizada de una manera inductiva. Se ha utilizado el método comparativo constante y el muestreo teórico para poder establecer una codificación de datos que posteriormente han sido analizados. Como consecuencia, se han realizado diferentes abstracciones teóricas y una codificación abierta que ha identificado el tema y sus dimensiones. Para ello, se ha estudiado el contexto de estas caricaturas y su posible influencia en la sociedad. Luego, se ha realizado una codificación axial para establecer categorías y subcategorías. En este sentido, se ha estudiado la caricatura como un lenguaje no verbal que narra las intenciones geopolíticas y geostratégicas entre Argelia y España. Finalmente, se ha realizado una codificación selectiva para refinar toda la teoría en la que se basa la investigación, es decir, cómo las caricaturas se han convertido en una manera de transmitir el deteriore de esa relación entre ambos países, dejando grandes consecuencias a su paso (Trinidad Requena, Carrero Planes & Soriano Miras, 2006).

3. ANÁLISIS DE DATOS

3.1 Relaciones entre España y Argelia

Argelia es un país axial en la ribera sur del Mediterráneo, cuyo papel como aliado en la lucha contra el terrorismo y proveedor de cerca del 25% de las importaciones de gas de la Unión Europea (UE) le confieren gran relevancia geoestratégica. Asimismo, en el plano económico, las relaciones con la Unión Europea son significativas, puesto que Argelia es el principal productor de hidrocarburos del Mediterráneo. Además de esto, presenta un mercado en rápido crecimiento marcado por las

tensiones económicas e institucionales propias de una economía rentista. Por todo ello, la confluencia de vectores políticos, estratégicos y económicos introduce gran complejidad en las relaciones hispano-argelinas. Siguiendo esta línea, Argelia plantea dos retos fundamentales: la necesidad de construir una política magrebí y la de de-securitizar las relaciones bilaterales en el ámbito energético, en el sentido de dejar de centrarlas exclusivamente en los elementos de seguridad de abastecimiento y de demanda (Marín Quemada y Escribano, 2008).

Teniendo en cuenta todo esto, el gas es el elemento estratégico de las relaciones económicas entre España y Argelia. Desde el punto de vista de España, Argelia ha sido su primer suministrador de gas. En volumen, cerca de la tercera parte de las importaciones españolas de gas proceden de Argelia, básicamente a través del gasoducto Magreb-Europa, que supuso en 2006 el 24,5% de las importaciones españolas totales de gas, mientras que las de GNL argelino ascendieron al 8%. La única fuente alternativa por gasoducto al gas argelino es el procedente de Noruega, que en 2006 apenas suponía el 6% del volumen de importaciones. En todo caso, es cierto que se ha producido el abrupto descenso del porcentaje de las importaciones de gas procedente de Argelia, explicado por el aumento de casi todos los restantes suministradores, especialmente Nigeria, Qatar, Egipto y Trinidad y Tobago. Por todo ello, existe una visión común en España sobre la supuesta preeminencia española en la seguridad de demanda argelina (Marín Quemada y Escribano, 2008).

Por otro lado, desde la perspectiva de Argelia, España es el segundo cliente del gas argelino, muy por detrás de Italia. En 2006, Italia absorbía casi la mitad de las exportaciones argelinas de gas, mientras que España concentraba menos del 20%. Francia (11,9% de las exportaciones argelinas de gas), Turquía (7,5%), Bélgica (5,4%), Portugal (3,4%) y Reino Unido (3,2%) son también clientes importantes. El 60% del gas argelino se exporta por gasoducto. Sólo España e Italia se aprovisionan tanto por gasoducto como por GNL de Argelia, pero la cercanía geográfica marca la predominancia del transporte por gasoducto (Marín Quemada y Escribano, 2008).

A pesar de estas relaciones económicas, el conflicto con la guerra de Ucrania en 2022, así como diferentes estrategias entre Marruecos y

España, conllevó a que las relaciones se debilitaran. De este modo, Argelia anunció que suspendía el Tratado de Amistad con España, un acuerdo de cooperación política y comercial vigente desde 2002, debido al apoyo de España a Marruecos sobre el Sáhara Occidental. El conflicto del Sáhara Occidental había enfrentado desde hace décadas a Argelia y Marruecos. España siempre se había mantenido neutral en el conflicto, pero en marzo de 2022 cambió de estrategia y se posicionó a favor de Marruecos, lo que provocó las críticas de las autoridades argelinas (Fernández Candial, 2022).

Como consecuencia, en el entorno de la quiebra en las relaciones entre ambos países, Argelia dejó de aceptar las devoluciones de inmigrantes irregulares desde España y con ello abrió una espita para un crecimiento descontrolado de la migración. Este hecho suponía una reconfiguración de las rutas de migración subsahariana que entraban en Marruecos pasando por el sur de Argelia (González Enríquez, 2022).

Por otro lado, Argelia avisó de la detención de las domiciliaciones bancarias en todo tipo de transacciones que procediesen o fuesen hacia España. Si bien es cierto que posteriormente anunció que no pensaba detener las relaciones comerciales España, no se ha vuelto de nuevo a la normalidad. De hecho, Argelia ha tomado la decisión de reubicar a su embajador argelino de España a París, siendo ahora el nuevo embajador de Francia (Caja Siete, 2022).

A todo esto, hay que añadirle la crisis energética promovida, entre otros factores por la guerra entre Rusia y Ucrania. El gas que proviene de Argelia llegó a ser un tercio del gas consumido en nuestro continente, generando una situación de miedo a que cortarse el suministro. Este miedo estaba infundado por la disminución del abastecimiento del gas que provenía de Rusia a raíz de las penalizaciones llevadas a cabo por la Unión Europea por la guerra entre Ucrania y Rusia. Por todo ello, se veían en peligro dos de los principales suministros de gas para Europa, provocando que los precios subiesen (Caja Siete, 2022).

Si nos centramos directamente en España, la tensión entre España y Argelia afectó a varios sectores:

Ganadería y agricultura: de acuerdo con el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, Argelia fue el pasado año 2021 el tercer mayor comprador de diferentes productos ganaderos y agrarios. En este contexto, España logró posicionarse como el cuarto proveedor principal para Argelia, lo que prueba una fuerte relación comercial. Como consecuencia, las principales patronales del sector agropecuario han decidido desvincular el parón en las exportaciones de animales vivos y de carne a Argelia, alegando que ya comenzó todo antes del conflicto del Sáhara (Caja Siete, 2022).

Energía: Como se ha comentado anteriormente, España cuenta con una fuerte dependencia económica de Argelia en cuanto al gas. De este modo, el suministro del gas proveniente de Argelia bajó de un 40% a un 23% actualmente (Caja Siete, 2022).

Industria: las exportaciones de España a Argelia en la industria se encuentran divididas, pero cuenta con una fuerte importancia. Por todo ello, las sanciones podían complicar el desempeño de las exportaciones (Caja Siete, 2022).

3.2. Ali Dilem

El caricaturista argelino Ali Dilem es uno de los caricaturistas más destacados dentro del mundo árabe. Nació en 1967 en El-Harrach, un suburbio de Argelia, y es de origen kabyle. Estudió en la Escuela de Arte Nacional en Argelia y comenzó su carrera como caricaturista para el semanario comunista argelino el Republicano de Alger (Winne, 2022). En 1991 dibujó caricaturas para el diario argelino independiente Le Matin, cuyo editor, Mohamed Benchicou, fue liberado de prisión después de servir una condena de dos años bajo cargos de corrupción. Desde 1966, Dilem trabajó como caricaturista para el diario argelino independiente en idioma francés Liberté. Dilem también trabaja para el programa en televisión francesa Tv5 Kiosque. En el 2000, se le otorgó el Premio Internacional de Dibujo de la Prensa Escrita. En el 2005, Dilem fue otorgado con el Trofeo Libertad de Prensa, el cual dedicó a Benchicou; en el 2006, recibió el prestigioso premio Derechos del Caricaturista de las cadenas de televisoras (Memri, 2006).

En cualquier caso, la fama le llegó por las representaciones del proceso político argelino, así como también por su apoyo al pluralismo. Así, sus dibujos representan una crítica directa a la sociedad civil argelina del Partido FLN (Frente de Liberación Nacional), a los grupos islamistas y al papel del ejército en el país. El 11 de febrero del 2006, Dilem fue sentenciado a un año en prisión y una multa de 50,000 dinars (€550), por decenas de caricaturas que publicó en Liberté durante el 2003 representando al Presidente argelino Abdelaziz Boutlefika. Dilem fue sentenciado bajo el Artículo 144b del Código Criminal argelino, que permite un tiempo en prisión de dos a 12 meses así como también una multa por «insultar» o difamar al presidente. Además de todo esto, durante la guerra civil argelina entre islamistas y el gobierno argelino (1990-1998), Dilem recibió amenazas de muerte de los grupos islamistas argelinos. En el 2004, un fatwa fue emitido contra él «en todas las mezquitas a lo largo de Argelia», haciéndose el Ministro de Asuntos Religiosos argelino Boulem Ghoulamallah se hizo responsable de este fatwa (Memri, 2006).

Teniendo en cuenta todo esto, puede decirse que sus caricaturas se caracterizan por satirizar a la sociedad argelina. Así pues, puede apreciarse las diferencias y deficiencias sociales que se pueden encontrar en la sociedad, así como también tiende a representar de formar directa a los órganos de gobierno. Uno de los personajes más relevantes es el antiguo presidente Bouteflika, que suele aparecer de una manera exagerada con el fin de resaltar la situación. Asimismo, a pesar de poder encontrar muchas de sus caricaturas en medios tradicionales, Ali Dilem tiende a usar las redes sociales como apoyo para transmitir sus caricaturas, puesto que su uso es mucho más rápido y eficaz, puesto que permite obviar la censura.

3.3 España en las caricaturas de Ali Dilem

No obstante, el conflicto de las relaciones entre Argelia y España no iba a quedar inmóvil dentro de las caricaturas. De este modo, Ali Dilem también ha representado este momento dentro de sus dibujos, mostrando una crítica audaz y divertida al mismo tiempo. Puede verse como analiza el contexto y le añade un comentario en francés, enfatizando su significado. En este contexto, la simbología de sus dibujos se representa más

allá de lo acontecido, es decir, los dibujos de Ali Dilem reflejan, perfectamente, las relaciones geopolíticas y estratégicas.

FIGURA 1: *Giro de España sobre el Sahara Occidental*

Fuente: *(Dilem, 2022a).*

La estructura de las caricaturas se repite constantemente. Aparece un titular que resume todo lo que se va a representar dentro del dibujo y, a continuación, aparecen los personajes propiamente dichos. En el caso concreto de las caricaturas sobre España, vemos que son diferentes personajes los que interactúan en estas imágenes. Todos ellos son fácilmente reconocibles y todos suelen añadir alguna frase o comentario que satiriza la acción en sí. Asimismo, destaca la presencia de la bandera de

España como símbolo de identidad. Por tanto, las caricaturas de Ali Dilem se caracterizan por una crítica directa y audaz donde se reconoce explícitamente la intención de dibujante. Del mismo modo, estas características se destacan por el alto componente humorístico, ya que todas ellas nos arrancan una sonrisa, al mismo tiempo que nos relatan los hechos; por lo que nada queda impune al humor político.

Esta caricatura representa el momento en el España decide arrimar posturas con Marruecos por la cuestión del Sáhara Occidental. El titular nos anuncia la acción que nos vamos a encontrar. Está escrito en francés y dice "Revirement de l'Espagne sur le Sahara Occidental" ("Giro de España sobre el Sahara Occidental"). Desde un punto de vista lingüístico, este titular se articula a través de la nominalización del verbo revirer (girar) en francés, haciendo que la comunicación sea más directa, al mismo tiempo que remarca el titular.

A continuación, pasamos al dibujo propiamente dicho. En él se observa a Felipe VI con una planta de marihuana y la bandera de España. Asimismo, se observa que la sombra del Rey de España hace la forma de una serpiente, que representa la mentira y la traición. En cuanto al rostro del Felipe VI está enajenado y en éxtasis, al sujetar la planta de marihuana; es más, puede decirse que tiene un componente de deseo malicioso hasta el punto de salirle corazones por la corona. En cuanto a las palabras que pronuncia, son las siguientes: "Nous sommes pour les plants marocains" ("estamos por las plantas marroquíes"). Esta frase usa un elemento deíctico a través del pronombre de primera persona plural, haciendo referencia a las personas que están interesadas en el acto de una manera directa. Por otro lado, utiliza la expresión "les plants marocains" para referirse a marihuana, que es la planta que sostiene en la mano, con el fin de mostrar las verdaderas intenciones, frente a la realidad latente.

Con todo, el objetivo de esta caricatura es ridiculizar a España a través de la figura del Jefe del Estado. Por ello, puede decirse que este dibujo provoca la risa en el espectador, al mismo tiempo que critica la acción en sí y la actitud de España ante la situación. Expresando cómo las relaciones han cambiado. Para ello, recurre a un lenguaje simple y directo,

jugando con la metáfora de la marihuana para hacer que el mensaje sea más reflexivo y cale en el imaginario del espectador.

FIGURA 2: *Argelia llama de nuevo al embajador de España*

Fuente: (Dilem, 2022b).

Como consecuencia del deterioro de las relaciones entre España y Argelia, el embajador tuvo que marcharse. No obstante, la intervención de la Unión Europea suavizó un poco la situación. Esta caricatura refleja precisamente ese momento.

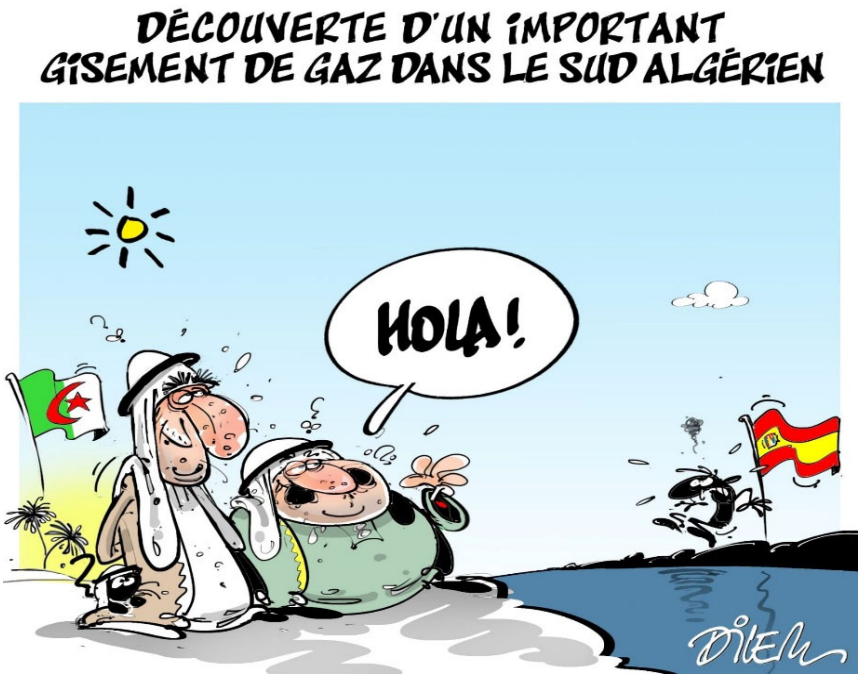
En ella, aparece una vez más el titular para ponernos en antecedentes de lo que ocurre: "*L'Algérie rappelle son ambassadeur en Espagne*" ("Argelia llama de nuevo al embajador de España"). En este caso, se opta

por una estructura simple en la que secuencia de la oración es sujeto, verbo y complementos. Asimismo, hace uso del elemento deíctico "son" en francés para hacer referencia al propio embajador.

Así pues, si pasamos al dibujo propiamente dicho, se observa una situación curiosa. Por un lado, vemos al embajador con su maleta que lleva grabado los símbolos de la bandera argelina. El embajador tiene cara de asombro y se enfatiza con un símbolo de interrogación. Además de este personaje, encontramos otro que le dice "*Vas-y, on n'en a plus besoin*" ("Vete, no necesitamos más"). En esta frase, se opta por utilizar el imperativo en segunda persona del singular y reforzar el énfasis a través de los pronombres "y" y "en" en francés. A su vez, este señor le muestra una barca a remo, indicándole cómo tiene que marcharse. Finalmente, al fondo, se ve como la gente huye despavorida haciendo referencia al inmigración que huye a España, simbolizado a través de la bandera.

Con todo, este dibujo es bastante ingenioso. Por un lado, el objetivo es criticar la situación ocurrida con el embajador. Por otro, muestra la verdadera situación de la inmigración y la sociedad argelina de una manera indirecta. Por todo ello, Ali Dilem, en este caso, está jugando con los dobles sentidos para referirse a una de las consecuencias del deterioro de las relaciones entre España y Argelia.

FIGURA 3: *Descubierto un importante yacimiento de gas en el sur argelino*



Fuente:(Dilem, 2022c).

Este dibujo está relacionado con la falta de suministros y cómo el deterioro de las relaciones entre España y Argelia han perjudicado a España. En este caso, el titular es *"Découverte d'un important gisement de ga dans le sud algérien*" ("Descubierto un importante yacimiento de gas en el sur argelino"). Así pues, se opta por un titular llamativo y directo, a través de una oración de participio, haciendo hincapié en el descubrimiento propiamente dicho.

En lo referente al dibujo, es simétrico por completo. En el lado de izquierdo, se aprecia la parte argelina donde dos árabes adinerados saludan al otro lado con la palabra española "¡Hola!". Asimismo, estos dos árabes tienen un gato negro, cuyo rabo es un símbolo de interrogación que se asombra de lo rocambolesco de la situación. Del mismo modo, llama la atención que este lado se enfatiza con la bandera argelina. Por otro lado, respecto al lado derecho, hace referencia a España. Mientras que el lado argelino está completamente iluminado, el lado derecho es

completamente negro. Solamente, puede apreciarse bandera de España a color y un personaje negro que representa al presidente Pedro Sánchez colérico al enterarse de que un yacimiento de gas ha sido encontrado en Argelia en el momento que se han deteriorado las relaciones entre ambos países.

Con todo, el objetivo de esta caricatura es una vez más ridiculizar a España. Muestra que no ha sabido escoger bien sus relaciones geoestratégicas y ha salido perdiendo en toda la situación. Asimismo, es una crítica para la propia Argelia porque los personajes argelinos no representan a la sociedad general, sino que caracterizan a los sectores más ricos de la sociedad.

FIGURA 4: *El Primer Ministro español desea visitar Argelia (Dilem, 2022d).*

Esta imagen hace referencia a la intención del Primer Ministro de España, Pedro Sánchez, a visitar Argelia. El titular de esta caricatura dice: *"Le premier ministre espagnol souhaite visiter l'Algérie*" ("El Primer Ministro español desea visitar Argelia"). Este titu*l*ar opta por una oración simple, siguiendo la secuencia sujeto, verbo y complementos. Asimismo, llama la atención que no hace alusión a Pedro Sánchez como tal, sino que se refiere al presidente como "Primer Ministro". Por tanto, juega con la metáfora para mostrar la verdadera cara del presidente Pedro Sánchez.

Dentro del propio dibujo, se observa un escenario neutro, donde en un primer plano está Pedro Sánchez, mientras que en un segundo plano aparece la bandera de España y el toro como símbolo del país que se cuestiona la situación tan surrealista. En cuanto al presidente Pedro Sánchez, es cierto que no se le ve el rostro, sino que se destaca la sonrisa y la forma de vestir. Así pues, hay una referencia a los colores del partido que representa, de manera que la corbata es de color rojo para hacer referencia al PSOE. Además de esto, viste una camisa blanca y un traje gris que le queda grande, simbolizando la envergadura del puesto que sustenta y no ejercer como tal. Por otro lado, porta una cinta de cassette en la mano, mientras pronuncia las siguientes palabras en francés: "*Pour rencontrer Chaba Zahouania*" ("Para conocer a Chaba Zahounaia"). Estas palabras hacen referencia a una famosa cantante argelina que acabó finalmente instalándose en Francia y fue considerada la reina del Rai. Por tanto, el objetivo de esta caricatura es ridiculizar al presidente Pedro Sánchez, sus discursos y sus políticas en la región. Pues, este hecho se marca en la referencia a la cantante argelina y el asombro del propio toro que se queda pasmado al escuchar las palabras del Presidente. De este modo, lo que Dilem quiere reflejar es el deseo de volver a entablar relaciones.

FIGURA 5: *Comienza la campaña del censo de la población argelina (Dilem, 2022e).*

Este dibujo hace referencia a la inmigración. Uno de los acuerdos entre España y Argelia era el control migratorio. Sin embargo, al deteriorarse las relaciones, este hecho cambió; más aún, teniendo en cuenta que España se ha convertido en uno de los destinos preferidos para emigrar. El titular de esta caricatura dice lo siguiente: "*La campagne de recensement de la population algérienne commence*" ("Comienza la campaña del censo de la población argelina"). El titular de esta caricatura tiene una secuencia de un sujeto, compuesto por un núcleo y dos componentes del nombre, y un verbo. El énfasis del titular recae sobre la palabra "recensement" ("censo"), que es una nominalización de recenser.

Pasando a la imagen propiamente dicha, se aprecia una simetría vertical donde se articula la acción en perfecta armonía. En el lado derecho se aprecian varias barcas remando en dirección a España, marcado por la presencia de la bandera. En el otro lado, aparece un inspector con la bandera argelina que recuenta cuántos se han marchado. De este modo, este personaje dice "*Alors…moins □□□□habitants*" ("Entonces…menos

1500 habitantes”). De este modo, se hace referencia a que no se ha hecho un criba para los movimientos migratorios, sino que se ha dejado marchar a todo el mundo.

En este contexto, el objetivo de esta caricatura es recalcar una de las consecuencias del deterioro con las relaciones con España. Así pues, una de las consecuencias es que no existe un real control de los movimientos migratorios. De este modo, Ali Dilem utiliza un tono humorístico para mostrar una de las consecuencias que afectan a ambos países. Pues, al mismo tiempo, está recalcando que todavía existen grandes movimientos migratorios hacia Europa.

FIGURA 6: *Argelia-España: ¡Esto no se arregla! (Dilem, 2022f).*

Esta caricatura vuelve a hacer referencia a la inmigración. El titular lo deja muy claro desde el primer momento: "Algérie- Espagne ¡Ça ne s'arrange pas!" ("Argelia-España: ¡Esto no se arregla!"). Este titular señala a ambos países, así como también utiliza un elemento anafórico para recalcar la disputa de ambos países. Del mismo modo, llama la atención la interjección para recalcar que ambos países no hacen por arreglar los problemas, por lo que las consecuencias son terribles.

En cuanto a la estructura del dibujo, vuelve a verse la simetría vertical. Esteves se aprecia el lado izquierdo oscuro y con la bandera argelina. No obstante, aparece el mar con un montón de personajes negros que simbolizan las personas que han perdido la vida en el mar por migrar a otro país. Por el contrario, en el lado derecho, aparece España resplandeciente con la bandera como símbolo y dos hombres mayores que observan la situación. Uno de ellos pronuncia las siguientes palabras: "Le dossier des Harraga vient de refaire surface" ("El Expediente Harraga acaba de resurgir"). De este modo, este personaje hace referencia a la inmigración ilegal, concretamente a los Harraga, que es un término marroquí que hace referencia a los inmigrantes ilegales que hacen desaparecer sus papeles para evitar su repatriación, arriesgando su vida en el mar.

En este sentido, el objetivo de esta caricatura es destacar las consecuencias de la inmigración. A diferencia de las demás caricatura, el tono de este dibujo es mucho más serio y reflexivo. Hace referencia a las consecuencias del deterioro de las relaciones entre Argelia y España a través del problema migratorio. No obstante, también hace referencia a lo que esto supone, mostrando las miles de personas que arriesgan sus vidas en el mar.

4. RESULTADOS

Este trabajo muestra que la caricatura es un medio de comunicación alternativo. Su uso es esencial para enfatizar los hechos que ocurren en un país. Por este motivo, debe considerarse como una fuente primaria de los hechos, así como una referencia histórica. De este modo, su uso

permite reconstruir lo que está pasando, así como también señalar las consecuencias acontecidas en cada momento.

En el caso de las relaciones entre España y Argelia, puede decirse que la caricatura muestra un profundo análisis de la situación. Así, se pone de manifiesto las relaciones geopolíticas y estratégicas en la región, señalando las consecuencias que ha tenido el deterioro de dichas relaciones. Por este motivo, las caricaturas son una llamada de atención ante la situación desarrollada, en tanto que el deterioro de las relaciones entre España y Marruecos deberían haber tenido un curso diferente. La situación en la que se encuentra la Unión Europea debería haberse puesto de manifiesto para generar una unión que verdaderamente ayudase a España en este contexto y no la dejase en un segundo plano.

En cualquier caso, se pone de manifiesto la inconsciencia del gobierno español en muchos sentidos. No se habla en ningún momento que no mantenga relaciones con Marruecos, aunque es cierto que la cuestión del Sáhara Occidental no ha sentado del todo bien. No hay que olvidar Ali Dilem no es partidario de ningún grupo político de manera específica, aunque sí se observa cierto resquemor por la situación. Sin embargo, ese resquemor no es político, sino que se trata más bien de un análisis de las consecuencias. Pues, uno de los problemas es el de la inmigración ilegal y el tráfico de personas que, como se ha visto en la muestra analizada, ha sido uno de los focos principales. Del mismo modo, en cuanto a la actuación de los políticos, es cierto que Ali Dilem recurre al humor y a la ironía, con el fin de mostrar lo absurdo de la situación para provocar cierta reacción en el propio público.

Por otro lado, aunque Argelia es un país árabe, la presencia de la lengua francesa es muy significativa. Las caricaturas analizadas muestran el uso de la lengua francesa como lengua vehicular, atendiendo a las normas de la gramática francesa. Este hecho, a su vez, genera un acercamiento con la propia Europa. El significado de estas imágenes se entiende claramente, haciendo que la crítica sea entendida por ambas partes. En cualquier caso, son presentadas como un artículo de opinión en el que se busca que la gente analice y reflexiones a través de la sátira y el humor. Por tanto, la lengua tiene un uso fundamental para encuadrar el dibujo. Sin embargo, se puede prescindir de ella perfectamente para

poder entender lo que está ocurriendo dentro del dibujo. No hay que olvidar que las imágenes se están articulando generando una sintaxis visual para narrar una historia.

Con todo, la caricatura no puede tomarse como un elemento que solamente hace reír. El dibujo gráfico es una forma de criticar la situación, analizando los problemas y las consecuencias. Por este motivo, no pueden tomarse como algo banal.

5. CONCLUSIONES

Tradicionalmente, las caricaturas han sido vistas como una forma de entretener a la sociedad. No obstante, se trata de un artículo de opinión que trata de convencer a la sociedad respecto a algún tema. Están cargadas de un componente retórico que invitan al espectador a participar en proceso político y creativo. Para ello, el caricaturista manipula todo lo que tiene a su paso. En este caso concreto, se aprecia que Ali Dilem ha articulado diferentes componentes para narrar como la geopolítico y la geostrategia en la zona se han visto deterioradas.

En este sentido, las caricaturas son un bloque cultural que se adaptan a las circunstancias del momento. Así, los símbolos y las intenciones varían conforme a las necesidades del propio caricaturas. Aun así, no hay que olvidar que las caricaturas son una fuente primaria, así como también una evidencia histórica que narra los hechos más actuales.

En definitiva, el uso de la caricatura recalca la exageración de lo absurdo para provocar la risa más allá de lo ocurrido. La risa se usa para liberar tensiones, pero también para mostrar hechos reales. Por todo ello, este trabajo es un análisis del humor a través de la caricatura, haciendo hincapié en las terribles consecuencias que puede tener el deterioro de las relaciones entre España y Argelia.

6. REFERENCIAS

Caja Siete (2022). Las consecuencias del conflicto entre España y Argelia en la economía nacional. Caja Siete. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3Xw774z

Dilem, A. (2022a). Ali Dilem. Facebook. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3kfuSzb

Dilem, A. (2022b). Ali Dilem. Facebook. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3QGdm3l

Dilem, A. (2022c). Ali Dilem. Facebook. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3GAfAgd

Dilem, A. (2022d). Ali Dilem. Facebook. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3GvPQl2

Dilem, A. (2022e). Ali Dilem. Facebook. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3CKzHXE

Dilem, A. (2022e). Ali Dilem. Facebook. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3W89jhm

Fernández Candial, A. (2022). El conflicto entre España y Argelia, más allá del gas. La Vanguardia. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3W7vTXE

González Enríquez, C. (2022). La crisis entre España y Argelia y su impacto en las relaciones migratorias. Real Instituto el Cano. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3GKVMqC

Marín Quemada, J. y Escribano, G. (2008).Argelia-España: luces y sombras de las relaciones energéticas. Afkar/Ideas. n.18.ENERGÍA Y CARRERA DE ARMAMENTOS: ARGELIA, LIBIA, MARRUECOS COMPITEN EN LA REGIÓN. IEMED. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3GGgrM7

Memri (2006). Perfil del caricaturista reformista argelino Ali Dilem. Memri. Recuperado el 9 de octubre de 2019, de https://bit.ly/3W9kjv3

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.

Winne (2006). Algeria, la Nouvelle Génération. Winne. Recuperado el 18 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3QDLflt

LAS CARICATURAS COMO LENGUAJE GEOPOLÍTICO EN LA GUERRA DE RUSIA

SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

La caricatura es un lenguaje alternativo que se utiliza para exagerar los hechos de una manera jocosa. De este modo, por lo general, nos hacen reír en los momentos más crudos de nuestra realidad. No obstante, la caricatura es un lenguaje que guarda asunciones e ideas que van más allá de la risa.

Este trabajo, por tanto, busca analizar y contextualizar la caricatura como forma de lenguaje geopolítico y geoestratégico. Teniendo en cuenta todo esto, las hipótesis que se plantean en este trabajo son: (1) la caricatura es un medio de comunicación alternativo capaz de transmitir la geopolítica de una manera sencilla y directa a la sociedad, en tanto a través de su simbología analiza la situación de manera precisa, favoreciendo que el mensaje perdure; (2) Vladimir Putin durante el estallido de la guerra civil siria se convierte en un personaje destacado, es decir, las estrategias y los planes se mostraron de una manera clara dentro del dibujo gráfico; y (3) el escenario sirio fue la antesala de lo que iba a ocurrir en Ucrania años más tarde, o sea, la intervención de Rusia en Siria no fue una casualidad, sino que fue un hecho premeditado para poder actuar posteriormente en Ucrania.

Siguiendo esta línea, los objetivos generales de este trabajo son: (1) analizar el escenario de la guerra civil siria; (2) estudiar la caricatura siria durante el desarrollo de ésta; y (3) observar la relación de estas caricaturas con la geopolítica y las relaciones internacionales. En relación a estos objetivos generales, los objetivos específicos planteados en este

trabajo son: (1) contemplar la figura de Putin en las caricaturas con el fin de prestar atención a su función en el escenario político e internacional; (2) analizar estas caricaturas teniendo en cuenta el efecto que han podido tener en movimientos políticos posteriores; y (3) examinar si existe una relación entre estas caricaturas y lo acontecido en Ucrania.

Con todo, la finalidad de este trabajo es mostrar que la caricatura no es un elemento que hace reír, sino que va más allá. Este trabajo quiere poner de manifiesto que la caricatura tiene una gran influencia ne la sociedad, en tanto que favorece la transmisión de mensajes geopolíticos. Asimismo, el uso de la caricatura es una evidencia que refleja como los actos de un presidente no son fortuitos, sino que tienen una intención premeditada de una manera precisa. Por tanto, puede decirse que la caricatura es un lenguaje no verbal que, muchas veces, es ignorado, pero no debe pasarse por alto, puesto que aporta más de lo que se piensa.

2. MATERIAL Y MÉTODOS

Para llevar a cabo esta investigación, se ha empleado una metodología cualitativa. Así pues, este tipo de metodología permite establecer una aproximación teórica al estado en cuestión. Dicho de otro modo, permite comprender el complejo mundo de la experiencia vivida desde el punto de vista de las personas que la viven, es decir, mostrar cómo actúo Rusia en Siria para poder trasladar esta ofensiva, posteriormente, a Ucrania. Por tanto, este trabajo se centra en una serie de sujetos específicos que adoptan una perspectiva del fenómeno con el fin de darle significado, o sea, muestra cómo el arte es un medio de comunicación alternativo que desde que Putin intervino en el conflicto sirio, dejó de manifiesto cuáles eran sus intenciones a largo plazo (Taylor y Bogdan, 1984).

Respecto a la muestra analizada, se ha centrado en las caricaturas realizadas por el caricaturista sirio Ali Ferzat. Este artista sirio cuenta con más de 15.000 caricaturas, teniendo un impacto social muy significativo con respecto a diversos temas. Durante la Primavera Árabe en Siria, además, se convirtió en un activista desafiando al presidente Sirio y mostrando lo que verdaderamente estaba ocurriendo dentro del país.

Teniendo en cuenta todo esto, para estudiar y analizar la muestra de caricaturas, se ha utilizado el método visual etnográfico. Este método permite analizar, estudiar y contextualizar la muestra de caricaturas seleccionadas. Además, la utilización de este método contribuye a la observación directa de las imágenes y al análisis de lo que ocurre en su interior con el fin de mostrar las intervenciones de Rusia en Siria a largo plazo (Vasilachis de Gialdino, 2009).

Este método ha completado con la teoría fundamentada para poder interpretar esos datos teóricos en relación a la muestra analizada de una manera inductiva. Se ha utilizado el método comparativo constante y el muestreo teórico para poder establecer una codificación de datos que posteriormente han sido analizados. Como consecuencia, se han realizado diferentes abstracciones teóricas y una codificación abierta que ha identificado el tema y sus dimensiones. Para ello, se ha estudiado el desarrollo de la Primavera Árabe en Siria y cómo desembocó en una guerra civil. Luego, se ha realizado una codificación axial para establecer categorías y subcategorías. De este modo, se ha estudiado la caricatura como un lenguaje no verbal que narra las intenciones geopolíticas y geostratégicas de Rusia. Finalmente, se ha realizado una codificación selectiva para refinar toda la teoría en la que se basa la investigación, es decir, cómo las caricaturas relataban que esas estrategias no eran casualidades, sino que más tarde o más temprano se iban a poner en práctica (Trinidad Requena, Carrero Planes & Soriano Miras, 2006)..

3. ANÁLISIS DE DATOS

3.1. La primavera árabe siria y la guerra civil

La llamada Primavera Árabe en Siria tiene lugar en marzo de 2011, influenciada por los movimientos tunecinos y egipcios. El desencadenante puede encontrarse en una ciudad del sur de Siria, Deraa, a raíz de un grafiti que pintaron en un colegio un grupo de adolescentes. Estos niños, como consecuencia de aquella pintada, fueron detenidos y torturados durante varios días, por lo que la gente se echó a las calles para protestar ante la brutal acción del régimen. No obstante, es preciso resaltar que este hecho fue precedido por la detención de dos mujeres que

comentaban en enero que, tras el derrocamiento de Hosni Moubarak, el presidente sirio podría ser el próximo. Así pues, el arresto de estas dos mujeres pudo ser lo que motivó a los estudiantes a desarrollar el grafiti desencadenante de la revuelta (Wedeen, 2013, pp. 855- 856).

En cualquier caso, las causas de estos levantamientos fueron diversas. En primer lugar, el sentimiento de reforma estaba patente en la sociedad desde la llegada de Bashar al- Asad al poder. Sin embargo, la actividad opositora se concentró en ciertas áreas, en las que ciertos grupos étnicos, demográficos, económicos y geográficos desarrollaron unos sentimientos contrarios al régimen más fuertes que otros. Esto fue debido a que la reforma económica del presidente Bashar al-Asad, en la que se suprimió a subsidio de aquellos más pobres y el empleo en el sector público fue decreciendo; de manera que los ricos eran cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. Del mismo modo, como consecuencia de una gran sequía que duró tres años, se produjo una ola migratoria del campo a la ciudad, por lo que el paro aumentó aún más, haciendo hincapié, sobre todo, en la gente joven.

Por tanto, este nuevo movimiento fue impulsado por las minorías más pobres de la población, así como los jóvenes frustrados ante la situación del país. Las revueltas no tardaron en expandirse por todo el país. Pero, lejos de entrar en razón, influenciado por la acción del coronel Muammar al-Qadaffi, el presidente Bashar al- Asad decidió usar la represión violenta, sacando el ejército a la calle, generando una gran cantidad de muertes. Además de todo esto, el presidente sirio hizo un discurso en el Parlamento el 30 de marzo de 2011. Este discurso no ofreció ningún tipo de disculpas ante lo sucedido, ni tampoco ofrecía las reformas deseadas por la población. De hecho, este discurso sólo sirvió para enfurecer más a la población y hacer que saliera más gente a la calle. De este modo, los oponentes de Bashar al-Asad organizaron Comités Locales de Coordinación para preparar las manifestaciones en las zonas de rebelión, que se convirtieron en un balón de oxígeno para los manifestantes, puesto que Bashar al-Asad los toleró en mayor o menor medida. Sin embargo, muchos activistas fueron arrestados, a pesar de que su intención era liderar unas series de protestas pacíficas, a través de estos comités. Estos comités duraron alrededor de poco más de un año, hasta tal punto que

aquellos que estaban en el exilio trataron de formar un Consejo Nacional Sirio en Estambul en agosto de 2011. No obstante, no logró el apoyo interno suficiente para que floreciera y pudiera hacerle frente al Presidente. Por otro lado, inspirados una vez más por los hechos sucedidos en Libia, decidieron formar el *Ejército Libre de Siria*. Este ejército estaba formado por oficiales del ejército sirio que habían huido a Turquía y su líder, lejos de querer matar civiles e inocentes, espoleó a los soldados a luchar contra el régimen e ir ganando territorios. Pero, esto no dio grandes resultados, puesto que las fuerzas del régimen fueron reprimiendo a este ejército cada vez más, hasta tal punto que este movimiento acabó convirtiéndose en un conflicto en el que luchaban ambos ejércitos y morían inocentes (Philips, n. d.).

Así, a partir de 2012, la revuelta antiautoritaria derivó en una guerra civil con una fuerte implicación de los países del entorno. Mientras Arabia Saudí, Turquía y Qatar apoyaron a los grupos opositores, Irán y Hizbollah acudieron en socorro del presidente Bashar al-Asad. El presidente al-Asad interpretó que libraba una batalla a vida o muerte en la que sólo habría un ganador. La inacción de la comunidad internacional allanó el terreno para la intervención de las principales potencias regionales y, en particular, Arabia Saudí e Irán, que libraban en territorio sirio una guerra a través de actores interpuestos (Álvarez-Ossorio, 2015).

La guerra dejó a sus espaldas más de 200.000 muertos, 18 millones de víctimas entre refugiados y desplazados interiores y una gravísima destrucción de la infraestructura. Ante esta situación, la comunidad internacional buscó iniciativas de paz por ambas partes. Como era de esperar, Rusia dificultó las cosas. Sin embargo, se llevaron a cabo dos reuniones en Ginebra que estaban orientadas a lograr ceses el fuego, acuerdos humanitarios parciales que implicasen a sólo algunas de las partes en conflicto y treguas, con la expectativa de escalar luego a niveles más ambiciosos.

Estas reuniones, celebradas en 2012 y 2014, supusieron un estrepitoso fracaso, pues los problemas se habían agravado. La guerra había adquirido una gran diversidad de protagonistas y frentes. Las fuerzas armadas del gobierno (y los grupos paramilitares que surgieron) y las milicias de Hezbollah luchaban contra más de 1.000 grupos armados, según el

seguimiento que desarrolló el Carter Center de Atlanta (Estados Unidos). Además, varios de estos grupos, lejos de seguir la idea primigenia en la que reclamaban cambios en la sociedad y en el gobierno, llegó un momento en el que muchos de estos grupos luchaban entre sí por liderazgo político sobre determinadas regiones, acceso a recursos económicos o enfrentamientos étnicos religiosos.

En este sentido, para Rusia e Irán (aunque éste último no participó en las Conferencias) la presencia de Bashar al-Asad era un requisito imprescindible para evitar el colapso de las instituciones, especialmente las fuerzas armadas. Tanto Moscú como Teherán temían que la caída de las instituciones, mezclada con la radicalización sectaria, condujera a un colapso. Entonces, la diplomacia rusa, en coordinación con Irán, preparó una reunión de miembros de la oposición siria en Moscú. A la invitación asistieron especialmente miembros de la oposición interior y fue rechazada por la oposición que opera desde el exterior. Por ello, Vitaly Naumkin, director del Instituto de Estudios Orientales y moderador de la reunión, explicó que la iniciativa era promover un diálogo entre los sirios con el fin de que llegasen a un acuerdo, por lo que esta reunión no sería, en ningún caso, una sustitución de las reuniones celebradas en Ginebra.

Por otro lado, la ONU trató de lograr acuerdos de alto el fuego y congelar el conflicto sirio, sobre todo, en ciudades estratégicas como Alepo. La idea era desarrollar un acuerdo humanitario que permitiera el acceso internacional de ayuda, avanzando hacia intercambios de prisioneros y logrando que la oposición entregase sus armas a cambio de tener el control administrativo. Todo esto se vio completado por una Autoridad para la Paz y la Reconstrucción, liderada por la ONU, que permitiría formar autoridades locales con las milicias que aceptases. Sin embargo, esta propuesta de congelación del conflicto fue vista por muchos como una utopía que nunca llegaría a dar sus frutos (Aguirre, 2015, 30 de enero).

3.2 Influencia de Siria en el conflicto ruso

No obstante, las intenciones de Rusia iban más allá que un simple apoyo a Siria. Así pues, Siria se convirtió en lo que diez años después sería una guerra con Ucrania por intereses anexionistas de acaparar todo su esplendor.

Rusia entró en la guerra civil de Siria en 2015 del lado del régimen del presidente Bashar al-Asad, lo que permitió a Damasco obtener victorias decisivas en el conflicto de una década. Sin embargo, los rebeldes sirios carecían de poderío militar o un amplio respaldo internacional. Así pues, muchas de las tácticas desplegadas en Ucrania se basaron en las batallas de Rusia en Siria, donde probó sistemas de armas y adquirió una experiencia de combate vital. Al menos 270 instalaciones médicas en Siria fueron atacadas por Rusia y el régimen de Assad desde 2011. Rusia también apuntó a escuelas y mercados durante una devastadora ofensiva en Alepo en 2016 y en una campaña de 2019-2020 contra los rebeldes en la vecina provincia de Idlib, el último gran bastión de oposición del país. Por otro lado, también se crearon corredores seguros para permitir la salida de civiles, pero muchas veces desembocó en la muerte y detención de civiles. En Siria, Rusia se basó principalmente en su fuerza aérea y ciertas unidades especializadas para asesorar y ayudar a las fuerzas aéreas en favor de Bashar al-Asad (Montero, 2022). Así, los aviones y tropas de Putin fueron enviados para apoyar el agonizante gobierno de Bashar al-Asad e iniciaron una de las campañas más sangrientas que había tenido la larga guerra en el país árabe hasta ese momento (Lima, 2022).

En este contexto, el 24 de febrero del 2022 Rusia invadió Ucrania, poniendo fin a varias décadas de Pax Europaea, dejando en un sueño la paz kantiana. Las justificaciones esgrimidas por Vladimir Putin para la invasión fueron principalmente dos: la necesidad de "desmilitarizar" y "desnazificar" el país vecino. Sin embargo, el hecho que Ucrania hubiese ya cedido su arsenal nuclear tras el Memorándum de Budapest a finales de 1994, a cambio de que se garantizase su recién adquirida independencia, apoyada por un 92,3% de los ucranianos; así como la incapacidad ucraniana para recuperar Crimea, anexionada por Rusia a principios de 2014, pone en tela de juicio el primero de los supuestos argumentos (Casal Bértoa, 2022).

De este modo, Putin buscaba reconstruir el imperio ruso. La ocupación de un quinta parte de Georgia en 2008, la anexión de Crimea y la invasión del resto de Ucrania no serían sino parte de un plan para recuperar los territorios perdidos tras el colapso de la Unión Soviética en 1991. Es más, Ucrania, que salvo algunos territorios en su parte occidental, ha

sido parte ininterrumpida del imperio ruso (después soviético) desde 1764, es considerada por muchos como el origen de la propia Rusia (Casal Bértoa, 2022).

En este sentido, la invasión de Ucrania fue a gran escala, por lo que era una tarea mucho más compleja que el despliegue de una pequeña cantidad de fuerzas rusas como el que había en Siria. Asimismo, en el caso de Ucrania, el ejército ruso se centró en llevar a cabo una campaña de maniobra convencional contra otro ejército convencional, el ucraniano. Del mismo modo, se llevó a cabo el uso de ataques aéreos y ataques de artillería y misiles contra áreas civiles, especialmente en las ciudades, en un intento de aterrorizar a la población, bien para someterla o para que huyera y se convirtieran en refugiados para despoblar Ucrania (Lima, 2022).

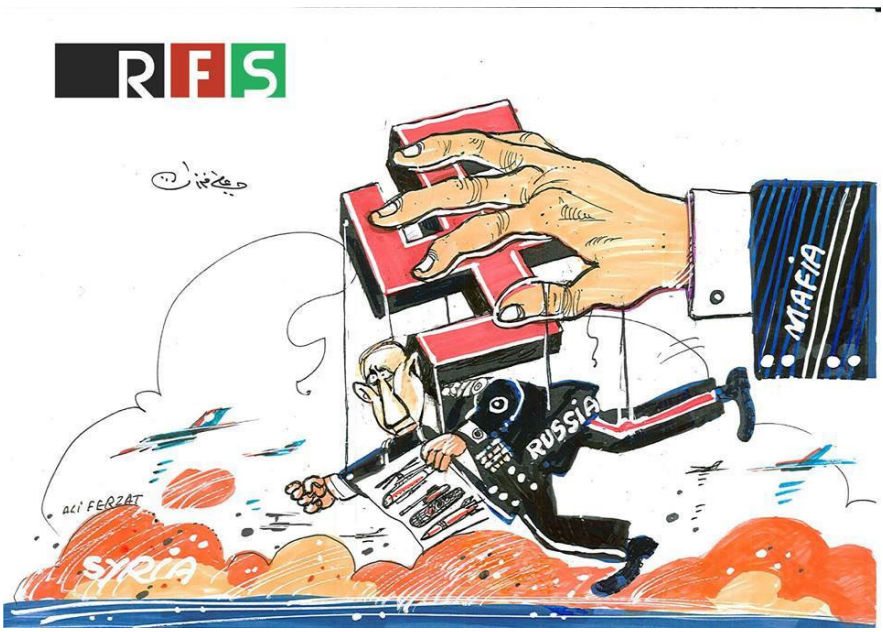
3.3 Análisis sobre las caricaturas de Vladimir Putin

Por lo general, la caricatura seguía recurriendo a la simbología para resaltar diferentes temas, creando dibujos metafóricos que fueran capaces de tocar a las personas y hacer que las personas confiaran en ellos (Halasa, Omareen y Mahfouz, 2014, p.170). Sin embargo, no fue hasta tres meses antes de la revolución siria cuando caricaturistas como Ali Ferzat anunciaron que era necesario romper con las fronteras del miedo que llevaba asolando Siria desde hacía más de 50 años. Entonces, en ese mismo momento, se produjo un cambio y empezaron a dibujarse figuras reconocibles del aparato de seguridad, así como al propio presidente Bashar al-Asad (Halasa, Omareen y Mahfouz, 2014, p. 170). De este modo, este hecho 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).

Asimismo, las redes sociales jugaron un papel muy importante en este contexto, 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, pp. 54-55). De este modo, Facebook y Twitter se convirtieron en una ventana al mundo que

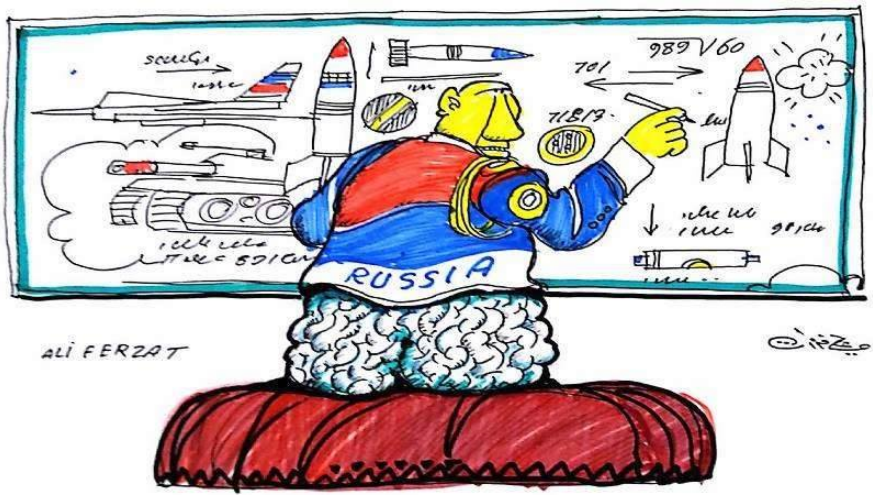
permitieron a las caricaturas dar la vuelta al mundo, mostrándose desde el prisma de la resistencia, la revolución y la reconciliación (John, 2009, pp. 123-131).

FIGURA 1: *Rusia, la marioneta nazi (Ferzat, 2015).*



Esta caricatura fue realizada en el año 2015, el año en el que Rusia intervino en la guerra Siria. En ella, se observa una mano con la palabra "mafia" que maneja una marioneta. Los hilos de la marioneta están sustentados por la esvástica nazi que sujetan a Vladimir Putin. Este personaje tiene en su mano un papel con una serie de aviones y tanques que simbolizan la estrategia en la zona. Por otro lado, se aprecia un escenario de guerra bombardeado por aviones que destrozan todo a su paso. El objetivo de esta caricatura es, por tanto, resaltar la estrategia rusa para atacar el territorio sirio. Para ello, muestra a Putin como una marioneta movida por las mafias que quieren destruir Siria.

FIGURA 2. *La estrategia de Putin (Ferzat, 2016)*



Este dibujo se realizó un año más tarde, en 2016. En él se muestra a Putin sentado en un diván planeando la estrategia militar, así como el uso de armas de destrucción masiva. Llama la atención la figura del personaje central, es decir, Putin aparece vestido con una chaque con los colores de la bandera de Rusia y el tren inferior es un cerebro humano. Este hecho vislumbra que Putin no tiene el cerebro en su sitio, sino que está en otro lado, de manera que no es consciente de la destrucción que están generando sus armas, así como la incursión realizada en Siria.

Con todo, esta caricatura vuelve a poner de manifiesto las estrategias de Rusia en Siria, generando un estudio de las armas para poder realizar lo que pasaría en 2022. Es un intento de mostrar al mundo que las intenciones de Putin van mucho más allá de ayudar a Bashar al-Asad a ganar la guerra.

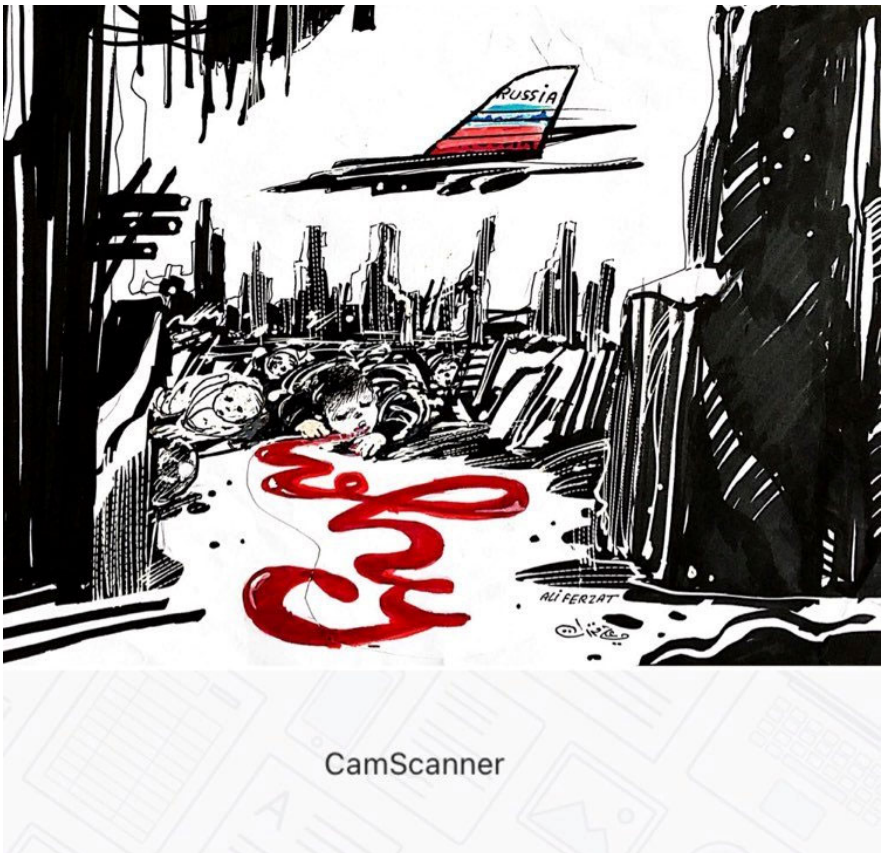
Esta caricatura, por el contrario, apareció el 25 de febrero de 2022 en el perfil de Facebook de Ali Ferzat, es decir, un día después del inicio de la invasión de Rusia a Ucrania. Es un dibujo genérico, pero cargado de simbología. En él, aparecen dos personajes: un soldado con la bandera rusa chorreando sangre y un inspector observando sus huellas cuya cabeza es la bola del mundo.

FIGURA 3: *El control de la seguridad mundial a Rusia (Ferzat, 2022).*

El soldado es representado como una bestia humana, responsable de miles de muertes, tal como se aprecia en la bandera rusa que se desmorona por la sangre que ha derramado. Por otro lado, el oficial simboliza la posición internacional que observa las huellas de la bestia, pero ignora la sangre. Por tanto, esta caricatura es una crítica al conflicto entre Rusia y Ucrania, haciendo referencia a que la comunidad internacional no ha sido consiente de lo que ha ocurrido anteriormente. Por todo ello, es una llamada de atención, haciendo ver que la actuación de Rusia no es nueva, sino que lleva muchas muertes a sus espaldas.

Por otro lado, esta imagen muestra las consecuencias de de la guerra. Las víctimas más vulnerables en todos los conflictos son los niños y Ali Ferzat los representa para mostrar las vejaciones que se han producido. Esta caricatura tiene una labor empática con la situación ucraniana, ya que con el conflicto sirio realizó una parecida. En ella se observa una ciudad destrozada con unos niños tirados en el suelo. Estos niños han sido asesinados y de su boca sale un reguero de sangre que dice why? (¿por qué?).

FIGURA 4: *Las víctimas de las guerras (Ferzat, 2022b).*



De este modo, se cuestiona el porqué los niños y los civiles, en general, tienen que perder la vida de una manera injusta. Por otro lado, los responsables son los aviones rusos que han sido los que han bombardeado la ciudad, de manera que se vuelve a poner de manifiesto los resultados de la guerra, así como también el paralelismo que existió en las técnicas de la guerra.

4. RESULTADOS

En primer lugar, existe un paralelismo entre la guerra civil en Siria y el conflicto entre Rusia y Ucrania. Rusia utilizó unas técnicas que ya conocía en Ucrania. Pues, las había puesto en práctica durante la guerra de Siria. En este contexto, la participación de Putin en Siria no fue una

casualidad, ni tenía una labor de ayuda a Bashar al-Asad. Los intereses de Vladimir Putin eran evidentes, en tanto que encontró el escenario perfecto para desarrollar las técnicas pertinentes para llevar a cabo sus planes de atacar a Ucrania. Por este motivo, puede decirse que era una estrategia geopolítica muy estudiada y desarrollada, en tanto que la comunidad internacional no tenía intenciones de participar en el conflicto sirio, dado que no le interesaba.

Las consecuencias de la guerra civil siria también son extrapolables al conflicto entre Rusia y Ucrania. En un primer momento, puede decirse que existe una destrucción de ciudades, con miles de víctimas que han tenido que sufrir injustamente esta situación. Además de todo esto, se ha producido una gran cantidad de personas desplazadas que han perdido todo lo que tenían. Tanto en el caso de Siria como en el de Ucrania, miles de familias han tenido que abandonar sus hogares, pasando a estar en campamentos de refugiados o teniendo que emigrar a otro país de acogida. Por tanto, la estrategia de Putin conlleva a debilitar aún más la población y este hecho le facilita poder avanzar.

Este paralelismo ha sido omitido por una gran parte de los medios de comunicación. Es cierto que se habla de la similitud de ambos conflictos en algunos medios. No obstante, no se hace de una manera coherente, en tanto que el conflicto sirio es como si no hubiera ocurrido y se hubiera olvidado. En este contexto, la caricatura ha tenido un papel fundamental, ya que ha permitido mostrar todo esto, favoreciendo que perdure en la memoria colectiva gracias al uso de las redes sociales.

De hecho, las caricaturas fueron una voz bastante significativa para narrar lo que iba a ocurrir. En los ejemplos analizados, se puede ver cómo Putin usó Siria para estudiar sus tácticas, poniéndolas en práctica años más tarde en Ucrania. Las caricaturas mostraban que Putin no era una ayuda, sino una marioneta que mostraba lo que iba a ocurrir posteriormente. De hecho, una vez estallado el conflicto entre Rusia y Ucrania, el caricaturista sirio Ali Ferzat siguió mostrando lo que ocurrió en Siria con el fin de mostrar que no era un hecho aislado. Por tanto, las caricaturas eran un medio alternativo que no sólo formaban una opinión, sino que estaban anticipando lo que iba a ocurrir años más tarde.

Con todo, la guerra de Ucrania no es un hecho aislado de Rusia. Putin llevaba años gestando este conflicto, usando Siria como ensayo. En cualquier caso, el caso de Ucrania es diferente porque Ucrania sí ha recibido la atención mediática que le correspondía, haciendo que el mundo se hiciera eco de ello. Por este motivo, Putin, sabiendo que Occidente no iba a prestar tanta atención al conflicto sirio, utilizó todo lo que tenía a su alcance para postrar su poder. 5. discusión

Haga clic en Insertar y elija los elementos que desee de las distintas galerías. Los temas y estilos también ayudan a mantener su documento coordinado. Cuando haga clic en Diseño y seleccione un tema nuevo, cambiarán las imágenes, gráficos y gráficos SmartArt para que coincidan con el nuevo tema. Al aplicar los estilos, los títulos cambian para coincidir con el nuevo tema. Ahorre tiempo en Word con nuevos botones que se muestran donde se necesiten.

5. CONCLUSIONES

La guerra de Siria tiene muchos paralelismos con la guerra de Ucrania. Este hecho es algo que muchas veces se nos escapa y no prestamos atención. Pero, como he hemos ido analizando y estudiando a lo largo de este trabajo, la guerra de siria tenía intereses geopolíticos y geoestratégico para Rusia.

En este contexto, las caricaturas juegan un papel muy importante. Por lo general, las caricaturas suelen aumentar en momentos de tensión y conflicto, por lo que son consideradas una voz alternativa. Dicho de otro modo, las caricaturas son un lenguaje no verbal que no sólo tienen la capacidad de exagerar los hechos para hacer reír, sino que también contribuyen a relatar los hechos. Así, la función de la caricatura es apelar al sentimiento y a la emoción, haciendo que el espectador identique los hechos de una manera directa, al mismo tiempo que memoriza el mensaje.

En definitiva, tal como puede verse en las caricaturas, Rusia sin Siria no hubiera sido nada. De este modo, si la Primavera Árabe en Siria hubiera tenido un matiz diferente y no hubiera desembocado en una guerra, probablemente Putin no hubiera desarrollado sus estrategias para atacar

Ucrania. Así pues, es necesario preguntarse hasta qué punto hubiera sido necesario que la comunidad internacional hubiera prestado atención a la Primavera Árabe y a la guerra civil siria.

6. REFERENCIAS

Aguirre, M. (2015). ¿Por qué es tan difícil lograr la paz en Siria? BBC. Recuperado el 25 de febrero de 2015, de https://bbc.in/3ZvWsZf

Álvarez-Ossorio, I. (2015). La Sunní-Chií en Oriente Medio. Próximo Oriente. Recuperado el 26 de febrero de 2015, de https://bit.ly/3ZweieO

Calsa Bértoa, F. (2022). Por qué Putin ha invadido Ucrania. El País. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3ZziBG1

Ferzat, A. (2015). Ali Ferzat. Facebook. Recuperado el 17 de noviembre 2022, de https://bit.ly/3CN7DmF

Ferzat, A. (2016). Ali Ferzat. Facebook. Recuperado el 17 de noviembre 2022 de https://bit.ly/3ZxDly5Ferzat, A. a (2022). Ali Ferzat. Facebook. Recuperado el 17 de noviembre 2022, de https://bit.ly/3IQoMjn

Lima, L. (2022). "Siria fue la escuela de guerra de Rusia para luego invadir a Ucrania". BBC. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bbc.in/3XxtAhH

Gilbert, V. J. (2013). Syria for the Syrians: The rise of Syrian nationalism, 1970-2013 (1536249). Disponible en ProQuest Dissertations & Theses Global. (1353357676). Recuperado el 6 de noviembre de 2015, de https://bit.ly/3CGKKB9

Halasa, M. (2012). Creative dissent. Index on Censorship. Vol. 41 Issue 2, p14-25.

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.

Montero, S. (2022). La atroz estrategia de guerra que Rusia practicó en Siria y ahora está volviendo a usar en Ucrania. ABC. Recuperado el 17 de noviembre de 2022, de https://bit.ly/3iBraQ9

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.

Philips, C. (n. d.). Syria‘s Bloody Arab Spring. The London School of Economics and Political Science (LSE). Recuperado el 25 de febrero de 2015, de https://bit.ly/3w1W0EM

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.

Wedeen, L. (2013). Ideology and Humor in Dark Times: Notes From Syria. Critical Inquiry. 39. 4. Chicago: The University of Chicago.

REISLAMIZACIÓN SOCIAL DE EGIPTO (1981-2011). CÓMO EL ISLAMISMO HA CONSEGUIDO FORJAR UNA NUEVA IDENTIDAD

MAGDA MAKKI HORNEDO
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

Hoy día, la sociedad egipcia no es simplemente una sociedad formada por musulmanes; sino, una sociedad islámica en sus valores y estructura. La Sharía se ha convertido para la mayoría de los musulmanes en la principal guía de conducta personal y eje de relaciones sociales. La vida social se ha llenado de signos y símbolos asociados con la tradición cultural islámica. Se han cambiado las relaciones de género, las normas familiares y modos de conducta en público. El intento de "autoreforma" personal requiere un cierto compromiso con formas sociales de vestimenta, habla, conductas y otras prácticas para ser buen musulmán. Dichas formas parecen pretender marcar una distinción con el "otro" a través del estilo de vestir, lenguaje y posicionamiento cultural en general. Los predicadores populares, los ulemas asociados al islam oficial, los activistas islamistas y los musulmanes comunes participan activamente en informar al resto de musulmanes acerca de la forma correcta de realizar rituales (*ʿibādāt*); además de, instruirles sobre cómo comportarse acorde con el islam en sus vidas cotidianas (*muʿāmalāt*). En otras palabras, pretenden orientar la conducta individual y la interacción social en términos que invoquen normas islámicas (Ismāʿīl, 2007). En suma, desde la subida del islamismo en la década de los 70, se ha creado un vínculo entre el compromiso religioso individual y el proyecto de sociedad islámica. El resultado es un cruce de espacios, medios, objetivos y estrategias, cada vez más enlazados en un círculo cerrado, en el que se vuelve imposible separar lo religioso de lo social y éste de lo político. De esta manera, los individuos se encuentran, aunque

inconscientemente, al servicio de la causa de imponer a las sociedades musulmanas una determinada forma de islam, "la correcta", según algunas formaciones islamistas. Por otro lado, en un nivel básico, hay un terreno discursivo-conceptual compartido entre todos (activistas, musulmanes comunes, radicales y moderados). Todos se basan en un conjunto de textos religiosos y adoptan posiciones similares sobre cuestiones de *ʿibādāt* y *muʿāmalāt*. Todos, desde los yihadistas hasta los musulmanes defensores de la aconfesionalidad, proclaman la posesión del "islam correcto", que ha ido ganando terreno a la identidad nacional y cultural. Tal situación suscita una serie de preguntas: ¿Dónde se encuentra la frontera entre el islamista moderado y el radical? ¿En qué punto termina el activismo social y empieza el proyecto político? ¿Quiénes son los musulmanes, simplemente, religiosos y quiénes portan la ideología islamista? ¿Cuál es la formación o experiencia que les une a todos? ¿Cómo se ha conseguida tal permeabilidad? En este artículo, identificamos la clave de la respuesta a estas preguntas en la reislamización, concebida como una proceso de reeducación o, en casos extremos, de adoctrinamiento conforme lo que se considera el islam genuino.

Para comprender este proceso de transformación es preciso remontarse a uno de los fenómenos más influyentes del siglo pasado: el islamismo. El término a menudo se usa como sinónimo de "islam político". Sin embargo, si consideramos que el "islamismo" es la conversión del islam en ideología política, estaríamos limitando su acepción. Sería más apropiado ampliar la acepción del islamismo, para referirse a un movimiento ideológico que engloba tres vertientes: islam político (Hermanos Musulmanes), islam "belicista" (yihadismo) e islam social (salafismo). La evolución de estas tres vertientes, como formaciones adoctrinadoras, forjará fronteras permeables; tanto entre sí, como con las masas reeducadas, es decir, los musulmanes comunes no ideologizados. Estos, en el momento de asumir el compromiso de propagar los valores islámicos se convierten, a su vez, en educadores de sus respectivos entornos.

2. LAS VERTIENTES DEL ISLAMISMO

2.1. Islam político (Hermanos Musulmanes)

El origen del islam político en Egipto se sitúa en la fundación de la Asociación de los Hermanos Musulmanes en 1928[178], por el líder islamista Ḥasan al-Bannā (1907-1949). Su fundación responde a una reacción al fin de 13 siglos de califato islámico por la caída del Imperio Otomano tras la Primera Guerra Mundial. El Movimiento se extendió más tarde por todo el mundo árabe e islámico, aunque con diferentes nombres (Hamas en Palestina, Ennahda en Tunez, AK Parti en Turquía). Se trata de un movimiento reformista que pretende instaurar un Estado Islámico, regido por la Sharía. A caballo entre cofradía religiosa y partido político, el Guía General funda 10 años después un organismo paramilitar: el Aparato Secreto. Debido a sus ambiciones políticas, tuvo una relación tensa e inestable con los sucesivos regímenes políticos. Esta relación se puede resumir en unos ciclos de acercamientos y rupturas de la siguiente manera: se produce una colaboración inicial en la que el Poder político utiliza la Asociación para conseguir apoyos a sus políticas y debilitar a sus opositores, a cambio de otorgarle algunos privilegios sobre sus rivales políticos. Una vez que consigue su objetivo, el Poder comienza una persecución dura a los integrantes de la Asociación. Esta dinámica se repitió en los mandatos del Rey Faruq (1936-1952), Nasser (1954-1970), Sadat (1970-1981), Mubarak (1981-2011) y la Junta Militar tras la Primavera Árabe. Así que, la primera etapa "banaísta" terminó con la involucración de la Asociación en actos terroristas, por lo que acabó disuelta, su fundador asesinado por la policía secreta y sus líderes encarcelados, hasta el golpe de Estado de 1952. (Martín, 2011)

2.2. Islam belicista (yihadismo)

El golpe de Estado militar que dieron Nasser y el movimiento de los Oficiales Libres en 1952 tuvo éxito, en gran parte, gracias a los Hermanos Musulmanes. Así que, cuando Nasser disolvió los partidos políticos

[178] Los antecedentes del Movimiento, fuera de Egipto, se remontan al pensador indio Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) y el paquistaní Abu al-Al al-Maududi (1903-1979)

en 1953, exceptuó a la Asociación como formación no política. Sin embargo, el proyecto nacionalista socialista panárabe de Nasser era incompatible con el proyecto islamista, cuyas fronteras son ideológicas y concibe el socialismo como innovación occidental. Debido a las disputas políticas, Nasser fue víctima de una tentativa de asesinato, perpetrada por miembros de la Asociación en 1954, lo que marcó el inicio de una violenta persecución. Los líderes de los Hermanos Musulmanes acabaron en prisión, prácticamente, durante todo el mandato de Nasser que se alargaba hasta 1970. En prisión muchos de sus líderes sufrieron una radicalización que desembocó en una deriva yihadista por el influyente ideólogo Sayyid Quṭb. En su obra "Jalones en el camino" puso las bases ideológicas del yihadismo que, anatemizando a toda la sociedad, pretende imponer el cambio por la fuerza. Décadas después, el yihadismo se convertiría en un movimiento internacional. La etapa "qutbista" acaba con las ejecuciones de los líderes de la llamada célula del 65 y el endurecimiento de las persecuciones a los Hermanos Musulmanes. Muchos de los miembros, para evadir la prisión, acabaron huyendo a Arabia Saudí, donde fueron bien acogidos por el Rey Saʿūd, rival de Nasser en aquel momento.

2.3. Islam social (salafismo)

El salafismo u ortodoxia musulmana se remonta originalmente a alfaquí Aḥmad Bin Ḥanbal, en el segundo siglo de la Hégira (siglo VIII d.C.). Tuvo una segunda fundación con el ulema Ibn Taimiyah en el siglo VII de la Hégira (siglo XIII d.C.). En la era moderna resurgió de la mano del teólogo Muḥammad Bin ʿAbd al-Wahhāb (1703-1792), a quien se le atribuye el nombre del "wahabismo" y que fue aliado del fundador de la dinastía saudí Muḥammad Bin Saʿūd (1710-1765). Más tarde, en Egipto, las dos asociaciones salafistas *al-Ŷamʿiyyah al-Šarʿiyyah* (Sociedad de la Sharía) y *Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyah* (Defensores de la Sunna Mahometana) han sido fundadas en 1912 y 1926, respectivamente. El salafismo originalmente no es una ideología política, sino quietista con actividad benéfica que se centra en lo religioso y lo moral. Por este mismo motivo, gozaron de una considerable libertad bajo la dictadura de Nasser.

2.4. Cambio de alianzas internas y externas

La derrota humillante de Egipto en la Guerra de los Seis Días de junio de 1967 desembocó en un profundo descrédito a las ideologías seculares: socialismo, nacionalismo, nasserismo y panarabismo. Lo cual terminó impulsando la ideología islamista que sería una fuente de inspiración para una juventud frustrada (Martín, 1991). Así que, en la década de los setenta, el nasserismo fue sustituido por el Estado confesional de libre mercado de Sadat, quien contrajo alianzas internas con las formaciones islamistas. Paralelamente, a nivel regional e internacional, la alianza de Egipto con las repúblicas árabes socialistas y la Unión Soviética sería sustituida por una dependencia económica de Estados Unidos y los reinos petroleros conservadores del Golfo Arábigo, encabezados por Arabia Saudita. Esta impulsaría la difusión de la cultura wahabita, como *soft power*, con el fin de extender su influencia cultural e ideológica por toda la región; sobre todo, tras el triunfo de la Revolución Islámica en Irán en 1979, con el fin de prevenir cualquier posible contagio del movimiento revolucionario. Por lo que patrocinó el islamismo en sus dos vertientes (Hermanos Musulmanes y salafistas) que, por otra parte, tenían luz verde del régimen político para "reislamizar" Egipto. El titular que dio el príncipe heredero Muḥammad Bin Salmān, en una entrevista al Washington Post el 21 de marzo 2018, lo dejó bien claro: "La difusión del wahabismo, financiada por Arabia Saudita, comenzó como resultado de que los países occidentales pidieron a Riad que les apoyase a contrarrestar la influencia soviética durante la Guerra Fría". A continuación, el príncipe heredero aclaró que los aliados occidentales de Arabia Saudita le instaron a invertir en mezquitas y escuelas fuera del territorio saudí durante la Guerra Fría, en un intento de evitar la invasión cultural e ideológica de los países musulmanes por parte de la Unión Soviética.

2.5. Disipación de las fronteras ideológicas

Así que, desde la década de los setenta, mientras los mandos de los Hermanos Musulmanes serían excarcelados o llevados de vuelta a Egipto (con un gran patrimonio creado en el auto-exilio), las bases se habían aglutinado en la Confluencia organizacional islamista heterogénea llamada *Ŷamāʿah Islāmiyyah* (Comunidad Islámica). Esta reunía a

islamistas de ambas líneas ideológicas de los Hermanos Musulmanes: islam político banaísta y yihadismo qutbista; además, del islam social ejercido por grupos neo salafistas. Por consiguiente, se produjo una influencia mutua entre los Hermanos Musulmanes (reformistas y yihadistas) y los salafistas, del que resultará la "salafización" de los primeros y un activismo social cada vez más creciente en los segundos, que acabarían participando también en política después de la Primera Árabe (Al-ʿAnānī, 2014). Así que, la adaptación de los Hermanos Musulmanes al salafismo wahabí no se basó en sus inicios en constantes ideológicas y religiosas, sino que fue, en esencia, una alianza política. Sin embargo, la subida de la ola de salafismo dejó su huella a nivel social y organizativo de los Hermanos Musulmanes. La Asociación terminó en una especie de fusión pragmática entre su propia ideología y la metodología del salafismo, en su versión más estricta. Los Hermanos Musulmanes acabaron por sumarse a las manifestaciones salafistas a nivel de vestimenta y discurso. Asimismo, se beneficiaron de las mismas herramientas de difusión de la Prédica Salafista como sus canales de satélite (Tammam, 2010).

Pronto, *al-Ŷamāʿah al-Islāmiyyah* quedó divida, debido a diferencias ideológicas, en varias organizaciones que a veces competían entre sí por las zonas de influencias repartidas geográficamente, bajo el consentimiento del Estado. Algunos de sus miembros se adhirieron a los refundados Hermanos Musulmanes, que se concentraban en El Cairo; otros, fundaron *al-Madrasah al-Salafiyyah* (la Escuela Salafista), denominada más tarde *al-Daʿwah al-Salafiyyah* (Prédica Salafista), y se instalaron en el norte de Egipto y Alejandría; mientras en el Alto Egipto, se fundó una organización que se conservó el nombre original bajo el liderazgo de ʿUmar ʿAbdel Raḥmān (1938-2017) (Maʿrūf, 2018), encarcelado en Egipto por emitir la fetua del asesinato de Sadat y más tarde en Estados Unidos por el atentado del World Trade Center de 1993; y, por último, numerosos miembros se organizaron en varias células yihadistas (Kepel, 1988), que cometieron atentados contra turistas e intelectuales en Egipto, mientras otras atendieron la llamada de la yihad contra los soviéticos en Afganistán, patrocinada por Estados Unidos (como Ayman

al-Ẓawahrī). Estas últimas dieron origen más tarde a Al Qaeda y se les denomina el salafismo yihadista.

Por otro lado, los Hermanos Musulmanes experimentaron una aguda pugna interna entre la corriente "reformista" que planteaba con vehemencia la separación entre lo político y la "prédica religiosa" y exigía una interacción positiva con los discursos de Occidente, llamando a la reforma; y, la otra corriente radical, cuya referencia ideológica es Sayyid Quṭb. Este conflicto fundamental se resolvió a favor de la segunda corriente después de que los qutbistas lograran durante las elecciones internas de diciembre de 2009 hacerse con el control del Gabinete del Guía, lo que llevó a la elección como Guía General de la Asociación a principios de 2010 a Muḥammad Badīʿ, uno de los símbolos de la línea qutbista (Ḥabīb, 2014).

2.6. Cambios sociales

Los contextos sociohistóricos estaban cambiando, ya sea a nivel de poder político o de dinámica social: el encarecimiento del petróleo y el incremento del turismo de los países petroleros del Golfo; la salida de cientos de miles de egipcios en busca de oportunidades de trabajo en los países del Golfo tras las continuas crisis económicas a raíz de las guerras con Israel, y su posterior vuelta portando la cultura salafista wahabí[179]; la ruralización de las ciudades y la creación de guetos salafizados, lejos del control del Estado, en los suburbios de las grandes ciudades como El Cairo y Alejandría; la decadencia de la educación pública; el cambio de estilo de vida hacia el consumismo a la luz de la apertura económica después de la guerra de Yom Kippur 1973, el cambio hacia el capitalismo y el consiguiente surgimiento de una nueva burguesía con una nueva cultura (Amīn, 1991). Estos cambios allanaron el camino para asimilar las transformaciones ideológicos y de estrategia de las facciones islamistas.

[179] The Globalist estima que, durante las últimas 4 décadas, casi la cuarta parte de la población egipcia vivió durante un tiempo en Arabia Saudita: https://bit.ly/40d1dao.

2.7. La reislamización

A finales de la década, el islamismo se vería desbordado por las escisiones yihadistas que acabarían asesinando a Sadat en 1981, por la firma del Tratado de Paz con Israel en 1979. Así que, con la entrada de la década de los ochenta había dos vertientes principales de Islam (García, 2011):

- El Islam tradicional representado por la institución oficial de al-Azhar. No obstante, éste fue un instrumento en manos del Poder y el aparato ideológico del Estado. Sus predicadores y fetuas en periódicos oficiales, revistas, radio y televisión, apoyando las políticas de los sucesivos presidentes fueron imprescindibles para el régimen, pero también hicieron que perdiera credibilidad a ojos del pueblo. Por lo que no pudo conservar el monopolio del discurso religioso como en la etapa anterior. Además, dentro de su seno empezó a notarse cada vez más la influencia de la ideología wahabita.

- Islamismo: Islam no oficial representado por los grupos islamistas, desde los reformistas hasta los yihadistas, aunque sin barreras muy definidas entre sí. Empieza la llamada Ṣaḥwah Islāmiyyah o "Despertar Islámico" de la mano del islam político y social, con sus respectivas escisiones, que llevarán a cabo la misión de la "reislamización" de la sociedad.

Mubarak, al contrario de sus antecesores, no tenía ni proyecto nacional ni tendencia ideológica clara. Así que, tuvo una relación más ambigua con el islamismo. Este consiguió evitar las campañas represivas producidas en los regímenes anteriores gracias a centrar sus estrategias en determinados ejes, dentro del margen que les permitía el Poder. El islamismo había dejado de centrar su acción en el Estado y sus políticas para dirigirla a la sociedad y su cultura.

2. OBJETIVOS

Ante este panorama, nos proponemos desarrollar en este artículo un conjunto de reflexiones sobre el proceso de reislamización social, concebido

por muchos analistas como una opción espontánea de religiosidad inofensiva. Aunque esta reeducación no necesariamente lleve al radicalismo; este, sí, sería imposible lograrlo sin desarrollar previamente la reislamización. Por lo que mientras se siga adoctrinando en la reislamización, las posibilidades de que surjan nuevos colectivos yihadistas seguirán abiertas. Creemos que enfocar el proceso e identificar su papel como base doctrinal puede mejorar nuestro entendimiento del fenómeno del islamismo y, por tanto, nos habilitará a trazar estrategias pertinentes para lidiar con su problemática y prevenir los radicalismos.

Aunque otros países musulmanes han sido testigos de procesos similares, este artículo se ocupa, particularmente del caso de Egipto entre (1981-2011), como modelo de reislamización puramente social. En Egipto no había llegado aún al poder una facción islamista, como en Turquía, que impulsara la reislamización; ni, se había impuesto por revolución islámica como en Irán. Además, teniendo en cuenta el cambio radical que experimentó desde la década de los setenta, Egipto se convierte así en un caso revelador para comprender el proceso, dado el gran contraste entre el antes y el después de la reislamización.

El objetivo principal se puede resumir en demostrar que el fenómeno de reislamización social de Egipto es una estrategia impulsada por las dos vertientes del islamismo (islam político e islam social), con el fin de implicar a la sociedad en su proyecto político, para que sea ésta quien reclame la instauración de un Estado Islámico; y así, llegar al Poder cuando lo propicien las circunstancias. Para conseguirlo, nos planteamos los siguientes objetivos secundarios:

- Distinguir entre las diferentes variantes de islamismo y reseñar la evolución de cada una, hasta llegar a una confluencia ideológica, aunque seguían conservando diferencias formales.
- Describir el cambio de estrategia islamista de lo político hacia lo social, esto es, la reislamización.
- Identificar los ejes principales de la reislamización.

3. METODOLOGÍA

El ensayo se divide en dos partes principales que corresponden a dos temáticas: islamismo y reislamización.

En primer lugar, se resume la evolución del islamismo (desde su nacimiento hasta la homogeneización ideológica de sus vertientes) (Abū Zaid, 1992), mediante un análisis histórico de sus encrucijadas principales. En este campo abundan los estudios dedicados al islam político (como alternativa de los regímenes existentes) (Roy, 2011) y al yihadismo (como asunto estratégico o religiosa para comprenderlo y poder combatirlo). Consideramos poco oportuno discutir sobre los postulados ideológicos de estas dos vertientes. Ya otros investigadores han hecho su aporte en este sentido. Han sido imprescindibles los dos libros titulados Los Hermanos Musulmanes de Javier Martín y de Xavier Ternisien, que analizan los distintos aspectos de la Asociación, desde su nacimiento y evolución hasta los ideológicos, como su relación con la violencia islamista. Son referente también en este campo, la obra pionera sobre las diferentes escisiones yihadistas del islamismo de Gilles Kepel Faraón y el profeta y el ensayo de Olivier Roy titulado The paradoxes of the re-Islamization of Muslim societies.

En la segunda parte, el eje de nuestras reflexiones gira entorno a la vertiente social, que no ha ocupado una posición prioritaria en los análisis del islamismo. Los estudios sobre el salafismo, igualmente, se han ocupado del salafismo yihadista, que viene a ser el nivel más intenso de adoctrinamiento. Pero un yihadista ha tenido que pasar primero por la fase de la reislamización que es, por excelencia, un proceso social que se enmarca en el campo de los estudios sociales. Aquí se ha combinado el análisis de contenido con la observación directa e indirecta.

En este aspecto, han sido muy formativos los testimonios de los miembros escindidos de estos movimientos "reislamizadores". Tras la primavera árabe y la efímera apertura del espacio público, ex miembros de estas formaciones han hablado abiertamente en todos los medios de comunicación de sus estrategias seguidas para conseguir este cambio cultural. Asimismo, desde 2011, numerosos activistas pertenecientes a lo que se puede denominar un movimiento de resistencia a la

reislamización han colgado numerosos análisis y entrevistas en YouTube, lejos de la censura estatal. Ejemplo de ello: al-Baṭṭ al-aswad (Patos negros: canal de los irreligiosos árabes) por Ismail Muḥammad, Box of islam por ʿAbd Al-Ṣamad y Los humanistas en árabe por Aḥmad Saʿd Zāyid. Se ha aplicado al respecto un análisis de contenido, tanto documental como audiovisual.

Teniendo en cuenta que la reislamización es un proceso gradual y progresivo, se ha recurrido al método de la observación directa e indirecta a lo largo de 20 años de vivencias en Egipto, para reseñar los cambios culturales reflejados en el habla, la vestimenta, las relaciones de género y las costumbres y tradiciones. Aquí se mezcla la observación, la experiencia personal, los testimonios de actores activos que participaron en el proceso como reeducadores o reislamizados. Finalmente, desde un enfoque cualitativo, hacemos énfasis en lo que podemos considerar los ejes principales de la reislamización.

4. RESULTADOS

Analizando todos los aspectos citados hemos deducido los siguientes resultados:

- La infiltración de la influencia islamista entre los distintos colectivos de las poblaciones musulmanas es el resultado de una estrategia predeterminada basada en crear ámbitos islamizados (Jiḍr, 2010), que serían la base de un "tejido" social islámico dentro de la sociedad, a dos niveles: institucional y espacial.

1. A nivel institucional: se pretende infiltrar elementos islamistas en las instituciones estratégicas del Estado (universidades, ejército, policía, medios de comunicación, direcciones de fábricas, etc.) (ʿAlī, 2015), con el fin de crear focos de influencia dentro de las mismas, a la vez de crear instituciones islámicas paralelas (clubs, bibliotecas, academias de refuerzo, colegios, clínicas, centros de formación profesional e, incluso, microempresas). Estas instituciones prosperan gracias a la ausencia de las redes estatales de servicios sociales y son

concebidos como campos principales de trabajo y no meras obras benéficas.

2. A nivel espacial donde pueden actuar lejos de las intervenciones del Estado: en lugares desatendidos como las barriadas marginadas, los pueblos retirados o lugares de minorías musulmanas (como las colonias en países occidentales) que se convertirían en una especie de Guetos. Una vez afianzados dichos ámbitos, se intenta conseguir la aprobación del Estado, en modo de hechos consumados, para luego intentar extenderse a otros ámbitos y, finalmente, a toda la sociedad.

– En dichos ámbitos islamizados, el día a día se adapta a los valores islámicos como: animar a las mujeres a llevar el velo; aplicar la separación entre géneros; prohibir los juegos de azar, el alcohol y la música; adaptar los horarios de trabajo y estudio al horario del rezo y del ayuno en Ramadán; adaptar el contenido escolar a los valores islamistas; boicotear todo tipo de entretenimiento (artes, cines, teatros, etc.); impugnar las influencias occidentales; movilizar a las masas contra los intelectuales occidentalizados, periodistas liberales, escritores ateos e investigadores laicos; desprestigiar las artes en general y, especialmente, las folclóricas por su peso identitario; abandonar las fiestas populares egipcias (de origen faraónico, cristiano o chií), considerándolas blasfemia; menospreciar el patrimonio faraónico en general a favor del islámico y abstenerse de intercambiar felicitaciones con los coptos en sus fiestas (dado que encierra un reconocimiento a su dogma); etc. El objetivo final sería crear una comunidad islámica en el seno de una sociedad musulmana. Para ello, se hace fundamental apoderarse de los pequeños ayuntamientos y diputaciones para facilitar la creación de estos ámbitos.

– En este contexto, sería fundamental marcar una frontera con el "otro" (no islamizado) a través de las formas de hablar (adquiere abundantes referencias religiosas, plegarias, muchas citaciones coránicas, cambios en la forma de saludar y

juramentos), el aspecto (velo, túnicas, burkas, guantes, rosarios, barbas), adopción de costumbres arábigas, socialización de las prácticas religiosas como los rezos en las calles, organizar *mawāʿid al- Raḥmān*, (comedores benéficos de Ramadán), clases de religión en las mezquitas o reuniones privadas a cargo de algún Šaij-predicador, promover el *ḥiŷŷ* (peregrinación mayor a la Meca) y *ʿumrah* (peregrinación menor) en edades cada vez más jóvenes y proporcionar ayudas para que se puedan repetir, a veces, anualmente.

– Esta estrategia distingue entre "musulmán" e "islámico". Hay que ganar terreno hacia la aplicación de la Sharía. Esta no constituye una serie de obligaciones y prohibiciones; sino que, será el eslabón que cierre el círculo entre lo religioso, lo político, lo social y lo legal.

– El objetivo lejano sería fundar un Estado y una nación en los que el islam se plantea como un sistema global que no necesita modernización. Pues proclama la época del Profeta, pero asimila todo lo moderno en la identidad recuperada. Pretende lograr el crecimiento económico, la alfabetización, se adapta al uso de la informática y los medios de comunicación. El Estado, a su vez, sería un paso en el camino del Califato que recuperará toda la gloria perdida del pasado. Por último, se conseguiría la maestría del planeta. En este contexto, era imprescindible hacer desaparecer la identidad cultural y el sentimiento patriótico.

– Aunque el proceso de reislamización ha sido global, abarcando todos los aspectos de la vida, se ha observado que existen determinados ejes, que han sido fundamentales para que los islamistas dominen el espacio público para "desneutralizarlo" a favor de la islamización (Eickelman, 2002). Destacan, especialmente, los siguientes ejes:

a. Reislamización de la educación (a través de una red de centros islámicos)

b. Salafización del establishment religioso (a través del asesoramiento jurídico-religioso de *Dār al-Iftā'* o Casa de las Fetuas y los institutos de formación de predicadores, quienes se han convertido en una especia de *coach life* para los jóvenes)

c. Reislamización de la economía (sistema de banca islámica)

d. Reislamización de la sociedad civil (red de organizaciones benéficas islámicas)

e. Reislamización de los conocimientos (cualquier descubrimiento científico tiene alusión en El Corán y la Sunna)

f. Reislamización social de la yihad (la reislamización se vuelve, en sí, en una causa sociorreligiosa, con la que se compromete el musulmán común, que estaría llevando a cabo su propia yihad social)

g. Reislamización de la mujer (fundamental para que transmita y perpetúe los valores islámicos. Por ejemplo, la propagación del velo es fundamental para mandar un mensaje claro para las fuerzas del interior y del exterior de que los islamistas son el verdadero representante de la población).

5. DISCUSIÓN

Egipto lleva experimentando un cambio de identidad desde la década de los 80. Su pluri identidad cultural egipcia-árabe–oriental–musulmana se ha visto reducida a una única identidad islámica. Este cambio identitario ha ido acompañado de una notable subida de la radicalización religiosa y una proliferación de formaciones islamistas, que han conseguido producir un cambio cultural profundo en Egipto mediante su "reislamización". Esta es, pues, el fruto de tres décadas de reeducación de la sociedad y adoctrinamiento de los musulmanes comunes. El adoctrinamiento en su grado más intenso está dando lugar al surgimiento de formaciones terroristas. La reislamización se vuelve, así, una fase imprescindible y preparatoria de un adoctrinamiento más personalizado de activistas políticos susceptibles, en caso de necesidad, de convertirse en nuevas

generaciones de yihadistas. En este contexto, la comunidad "reislamizada" funcionará como una cantera de donde se pueden seleccionar y extraer nuevos elementos, convirtiendo la mezquita en su base de reclutamiento. Por consiguiente, la guerra contra el terrorismo pierde su sentido, ya que la comunidad internacional entabla una lucha contra un elemento fabricado, dejando al margen la fábrica que es su propia cadena de montaje. Sobre todo, si tenemos en cuenta que los que financian estas fábricas son los aliados de quienes emprenden la lucha. Esto no significa en absoluto que todos aquellos elementos que se hayan sometido a la reislamización vayan a convertirse en fundamentalistas. Basta con neutralizarlos y convertirlos en un colectivo inmóvil que delegue en las formaciones islamistas en cualquier cuestión pública o privada.

El momento álgido del triunfo de la reislamización se queda plasmado en la llegada al poder del Presidente islamista Muḥammad Mursī en las primeras elecciones democráticas celebradas en Egipto en 2012. Aquel momento reflejó la unión de las 3 vertientes del islam ideológico y la neutralización de los musulmanes comunes que, como consecuencia de su anterior reislamización, terminaron compartiendo muchos conceptos con el islamismo. El presidente Muḥammad Mursī, perteneciente a los Hermanos Musulmanes, una vez en el poder tomó una serie de resoluciones que apuntaban todas a lo que se llamó popularmente *ajwanat al-Dawlah* ("hermanizar" el Estado). Desde el nombramiento de una Asamblea Constituyente, cuyos miembros pertenecían en su mayoría a facciones islamistas; hacer llamamientos desde las redes sociales para que sus milicias reprimieran las manifestaciones que estallaron en contra de la Constituyente y, remató la tensión nombrando Gobernador de Luxor, la ciudad turística principal de Egipto, a un líder de la *Ŷamāʿah Islāmiyyah*, que reivindicó la masacre de Luxor que acabó con la vida de más de 60 turistas en 1997. Ante la amenaza de que los radicales se apoderaran del país, estallaron manifestaciones el 30 de junio de 2013, reclamando la intervención del ejército por miedo a que la situación en Egipto acabara como en Siria, Libia o Yemen. La Primavera Árabe acabó con un golpe de Estado el 3 de julio y la instalación de una dictadura militar al estilo de 1952. Resumiendo, mientras esté en marcha la

reislamización el resultado sería siempre una sucesión "en bucle" en el poder: (militares-islamistas).

A nivel social, en Egipto se abrió un intenso debate social y cultural en los medios de comunicación y las redes sociales tras la Primavera Árabe. Las batallas ideológicas del momento se entablaban básicamente entre los dos polos opuestos: islamistas y laicistas. Los musulmanes comunes reislamizados se mantenían al margen, rechazando los planteamientos de unos y otros. Por ejemplo: se niegan a suprimir la referencia jurídica de la Sharía en la Constitución; pero se oponen a la aplicación de su parte penal; rechazaban el gobierno de una facción islamista, pero también la limitación de la religión al ámbito privado; condenan la violencia de los radicales, pero les sirven de escudo, dándoles cobertura legítima al partir de sus mismos postulados y al no desvincularse de sus posicionamientos religiosos. Se trata de un bloque inmóvil que ni plantea ni deja plantear soluciones. La visión para el islamista y para el laicista está más o menos clara. Ambos, tienen asumido el papel que debe desempeñar el islam: el primero, adopción absoluta del islam en todas las facetas de la vida y con todas las consecuencias; el segundo, reducirlo al ámbito privado. Mientras tanto, los musulmanes comunes siguen sumidos en un eterno debate sobre la perfección de la teoría divina del islam, por lo que no se puede neutralizar, y, su fracaso en la práctica por culpa de quienes lo aplican. Pero tampoco se ponen de acuerdo sobre: ¿qué aspectos fallaron? ¿hasta dónde hay que aplicarlo? y ¿qué versión es la correcta? La espera a que se diriman los conflictos dogmáticos, no solucionados en catorce siglos, se convierte en un largo letargo que tiene consumido a los pueblos musulmanes y que el islamismo aprovecha para seguir avanzando. La consecución de este bloque es la garante de no realizar ninguna reforma del islam. Éste es el logro principal de la reislamización social. Por eso mismo Xavier Ternisien ha considerado que el islamismo ha ganado la partida (2007).

En conclusión, el proyecto islamista ya no necesita combatir los valores occidentales (individualismo, liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, imperio de la ley, democracia, libre mercado, separación Iglesia y Estado) (Huntington, 2005). Estos valores ya están derrotados en la mente de los musulmanes comunes

“reislamizados”, que son la mejor garantía de mantener sus países ajenos a estos valores. Es un colectivo heterogéneo, susceptible de ser manipulado, movilizado y, a veces, incluso radicalizado gracias a los intensos procesos de adoctrinamiento. De esta forma, mientras se sigan buscando soluciones bélicas y securitarias a la problemática del islamismo, éste seguirá produciendo facciones cada vez más radicales. Mientras tanto el mundo musulmán sigue anclando sin poder avanzar como las demás partes del mundo.

Hay un acuerdo en los círculos políticos e intelectuales en que la distinción entre el islamismo radical y el moderado se basa en el uso de la violencia. Sin embargo, en la práctica, se ha comprobado que no discrepan en el principio del uso de la fuerza, sino en el grado de ésta y en el momento de usarla. Una facción islamista puede llegar al poder por vía democrática, pero no hemos visto aún ninguna que lo haya abandonado por la misma vía. De hecho, un islamista no puede permitirse abandonar el poder en favor de otro que no lo sea, porque implicaría un paso atrás en el camino de la aplicación de la Sharía y, por tanto, un incumplimiento de su compromiso “yihadista”. Defender el avance realizado en esta vía a través de conservar el poder, se vuelve simplemente una cuestión de “yihad”. Así que, en el momento de llegar al poder, pondrá en marcha un amplio proceso de reislamización y adoctrinamiento global de la sociedad a todos los niveles. Además, antes de ceder el poder a otra fuerza política no islamista procedería a cambiar la Constitución para que pueda perpetuarse en el poder, como en el caso de Turquía; u, optaría por una separación territorial. Aunque con diferentes circunstancias, Gaza y Sudán podrían servir de ejemplos.

6. CONCLUSIONES

Las evidencias que presentamos anteriormente demuestran que la reislamización es clave para comprender el comportamiento del mundo musulmán. Se ha comprobado que este proceso social tiene un gran impacto en el musulmán común, al convertir el islam en su principal referente cultural e identitario. Lo cual le expondrá a un conflicto constante entre su percepción lógica de los valores comunes actuales y los preceptos

islámicos, a los que se aferra como seña de identidad. La habilidad personal de conciliar entre ambos situará a cada actor delante o detrás de la frontera de la radicalidad y llevará a algunos al aislamiento dentro de sus entornos en los países musulmanes, como en forma de guetos en Occidente.

Esta situación hace de la reislamización un campo muy difícil de estudiar, teniendo en cuenta que tanto adoctrinadores como adoctrinados niegan la existencia del proceso. Seguir investigando para descifrar sus claves se vuelve una necesidad urgente. Tras esta aproximación, sería muy fructífero indagar con profundidad en cada uno de los ejes de la estrategia de la reislamización; sobre todo, el papel de la mujer, convertida en una herramienta para perpetuar los valores y la identidad. De la misma manera sería interesante conocer la corriente contraria que intenta llevar a cabo un proceso de "desislamización" y analizar sus postulados. El artículo pretende también abrir una línea de investigación sobre las comunidades musulmanas en Occidente, la segunda y tercera generación, esta vez desde la perspectiva de la reislamización. Pues todo esfuerzo es poco para solucionar la problemática del islam.

7. REFERENCIAS

Abū Jalīl, A. (2012). *Yawman mā kuntu islāmiyyan [Un día fui islamista]*. Dār Dawwin li-l-Našr al-Tawzīʿ

Abū Zaid, N. (1992). *Naqd al-jiṭāb al-dīnī [Crítica del discurso religioso].* Maktabat Madbūlī. (2011).

ʿAlī, ʿA. R. (2015, 19 de enero). Juṭṭat al-tamkīn 1992. Al-Šāṭir yujaṭṭiṭ li-l-haymana ʿalà Miṣr [El Plan de Empoderamiento de 1992. Al-Šāṭir planea dominar Egipto]. *Portal de Movimientos Islamistas: Ventana para estudiar el islam político y las minorías*. http://bit.ly/3XO9kZA

Amīn, Ŷ. (1999). *Māḏā ḥadṯa li-l-miṣriyyīn?: taṭawwur al-muŷtamaʿ al-miṣrī fī muntaṣaf qarn (1945-1995) [¿Qué ocurrió a los egipcios? La evolución de la sociedad egipcia en medio siglo (1945-1995)].* Maktabat al-Usra.

Al-ʿAnānī, J. (2014, septiembre). Al-Salafiyya al-siyāsiyya fī Miṣr: dirāsa fī al-siyāqāt wa al-tafāʿulāt wa al-taḥawwulāt [El salafismo político en Egipto: un estudio de contextos, interacciones y transformaciones]. *Arab Reform Initiative.* https://bit.ly/3HiwG2r

Bin Salman, M. (2018, 29 de marzo). Wahhabism was spread at behest of West during Cold War: *The Express Tribune*. https://bit.ly/3wHimLU

Eickelman, D. y Salvatore, A. (2002). The Public Sphere and Muslim Identities, *European Journal of Sociology*, 43 (1), pp. 92-115.

García, M. M. (2011). El proceso de la reislamización de la sociedad egipcia. Desde los inicios de la Revolución Naserista hasta la institucionalización del Islam con Anwar Al Sadat. *Perspectiva histórica*. Slideshare. pp 1-13.

Gómez, L. (2009). *Diccionario de islam e islamismo.* Espasa.

Ḥabīb, M. (2014). *Los Hermanos Musulmanes entre el ascenso, la presidencia y el menoscabo de su legitimidad.* Al-Maŷmūʿah al-Dawliyyah

Sundūq al-Islam. (2015, 15 mayo). Ḥāmid ʿAbd al-Ṣamad sobre la historia y actualidad del islam [vídeo]. YouTube.

Huntington, S. P. (2005). *The Clash of Civili□ations and the Remaking of World Order. [El choque de civili□aciones y la reconfiguración del orden mundial.*]. [Trad. Tosaus, J. P]. Ediciones Paidós Ibérica.

Ismail, S. (2007). Islamism, re-islamization and the fashioning of muslim selves: refiguring the public sphere, *Muslim World Journal of Human Rights*, 4 (1), pp. 2-23. https://bit.ly/3RloN0H

Jiḍr, A.I. (2010, 16 de diciembre). Istirātīŷiyyat aslamat al-muŷtamaʿ [Estrategia de la islamización de la sociedad]. *www.alukah.net.* http://bit.ly/3wCWVf0

Al-Jirbāwī, T̲. (2012). *Sirr al-Maʿbad [El secreto del templo]*. Dār Nahḍat Miṣr.

Kepel, G. (1988). *Al- Nabī wa l-Farʿon [Faraón y el Profeta]*. [Trad. de Aḥmad Jiḍr]. Maktabit Madbūlī

Martín, G. (1991). El nacimiento de las ideologías en el Próximo Oriente. *Ayeres*: cuadernos de historia, 2 (4), pp. 24-32.

Martín, J. (2011). *Los Hermanos Musulmanes*. Los Libros de la Catarata

Al-Baṭṭ al-Aswad [The Black Ducks]. (2015, 14 enero). Muḥammad, I., Canal de los irreligiosos árabes. [vídeo]. YouTube.

Munīb, ʿA. M. (2010). *Dalīl l-ḥarakāt al-islāmiyya al-miṣriyya [Guía de los movimientos islamistas egipcios].* Librería Madbūlī.

Maʿrūf, A. (2018, 28 de octubre) Ibrāhīm Rabīʿ, al-munššaq ʿan al-tanẓīm al-irhābī fī ḥiwār sājin [Ibrāhīm Rabīʿ, disidente de la organización terrorista en un acalorado diálogo]. *Al-Yawum al-Sābi'*

Quṭb, S. (2009). *Maʿālim fī l-ṭarīq [Jalones en el camino].* Muʾssat al-Risāla

Roy, O. (2011, 8 de septiembre). The paradoxes of the re-Islamization of Muslim societies. *The Immanent Frame*

Tammām, Ḥ. (2010). *Tasalluf al-Ijwān: Taʾākul al-Uṭrūḥā al-ijwāniyya wa ṣūʿud al-salafiyya fī Ŷmāʿt al-Ijwān al-Muslimīn [La Salafi□ación de los Hermanos Musulmanes: la erosión de la tesis institucional y el auge del salafismo en los Hermanos Musulmanes]*. Biblioteca de Alejandría.

Ternisien, X. (2007). *Los Hermanos Musulmanes*. Ediciones Bellaterra

Los humanistas en árabe. (2011, 7 octubre). Zāyid, A. sobre la ilustración y cultura [vídeo]. YouTube

THE FORMATION OF THE CONCEPT OF "JIHAD" IN THE EARLY ISLAMIC PERIOD (7TH -9TH CENTURIES)

SARGIS GRIGORYAN
PhD, Associate Professor,Head of the department of Armenia Kurdish relations at the Institute for Armenian Studies of Yerevan State University

1. INTRODUCCIÓN

The study of the origins of the development of the concept of "jihad" and the content and practical perceptions of that concept by Muslims is extremely important, which allows us to understand the dynamics of the evolution of this concept and the subsequent conceptual transformations in the Islamic caliphate in the 7th-9th centuries. In this context, the article explores the use of the term "jihad" and terms semantically close to it in the Quran, Sunnah, and other authoritative Arabic sources, which shed additional light on the content and substantive perceptions of the concept of "jihad" by Muslims in the early Islamic period.

To properly understand the concept of "jihad" (Al-Ğihād-الجهاد), it should be construed in the context of its historical content and events, with origins tracing back to the inception of the Islamic religion and the formation of the Islamic Umma (Al-'Umma- الأمة) (The Encyclopaedia of Islam, 859-862). The first and most important source to trace the formation and affirmation of this concept is the Quran (Al-Qurān-القرآن) (The Encyclopaedia of Islam, 400-401), which is perceived by Muslims as a source of evidence for God's actions and guidance on behalf of mankind with its historical references (Bonney R., 22-23).

In the Quran there is a reference to a term deriving from the root word "ja-ha-da" (ğ-h-d) (means 'to strive', 'to exert an effort, 'to overcome difficulties, etc. translated from Arabic) in 28 suras (sūra-سورة) (The Encyclopaedia of Islam, 885-889), mentioned 41 times. This term first

appears in the second Meccan period of the chronological order of the Quran. Words with this term come up more often in the suras of the third Meccan period. However, the term "jihad", already increasingly in the sense of fighting for God and suffering martyrdom (al-Ğihād fī sabīli llāhi- الجهاد في سبيل الله), is used in the last suras of the Medina period (The Encyclopaedia of Islam, 416-419), where the content of jihad takes on a more complete and definite form. In this context, it can be assumed that the specific political realities (particularly the Battle of Badr (The Encyclopaedia of Islam, 867-869) prompted the Prophet Muhammad to give a more comprehensive and precise notion to the concept of "jihad", which already appeared at the center of the Prophet's policies (Chase, F. Robinson, 190).

2. THE JIHAD, CONCEPT AND CONTEXTS

The concept of "jihad" and fighting by a Muslim is most often found in the 9th sura of the Quran (Repentance: Al-Tawbah-التوبة). In particular, in the 38th verse (aya) (The Encyclopaedia of Islam, 774-775) (āyā-آية) of the 9th sura it reads:

> "O you who believe! What is the matter with you, that when you are asked to march forth in the Cause of Allah, you cling heavily to the earth? Are you pleased with the life of this world rather than the Hereafter? But little is the enjoyment of the life of this world as compared with the Hereafter."

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ

(Quran. 9:38)

Here there is a clear reproach directed towards those who do not join the war in the way of God, being content with the pleasures of the earthly life.

The 39th verse is as follows:

> "If you march not forth, He will punish you with a painful torment and will replace you with another people, and you cannot harm Him at all, and Allah can do all things."

إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

(Quran. 9:39)

There are already threats contained here that those who refuse to march forth will be severely punished by God.

The 40th verse says: "If you help him not, for Allah did indeed help him when the disbelievers drove him out, the second of two, when they were in the cave, and he said to his companion: "Be not sad, surely Allah is with us." Then Allah sent down His tranquility upon him and strengthened him with forces which you saw not, and made the word of those who disbelieved the lowermost, while it was the Word of Allah that became the uppermost, and Allah is All-Mighty, All-Wise."

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

(Quran. 9:40)

The 41st verse reads as follows: "March forth, whether you are light or heavy, strive hard with your wealth and your lives in the Cause of Allah. This is better for you if you but knew".

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(Quran. 9:41)

3. THE CONCEPT OF JIHAD IN THE HADITHS OF THE PROPHET

The abovementioned verses were recited by the Prophet Muhammad during the expedition to Tabuk (Tafsir al-Jalalayn). They reflect the issues faced by the Prophet and the Muslims, urging them to disregard the difficulties and to go out on a campaign with their self and possessions. In this context, the abovementioned verses depict "jihad" carried out in the path of God as an absolute obligation of every true Muslim, while

renouncing "jihad" is qualified as a lack of desire to be Muslim, with ensuing consequences: punishment during a lifetime, in the afterlife, etc.

There are some ayas found in the Quran where the connotation of struggle is given in other terms. These terms are semantically close to the notion of "jihad". For instance, "harb" (ḥarb-حرب - war), "ghazwa" (ġazu-غزو - raid, campaign), "qital" (vital- قتال - fight), etc. The term derived from the notion of "ha-ra-ba" has many uses, that mainly appear in two meanings: as an activity (e.g, Quran: 2:279), and as a subject (e.g. Quran: 3:111), whereas the usage of the words "ghazwa" and "vital" is rare. The use of such semantics in the Quran was attributed to the practical widespread use of descriptions with the terms aforementioned to denote raids prevalent among the Bedouin Arab tribes and wars between them in the pre-Islamic period.

The term and the notion of "jihad" can be considered as an exclusively Islamic concept, that became widely used in the Arabic vocabulary after the outset of Islam, and the mention of which in the Quran also aimed to explain to Muslims the meaning of conducting warfare and reveal the extent of forbearance and overcoming discouragement of a Muslim, highlighting spiritual preparation for the struggle in the path of God (Belkhoja M. H., 362-363). In the Quran "jihad" was defined for Muslims as the exertion of one's efforts and sacrifice to God and His Prophet at the cost of one's own life and possessions. The verses of the Quran referring to "jihad" also attest that Muhammad permitted his followers to continue the old tradition of attacks on the enemy (The Encyclopaedia of Islam, 1055). However, the idea of "jihad" was not a mere continuation of the early Islamic traditions: here one can see the reformation of the said early Islamic traditions of conducting raids: raids gained a religious signification, intra-Muslim community wars were banned, only attacks on the enemies of the Muslim Umma were allowed with the expansion of the territory of Islam being proclaimed as the purpose of all attacks. During the early Islamic period, "jihad" developed both offensive and defensive definitions, according to which "jihad" was offensive, whereas the struggle against the occupation of the lands of Islam was defined as defensive "jihad" (The Encyclopaedia of Islam, 539). Furthermore, raids had to be carried out with the application of military

tactics, which made them different from irregular raids of the pre-Islamic period (Blankinship, Kh.Y., 13), and such transformation of the early Islamic traditions turned the tradition of conducting raids into one of the religious duties of Muslims (The Encyclopaedia of Islam, 790).

4 .JIHAD IN THE ISLAMIC INTELLECTUAL HERITAGE

The Quran set out the religious basis of the concept of "jihad", which influenced the Muslim conquests of the 8-9th centuries: as a result, vast territories stretching from Central Asia, and North Africa to Western Europe came under the control of Muslims. Apart from some favorable external conditions, the reasons for the success of Muslim conquests were also the unifying force of Islam (unification of Muslims under one common faith, the consciousness of common kinship (ʿṣabiyah-عصبية asabiyya) (The Encyclopaedia of Islam, 681), the skilled strategy used by Muslims, etc. Many Muslims attributed the success of the conquests to divine predetermination, where "jihad" was one of the constituent elements of Islam. Without these conquests, Islam could not have had such a spread, and in this context, the aforementioned conquests and also "jihad" as the motivation of the latter had a crucial significance for the development of Islam (Cook D., 11-13).

The second most authoritative source for Muslims after the Quran is the Sunna (al-Sūnna- السنة), in which the compiled hadiths (al-Ḥadīs-الحديث) (The Encyclopaedia of Islam, 878-881) contain mentions of "jihad". The importance of the doctrine of "jihad" in the early Islamic period is also manifested by the fact, that many authors present the hadiths devoted to "jihad" in separate chapters, and in some cases, the hadiths referring to "jihad" come immediately after the hadiths construing the "five pillars of Islam" (Arkān al-Dīn-أركان الدين) (The Encyclopaedia of Islam, 596).

Separate parts about jihad are found in the works of Al-Bukhari, Muslim, Abu Da'ud, Al-Tirmidhi, al-Nasa'i, Ibn Maja, and other prominent medieval theologians. Al-Bukhari begins their interpretation of "jihad" in the chapter titled "The Book of Jihad" (Kitāb al-Ǧihād-الجهاد كتاب) of his work with citations from the Quran. To make his discourse more

authoritative al-Bukhari uses impressive and imaginative methods to describe "jihad" (Al-Buḫārī, 269).

Mentions of "jihad" appear in Malik ibn Anas' text *"al-Muwatta"* (al-Muatā-الموطأ). Here the narrator attempts to describe the criteria for waging "jihad", defining the spiritual merits of the martyrs (Mālik ibn Anas, 756).

In the Muslim tradition, opponents of "jihad" as a doctrine of violence, often invoke the hadith, where the distinction between the "Greater Jihad" (Al-Ǧihād Al-Kabīr-الجهاد الكبير) and the "Lesser Jihad"(Al-Ǧihād Al-Saġīr- الجهاد الصغير) is attributed to the Prophet Muhammad, with the "Lesser Jihad" characterizing the military struggle in its true sense, and with the term "Greater Jihad" - the struggle of a Muslim against own vices (Al-Mubārd U., 120). This hadith falls under the category of the weak hadiths (The Encyclopaedia of Islam, 25) and is not included in the collections of the six most famous hadiths (Bonney R., 35). Despite this fact, many authors nowadays address extensively the abovementioned hadith, ascribing it to the Prophet Muhammad, narrating their understandings of the "Greater jihad" and the "Lesser jihad", and with the use of such hadiths making attempts to subdue jihad's nature as a radical struggle of the sword that exists in the Quran and Sunnah. In many cases, the "Greater jihad" was annotated as the "Jihad of Hearts", that is, the Muslim's struggle against his vices/proclivities after returning home from campaigns, and such an interpretation was a figurative application of its true connotation (Hayqāl M., 47).

Allegorical uses of the term "jihad" about being dutiful to parents appear in several hadiths. For instance, Abdullah bin `Amr narrated: A man said to the Prophet (may blessings and peace of Allah be upon him) "Shall I participate in Jihad?" The Prophet (may blessings and peace of Allah be upon him) said, "Are your parents living?" The man said, "Yes." the Prophet (may blessings and peace of Allah be upon him) said, "Do Jihad for their benefit" (Al-Buḫārī, 403).

5. JIHAD AND RELIGIOUS DOCTRINES

The hadiths, in some form, repeat the main tenets of the ideology of "jihad" articulated in the Quran. Yet, close links between the concept of "jihad" and raids (ghazawat) widely common in the pre-Islamic period can be traced only in those tenets enshrined in the hadiths (Al-Buḫārī, 265).

It should be noted that the Islamic tradition is rich in works on "jihad" by the sword which is not the case with spiritual, inner "jihad". This likewise attests to the fact that the ideology of militant "jihad" has always been the focus of attention of Muslims, and works on "jihad" collected by various authors in different places and periods, as well as in different economic and political conditions indicate that so far there is no inclusive, comprehensive definition of the concept of "jihad" acceptable for all Muslims.

About Muslims waging war and dying in the path of God, Ibn Khaldun's al-Muqaddima (Al-Mū qad'imat-المقدمة) deserves attention, where, juxtaposing juridical and philosophical views of Muslims, four types of wars conducted by Muslims are identified:

1. wars, that occur between neighboring tribes and competing families,
2. wars aimed at seizing,
3. wars called "jihad",
4. wars against the disobedient.

The first two are described as unlawful and unjust, whereas the other two as wars of justice and jihad (Bonner M., 5-6). According to Ibn Khaldun "jihad" is a religious duty for the Muslim community due to the "universal" nature of Islam, whereas for other religions that don't stand out for "universalism", it has no religious nature (Ibn Khaldun, 473-480).

During the 8th to 9th centuries the doctrine of jihad was thoroughly studied by both Shia (The Encyclopaedia of Islam, 420-424) and Sunni (The Encyclopaedia of Islam, 878-881) Muslim theologians. The Shia Islam developed its own conceptual tenets of jihad. The Shia concept of

"jihad" implies that refusal to embrace the Shia teaching of Islam in particular is regarded as retreat from the provisions of Islam. The Shia doctrine of jihad has two main differences as compared to that of the Sunni doctrine.

1. Sunnis, Shi'ites, Kharijites and others agree that jihad requires the authorization and guidance of the imam. However, the Imami, the largest branch of the Shi'ites, acknowledge the sequence of only 12 imams which interrupted in 873 AD. Therefore, for them the practical application of jihad without the imam's permissions is impossible.
2. The Imami do not include the struggle of the jihad of rebellious Muslims in the concept of "jihad" considering them as opponents. As with the doctrine of martyrdom, the Shi'ites thus used the broader doctrine of jihad to define themselves as an oppressed group within a world that was Muslim in appearance only and where power could only be wielded iniquitously (Bonner M., 124-125).

6. CONCLUSION

To properly understand the concept of "jihad", it needs to be studied in the context of its historical content and events, with origins tracing back to the pre-Islamic and early Islamic periods. However, in contrast to the pre-Islamic period, the religious basis of the concept of "jihad" was introduced in the Quran in particular during the early Islamic period. The Quran, and later the Sunna, set out the guidelines for conducting jihad by Muslims, which were the fight in the path of God, the struggle for God and His Prophet, to which Muslims were to give themselves selflessly, by sacrificing their own lives and possessions, and simply with words.

The use of the concept of "jihad" in the Quran aimed to explain to Muslims the meaning of conducting warfare and to reveal the extent of forbearance and overcoming the discouragement of a Muslim. Both offensive and defensive definitions of "jihad" evolved in the Muslim sources

of the pre-Islamic period, and "jihad" was introduced as a guideline for combating Muslims' vices.

Under the banner of "jihad" mechanisms for expansion of the borders of the newly established Arab caliphate, foreign policy, interactions, and interrelationships with neighboring countries and with the population of those countries were developed. Given the priorities of spreading the newly formed religion and the fight against adherents of other faiths, the military component of the notion of "jihad" was further emphasized during this period, which became one of the reasons for the spread of Islam and the establishment of a large Muslim caliphate.

Thus, the concept of "jihad" in the 7th-9th centuries had great influence in the Muslim ideological domain and on the Islamic world, political forces, communities, and actions and attitudes of Muslims. It also played a special role for the newly formed Islamic caliphate in establishing relations with the outer world, as well as had its influence on Muslim socio-political, economic, spiritual-cultural, ethno-confessional, and other processes.

7. NOTES

The Quran is considered the sacred scripture of Muslims, it's believed to be the word of God revealed to the Prophet Muhammad (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 5. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands,1986, pp. 400-401).

The sura is the designation used for the 114 units (chapter) of the Quran. (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 9. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1997, pp. 885-889).

The suras of the Second Meccan Period are written in prose, with some poetic qualities. These suras most viviely describe paradise and hell, as well as give desctription of God's punishment. The suras of the Third Meccan Period are prosaic, where stories about the Prophet and God's punishment are relayed in more detail. The Madinan suras we find the description of the Prophet Muhammad's growing political power and the most important developments in Medina after the Hijra (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 5. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1986, pp. 416-419).

The Battle of Badr is the first major battle of the Muslims against the pagan Meccans in 624. (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 1. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1986, pp. 867-869).

Chase, F. Robinson, Islam, The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries, The New Cambridge History of Islam: Volume I, 2011, New York, Cambridge University Press, p.190.

The full designation of a verse in Sura, which takes on a complete semantic form. (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 1. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1986, pp. 774-775).

Translations of the Quranic verses retrieved from https://noblequran.com/

Tafsir al-Jalalayn, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan, 2013 (See http://www.aalalbayt.org (Retrieved March 5, 2022)).

Belkhoja M. H., Guerre et paix dans I' optique de la tradition musulmane. //Les Religions et la guerres Judaisme, christianisme, islam, Paris, 1991, pp. 362-363.

Ghazawat (ġazawāt-غزوة) was the tradition of attacking each other in the early Islamic period, broadly practiced among the tribes (See The Encyclopaedia of Islam» Volume II. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1991, p. 1055).

See The Encyclopaedia of Islam, Volume II. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1991, p. 539.

Blankinship, Kh.Y., The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn Abd Al Malik and the Collapse of the Umayyads, State University of New York Press, 1994, p. 13.

The Islamic tradition distinguishes two types of obligation-"Individual obligation" (Al-Fard al-ʿīn-العين الفرض),which includes prayer, fasting, etc., and "Collective/Communal obligation" (Al-Fard al-Kifāīa-الفرض الكفاية) which if discharged by enough number of Muslims, the remaining individuals are freed from the responsibility to perform (e.g. prayer for the dead, the holy war, etc.) (See The Encyclopaedia of Islam» Volume II. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1991, p. 790).

Asabiyya ("Spirit of kinship") are male relations in the male familial line in the family or tribe. It is used in the ḥadith in which the Prophet condemns aṣabiyya as contrary to the spirit of Islam. The term became famous by Ibn Khaldun, who made asabiyya the basis of his interpretation of history and the doctrine of the state. Ibn Khaldun saw asabiyaa as the fundamental bond of human society and the main motive force of history. (See The Encyclopaedia of Islam» Volume I. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1986, p. 681).

Cook D., Understanding Jihad, Los Angeles-University of California Press, 1997, pp. 11-13.

The Sunna is the comprehensive compilation of actions, sayings and tacit approval of the Prophet Muhammad. The hadith are the records of actions or sayings of the Prophet. (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 9. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1997, pp. 878-881).

Arkān al-Dīn is the five pillars of Islam. Those are witnessing (aš-Šahādat-الشهادة), prayers (al-Salāt-الصلاة), almsgiving (al-Zakāt-الزكاة), fasting (al-Saūm-الصوم), and pilgrimage (al-Ḥağ-الحج): some authors add "jihad" as the sixth pillar (See The Encyclopaedia of Islam» Volume VIII. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1995, p. 596).

Al-Buḫārī, Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Jihād, Bayrūt, 1991, III, pp. 269 (No 2903), 272 (No 2811), 274 (No 2816), 284 (No 2853).

Mālik ibn Anas, al-Muaṭā, Bayrūt, 1994, p. 756.

Al-Mubārd U., Al-Kamyl fīl al-Lūġa wa al-Ādab, Bayrūt, 1997, p. 120. This hadith is attributed to several Muslims to whom upon the return from the Battle of Tabuk the Prophet Muhammad said that they had returned from the "Lesser Jihad" (military struggle) to the "Greater Jihad" (the struggle against one's own vices). When the Prophet was asked which type of "jihad" was the best, Muhammad replied that the struggle against one's own vices (the "Greater Jihad"), (See Renard J., Al-Jihad al-Akbar: Notes on a Theme in Islamic Spirituality, Muslim World 78,.1988, pp. 225-242., See also Bonney R., Jihad From Quran to bin Laden, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 40-41).

One of the categorizations of hadiths accepted in the Muslim tradition is weak hadiths, which take account of exhortations, stories and good behavior, and do not deal with matters of law or with permissible or forbidden actions (See The Encyclopaedia of Islam, Volume III. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1986, p. 25).

See Al-Buḫārī, Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ğihād, Bayrūt, 1991., p. 403 (No. 5972.), Muslim, Ṣaḥīḥ, v. 4. p. 1975, (No. 254)

See Al-Buḫārī, Ibid., p. 265 (No 2788), 291-293 (No 2875-2883).

Bonner M., Jihad in Islamic History, Doctrines and Practice, New Jersey, Princeton University Press, 2006, pp. 5-6.

Ibn Khaldun, The Muqaddimah, An Inrtoduction to History, Franz Rosenthal, New York, Pantheon, 1958, pp. 473-480.

The Shia are the denomination of Muslims which upheld the privileged position of the Family of the Prophet Muhammad in the Muslim Community, and accepted the inheritance of entitlement of Ali ibn Abu Talib and his descendants to the leadership of the community (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 9. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1997, pp. 420-424).

The Sunni are the denomination of Muslims, which recognizes the authority of a selected one with merits (See The Encyclopaedia of Islam, Volume 9. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1997, pp. 878-881).

BIBLIOGRAPHY

Afsaruddin, A. (2007). Views of jihad throughout history. Religion Compass, 1(1), 165-169.

Al-Buḫārī, Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ǧihād, Bayrūt, (1991)., p. 403 (No. 5972.), Muslim, Ṣaḥīḥ, v. 4. p. 1975, (No. 254)

Ali, S. S., & Rehman, J. (2005). The concept of Jihad in Islamic international law. Journal of Conflict and Security Law, 10(3), 321-343.

Bakircioglu, O. (2010). A Socio-legal Analysis of the Concept of Jihad. International & Comparative Law Quarterly, 59(2), 413-440.

Bonner, M. (2006). Jihad in Islamic history: doctrines and practice. Princeton university press.

Bonney R., Jihad From Quran to bin Laden, New York, Palgrave Macmillan, (2004). pp. 40-41., also see David Cook, Ibid. p. 35.Hayqāl M., al-Ǧihād wa al-Qitāl fi Siyāsat al-Šāriya, Bayrūt, 1414/1993, v. I., p. 47.

Cook, D. (2015). Understanding jihad. Univ of California Press.

Cook, D. (2015). Understanding jihad. Univ of California Press.

Ibn Khaldun, (1958). The Muqaddimah, An Inrtoduction to History, Franz Rosenthal, New York, Pantheon

Kepel, G. (2003). Jihad. Pouvoirs, (1), 135-142.

Mohammad, N. (1985). The doctrine of jihad: An introduction. Journal of Law and Religion, 3(2), 381-397.

Murawiec, L. (2008). The mind of jihad (Vol. 352). Cambridge: Cambridge University Press.

Olcott, M. B. (2012). In the Whirlwind of Jihad. Brookings Institution Press.

The Encyclopaedia of Islam, (1997). Volume 9. Leiden, E. J. Brill, The Netherlands.

SECCIÓN IV

INMIGRACIÓN, SOCIEDAD Y GENERO

EL ROSTRO DE LAS MUJERES MARROQUÍES QUE VIVEN EN ESPAÑA Y SUFREN ACOSO SEXUAL Y STALKING[180]

ELENA RUIZ-ANGEL
Universidad de Huelva

PATRICIA RUIZ-ANGEL
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

España es un país diverso desde el punto de vista cultural. Desde algunas corrientes de la perspectiva de la psicología social, el concepto de cultura es un constructo teórico entendido como las diferencias intergrupales trasmitidas, compartidas y que persisten a través del tiempo. Es decir, cultura se puede entender como una manera de pensar, sentir o actuar del grupo, que se trasmite entre generaciones (Soriano, 2011).

La cultura entendida como el conocimiento orientado alrededor de una serie de valores para que las identidades huecas que portamos al nacer, se vayan rellenando con los elementos que cada cultura establece como propios y adecuados, y que las conductas y comportamientos sean consecuentes. La costumbre, la tradición, la religión… (Lorente, 2020).

Dicha diversidad se ve aumentada por la capacidad que tiene España como país, de generar empleo considerándose atractivo en la recepción de mano de obra inmigrante desde todas las partes del mundo. Un país que brinda muchas oportunidades, no sólo desde el punto de vista laboral.

[180] Este trabajo se enmarca en el PID 2019-108526RB-I00/AEI/10.13039/501100011033. Título: Violencias de Género y subordinación estructural: implementación del principio del gender mainstreaming. IP: Juana María Gil Ruiz

Dentro de esta población inmigrante adquiere un especial protagonismo la población marroquí residente en España, una población que igual que la de nacionalidad española no queda ajena a la exposición de situaciones lamentablemente extremas, como es la lacra social de la violencia de género que sufren las mujeres por el simple hecho de serlo.

Este capítulo se centra en la violencia de género que sufren las mujeres marroquíes residentes en España de 16 y/o más años a finales de 2019. Analizaremos concretamente los tipos de violencia de género denominado acoso sexual y acoso reiterado, también conocido como *stalking,* siguiendo la terminología anglosajona.

El *stalking* constituye un fenómeno que fue criminalizado en España en 2015. Los estudios sobre victimización por stalking realizados hasta el momento muestran como el grupo poblacional más victimizado son los adultos jóvenes, particularmente mujeres (Villacampa & Pujols, 2017).

Poco son los estudios empíricos que existen sobre el *stalking,* considerado hoy en día, como un tipo de violencia de género que tiene lugar tanto dentro como fuera de la relación de pareja y/o ex pareja.

La encuesta sobre violencia de género realizada por la European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), había evaluado hasta qué punto estas conductas están presentes en la sociedad, cuáles eran sus características, o si éstas eran, por tanto, asimilables a las reveladas en otros países en que el estudio del fenómeno tenía una dilatada tradición, como Estados Unidos o Inglaterra (Villacampa, 2019). Es a partir de 2011, con la aprobación del Convenio sobre Prevención y Lucha contra la Violencia contra las Mujeres y la Violencia Doméstica, más conocido como Convenio de Estambul, cuando tiene lugar un punto de inflexión en el ámbito internacional, concretamente en Europa, dando lugar a un cambio de paradigma acercándose más a la concepción que se tenía en Estados Unidos o Reino Unido respecto al tratamiento del stalking como fenómeno social.

España reafirma este acuerdo internacional en el año 2014 y es cuando comienza a estudiarse este fenómeno en el ámbito nacional. A partir de este momento comienza analizarse supuestos de stalking y acoso sexual en la Macroencuesta Nacional de Violencia contra las Mujeres de 2019,

el mayor estudio nacional sobre violencia de género del país que se realiza cada cuatro años desde 1999. En ninguna edición anterior de estos macroestudios empíricos se había tenido en cuenta nada referente a dicho fenómeno social.

1.1. La violencia de género ejercida a través del acoso sexual y el acoso reiterado (*STALKING)* en mujeres marroquíes.

Las mujeres marroquíes residentes en España, de 16 y/o más años, preguntadas por posibles situaciones que reflejan una realidad de acoso sexual o stalking que hacía referencia a los siguientes definiciones y situaciones de violencia de género contemplados por la Macroencuesta española de 2019.

El término acoso sexual y acoso reiterado (stalking) hace referencia a los que se define en la Macroencuesta de Violencia Contra las Mujeres, España 2019, en su apartado de *conceptos y definiciones estadísticos.* Donde por **acoso sexual** se entiende aquellas conductas no deseadas con una connotación sexual que a las personas entrevistadas les hayan hecho sentirse ofendidas, humilladas o intimidadas.

Por acoso **reiterado (stalking**) se entiende todas aquellas situaciones en la que la misma persona haya sido ofensiva o amenazadora de forma repetida hasta el punto de causarle miedo a otra persona.

Los ítems relacionados con *acoso sexual* son los siguientes, según el macroestudio español empírico de 2019:

1. miradas insistentes o lascivas que le haya hecho sentirse intimidada.
2. Alguien le mostró o envió imágenes o fotos sexualmente explícitas que le hayan hecho sentirse ofendida, humillada, o intimidada.
3. Ha recibido bromas sexuales o comentarios ofensivos sobre su cuerpo o su vida privada.
4. Ha tenido sugerencias inapropiadas para tener una cita o para cualquier actividad de tipo sexual, que le hayan hecho sentir ofendida, humillada, o intimidada.

5. Ha tenido contacto físico no deseado como, por ejemplo, proximidad innecesariamente cercana, tocamientos de partes de su cuerpo, besos/abrazos, o cualquier otra cosa que usted no quisiera.
6. Ha recibido insinuaciones inapropiadas, humillaciones, intimidatorias, u ofensivas en las redes sociales de internet como Facebook, Instagram o Twitter.
7. Ha recibido correos electrónicos, mensajes de Whatsapp, o mensajes de texto sexualmente explícitos inapropiados, que le hayan hecho sentir ofendida, humillada, o intimidada.
8. Que alguien le haya amenazado con consecuencias desagradables en su trabajo, como por ejemplo un despido, si rechazaba las promesas o avances sexuales. Entrevistadora: si la entrevistada pregunta a qué se refiere "consecuencias desagradables" mencionar despido, supresión de complementos salariales, críticas continuas al trabajo, dejar sin trabajo, etc.
9. Alguien se le haya exhibido indecentemente.
10. Alguien que la haya obligado a ver material pornográfico contra su voluntad.
11. Otros comportamientos similares con una connotación sexual que le hayan hecho sentirse ofendida, humillada o intimidada, y que no hayan sido mencionados previamente.

Los ítems relacionados con *acoso reiterado (stalking)* son los siguientes, según el macroestudio español empírico de 2019:

1. Le ha enviado mensajes no deseados, llamadas telefónicas, emails, cartas o regalos.
2. Le ha hecho llamadas telefónicas obscenas, amenazantes, molestas o silenciosas.
3. Le ha esperado o ha estado merodeando fuera de su casa, colegio o trabajo.
4. Le ha seguido o espiado.
5. Ha dañado intencionadamente cosas suyas (coche, moto, buzón, etc.) o las propiedades de personas que le importan, o ha dañado a sus animales.

6. Ha hecho comentarios ofensivos o embarazosos sobre usted, le ha hecho propuestas inapropiadas en internet o en redes sociales.
7. Ha publicado fotos, vídeos o información muy personal sobre Ud. en lugares como su vecindario, trabajo, escuela, internet, o en redes sociales como Facebook o Instagram, o ha enviado esta información a otras personas a través de teléfonos móviles o aplicaciones como Whatsapp.

2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

2.1. OBJETIVOS

- 1. Conocer los factores de riesgo de que tiene la mujer marroquí, de 16 y más años, de sufrir violencia de género (acoso sexual y stalking o acoso reiterado) en función de sus características sociodemográficas (sexo, nivel de estudios y situación laboral).
- II. Determinar su prevalencia para cada tipo de violencia de género, distinguiendo entre acoso sexual y stalking o acoso reiterado.

2.2. HIPÓTESIS

- Las mujeres marroquíes jóvenes residentes en España, con un nivel de estudios y desempleadas son las que más sufren acoso sexual y stalking o acoso reiterado.

3. METODOLOGÍA

Se ha llevado a cabo una metodología cuantitativa para el cruce y análisis de los datos. Se utilizó el paquete estadístico SPSS. Se calcularon las frecuencias, porcentajes y estadísticos (i.e media) de las variables del estudio. Para la comprobación de las hipótesis, se realizaron tablas de contingencia con la prueba chi-cuadrado para las relaciones entre variables cualitativas-nominales y la prueba t de student para la comparación

de medias entre grupos. El nivel de significancia asumido fue de p < .05.22:49.

El trabajo se ha entrado en analizar el último estudio cuantitativo más relevantes que existe a nivel nacional sobre este tipo de violencia desde 1999, concretamente la ***Macroencuesta de Violencia contra las Mujeres 2019***, realizadas por la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, 2020. Realización de la Macroencuesta: diciembre 2019.

Muestra: 9.568 mujeres de 16 años o más años residentes en España.

De las que 121 mujeres son marroquíes, siendo ésta nuestra muestra en la presente comunicación.

Error del muestreo: Para un nivel de confianza del 95,5% (dos sigmas), y P=Q, el error real es de ±1% para el conjunto de la muestra y en el supuesto de muestreo aleatorio simple.

Selección de la muestra: muestreo polietápico, estratificado por conglomerado, con selección de las unidades primarias de muestreo (municipios) y de las unidades secundarias (secciones) de forma aleatoria proporcional, y de las unidades últimas (individuos) por rutas aleatorias y cuotas de edad y ocupación. Los estratos se han formados por el cruce de las 17 CC. AA. Y las dos Ciudades Autónomas con el tamaño de hábitat dividido en 7 categorías: menor o igual a 2.000 habitantes; de 2.001 a 10.000; de 10.001 a 50.000; de 50.001 a 100.000; de 100.001 a 400.000; de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Estratificación: Las unidades primarias de muestreo (municipios) se han estratificado según el cruce de las 17 CC.AA. y las 2 Ciudades Autónomas con su tamaño, medido por la población residente en el mismo.

Los tramos de tamaño considerados son los siguientes: menor o igual a 2.000 habitantes, de 2.001 a 10.000, de 10.001 a 50.000, de 50.001 a 100.000, de 100.001 a 400.000, de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Tamaño de la muestra y afijación de la misma: La muestra teórica se estableció en 10.000 entrevistas, empleándose una afijación mixta (uniforme-proporcional) según las Comunidades Autónomas. Los criterios para la afijación fueron:

- Afijación mixta: mínimo de 375 entrevistas por Comunidad Autónoma y resto proporcional hasta completar 10.000 entrevistas.
- Afijación según tamaño de hábitat: proporcional a las mujeres de 16 años o más.
- Cuotas por tramos de ocupación y edad: proporcional a la población de mujeres ocupadas/no ocupadas.

4. RESULTADOS

En los siguientes apartados de nuestros resultados vamos a analizar la prevalencia que existen según la edad, el nivel de estudios y la situación laboral de las mujeres marroquíes residentes en España que dicen a ver sufrido violencia de género, con las diferentes formas de acoso sexual y stalking que recoge la encuesta. Analizamos los cruces de variables que nos han dado un nivel de significación menor de 0,05 en la prueba del Chi Cuadrado.

4.1. ACOSO SEXUAL.

Bloque I. **Edad**: Las mujeres marroquíes entorno a los 50-55 años de edad son las que más sufren acoso sexual.

Analizando la edad media de las mujeres marroquíes con las diferentes formas que puede ser acosada sexualmente una mujer, como podemos observar en el siguiente gráfico, obtenemos en nuestro análisis como las mujeres con una edad media de 55 años de media son las que más sufren el acoso sexual de tipo

> "Alguien que le haya obligado a ver material pornográfico contra su voluntad",

las de 52,7 años de media son las que más sufren acoso sexual en el ámbito laboral

> "Que alguien le haya amenazado con consecuencias desagradables en su trabajo, como por ejemplo un despido, supresión de complementos salariales, críticas continuas al trabajo, dejar sin trabajo, etc., si rechazaba las propuestas o avances sexuales",

las mujeres de 28,6 años de media sufren más la del tipo

> "Alguien que se le haya exhibido indecentemente",

las de 26,5 y 26,5 años de medias las de tipo

> "Otros comportamientos similares con una connotación sexual que le hayan hecho sentirse ofendida, humillada, o intimidada"

y:

> "Ha tenido contacto físico no deseado como, por ejemplo, proximidad innecesariamente cercana, tocamientos de partes de su cuerpo, besos/abrazos, o cualquier otra cosa que usted no quisiera"

respectivamente, las de 25,5 años de medias sufren más las de tipo

> "Alguien le mostró o envió imágenes o fotos sexualmente explícitas que le hayan hecho sentirse ofendida, humillada o intimidada",

las de 24,8 años de media sufren más la del tipo

> "Ha recibido correos electrónicos, mensajes de WhatsApp, o mensajes de texto sexualmente explícitos inapropiados, que le hayan hecho sentir ofendida, humillada, o intimidada",

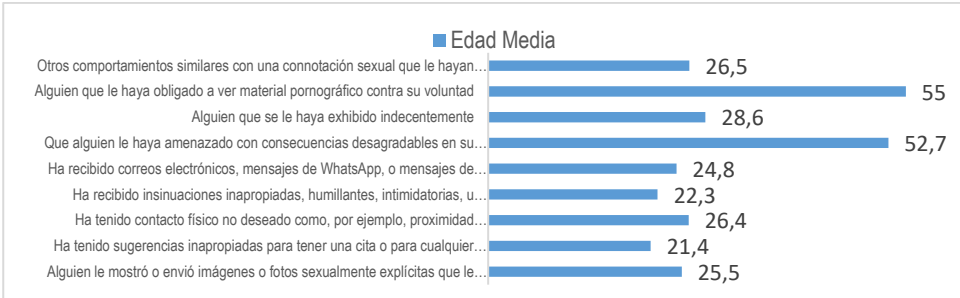
y las más jóvenes con unas edades medias de 22,3 y 21,4, sufren más las de tipo

> "Ha recibido insinuaciones inapropiadas, humillantes, intimidatorias, u ofensivas en las redes sociales de Internet como Facebook, Instagram o Twitter"

y:

> "Ha tenido sugerencias inapropiadas para tener una cita o para cualquier actividad de tipo sexual, que le hayan hecho sentir ofendida, humillada, o intimidada" respectivamente.

GRÁFICO 1. *Prevalencia del acoso sexual respecto a la edad*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

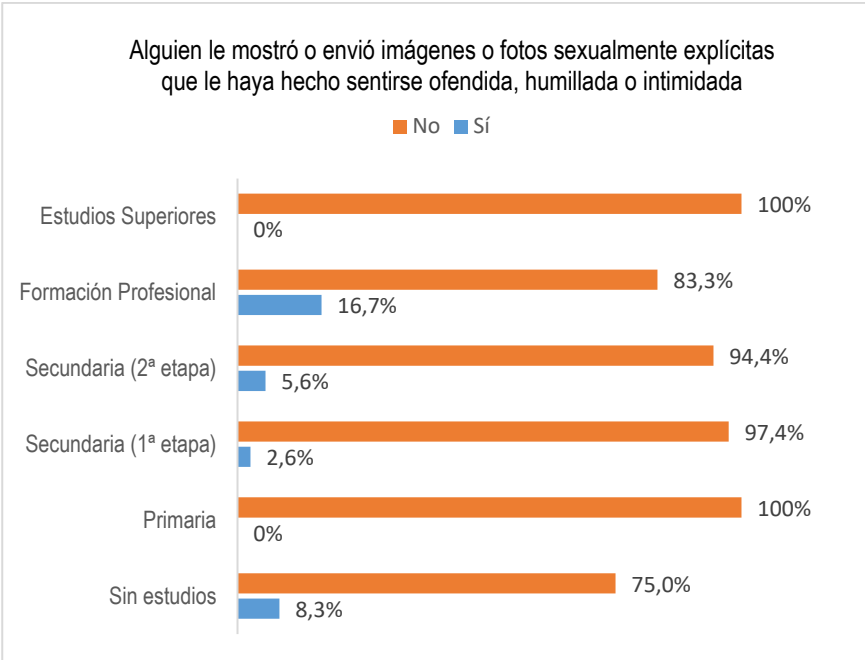
Bloque II. **Nivel de estudios.** Las mujeres marroquíes con Formación Profesional son las que más sufren acoso sexual, seguidas de las de Secundaria (2ª etapa).

Con respecto al nivel de estudios finalizados y las diferentes formas de acoso sexual, como podemos observar en el siguiente gráfico, cuando analizamos la variable

> "Alguien le mostró o envió imágenes o fotos sexualmente explícitas que le haya hecho sentirse ofendida, humillada o intimidada",

son las mujeres marroquíes que han finalizado sus estudios en Formación Profesional las que más riesgo tienen de sufrirla (16,7%), seguida de las que no tienen ningún tipo de estudios (8,3%) y las que han realizado la primera etapa de Secundaria (2,6%).

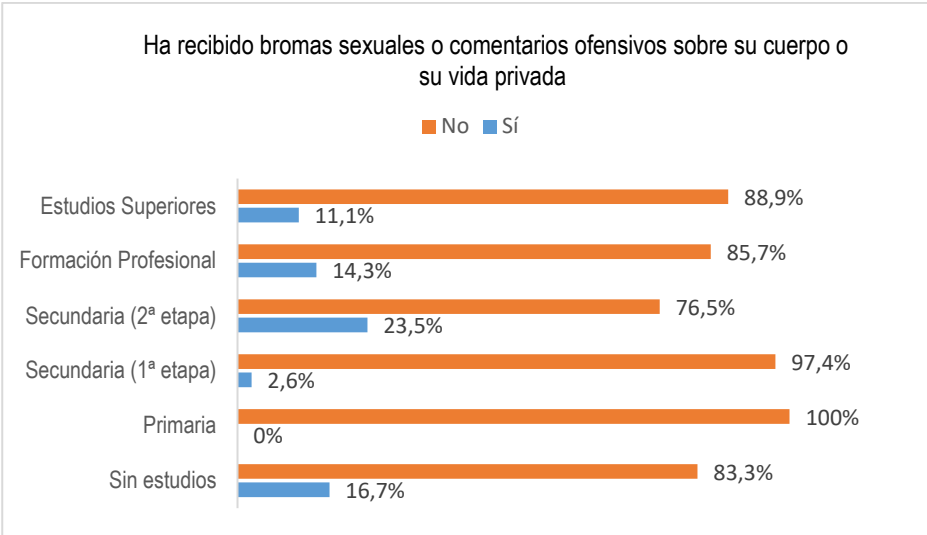
GRÁFICO 2. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

Analizando la variable "Ha recibido bromas sexuales o comentarios ofensivos sobre su cuerpo o su vida privada", son las mujeres marroquíes que han finalizados sus estudios de la segunda esta de bachiller las que más riesgo tienen de sufrirlo (23,5%), seguidas de las que no tienen estudios (16,7%), las que tienen Formación Profesional (14,3%), las que tienen Estudios Superiores (11,1%) y las que ha realizado la primera etapa de Educación Secundaria.

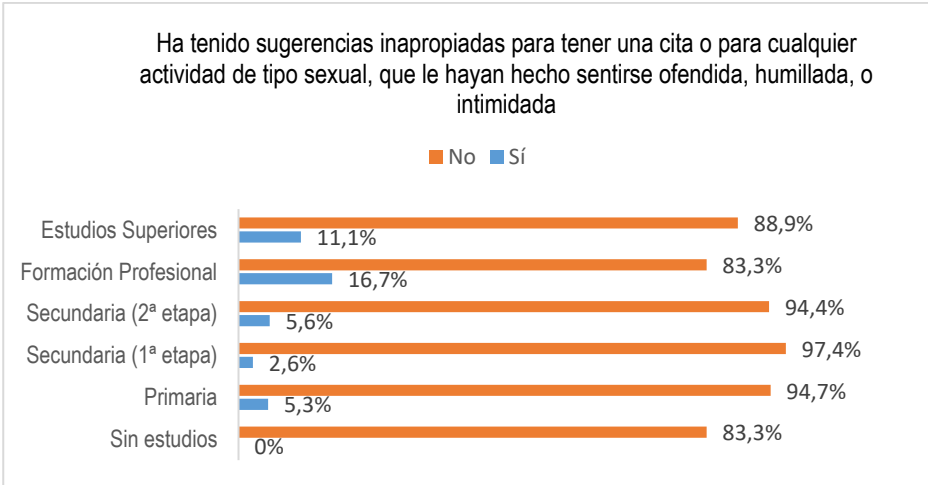
GRÁFICO 3. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

En el siguiente gráfico, observamos como con respecto a la variable "Ha tenido sugerencias inapropiadas para tener una cita o para cualquier actividad de tipo sexual, que le hayan hecho sentirse ofendida, humillada, o intimidada", son las mujeres marroquíes con Formación Profesional son las que más riesgo tienen de sufrirlas (16,7%), seguidas de las que tienen Estudios Superiores (11,1%), las que tienen la segunda esta de Secundaria (5,6%), las que tienen Primaria (5,3%) y las que tienen la primera etapa de Secundaria finalizada (2,6%).

GRÁFICO 4. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



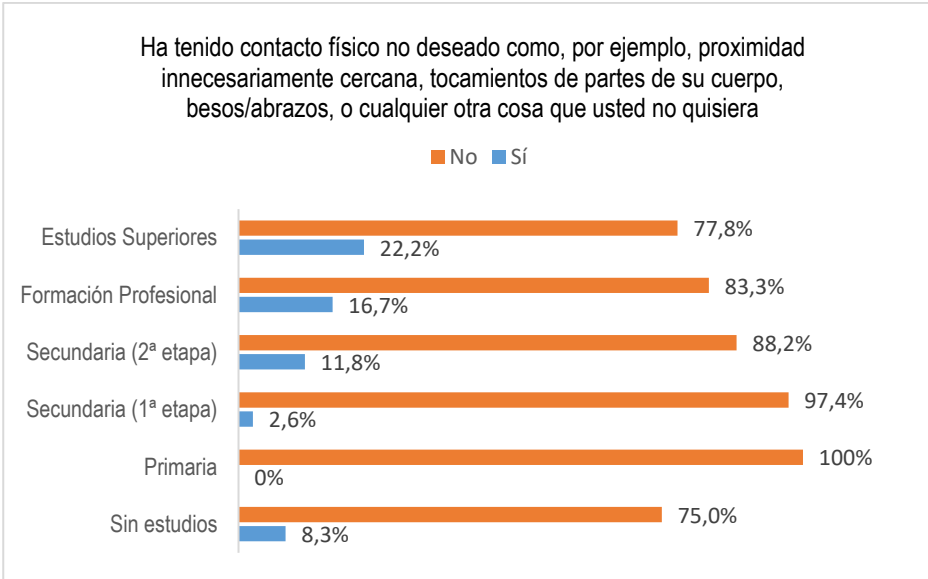
Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Analizando la variable

> "Ha tenido contacto físico no deseado como, por ejemplo, proximidad innecesariamente cercana, tocamientos de partes de su cuerpo, besos/abrazos, o cualquier otra cosa que usted no quisiera",

observamos como a medida que aumenta su nivel de formación aumenta el riesgo de sufrirla, teniendo en cuenta que las que no tienen estudios también tienen riesgo de sufrirla (8,3%). Ver gráfico 5.

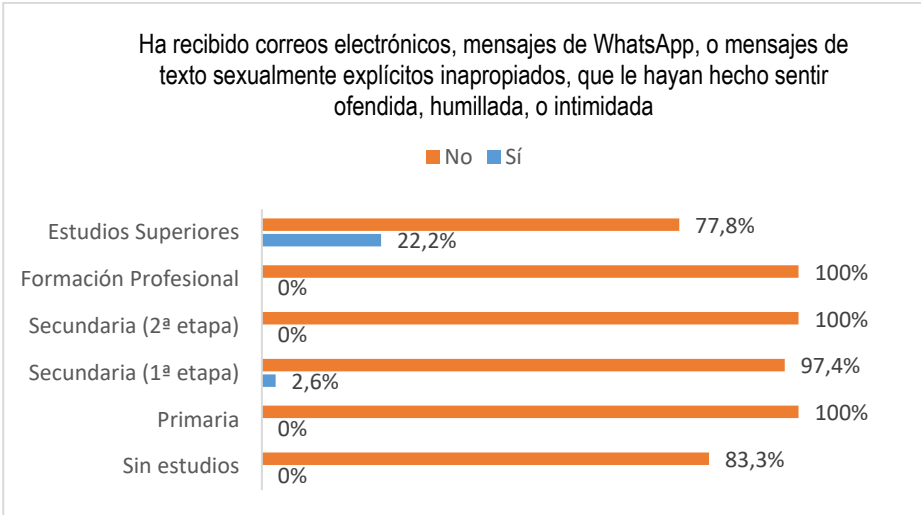
GRÁFICO 5. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Analizando la variable "Ha recibido correos electrónicos, mensajes de WhatsApp, o mensajes de texto sexualmente explícitos inapropiados, que le hayan hecho sentir ofendida, humillada, o intimidada", observamos como las mujeres marroquíes con Estudios Superiores son las que más riesgo tienen de sufrirla (22,2%), seguida de las que tiene la primera etapa de Secundaria finalizada (2,6%). Ver gráfico 6.

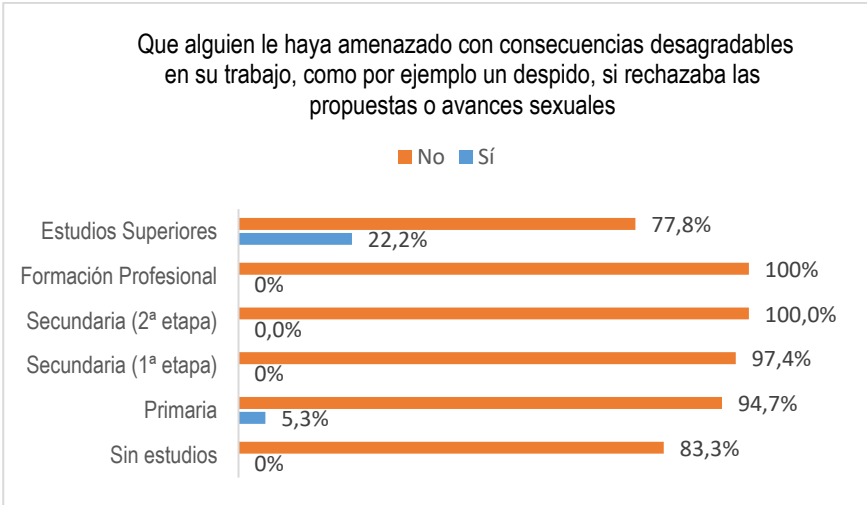
GRÁFICO 6. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

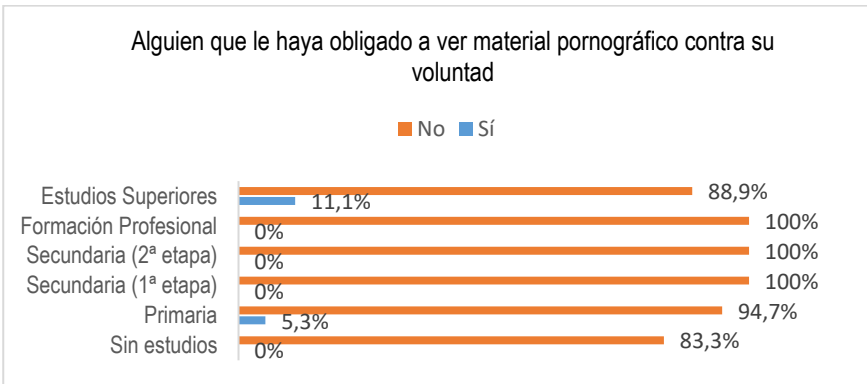
Analizando las variables "Que alguien le haya amenazado con consecuencias desagradables en su trabajo, como por ejemplo un despido, si rechazaba las propuestas o avances sexuales" y la variable "Alguien que le haya obligado a ver material pornográfico contra su voluntad" observamos como las mujeres marroquíes con Estudios Superiores son las que más riesgo tienen de sufrirla (22,2%) y (11,1%) respectivamente, seguida de las que tiene Primaria (5,3%). Ver gráfico 7 y 8.

GRÁFICO 7. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

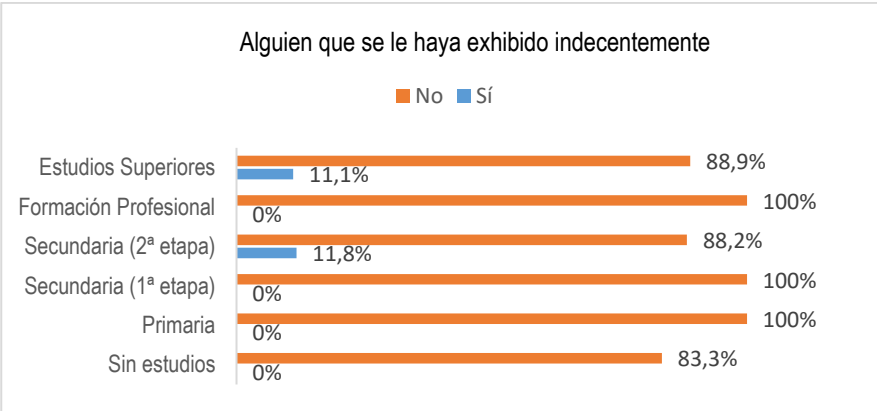
GRÁFICO 8. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Analizando la variable *"Alguien que se le haya exhibido indecentemente"*, observamos como las mujeres marroquíes con Estudios Superiores son las que más riesgo tienen de sufrirla (11,1%), seguida de las que tiene la segunda etapa de Secundaria finalizada (11,8%). Ver gráfico 9.

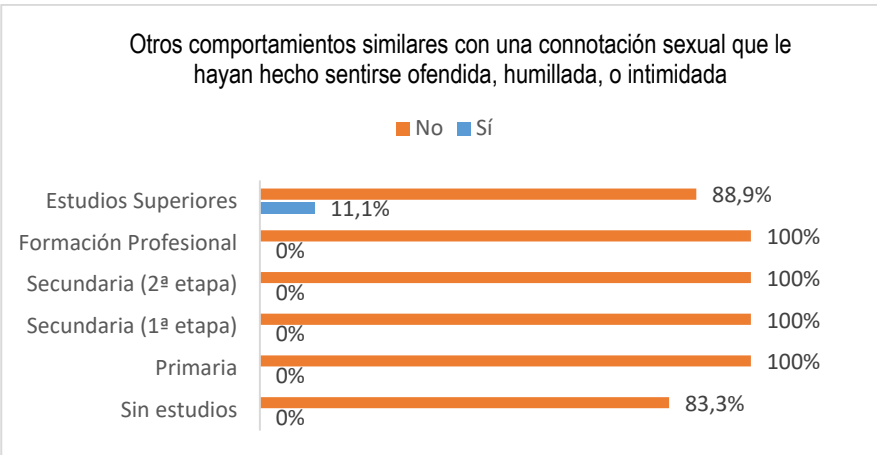
GRÁFICO 9. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Analizando la variable "Otros comportamientos similares con una connotación sexual que le hayan hecho sentirse ofendida, humillada, o intimidada", observamos como las mujeres marroquíes con Estudios Superiores son las que más riesgo tienen de sufrirla (11,1%). Ver gráfico 10.

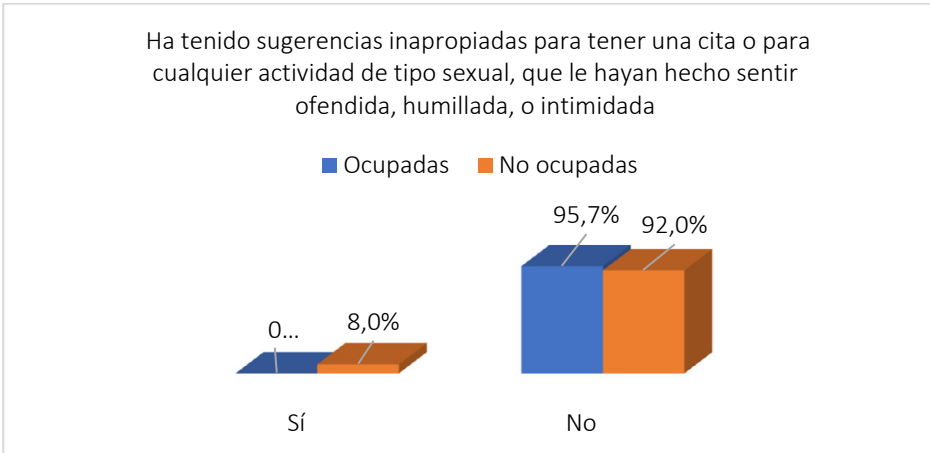
GRÁFICO 10. *Prevalencia del acoso sexual respecto al nivel de estudios*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Bloque III. **Situación laboral.** Las mujeres marroquíes residente en España sin ocupación laboral son las que más riesgo tienen de sufrir acoso sexual, como observamos en la siguiente gráfica, en la que analizamos la variable *"Ha tenido sugerencias inapropiadas para tener una cita o para cualquier actividad de tipo sexual, que le hayan hecho sentir ofendida, humillada, o intimidada"*.

GRÁFICO 11. *Prevalencia del acoso sexual respecto a la situación laboral*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

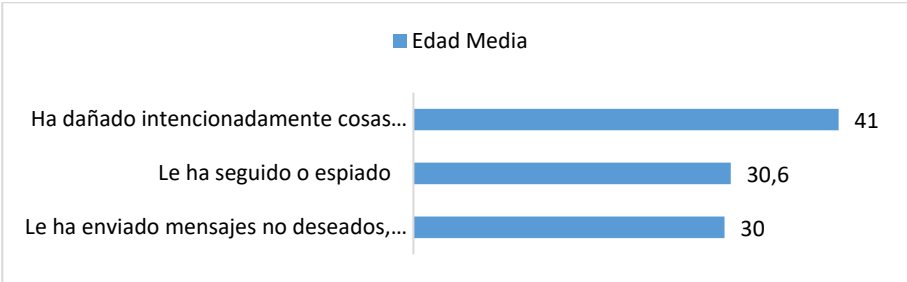
4.1. ACOSO REITERADO O STALKING.

Bloque I. **Edad**: Las mujeres marroquíes de 41 años de edad media son las que más sufren stalking o acoso reiterado, seguidas de las de 30 años.

Al analizar las diferentes formas de realizar el acoso reiterado o el stalking, analizamos las variables *"Ha dañado intencionadamente cosas suyas (coche, moto, bu□ón, etc.) o las propiedades de personas que le importan, o ha dañado a sus animales"*, *"Le ha seguido o espiado"* y *"Le ha enviado mensajes no deseados, llamadas telefónicas, emails, cartas o regalos"*, observando como las mujeres marroquíes de sedad adulta de cuarenta y un año de media son las que más riesgo tienen de sufrir stalking de tipo *"Ha dañado intencionadamente cosas suyas (coche, moto, bu□ón, etc.) o las propiedades de personas que le importan, o ha dañado a sus animales"*, las que tienen casi treinta y un años de media (30,6)

tienen más riesgo de sufrir stalking de tipo *"Le ha seguido o espiado"*, siendo las mujeres marroquíes de treinta años las que más riego tienen de sufrir el acoso reiterado de tipo *"Le ha enviado mensajes no deseados, llamadas telefónicas, emails, cartas o regalos"* .

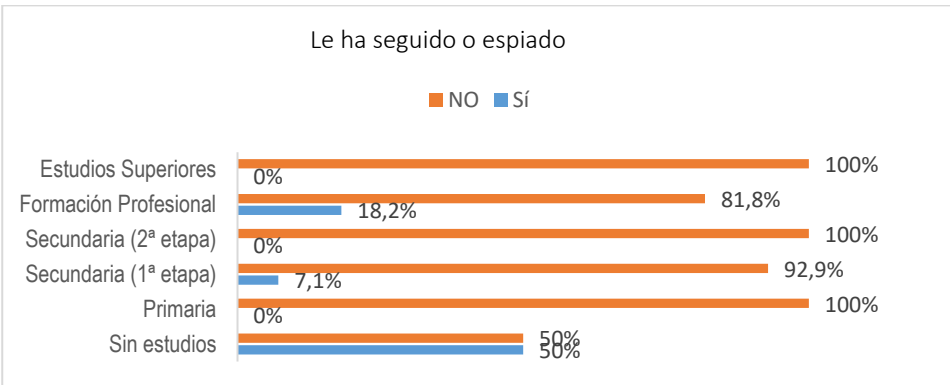
GRÁFICO 12. *Prevalencia de stalking respecto a la situación laboral*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Bloque II. **Nivel de estudios.** Las mujeres marroquíes residentes en España sin estudios (50%) son las que más sufren stalking, seguidas de las de formación profesional (18,2%), y de las que han terminado la primera etapa de Secundaria (7,1%); como podemos observar en la siguiente gráfica, en la analizamos el tipo de acoso reiterado como es la variable *"Le ha seguido o espiado"*.

GRÁFICO 13. *Prevalencia del stalking respecto al nivel de estudios*

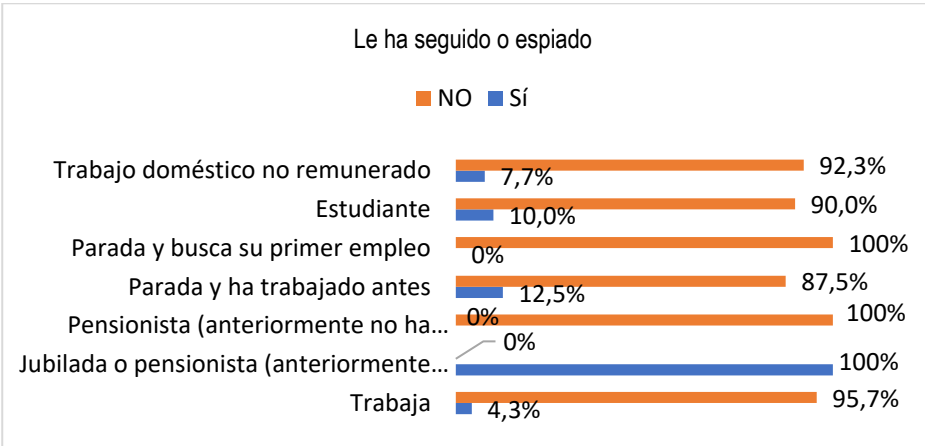


Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019

Bloque III. **Situación laboral.** Las mujeres marroquíes jubiladas o pensionistas, que anteriormente han trabajado son las que más sufren en su mayoría stalking, seguidas de las paradas que han trabajado antes.

Analizando la situación laboral con las variables de acoso reiterado o stalking, observamos como en la variable *"Le ha seguido o espiado"* las que tiene más riesgo de sufrirlas son las mujeres marroquíes jubiladas o pensionistas que anteriormente han trabajado (100%), seguidas de las paradas pero que han trabajado antes (12,5%), de las que están estudiando (10%) y de las que están trabajando (4,3%). Ver gráfico 14.

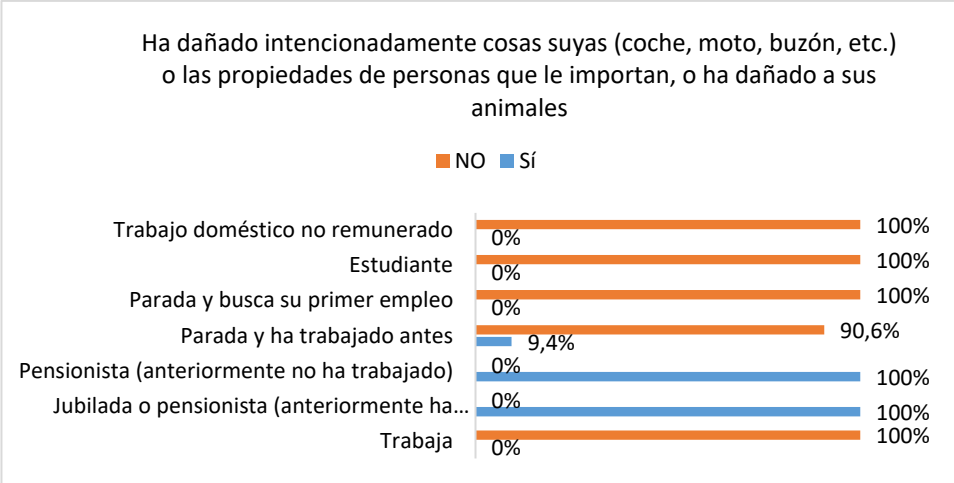
GRÁFICO 14. *Prevalencia del stalking respecto a la situación laboral*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

En la siguiente gráfica, en la que analizamos la variable "Ha dañado intencionadamente cosas suyas (coche, moto, buzón, etc.) o las propiedades de personas que le importan, o ha dañado a sus animales", observamos como las que más riego tienen de sufrirla son las mujeres marroquíes pensionistas que anteriormente no han trabajado (100%) y las jubiladas o pensionistas que si han trabajado anteriormente (100%).

GRÁFICO 15. *Prevalencia del stalking respecto a la situación laboral*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

6. CONCLUSIONES

Los factores de riesgo que tiene una mujer marroquí de sufrir acoso sexual podemos decir que están relacionados con factores sociodemográficos como la edad, el nivel de estudios o la situación laboral de las mujeres que han sido víctimas.

Tras el análisis estadístico de los datos, vemos cómo las mujeres marroquíes más mayores, entorno a los 50-55 años de edad, con un nivel de estudios de Formación Profesional seguidas de las de Secundaria (2ª etapa) y sin ocupación laboral son las que mayor riesgo tienen de sufrir acoso sexual, de forma insinuada a través de mensajes de móvil o email. En cambio, las marroquíes con un nivel de estudios superior, el acoso sexual, se expresa de una forma más directa, es decir, de forma presencial con el agresor.

Respecto al stalking, las mujeres marroquíes que más lo sufren con las que tienen una edad media de 41 años, seguidas de las de 30 años, las que están jubiladas que previamente han trabajado. Acoso reiterado de

tipo “le han seguido o espiado” o “le han dañado cosas materiales como inmateriales de forma intencionada”.

Esto no viene a afirmar que exista un perfil de víctima marroquí de violencia machista, sino que existen factores sociales que aumentan el riesgo de serlo.

8. REFERENCIAS

FRA. (2014). Violence against women: an EU-wide survey. Main Results. Luxemburgo: Publications Office of the European Union.

Ministerio de Igualdad (2019). Macroencuesta sobre Violencia contra las Mujeres.

Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2014-5947

Asamblea General de Naciones Unidas. Declaración del Milenio, 13 septiembre 2000. https://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf

Bullen, M. 2011. La violencia contra las mujeres y sus causas en Guipúzkoa.

Bustelo, M y Lombardo, E. 2007. Políticas de Igualdad en España y en Europa.

Consejo General del Poder Judicial. http://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/En-Portada/En-2019-siete-de-cada-diez-sentencias-dictadas-en-violencia-de-genero-fueron-condenas-

Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/victimasMortales/fichaMujeres/home.htm

España. Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. «BOE» núm. 313, de 29 de diciembre de 2004. BOE-A-2004-21760 ESPAÑA.

España. Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad efectiva de mujeres y hombres. «BOE» núm. 71, de 23 de marzo de 2007. BOE-A-2007-6115.

Fraser N., 1995. En el Libro Políticas de Igualdad en España y en Europa, Bustelo, M y Lombardo, E. 2007.

Lorente, M. 2020. Autopsia al Machismo. (página 2).

OMS (1996). WHA49.25 Prevención de la violencia: una prioridad de salud pública.

OMS (2013). Estimaciones mundiales y regionales de la violencia contra la mujer: prevalencia y efectos de la violencia conyugal y de la violencia sexual no conyugal en la salud. Ginebra.

ONU (1979). Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Resolución 34/180, de 18 de diciembre.

ONU (1993). Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Resolución 48/104, de 20 de diciembre. ONU (1995). Declaración política y Plataforma de Acción de Beijing. United Nations. 978-1-936291-94-6: ISBN.

ONU (2011). Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (Convenio de Estambul). EDL 2011 / 393212.

Palacios, P. 2011. El tratamiento de la violencia de género en la organización de Naciones Unidas.

Repullo, R (2018). El Convenio de Estambul como Marco de Derecho Antisubordiscriminatorio, Gil Ruiz, J. Mª, pp. 280.

Varela, N. (2019). Feminismo 4.0. La Cuarta Ola. Barcelona: Ediciones B.

Pujols, A (2019). El delito de stalking: análisis jurídico y fenomenológico.

Villacampa, C & Pujols, A (2017). Prevalencia y dinámica de la victimización por stalking en población universitaria

Soriano, E. (2011). Diagnóstico de la identidad cultural en escuelas multiculturales e intervención educativa. En E. Soriano (coord.), La interculturalidad como factor de calidad educativa (pp. 175- 208). Madrid, España: La Muralla.

LA MUJER MARROQUÍ EN ESPAÑA: VIOLENCIA DE GÉNERO FUERA DEL ÁMBITO DE LA PAREJA TRAS LA RATIFICACIÓN DEL CONVENIO DE ESTAMBUL[181]

ELENA RUIZ-ANGEL
Universidad de Huelva

PATRICIA RUIZ-ANGEL
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

El germen de la violencia de género radica en el machismo, convirtiéndose así en la base de la violencia contra las mujeres. Nos referimos a un fenómeno estructural que está impregnado en la base de la sociedad desde sus orígenes, y que, por tanto, no queda relegado a manifestaciones esporádicas. (Lorente Acosta, M. 2020). La violencia contra la mujer se considera un fenómeno universal, complejo y multidimensional que afecta a todas las clases sociales (Menéndez, Pérez y Lorence, 2013). Las mujeres sufren violencia de género tanto en los países ricos como en los pobres, son víctimas de distintos tipos de violencias por el simple hecho de ser mujer, como consecuencias de la desigualdad sistémica en la que viven (Palacios, P. 2011). Es, por tanto, un obstáculo para el pleno desarrollo de las mujeres y por ende el propio desarrollo territorial.

Una realidad relegada históricamente a lo privado, a lo íntimo, y ubicado en la relación de pareja o expareja. Un problema social que siempre ha existido pero que permanecía invisible a los ojos de la sociedad, por lo

[181] Este trabajo se enmarca en el PID 2019-108526RB-I00/AEI/10.13039/501100011033. Título: Violencias de Género y subordinación estructural: implementación del principio del gender mainstreaming. IP: Juana María Gil Ruiz

que su visibilización se hacía más compleja para reconocerla como un asunto público, que requería de una atención institucional (Bullen, M. 2011).

La necesidad y/o emergencia de sacar a la luz pública determinados problemas sociales y situarlo en las agendas políticas como es la violencia contra las mujeres, y que la ideología patriarcal impedía. Hito que se le denominó concepción postmoderna de la esfera pública (Fraser, N. 1995), consecuencia de la progresiva incorporación de la mujer a la esfera pública y a un espacio históricamente masculinizado como es la política. (Bustelo, M. y Lombardo, E. 2007).

La lucha conceptual por extraerla de los muros de los hogares y denominarla violencia contra las mujeres en toda su extensión, los avances por extraerlo de la esfera privada a la pública, situarlo en las agendas política de los Estados y poderes público, posicionarlo al máximo nivel del derecho internacional en la defensa de los derechos humanos, ha sido gracias al impulso de las organizaciones de mujeres en todo el mundo. Son muchos los esfuerzos realizados por la mitad de la humanidad, y todo el trabajo realizado durante años por el movimientos feminista tuvo su fruto dando lugar a varias Conferencias Internacionales sobre la Mujer, así en 1975 en México se celebra la Primera Conferencia Internacional de la Mujer; donde posteriormente se adopta en 1979 la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW); en 1980 en Copenhague, tuvo lugar la segunda Conferencia, en 1985 la tercera en Nairobi a partir de la cual, los Estados miembros empiezan a asumir ciertas responsabilidades entorno a este problema social, en esa misma dirección se aprueba en 1993 la Declaración para la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, donde se define a nivel mundial la violencia machista como

> "todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada".

En esa conferencia se proclama que los derechos de las mujeres son derechos humanos, cuarenta y cinco años después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Palacios, P. 2011).

A partir de ese momento se avanza en ampliar los tipos de violencia (R. Repullo, C. 2018) y que el propio Artículo 1 de dicha Declaración hace referencia, concretamente a la violencia física, sexual o psicológica.

En 1995 tiene lugar la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer en Pekín, donde comienza a plantearse objetivos no tanto conceptuales como hasta entonces, sino desde una óptica más general y estratégica y que cinco años más tarde da lugar a la aprobación de la Declaración del Milenio 2000 donde manifiesta que este tipo de violencia es la mayor vulneración de los derechos humanos en el mundo y se establece estrategias y colaboración de los distintos estados miembros en la comunidad internacional.

Dos años más tarde de la IV Conferencia Internacional, en 1998, la Organización Mundial de la Salud define la violencia contra las mujeres como un problema de salud pública, con graves consecuencias de salud para las mujeres como para el sistema.

España materializó, en un texto jurídico, las sensibilidades de esa realidad que muchas mujeres sufren, lo que dio lugar a Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, donde encuadra el escenario de la violencia a la pareja o expareja; y en 2007 se aprueba la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres.

El avance de abrir el ámbito de desarrollo de la violencia contra las mujeres se dio en 2011, en el seno de Naciones Unidas, donde se aprueba el Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica. España junto a doce países más lo firman en ese año, pero no es hasta el año 2014 cuando lo ratifica y entra en vigor. A partir de ahí se entiende por violencia contra la mujer:

> "una violación de los derechos humanos y una forma de discriminación contra las mujeres, y se designarán todos los actos de violencia basados en el género que implican o pueden implicar para las mujeres daños o sufrimientos de naturaleza física, sexual, psicológica o económica, incluidas las amenazas de realizar dichos actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, en la vida pública o privada."

En 2011, Naciones Unidas señala por primera vez la violencia ejercida por los varones fuera de la relación de pareja, como es el acoso sexual, violencia sexual incluida la violación, matrimonios forzados y las mutilaciones genitales femeninas. Instando a los Estados miembros de la UE revisar su legislación para garantizar que sea conforme con dicho Convenio. Y en 2013 cuando la Organización Mundial de la Salud hace público estudios científicos referentes a la prevalencia de este tipo de violencia dentro y fuera del ámbito de la pareja, a nivel mundial.

La máxima expresión de la violencia contra las mujeres puede llegar hasta el feminicidio, expresión que popularizó en México, Marcela Lagarde, para hacer referencia a los asesinatos de las mujeres o niñas por razón de género, tras un largo proceso de vulneración de los derechos humanos. En España, desde que existen cifras oficiales, desde 2003 a la actualidad, a fecha de 23 de febrero de 2022, 1.186 mujeres han sido asesinadas por violencia de género, según la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género.

Las organizaciones feministas en España vuelven a movilizarse y a alzar la voz para que los poderes públicos y el Estado firmaran un compromiso común en la erradicación de esta lacra social, dando lugar en 2017, a la aprobación de un pacto social, económico y político denominado Pacto de Estado contra la Violencia de Género, transversal a todas las áreas de gobierno e instituciones durante 5 años.

1.1. LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES FUERA DEL ÁMBITO DE LA PAREJA, TRAS LA RATIFICACIÓN DEL CONVENIO DE ESTAMBUL.

Las directrices internacionales de lucha contra la violencia de género se materializan en España en 2014 tras la ratificación del Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica, lo que significa un salto cualitativo y cuantitativo a la hora de estudiar dicho fenómeno social. Dando lugar a

la captura de más dimensiones de la violencia estructural fuera del ámbito de la pareja, que con anterioridad caían en la invisibilidad social y a su vez en el vacío jurídico.

A partir de este momento, España, responde a las recomendaciones internacionales tanto en el plano de la visibilización, prevención y diagnóstico como en el ámbito normativo y/o jurídico.

En cuanto al ámbito jurídico, la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, ciñe el escenario de la violencia machista todavía al contexto de la pareja o expareja.

Poner cifras y diagnosticar otros tipos de violencia, como especifica el Convenio de Estambul en su artículo 11 sobre la obligación de la recogida de datos estadísticos detallados pertinentes, a intervalos regulares, sobre los asuntos relativos a todas las formas de violencia, para evaluar la amplitud y las tendencias de la misma; supone un aumento del porcentaje total de la violencia estructural que sufren las mujeres por el hecho de ser mujer, al tener en cuenta otras realidades no contempladas en ninguno de los estudios anteriores realizados sobre este problema social.

En España desde 1999, se realizan Macroencuestas de Violencia Contra la Mujer publicadas por el Ministerio de Igualdad, la mayor estadística sobre la victimización de la violencia de género en nuestro país, realizada cada cuatro años. No es hasta 2019, en su sexta edición, cuando incorpora por primera vez nuevos indicadores para capturar otros tipos de violencia como el acoso sexual, la violación y el stalking o acoso reiterado.

2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

2.1. OBJETIVOS

- 1. Definir el perfil de las mujeres marroquíes residentes en España 2019.
- II. Conocer los factores de riesgo, en función de las características sociodemográficas, que tienen las mujeres marroquíes

residentes en España, de 16 y más años, de sufrir violencia de género fuera de la relación de pareja (violencia física y violencia sexual) y su nivel de prevalencia.

2.2. HIPÓTESIS

- Las mujeres marroquíes residente en España de mediana edad, entorno a los 35 años, son las que más sufren violencia de género en España.
- Las mujeres marroquíes con un nivel educativo medio-superior son las que más sufren violencia de tipo sexual fuera del ámbito de la pareja.
- Las mujeres marroquíes sin ocupación laboral son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género fuera del ámbito de la pareja en España.

3. METODOLOGÍA

Se ha llevado a cabo una metodología cuantitativa para el cruce y análisis de los datos. Se utilizó el paquete estadístico SPSS. Se calcularon las frecuencias, porcentajes y estadísticos (i.e media) de las variables del estudio. Para la comprobación de las hipótesis, se realizaron tablas de contingencia con la prueba chi-cuadrado para las relaciones entre variables cualitativas-nominales y la prueba t de student para la comparación de medias entre grupos. El nivel de significancia asumido fue de $p < .05$.22:49.

El trabajo se ha centrado en analizar el último estudio cuantitativo más relevantes que existe a nivel nacional sobre este tipo de violencia desde 1999, concretamente la ***Macroencuesta de Violencia contra las Mujeres 2019***, realizadas por la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, 2020. Realización de la Macroencuesta: diciembre 2019.

Muestra: 9.568 mujeres de 16 años o más años residentes en España.

De las que 121 mujeres son marroquíes, siendo ésta nuestra muestra en la presente comunicación.

Error del muestreo: Para un nivel de confianza del 95,5% (dos sigmas), y P=Q, el error real es de ±1% para el conjunto de la muestra y en el supuesto de muestreo aleatorio simple.

Selección de la muestra: muestreo polietápico, estratificado por conglomerado, con selección de las unidades primarias de muestreo (municipios) y de las unidades secundarias (secciones) de forma aleatoria proporcional, y de las unidades últimas (individuos) por rutas aleatorias y cuotas de edad y ocupación. Los estratos se han formados por el cruce de las 17 CC. AA. Y las dos Ciudades Autónomas con el tamaño de hábitat dividido en 7 categorías: menor o igual a 2.000 habitantes; de 2.001 a 10.000; de 10.001 a 50.000; de 50.001 a 100.000; de 100.001 a 400.000; de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Estratificación: Las unidades primarias de muestreo (municipios) se han estratificado según el cruce de las 17 CC.AA. y las 2 Ciudades Autónomas con su tamaño, medido por la población residente en el mismo.

Los tramos de tamaño considerados son los siguientes: menor o igual a 2.000 habitantes, de 2.001 a 10.000, de 10.001 a 50.000, de 50.001 a 100.000, de 100.001 a 400.000, de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Tamaño de la muestra y afijación de la misma: La muestra teórica se estableció en 10.000 entrevistas, empleándose una afijación mixta (uniforme-proporcional) según las Comunidades Autónomas. Los criterios para la afijación fueron:

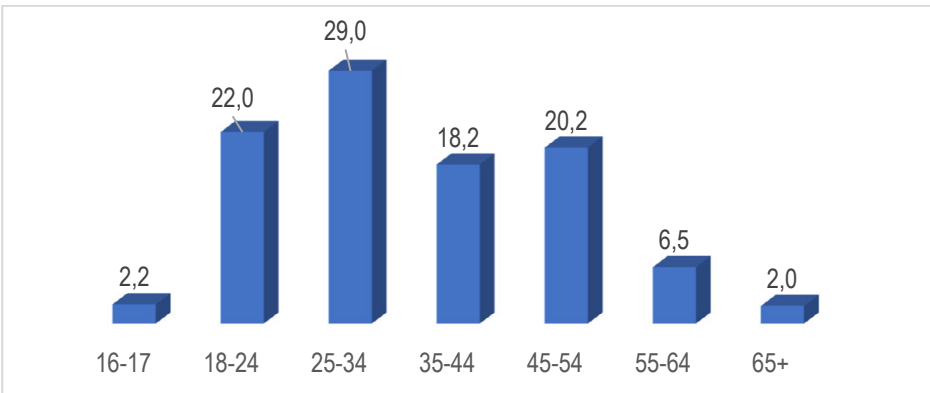
- Afijación mixta: mínimo de 375 entrevistas por Comunidad Autónoma y resto proporcional hasta completar 10.000 entrevistas.
- Afijación según tamaño de hábitat: proporcional a las mujeres de 16 años o más.
- Cuotas por tramos de ocupación y edad: proporcional a la población de mujeres ocupadas/no ocupadas.

4. RESULTADOS

Bloque I. **Perfil Sociodemográfico** de las mujeres marroquíes residentes en España.

Tienen una edad media de 35,31 años, el 41,1% de ellas tienen unos ingresos en el hogar como máximo de 1.200 €, el 44,7% tienen estudios de Secundaria (1ª y 2ª etapa) y Formación Profesional, el 2,9% dicen no tener estudios y un 2,2% tiene Estudios Superiores. Según su situación laboral el 39% están ocupada y el 61% no lo están. Como señala los siguientes gráficos:

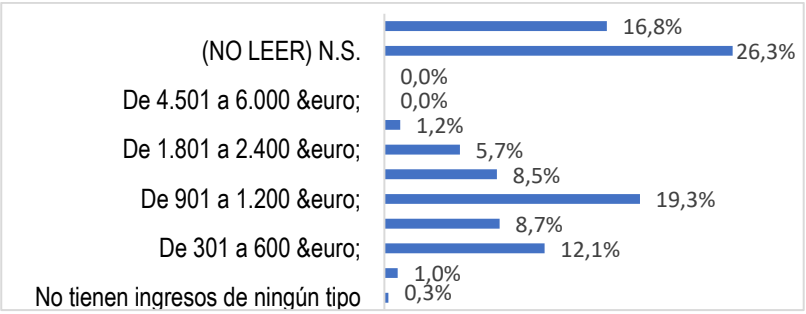
GRÁFICO 1. *Edad*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Más de la mitad (53,2%) de las mujeres marroquíes residentes en España que dicen haber sufrido violencia de género son jóvenes, de las cuales un 2,2% tienen entre 16 y 17 años, un 22% tienen entre dieciocho y veinticuatro años y un 29% tienen entre 25 y treinta y cuatro años. Un 38,4 % son edad adulta, de las cuales un 18,2% tienen entre 35 y 44 años y un 20,2% entre cuarenta y cinco y cincuenta y cuatro años. Las más mayores representa un 8,5 %, de las cuales un 6,5% tienen entre cincuenta y cinco y sesenta y cuatro años.

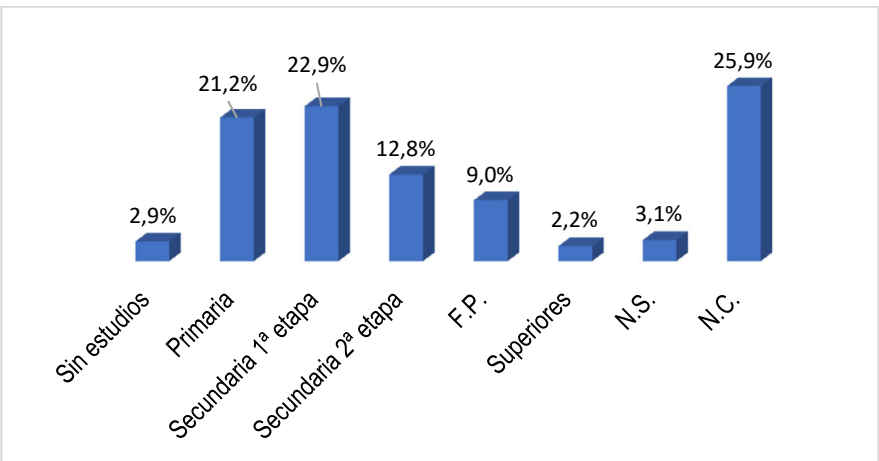
GRÁFICO 2. *Ingresos del hogar*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

Analizando el nivel de ingresos del hogar de las mujeres marroquíes residentes en España que saben los ingresos de su hogar, observamos el 0,3% no tienen ningún ingreso en su hogar, un 1% ingresan menos o igual a 300€, un 20,8% ingresan entre 301€ a 900€, un 19,3% ingresan entre 901€ a 1200€ al mes y un 15,4% ingresan más de 1200€ al mes. UN dato que no llama especialmente la atención es que el 43,1% de ellas no saben (26,3%) o no contestan (16,85) a dicha pregunta.

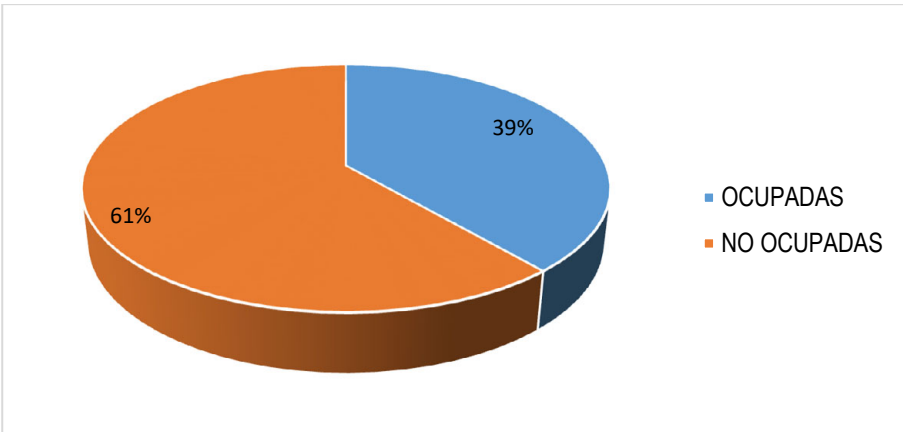
GRÁFICO 3. Nivel de estudios alcanzado



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

Analizando el nivel de estudio alcanzado el 68,1% tienen algún estudio finalizado. El 21,2% han terminado Primaria, el 22,9% Secundaria primera etapa y un 12,8% segunda etapa, con respecto a Formación Profesional lo han estudiado un 9% y las que alcanzan los estudios superiores son el 2,2%. De las que responden a dicha pregunta un 2,9% dicen no tener ningún estudio, teniendo en cuenta que el 25,9% no contestan a dicha pregunta.

GRÁFICO 4. *Situación laboral*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

Con respecto a la situación laboral, el 61% no están ocupadas, siendo el 39% las que dicen estarlo.

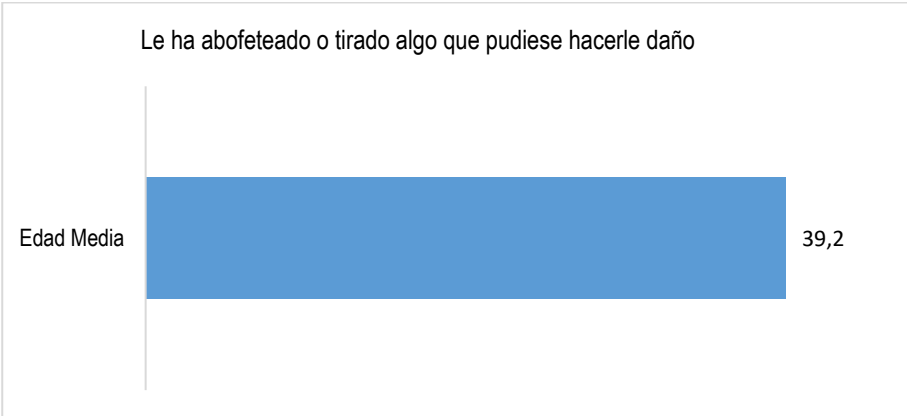
Bloque II. **Edad**: Las mujeres marroquíes de mediana edad, entorno a los 40 años, son las que más sufren violencia física, siendo las más mayores las que sufren violencia de tipo sexual.

En este apartado nos centramos en analizar las diferentes tipologías de violencias con las variables sociodemográficas, como es la edad, el nivel de estudios y la situación laboral. Encontrando nivel de significación, refutada en la prueba de Chi cuadrado, en los siguientes análisis.

Con respecto, a la violencia física, la edad media de las mujeres marroquíes que dicen haberla sufrido es de 39,2 año, concretamente en la

variable de *"le ha bofeteado o tirado algo que pudiese hacerle daño"*, como nos indica el siguiente gráfico.

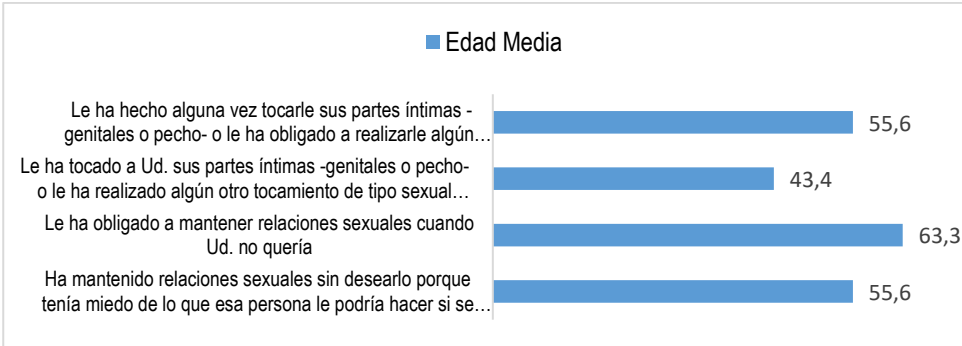
GRÁFICO 5. *Violencia Física*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Con respecto a la violencia sexual, la siguiente gráfica nos muestra como las mujeres marroquíes de mediana edad desde 43,4 años a 55,6 años, dicen haber sufrido violencia sexual como "Le *ha tocado a Ud. Sus partes íntimas-genitales o pecho o le ha realizado algún otro tocamiento de tupo sexual cuando Ud. No quería", "Ha mantenido relaciones sexuales sin desearlo porque tenía miedo de lo que esa persona le podría hacer si se negaba" y "Le ha hecho alguna vez tocarle sus partes íntimas -genitales o pecho- o le ha obligado a realizarle algún otro tocamiento*". Y las mujeres marroquíes más mayores con una edad media de 63,3 años sufren violencia sexual de tipo "Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cuando Ud. no quería".

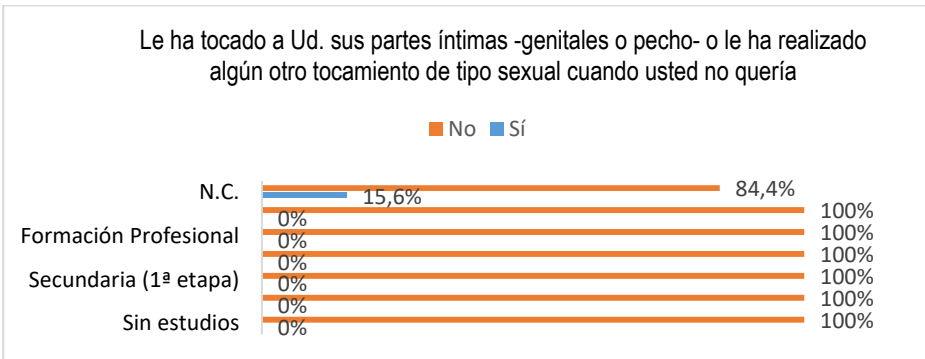
GRÁFICO 6. *Violencia Sexual*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Bloque III. **Nivel de estudios**. Las mujeres marroquíes independientemente del nivel educativo que tengan, no dicen si han sufrido violencia sexual fuera del ámbito de la pareja, como nos muestra el siguiente gráfico, cuando se le pregunta si *"Le ha tocado a Ud. sus partes íntimas -genitales o pecho- o le ha realizado algún otro tocamiento de tipo sexual cuando Ud. No quería"*. Con respecto a las tipologías de violencias física no encontramos nivel de significación en la prueba del Chi cuadrado entre las diferentes variables con la variable nivel de estudios.

GRÁFICO 7. *Violencia Sexual*

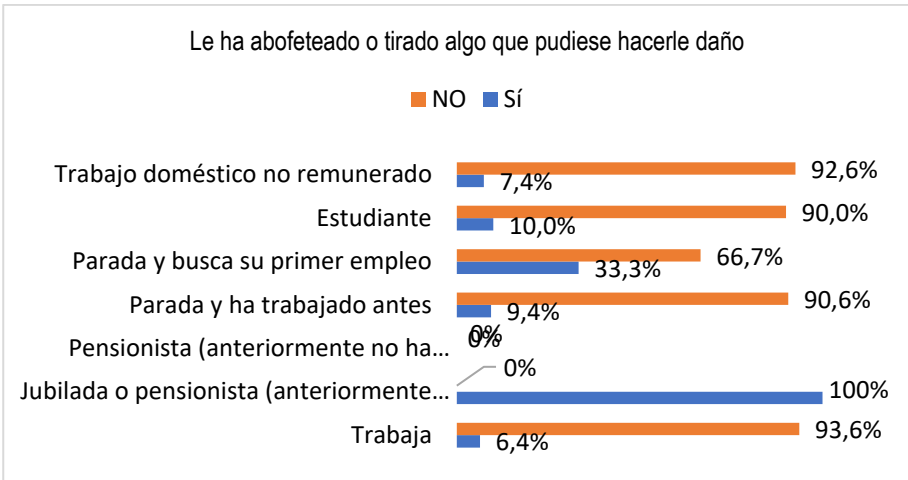


Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Bloque IV. **Situación laboral**. Las mujeres marroquíes jubiladas o pensionista que anteriormente ha trabajado, son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género de tipo física y sexual, seguidamente de las paradas en busca de su primer empleo.

Con respecto a la violencia física, al analizar la variable "Le ha abofeteado o tirado algo que pudiese hacerle daño", como nos indica el siguiente gráfico, son las mujeres marroquíes Jubiladas o pensionistas que anteriormente ha trabajado las que más riesgo tienen de haberla sufrido (100%), seguida de las paradas que buscan su primer empleo (33,3%), de las que se encuentran estudiando (10%), las paradas que han trabajado antes (9,4%), las que se encuentran trabajando en el ámbito doméstico no remunerado (7,4%) y las que están trabajando (6,4%).

GRÁFICO 8. *Violencia Física*



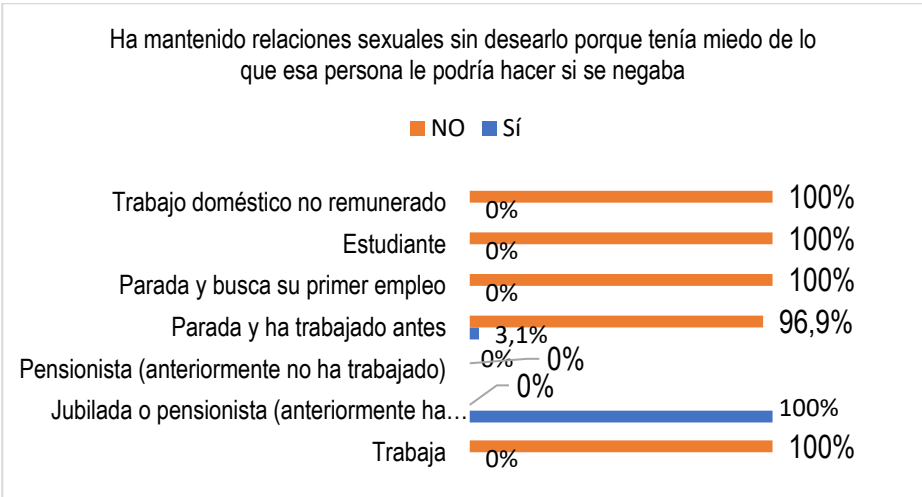
Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Con respecto a la violencia sexual, cinco variables nos han dado un nivel se significación, como son "Ha mantenido relaciones sexuales sin desearlo porque tenía miedo de lo que esa persona le podría hacer si se negaba", "Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cuando Ud. no quería", "Le ha tocado a Ud. sus partes íntimas -genitales o pecho- o le ha realizado algún otro tocamiento de tipo sexual cuando usted no

quería" y "Le ha hecho alguna vez tocarle sus partes íntimas -genitales o pecho- o le ha obligado a realizarle algún otro tocamiento de tipo sexual cuando usted no quería".

Analizando la variable "Ha mantenido relaciones sexuales sin desearlo porque tenía miedo de lo que esa persona le podría hacer si se negaba", como podemos observar en el siguiente gráfico, son las mujeres marroquíes jubiladas o pensionistas que anteriormente ha trabajado las que más riesgo tienen de sufrir este tipo de violencia (100%), seguida de las que están paradas, pero han trabajado antes (3,1%).

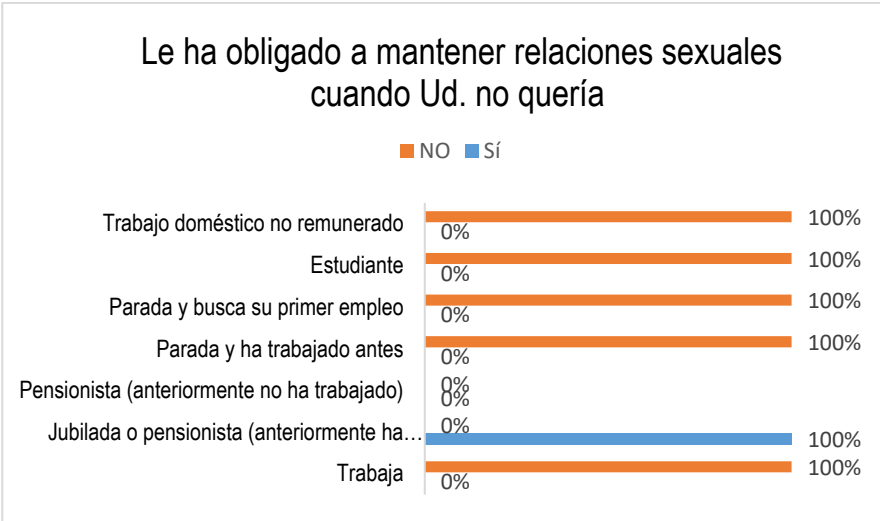
GRÁFICO 9. *Violencia Sexual*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

Analizando la variable "Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cuando Ud. no quería", como podemos observar en el siguiente gráfico, son las mujeres marroquíes jubiladas o pensionistas que anteriormente ha trabajado las que más riesgo tienen de sufrir este tipo de violencia (100%).

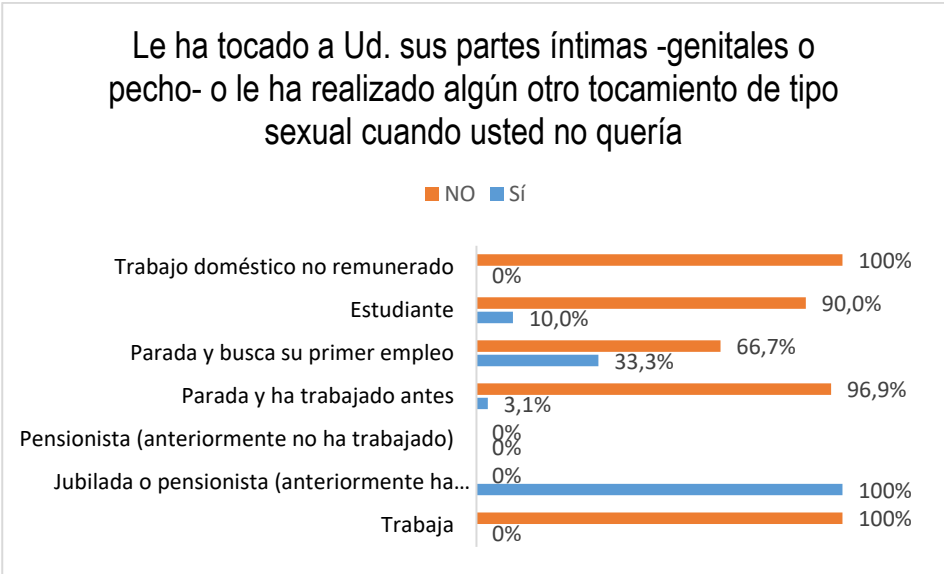
GRÁFICO 10. *Violencia Sexual*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Analizando la variable "Le ha tocado a Ud. sus partes íntimas -genitales o pecho- o le ha realizado algún otro tocamiento de tipo sexual cuando usted no quería", como podemos observar en el siguiente gráfico, son las mujeres marroquíes jubiladas o pensionistas que anteriormente ha trabajado las que más riesgo tienen de sufrir este tipo de violencia (100%), seguida de las que están paradas y buscan su primer empleo (33,3%), las que se encuentran estudiando (10%), y las que estan paradas pero han trabajado antes (3,1%).

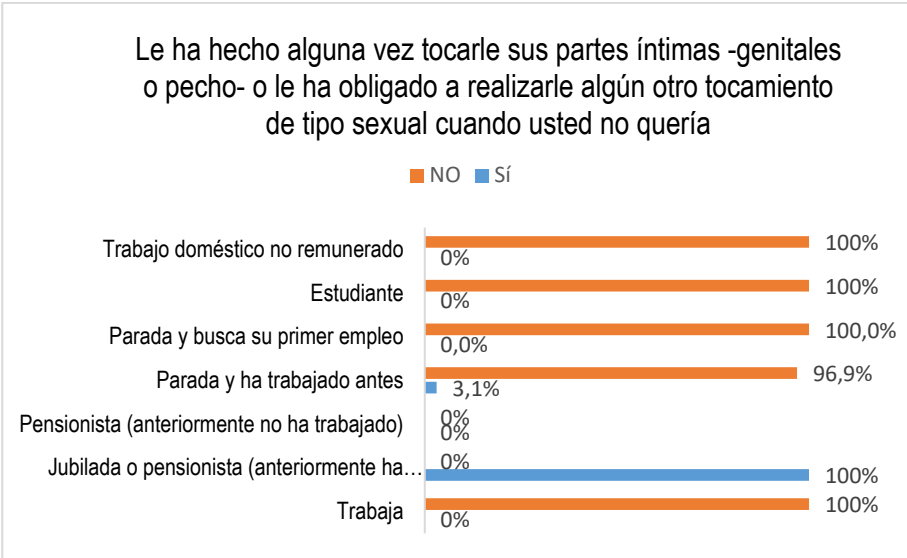
GRÁFICO 11. *Violencia Sexual*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Analizando la variable "Le ha hecho alguna vez tocarle sus partes íntimas -genitales o pecho- o le ha obligado a realizarle algún otro tocamiento de tipo sexual cuando usted no quería", como podemos observar en el siguiente gráfico, son las mujeres marroquíes jubiladas o pensionistas que anteriormente ha trabajado las que más riesgo tienen de sufrir este tipo de violencia (100%), seguida de las que están paradas, pero han trabajado antes (3,1%).

GRÁFICO 12. *Violencia Sexual*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

5. CONCLUSIONES

Los factores de riesgo que tiene una marroquí de sufrir violencia de género fuera del ámbito de la pareja, podemos decir que están relacionados con factores sociodemográficos como la edad, el nivel de estudios o la situación laboral de las mujeres que han sido víctimas.

El perfil de mujer marroquí residente en España, son mujeres de mediana edad, entorno a los 35 años, con estudios, puesto que solo un 2,2% dicen no tenerlos, con unos ingresos medios por hogar de 1200 €, y mayoritariamente desempleada.

Las mujeres marroquíes de mediana edad, entorno a los 40 años, son las que más sufren violencia física, siendo las más mayores las que sufren violencia de tipo sexual. Esto no viene a afirmar que exista un perfil de víctima de violencia machista, sino que existen factores sociales que aumentan el riesgo de serlo.

Las mujeres marroquíes independientemente del nivel educativo que tengan, no dicen si han sufrido violencia física o sexual.

Las mujeres marroquíes jubiladas o pensionista que anteriormente ha trabajado, son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género de tipo física y sexual, seguidamente de las paradas en busca de su primer empleo.

8. REFERENCIAS

Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2014-5947

Asamblea General de Naciones Unidas. Declaración del Milenio, 13 septiembre 2000. https://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf

Bullen, M. 2011. La violencia contra las mujeres y sus causas en Guipúzkoa.

Bustelo, M y Lombardo, E. 2007. Políticas de Igualdad en España y en Europa.

Consejo General del Poder Judicial. http://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/En-Portada/En-2019-siete-de-cada-diez-sentencias-dictadas-en-violencia-de-genero-fueron-condenas-

Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/victimasMortales/fichaMujeres/home.htm

España. Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. «BOE» núm. 313, de 29 de diciembre de 2004. BOE-A-2004-21760 ESPAÑA.

España. Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad efectiva de mujeres y hombres. «BOE» núm. 71, de 23 de marzo de 2007. BOE-A-2007-6115.

Fraser N., 1995. En el Libro Políticas de Igualdad en España y en Europa, Bustelo, M y Lombardo, E. 2007.

Lorente, M. 2020. Autopsia al Machismo. (página 2).

OMS (1996). WHA49.25 Prevención de la violencia: una prioridad de salud pública.

OMS (2013). Estimaciones mundiales y regionales de la violencia contra la mujer: prevalencia y efectos de la violencia conyugal y de la violencia sexual no conyugal en la salud. Ginebra.

ONU (1979). Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Resolución 34/180, de 18 de diciembre.

ONU (1993). Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Resolución 48/104, de 20 de diciembre. ONU (1995). Declaración política y Plataforma de Acción de Beijing. United Nations. 978-1-936291-94-6: ISBN.

ONU (2011). Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (Convenio de Estambul). EDL 2011 / 393212.

Palacios, P. 2011. El tratamiento de la violencia de género en la organización de Naciones Unidas.

Repullo, R (2018). El Convenio de Estambul como Marco de Derecho Antisubordiscriminatorio, Gil Ruiz, J. Mª, pp. 280.

Varela, N. (2019). Feminismo 4.0. La Cuarta Ola. Barcelona: Ediciones B.

REALIDADES COMPARADAS. LA VIOLENCIA DE GÉNERO, EN LA RELACIÓN DE PAREJA, DE MUJERES ESPAÑOLAS Y MARROQUÍES EN ESPAÑA[182]

ELENA RUIZ-ANGEL
Universidad de Huelva

PATRICIA RUIZ-ANGEL
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

La violencia de género es el acto de desigualdad más extremo entre mujeres y hombres, una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de las mujeres.

Una lacra social que habita en las sociedades desde sus orígenes, y que por lo tanto no queda relegado a actos esporádicos (Lorente, 2020), independientemente de su nivel de desarrollo, si son sociedades ricas o pobres, del nivel educativo del nivel social, cultural o económico de las personas que la ejercen y la padecen.

> "Las mujeres y las niñas constituyen la mitad de la población mundial y por consiguiente la mitad de su potencial. La igualdad de género, además de ser un derecho humano fundamental, es imprescindible para lograr sociedades pacíficas, con pleno potencial humano y capaces de desarrollarse de forma sostenible. Además, está demostrado que el empoderamiento de las mujeres estimula la productividad y el crecimiento económico. Desafortunadamente, aún queda mucho recorrido para alcanzar la plena igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres, advierte ONU Mujeres. Por ello es de primordial importancia acabar con las múltiples formas de violencia de género y que el acceso a la

[182] Este trabajo se enmarca en el PID 2019-108526RB-I00/AEI/10.13039/501100011033. Título: Violencias de Género y subordinación estructural: implementación del principio del gender mainstreaming. IP: Juana María Gil Ruiz

> educación y a la salud de calidad, a los recursos económicos y a la participación en la vida política sea igualitario tanto para mujeres y niñas como para hombres y niños (United Nations)".

Se trata de un fenómeno social transversal en todas las sociedades, en todo el mundo.

La violencia contra las mujeres es un problema social que ha estado presente a lo largo de la historia (Molas et al., 2007). No se trata por lo tanto de un fenómeno nuevo, aunque sí es relativamente reciente su intento de visibilizar todas las caras que contiene de este tipo de violencia, y que sigue siendo compleja de erradicar.

Un mal endógeno que sufren las mujeres en todo el mundo por el simple hecho de serlo y que la base para su erradicación recae en la educación, en la coeducación desde edades tempranas.

La violencia de género responde a patrones que generan desigualdad, dominación y control en las mujeres por parte de los hombres (Gill y Mason-Bish, 2013). Nos referimos a un fenómeno que va a depender de la socialización machista que tenemos como seres humanos y la normalización de la violencia desde la infancia (Echeburúa, 2019).

Muchas y diversas han sido las iniciativas tanto a nivel nacional como internacional para acabar con la violencia de género desde que, en 1979, la Declaración sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer que entra en vigor en 1981, lo que se puede considerar como la Carta Magna de los Derechos Humanos de las Mujeres (Torres San Miguel y Antón Fernández, 2005).

Resulta complicado terminar con un discurso asumido por toda la sociedad, terminar con una larga tradición del modelo patriarcal que se asemeja al esclavizamiento de la mujer por el hombre (Engels, 2007) y con la negación de las posibilidades de crecimiento personal, académico, social y laboral (Palomar, 2009).

> "Podría decirse, en otras palabras, que la violencia contra las mujeres ha evidenciado su efectividad para corregir la trasgresión y garantizar la continuidad de un orden tradicional de valores impuesto por razón del género. Las relaciones de pareja o de convivencia familiar son sólo un escenario privilegiado de esa violencia, pero no pueden –ni deben

> acaparar la multiplicidad de manifestaciones que se ocultan bajo la etiqueta de violencia de género (Maqueda, 2006, p.5)"

Pero la conciencia social respecto a la violencia de género por parte de la sociedad comienza a avanzar calando cada vez más en todos los estratos sociales, haciéndose especialmente reivindicativo e impulsado por los movimientos feministas en todo el mundo.

Fruto de esta movilización y reivindicación de las organizaciones de mujeres y hombres que luchan por la igualdad real entre géneros y luchan por la eliminación de la violencia machista, nace en España, en 2018, un Pacto de Estado a nivel nacional donde el Gobierno se compromete a luchar contra esta lacra social, con 290 medidas desarrolladas por expertas y expertos en la materia y con una designación presupuestaria específica para erradicar este tipo de violencia en todo el territorio español. Este año 2023 se ha visto renovado a nivel nacional, donde estará en vigor otros cincos años más.

1.1. La violencia de género dentro del ámbito de la pareja

La violencia de género tiene lugar tanto dentro como fuera del ámbito de la pareja y/o expareja. En este capítulo nos centraremos en aquella violencia machista que tiene lugar dentro del ámbito de la relación de pareja.

Entendemos por violencia de género dentro de la pareja:

> "todo acto de abuso contra las mujeres cometido por varones sexistas cuyo sistema de creencias les legitima a ejercer el dominio, la autoridad, el control o la posesión sobre sus parejas o exparejas y consideran que, para lograrlo, está justificado ejercer violencia física, aislamiento, desvalorización, chantaje, intimidación, abusos y agresiones sexuales o cualquier otra estrategia de coacción eficaz para logar el ejercicio del poder" (Ramos, 2005, citado en Luzón, 2011: 23).

Debe ser el compromiso de toda sociedad tratar de erradicar todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico o perjuicio económico para la mujer, tanto en la vida pública como en la vida privada, según la Declaration on the Elimination of Violence against Women, United Nations.

En estos tipos de violencia de género nos centraremos, es decir, en la violencia física, sexual, psicológica emocional o de control y económica. Tal y como define la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019. Y que a continuación detallamos:

Violencia Física: cualquier acto no accidental que implique el uso deliberado de la fuerza, como bofetadas, golpes, palizas, empujones, heridas, fracturas o quemaduras, que provoquen o puedan provocar una lesión, daño o dolor en el cuerpo.

Violencia Sexual: se sigue la definición de la Organización Mundial de la Salud que la considera como todo acto sexual, la tentativa de consumar un acto sexual, los comentarios o insinuaciones sexuales no deseados, o las acciones para comercializar o utilizar de cualquier otro modo la sexualidad de una persona mediante coacción por otra persona, independientemente de la relación de esta con la víctima, en cualquier ámbito, incluidos el hogar y el lugar de trabajo. La coacción puede abarcar:

- Uso de grados variables de fuerza.
- Intimidación psicológica.
- Extorsión.
- Amenazas (por ejemplo, de daño físico o de no obtener un trabajo o una calificación, etc.).

También puede haber violencia sexual si la persona no está en condiciones de dar su consentimiento, por ejemplo, cuando está ebria, bajo los efectos de un estupefaciente, dormida o mentalmente incapacitada.

La violencia sexual incluye la agresión y el abuso sexual. En el contexto de esta encuesta se consideran equivalentes los términos agresión sexual y abuso sexual.

Violencia Psicológica: conducta intencionada y prolongada en el tiempo, que atenta contra la integridad psíquica y emocional de una persona y contra su dignidad como persona, sin que haya intervención de contacto físico entre las personas involucradas. Incluye los comportamientos de control y los de abuso emocional.

Violencia Económica: conducta que busca controlar a una persona impidiéndole el acceso a los recursos económicos de forma que sea

totalmente dependiente de la persona agresora a nivel económico. Comprende también comportamientos orientados a controlar el ingreso obtenido por la persona que sufre esta forma de violencia.

2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

2.1. OBJETIVOS

- 1. Conocer los factores de riesgo de que tiene la mujer marroquí y la española, de 16 y más años, de sufrir violencia de género (violencia física, sexual, psicológica y económica) en función de sus características sociodemográficas (sexo, nivel de estudios y situación laboral).
- Determinar su prevalencia para cada tipo de violencia de género, para la mujer marroquí y española, distinguiendo entre violencia física, sexual, psicológica y económica.

2.2. HIPÓTESIS

- Las jóvenes **marroquíes**, desde los 18 años a los 24 años, son las que más sufren violencia de género en España. Las mujeres mayores **españolas**, a partir de los 50 años, son las que más sufren violencia de género en España.
- Las mujeres **marroquíes** y **española** con un nivel educativo medio-superior son las que más sufren violencia psicológica de control. Las mujeres españolas con un nivel de estudios medio-bajo son las que más sufren violencia de tipo sexual, sufriendo las mujeres marroquíes con este nivel educativo las de tipo psicológica emocional.
- Las mujeres **marroquíes** con ocupación laboral y las españolas sin ocupación laboral son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género.

3. METODOLOGÍA

Se ha llevado a cabo una metodología cuantitativa para el cruce y análisis de los datos. Se utilizó el paquete estadístico SPSS. Se calcularon las frecuencias, porcentajes y estadísticos (i.e media) de las variables del estudio. Para la comprobación de las hipótesis, se realizaron tablas de contingencia con la prueba chi-cuadrado para las relaciones entre variables cualitativas-nominales y la prueba t de student para la comparación de medias entre grupos. El nivel de significancia asumido fue de $p < .05$.22:49.

El trabajo se ha entrado en analizar el último estudio cuantitativo más relevantes que existe a nivel nacional sobre este tipo de violencia desde 1999, concretamente la ***Macroencuesta de Violencia contra las Mujeres 2019***, realizadas por la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, 2020. Realización de la Macroencuesta: diciembre 2019.

Muestra: 9.568 mujeres de 16 años o más años residentes en España.

De las que 121 mujeres son marroquíes y 8.314 mujeres españolas. Siendo ésta nuestras muestras en la presente comunicación.

Error del muestreo: Para un nivel de confianza del 95,5% (dos sigmas), y P=Q, el error real es de ±1% para el conjunto de la muestra y en el supuesto de muestreo aleatorio simple.

Selección de la muestra: muestreo polietápico, estratificado por conglomerado, con selección de las unidades primarias de muestreo (municipios) y de las unidades secundarias (secciones) de forma aleatoria proporcional, y de las unidades últimas (individuos) por rutas aleatorias y cuotas de edad y ocupación. Los estratos se han formados por el cruce de las 17 CC. AA. Y las dos Ciudades Autónomas con el tamaño de hábitat dividido en 7 categorías: menor o igual a 2.000 habitantes; de 2.001 a 10.000; de 10.001 a 50.000; de 50.001 a 100.000; de 100.001 a 400.000; de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Estratificación: Las unidades primarias de muestreo (municipios) se han estratificado según el cruce de las 17 CC.AA. y las 2 Ciudades Autónomas con su tamaño, medido por la población residente en el mismo.

Los tramos de tamaño considerados son los siguientes: menor o igual a 2.000 habitantes, de 2.001 a 10.000, de 10.001 a 50.000, de 50.001 a 100.000, de 100.001 a 400.000, de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Tamaño de la muestra y afijación de la misma: La muestra teórica se estableció en 10.000 entrevistas, empleándose una afijación mixta (uniforme-proporcional) según las Comunidades Autónomas. Los criterios para la afijación fueron:

- Afijación mixta: mínimo de 375 entrevistas por Comunidad Autónoma y resto proporcional hasta completar 10.000 entrevistas.
- Afijación según tamaño de hábitat: proporcional a las mujeres de 16 años o más.
- Cuotas por tramos de ocupación y edad: proporcional a la población de mujeres ocupadas/no ocupadas.

4. RESULTADOS

Bloque I. **Edad**: Las mujeres marroquíes más jóvenes, y las mujeres mayores españolas son las que más sufren violencia de género, tanto violencia física, sexual, psicológica de control y económica.

Analizando la violencia psicológica de control y económica, más detalladamente en las mujeres marroquíes residentes en España y las mujeres españolas que dicen haber sufrido violencia de género; en primer lugar, observamos que como hemos comentado anteriormente las mujeres españolas son más mayores que las marroquíes y además las formas de manifestarse dicha violencia es diferentes en ambas realidades, la española y la marroquí. Las mujeres españolas que más riesgo tienen de sufrir la violencia psicológica de control y económicas se manifiestan cuando *"No le deja o no le ha dejado trabajar o estudiar fuera del hogar"* con una edad media de 64,8 años, y cuando *"Le impide o ha impedido tomar decisiones relacionadas con la economía familiar y/□realiar compras de forma independientes"* con una edad media de 62,5 años; sin embargo, en las mujeres marroquíes se manifiestan cuando

"Espera o ha esperado que Ud. le pida permiso antes de ir por su cuenta a determinados sitios como por ejemplo un hospital o centro de salud, etc" con una edad media de 32,1 años y cuando *"Se enfada o se ha enfadado cuando habla con otro hombre o mujer"* con una edad media de 29,4 años. Ver gráficos 1 y 2.

***GRÁFICO 1**. Violencia Psicológica de control y violencia económica (mujeres marroquíes)*

Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

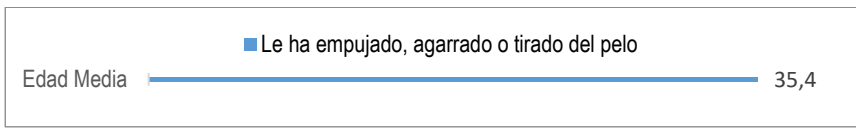
***GRÁFICO 2**. Violencia Psicológica de control y violencia económica (mujeres españolas)*

Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Con respecto a la violencia física en las mujeres marroquíes se da cuando "Le ha empujado, agarrado o tirado del pelo" con una edad media de 35,4 años de media, sin embargo, en las mujeres españolas este

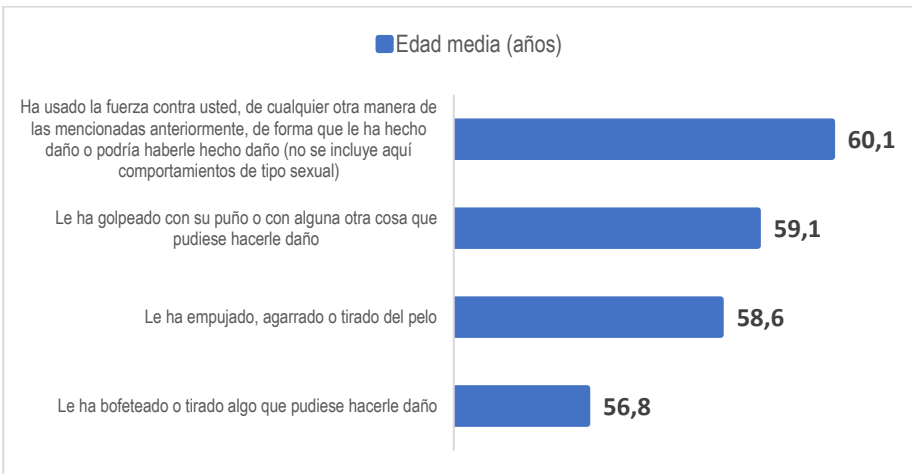
tipo de violencia de manifiesta en diversas formas como es “Ha usado la fuerza contra usted, de cualquier otra manera de las mencionadas anteriormente, de forma que le ha hecho daño o podría haberle hecho daño (no se incluye aquí comportamiento de tipo sexual)”con una edad media de 60,1 años, “ Le ha golpeado con su puño o con alguna otra cosa que pudiese hacerle daño” con una edad media de 59,1 años, “Le ha empujado, agarrado o tirado del pelo” con una edad media de 58,6 años y “Le ha bofeteado o tirado algo que pudiese hacerle daños” con una edad media de 56,8 años. Ver gráficos 3 y 4.

GRÁFICO 3. *Violencia Física (mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

GRÁFICO 4. *Violencia Física (mujeres españolas)*

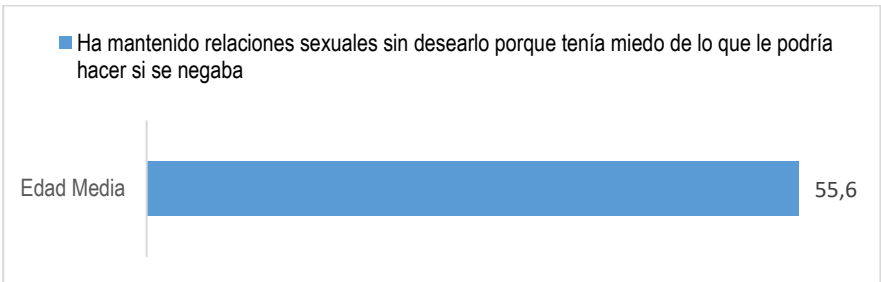


Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Con respecto a la violencia sexual, las sufren las mujeres marroquíes con una edad media de 55,6 años cuando dicen *“Ha mantenido*

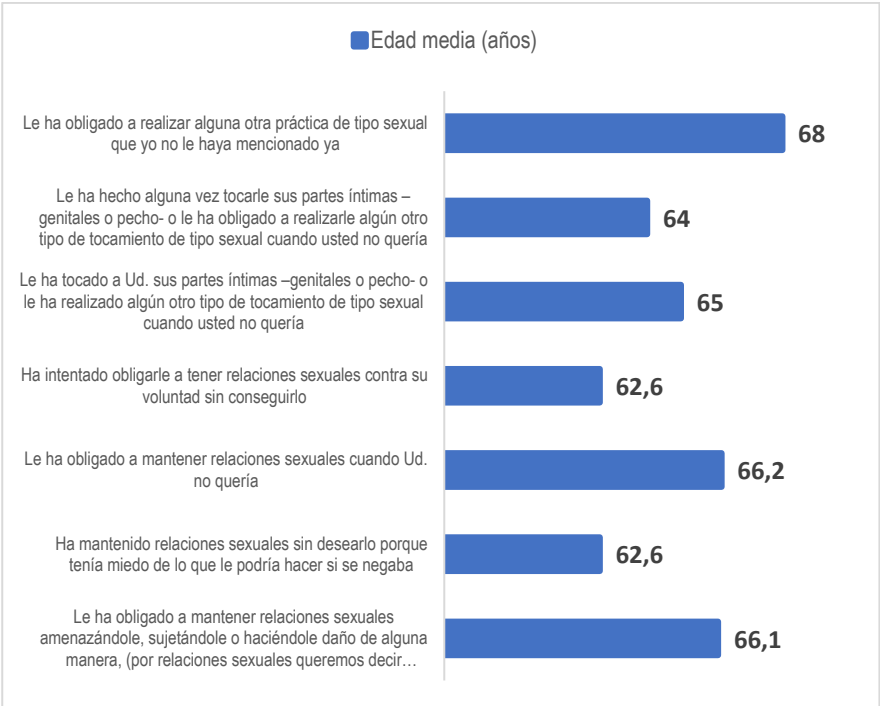
relaciones sexuales sin desearlo porque tenía miedo de los que le podría hacer si se negaba", sin embargo, en las mujeres españolas se manifiesta de más formas, con una edad media también adulta; las mujeres españolas más mayores sufren más cuando dicen que *"Le ha obligado a realizar alguna otra práctica de tipo sexual que yo no le haya mencionado ya"* con una edad media de 68 años, *"Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cunado Ud. no quería"* con una edad media de 66,2 años y *"Le ha obligado a mantener relaciones sexuales amenazándole, sujetándole o haciéndole daño de alguna manera, (por relaciones sexuales queremos decir penetración vaginal o anal con pene u objetos, o sexo oral)"* con una edad media de 66,1 años. Ver gráficas 5 y 6.

GRÁFICO 5. *Violencia Sexual (mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

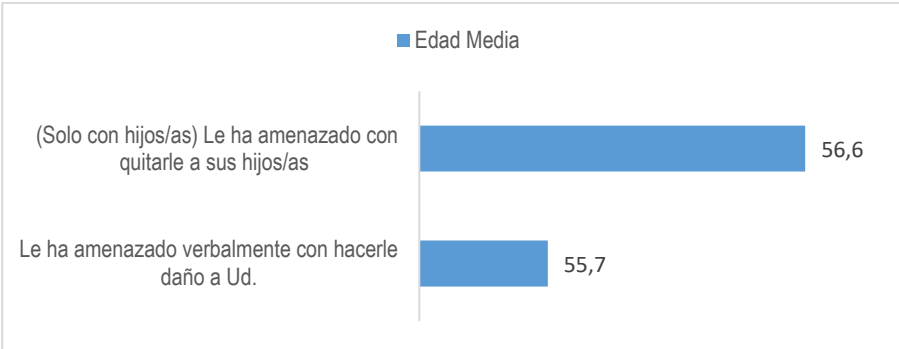
GRÁFICO 6. *Violencia Sexual (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

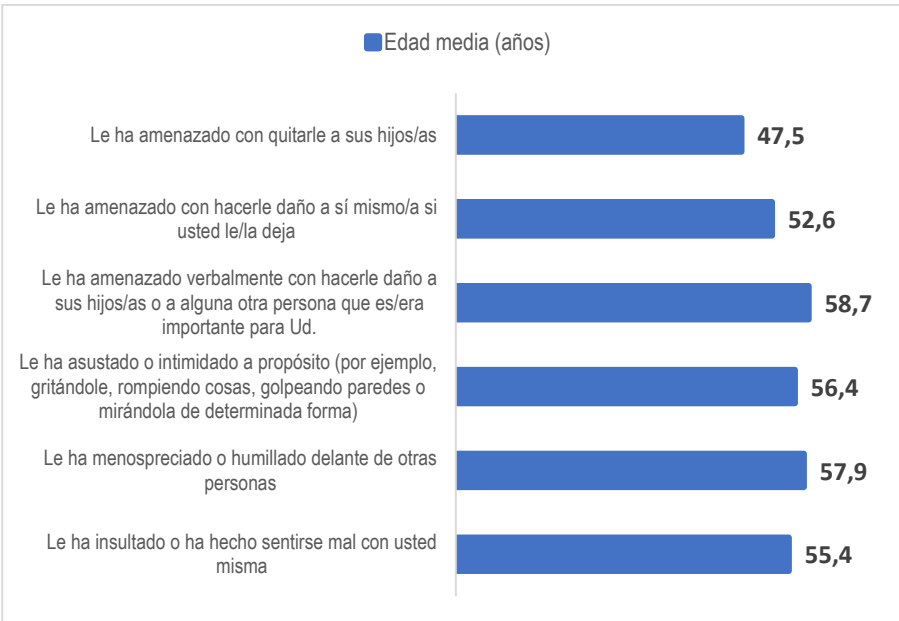
Analizando la violencia psicológica emocional, tanto las mujeres españolas como las marroquíes que las sufre son de edad adultas. Las mujeres marroquíes que las sufren son las que *"(Sólo con hijos/as) Le ha amenazado con quitarle a sus hijos/as" y "Le ha amenazado verbalmente daño a Ud."* con una edad media de 56,6 años y 55,7 años de media. Las mujeres españolas que más la sufren son las más mayores, con una edad media de 58,7 años de edad media que dicen que *"Le ha amenazado verbalmente con hacerle daño a sus hijos/as o a alguna otra persona que es/era importante para Ud."* con una edad, seguida de *"Le ha menospreciado o humillado delante de otras personas"* con una edad media de 57,9 años, y las que dicen que *"Le ha asustado o intimidado a propósito (por ejemplo, gritándoles, rompiendo cosas, golpeando paredes o mirándola de determinada forma)"* con una edad media de 56,4 años. Ver gráficas 7 y 8.

GRÁFICO 7. *Violencia Psicológica Emocional (mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

GRÁFICO 8. *Violencia Psicológica Emocional (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

Bloque II. **Nivel de estudios.** Las mujeres españolas y marroquíes con un nivel educativo medio-superior son las que más sufren violencia psicológica de control. Las mujeres españolas con un nivel de estudios

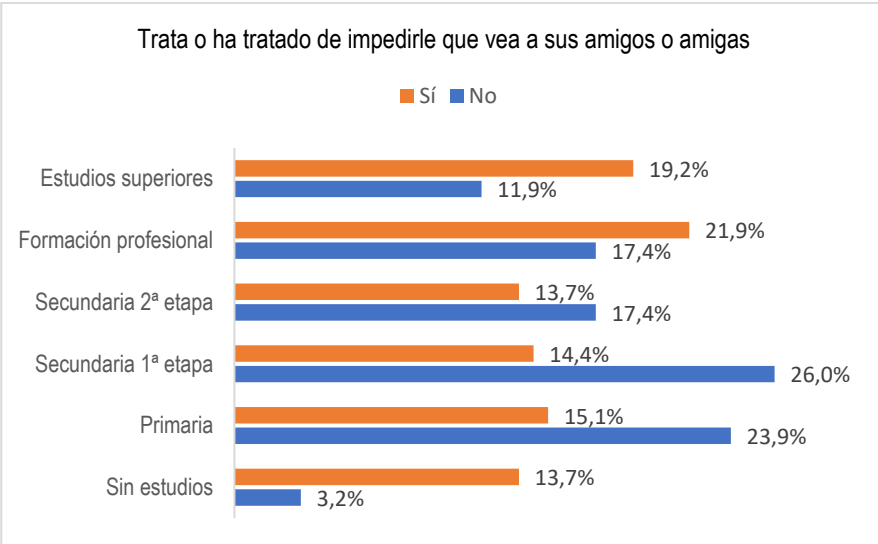
medio-bajo son las que más sufren violencia de tipo sexual, sufriendo las mujeres violencia psicológica emocional.

La violencia psicológica y de control las que más la sufren, tanto las mujeres españolas como las marroquíes, son las que tienen estudios alcanzados o finalizados de Formación Profesional y Estudios Superiores. En las mujeres marroquíes se manifiesta cuando analizamos la variable *"Se enfada o se ha enfadado si habla con otro hombre o mujer"* en la que el 25% dicen sufrirla diariamente, seguidas de las que tienen Estudios Superiores que el 66,7% la sufren algunas veces. En las mujeres españolas se manifiesta cuando dicen que *"Trata o ha tratado de impedirle que vea a sus amigos o amigas"*, en las que el 21,9% son mujeres con Formación Profesional, seguidas de las que tienen Estudios Superiores (19,2%). Ver gráficas 9 y 10.

GRÁFICO 9. *Violencia Psicológica de Control (mujeres marroquíes)*

Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

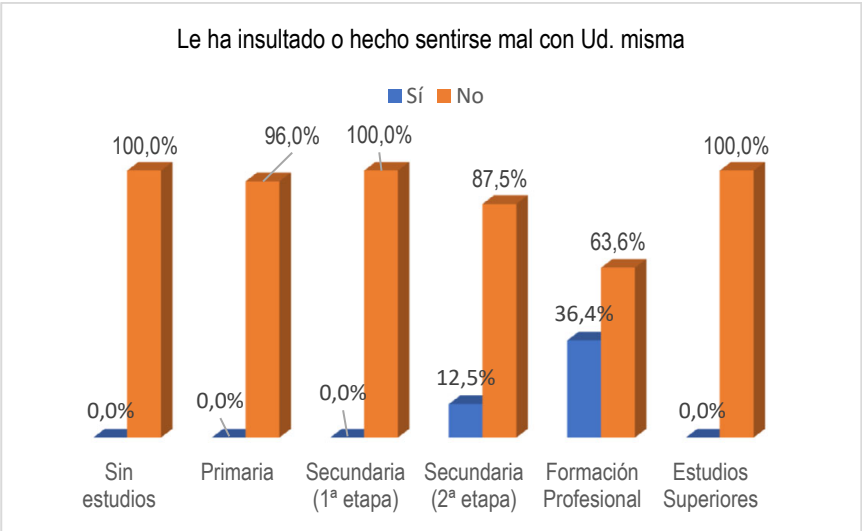
GRÁFICO 10. *Violencia Psicológica de Control (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

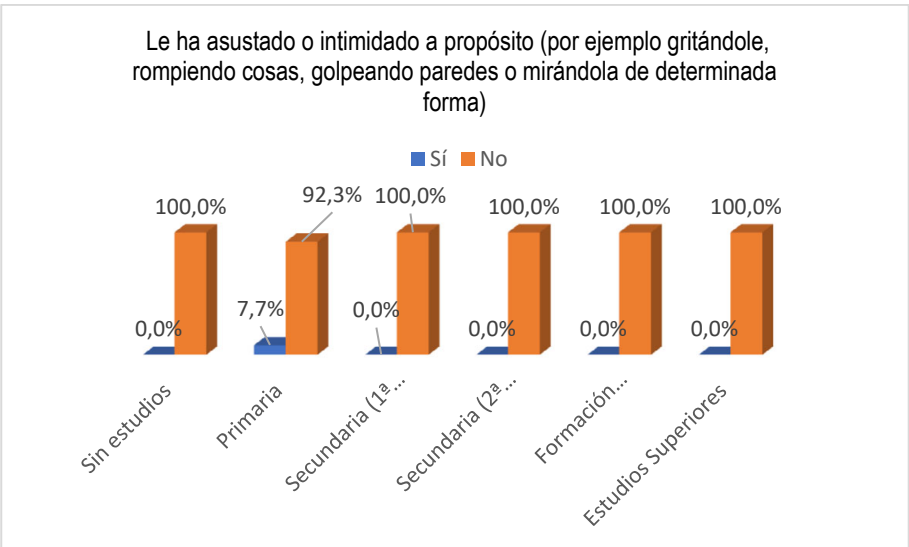
Con respecto a la violencia psicológica emocional, son las mujeres marroquíes las que la padece, sin encontrar significación en los análisis para las mujeres españolas. Las mujeres marroquíes que las padecen dependiendo de la manifestación de la misma tienen una formación educativa u otra. Las mujeres marroquíes con Formación Profesional (36,4%), seguidas de las que tienen terminada la segunda etapa de Secundaria (12,5%) son las que más sufren cuando afirman que *"Le ha insultado o hecho sentirse más con Ud. misma"*. Cuando dicen que "*Le ha asustado o intimidado a propósito (por ejemplo, gritándoles, rompiendo cosas, golpeando paredes o mirándola de determinada forma)"*, son las mujeres marroquíes con educación Primaria (7,7%) las que más lo sufren. Y finalmente, las que más sufren *"Le ha amenazado con hacerse daño a sí mismo/a si Ud. le/la deja"* son las mujeres marroquíes con Estudios Superiores (66,7%). Ver gráficas 11,12 y 13.

GRÁFICO 11. *Violencia Psicológica Emocional (sólo mujeres marroquíes)*



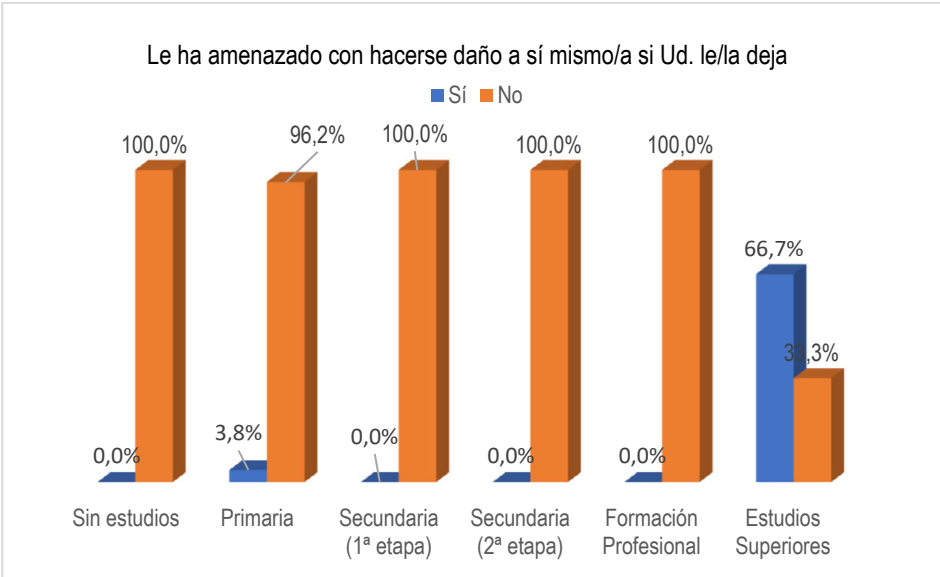
Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019

GRÁFICO 12. *Violencia Psicológica Emocional (sólo mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

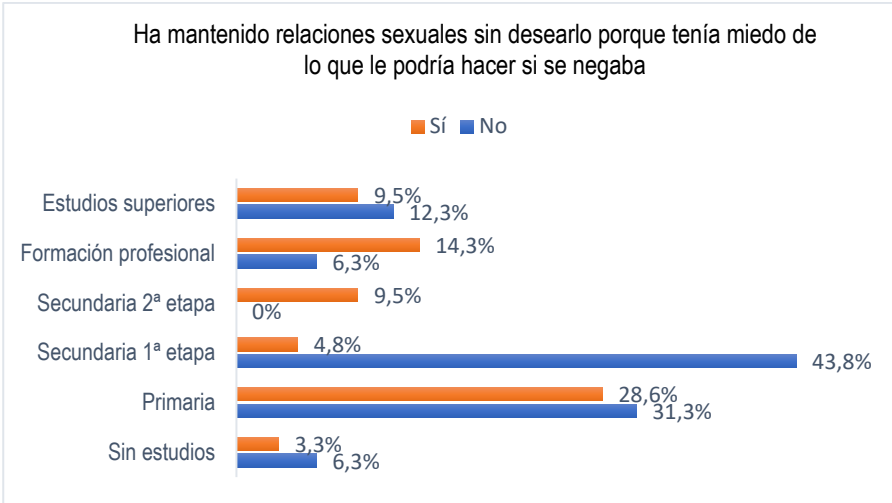
GRÁFICO 13. *Violencia Psicológica Emocional (sólo mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

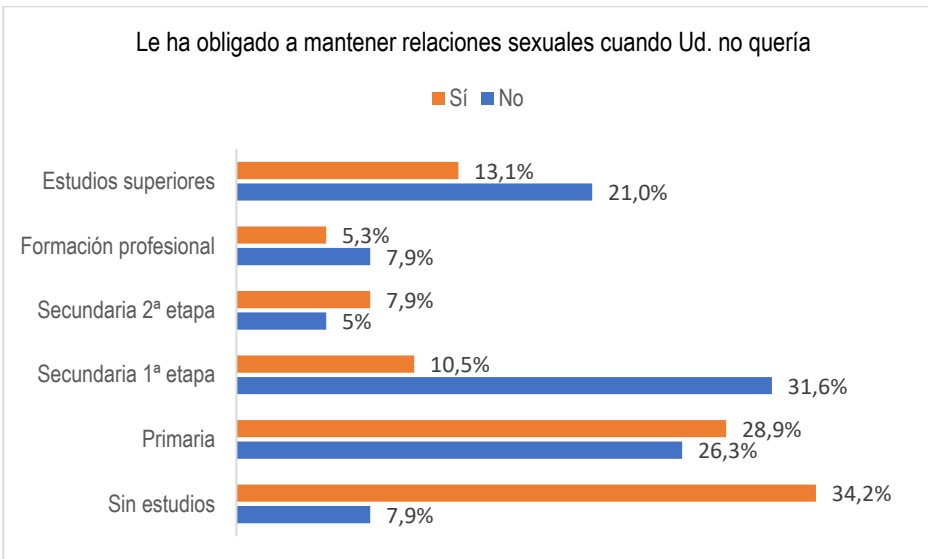
Analizando la violencia sexual, son las mujeres españolas las que la padece, sin encontrar significación en los análisis para las mujeres marroquíes. Las mujeres españolas que las padecen son las que tienen un nivel educativo alcanzado de la primera etapa de Secundaria, seguidas de las que tienen Primaria y Estudios Superiores independientemente de la manifestación de la misma como son las variables de si *"Ha mantenido relaciones sexuales sin desearlo porque tenía miedo de lo que le podría hacer si se negaba"* y si *"Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cuando Ud. no quería"*. Siendo los porcentajes más elevados en la primera esta de Secundaria y Primaria en la variable *"Ha mantenido relaciones sexuales sin desearlo porque tenía miedo de lo que le podría hacer si se negaba"* y en Estudios Superiores en la variable *"Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cuando Ud. no quería"*. Ver gráficas 14 y 15.

GRÁFICO 14. *Violencia Sexual (sólo mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019*

GRÁFICO 15. *Violencia Sexual (sólo mujeres españolas).*

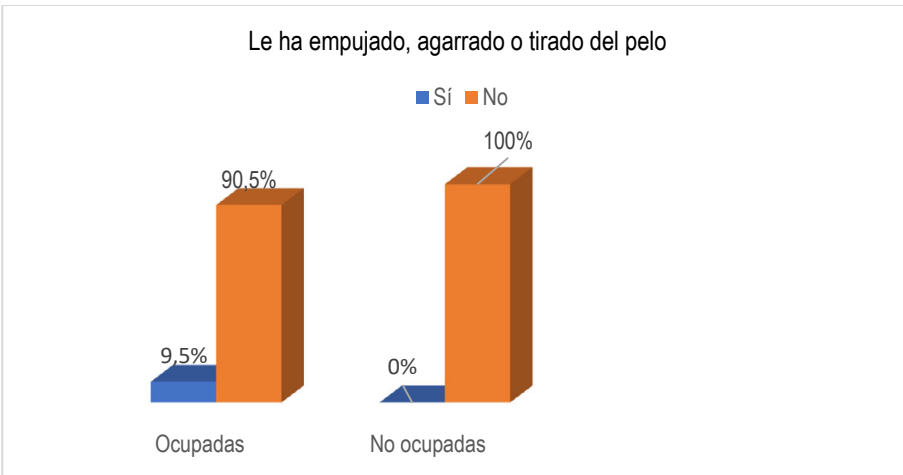


Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

Bloque III. **Situación Laboral.** Las mujeres españolas sin ocupación laboral son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género de tipo física y sexual, y las mujeres marroquíes con ocupación laboral las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género de tipo física y psicológica emocional.

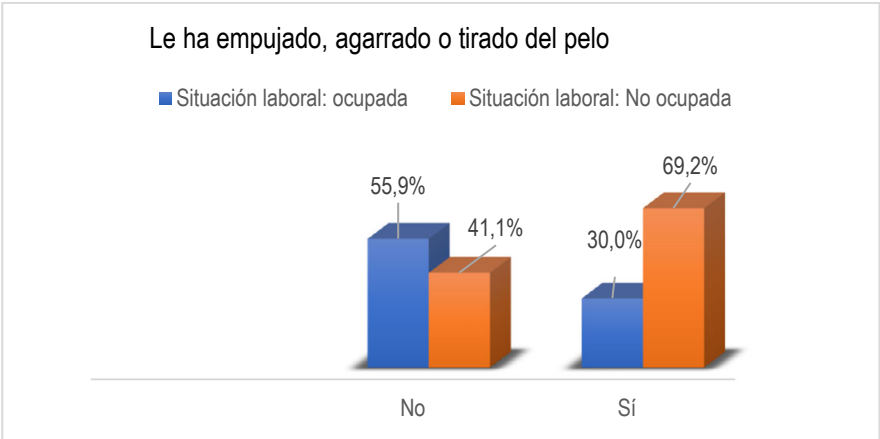
Analizando detenidamente las diferentes tipologías de violencia, en concreto la violencia física, observamos en la variable de si *"Le ha empujado, agarrado o tirado del pelo"* como son las mujeres marroquíes ocupadas (9,5%) y las mujeres españolas no ocupadas (69,2%) las que sufren esta manifestación de violencia física. Sin embargo cunado analizamos la variable si "Le ha bofeteado o tirado algo que pudiese hacerle daño" son las mujeres españolas no ocupadas las que más lo sufren (70,4%), sin encontrar nivel de significación en la prueba del Chi Cuadrado en los análisis para las mujeres marroquíes. Ver gráficas 16, 17 y 18.

GRÁFICO 16. *Violencia Física (mujeres marroquíes)*



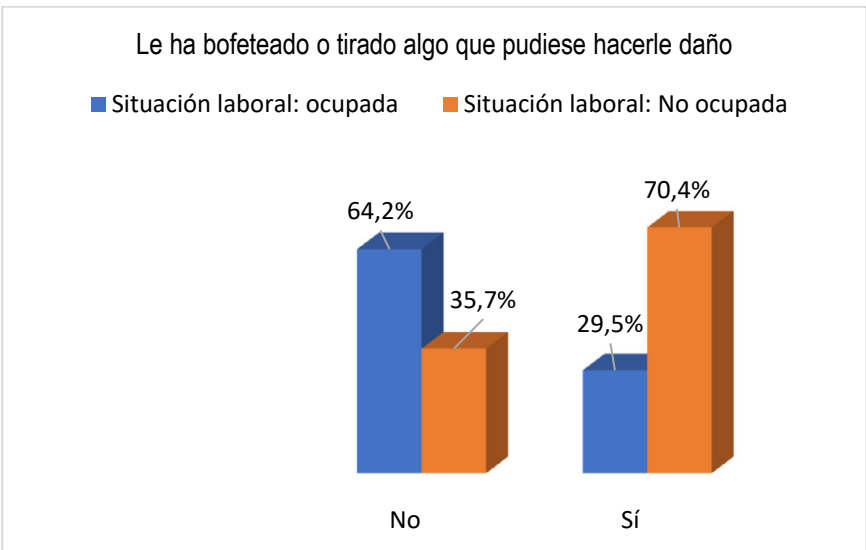
Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

GRÁFICO 17. *Violencia Física (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019.*

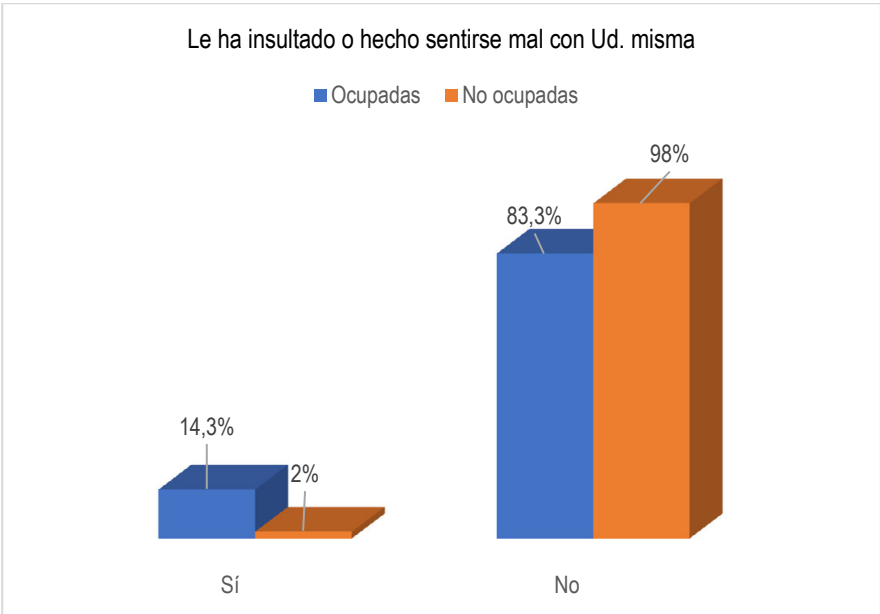
GRÁFICO 18. *Violencia Física (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019*

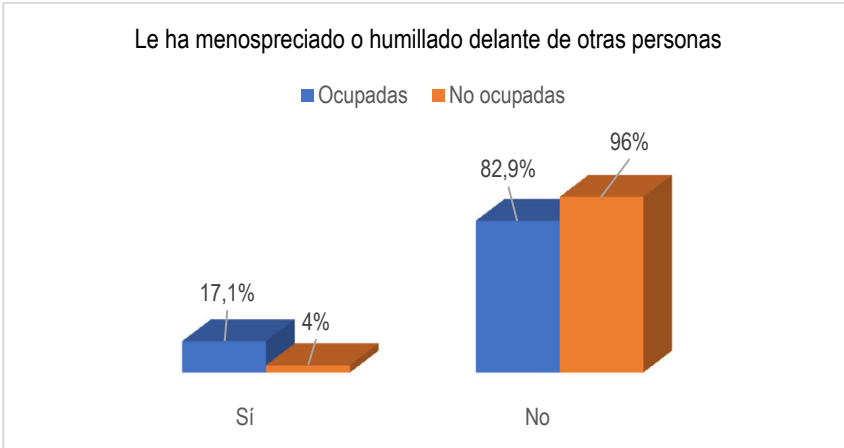
Con respecto a la violencia psicológica emocional, encontramos nivel de significación en los análisis de las mujeres marroquíes, sin encontrar significación en los análisis para las mujeres españolas. Las mujeres marroquíes mayoritariamente dicen que no las sufren independientemente si están ocupadas o no ocupadas; pero las mujeres que dicen sufrirlas son las que están ocupadas, es decir, trabajando, tanto si *"Le ha insultado o hecho sentirse mal con Ud. misma"* (14,3%) como si *"Le ha menospreciado o humillado delante de otras personas"* (17,1%). Ver gráficas 19 y 20.

GRÁFICO 19. *Violencia Psicológica Emocional (mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019*

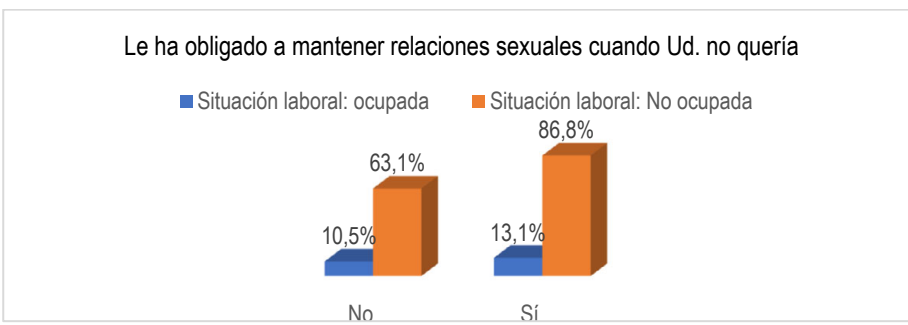
GRÁFICO 20. *Violencia Psicológica Emocional (mujeres marroquíes)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, *España 2019*

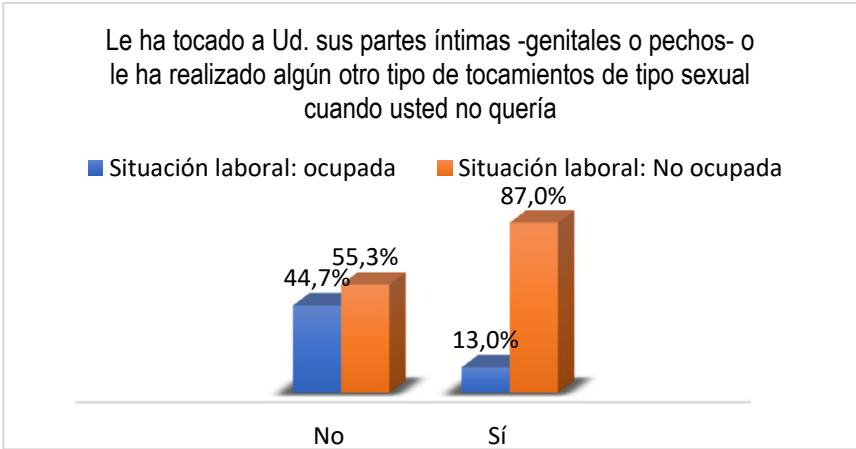
Con respecto a la violencia psicológica emocional, son las mujeres españolas las que la padece, sin encontrar significación en los análisis para las mujeres marroquíes. las mujeres españolas no ocupadas son las que más sufren (86,8%) si *"Le ha obligado a mantener relaciones sexuales cuando Ud. no quería"* y seguidas de las que sufren si *"Le ha tocado a Ud. sus partes íntimas -genitales o pechos- o le ha realizado algún otro tipo de tocamientos de tipo sexual cuando usted no quería"* (87%). Ver gráficas 21 y 22.

GRÁFICO 21. *Violencia Sexual (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

GRÁFICO 22. *Violencia Sexual (mujeres españolas)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer, España 2019.

6. CONCLUSIONES

Los **factores de riesgo** que tiene una mujer marroquí y española de sufrir violencia de género podemos decir que están relacionados con factores sociodemográficos como la edad, el nivel de estudios o la situación laboral de las mujeres que han sido víctimas.

Tras el análisis estadístico de los datos, vemos cómo las **mujeres españolas** más mayores, entorno a los 50 años de edad, con un nivel de estudios bajo-medio y sin ocupación laboral son las que mayor riesgo tienen de sufrir violencia machista. Siendo las **mujeres marroquíes** con una edad más joven, entorno a los 20-30 años, con un nivel de estudio medio y con ocupación laboral son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género. Esto no viene a afirmar que exista un perfil de víctima de violencia machista, sino que existen factores sociales que aumentan el riesgo de serlo.

Las mujeres **españolas y marroquíes** con un nivel educativo medio-superior son las que más sufren violencia psicológica de control. Las mujeres españolas con un nivel de estudios medio-bajo son las que más

sufren violencia de tipo sexual, sufriendo las mujeres violencia psicológica emocional.

Las **mujeres españolas** sin ocupación laboral son las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género de tipo física y sexual, y las **mujeres marroquíes** con ocupación laboral las que más riesgo tienen de sufrir violencia de género de tipo física y psicológica emocional.

8. REFERENCIAS

Echeburúa, E. (2019). Sobre el papel del género en la violencia de pareja contra la mujer. Comentario a Ferrer-Pérez y Bosch-Fiol. Anuario de Psicología Jurídica, 29, 77-79. http://doi.org/10.5093/apj2019a4

Engels, F. (2007). The origin of the family, private property, and the state. New York: University Press.

Lorente, M. (2020). La autopista al machismo. Editorial Comares.

Molas, Mª D. (2007). Introducción. En Mª Dolors Molas (Editora): Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal. Icaria-Mujeres y Culturas, Barcelona. Pp. 9-16.

Osborne, R (2009). Apuntes sobre Violencia de Género. Barcelona: Bellaterra.

Palomar, C. (2009). La cultura institucional de la equidad de género en la Universidad de Guadalajara. En M. A. Chávez, M. R. Chávez y E. Ramírez (eds.), Género y trabajo en las universidades (p.71). México: Universidad de Guadalajara-Instituto Municipal de las Mujeres en Guadalajara.

Ramos, (2005). citado en Luzón, 2011: 23.

United Nations. https://www.un.org/es/global-issues/gender-equality

PARTICIPACIÓN E INTEGRACIÓN ACTIVA DEL ALUMNADO EN LA ESCUELA: UNA EXPERIENCIA DE INCLUSIÓN EDUCATIVA, SOCIAL Y CULTURAL

SANTIAGO EDUARDO PATO RODRÍGUEZ
UNED

1. INTRODUCCIÓN

En 2009, en el marco de la Conferencia Global Sobre Educación Inclusiva) organizada por Inclusion International y el INICO (Universidad de Salamanca) se definió la Educación Inclusiva como:

> Un proceso en el cual la escuela común (…) se transforma para que todos los (…) estudiantes, reciban los apoyos necesarios para alcanzar sus potenciales académicos y sociales, y que implica eliminar las barreras existentes en el medio físico, actitudes, la comunicación, el currículo, la enseñanza, la socialización y la evaluación en todos los niveles (Inclusion International/INICO, 2009, p.1).

Posteriormente, en 2010, se celebra en Madrid la Conferencia Internacional "La Educación Inclusiva: vías para favorecer la cohesión social" donde se subraya la importancia de transformar los centros educativos para avanzar hacia la educación universal, reclamando para ello "eliminar todo tipo de barreras" (European Agency for Development in Special Needs Education, 2010, p.3). En este sentido, el hecho de fomentar una cultura escolar que promueva reducir esas barreras contribuye significativamente a la mejora escolar (Echeita, 2014). Asimismo, Echeita y Navarro (2014, p. 159) indican que "sólo a través de una educación para la inclusión estaremos en condiciones de capacitar a todas y todos los estudiantes para llevar el tipo de vida que consideran valioso e incrementar sus posibilidades reales de elección".

Con el paso de los años y a partir de esta nueva concepción de escuela y de educación desde un punto de vista verdaderamente inclusivo, donde

el objetivo de educar pasa por conseguir que el educando se vaya capacitando para decidir y realizar sus proyectos y se convierta en agente actor y autor de éstos (González-Fernández et ál., 2022), dar voz a los verdaderos protagonistas de la educación resulta necesario para crear una escuela realmente inclusiva, de todos y para todos. Autores como Touraine (2006) sugieren una escuela centrada en los educandos, dejando en un segundo plano tanto a docentes como a la preparación para un futuro puesto en el mercado laboral. Fullan afirma:

> Raramente se piensa en los estudiantes como participantes de un proceso de cambio y vida organizativa. Los estudiantes, incluso los más pequeños, son personas, también. Sí no les asignamos algún papel significativo en la obra, la mayor parte del cambio educativo –y en realidad de la educación – fracasará. ¿Qué pasaría si tratásemos a los estudiantes como sujetos cuya opinión cuenta en la introducción de la reforma en las escuelas? (2002, p. 117)

Este llamamiento a autorizar la perspectiva de los estudiantes, busca contar con ellos a fin de promover el conocimiento y la posición para formar lo que prevalece en el área de la educación: reconfigurar la dinámica del poder y las prácticas discursivas dentro de los ámbitos de conversación existentes sobre la educación, y crear nuevos foros dentro de los cuales los estudiantes pueden adoptar el potencial político de hablar en sus propios nombres, cuestión clave que aún a día de hoy resulta altamente mejorable, puesto que es evidente que continuamos en un contexto que menoscaba el derecho participativo del alumnado (Burriel-Manzanares, 2022).

Clark (1995), Davies (1982), Finders (1997) y Heshusius (1995), indican que, de esta manera, la autorización de las perspectivas de los estudiantes puede mejorar directamente la práctica educativa porque cuando los docentes escuchan y aprenden del alumnado, pueden comenzar a ver el mundo desde esas perspectivas, las cuales con frecuencia pasan desapercibidas.

De hecho, cuando el alumnado es tomado en serio y atendido como participante conocedor en conversaciones importantes, se siente emporado (Hudson-Ross et ál., 1983) y motivado para participar constructivamente en su educación (Colsant, 1995; Oldfather et ál., 1999; Shultz y Cook-Sather, 2001).

Sin embargo, en la actualidad aún no son abundantes las publicaciones que describan experiencias o investigaciones que permitan abrir las puertas para que las voces a menudo silenciadas y/o marginadas del alumnado puedan salir a la superficie, y todavía menos las que lo hacen de un modo realmente participativo e integrador (Messiou, 2013). Es más, una constante en las publicaciones relacionadas con esta problemática es la necesidad imperiosa de seguir trabajando en la formación de docentes en programas de actualización y sensibilización ante la problemática social y personal que genera la exclusión y la desigualdad a corto, medio y largo plazo. No obstante, sí que resulta elocuente destacar los hallazgos realizados en algunas de estas investigaciones, donde se ha llegado a poner en relieve que es precisamente el alumnado quien valora de forma significativamente más positiva las prácticas inclusivas, de igualdad y de atención a la diversidad de colectivos tales como el colectivo inmigrante en comparación con las valoraciones otorgadas por los docentes (Sánchez-Pujalte et ál., 2021).

Teniendo presente el marco teórico-contextual expuesto y con la consideración como ejes vertebradores del proyecto la inclusión educativa y el protagonismo del alumnado, es como surge la experiencia que se describe en el presente trabajo. Dicho proyecto se ha desarrollado durante el curso académico 2021-2022 en una Escuela Pública de Adultos de Ourense (Galicia, España). El horizonte final que se ha tratado de alcanzar mediante la puesta en práctica de la presente experiencia ha sido el de convertir al propio centro en un lugar más inclusivo, desde el fomento de valores y actitudes que promuevan la inclusión y el respeto a la diversidad y siempre teniendo presente la voz de todo el alumnado participante, otorgándole un protagonismo activo. Para ello, se han empleado como eje fundamental del proyecto las experiencias vitales de un grupo de personas musulmanas adultas refugiadas en España procedentes de Afganistán, que, además, pertenecen al colectivo de alumnado del centro.

1.1. Contexto de la experiencia: el centro educativo

Como se ha indicado, el proyecto descrito en este trabajo se desarrolla en la Escuela Pública de Adultos (en lo sucesivo, EPA) de la ciudad gallega de Ourense (España), la única en la ciudad y en la provincia

destinada en exclusiva a la enseñanza de personas adultas. La escuela está situada en un barrio próximo al centro de la ciudad, lo que facilita al alumnado su asistencia a las clases. No obstante, la mayoría de los alumnos/as matriculados/as no proceden de esta zona centro sino de toda la ciudad e incluso de villas más o menos próximas.

La característica esencial del alumnado de la EPA es su profunda diversidad. Su origen es muy heterogéneo, hecho que viene demostrado por la matrícula donde aparecen funcionarios-administrativos, guardias-civiles, bomberos, carpinteros, trabajando o en paro, amas de casa, personas con discapacidad funcional, alumnado repetidor, trirrepetidor y alumnado con necesidades específicas de apoyo educativo diagnosticado en los centros de origen y apartado ya de otros tipos de enseñanzas. Asimismo existe una gran cantidad de alumnado extranjero que va en aumento en los últimos años, tanto dentro en la enseñanza reglada como en la no reglada. Además, la edad del alumnado abarca un espectro muy amplio que va desde alumnos/as de 16 años, que por circunstancias especiales pueden entrar legalmente a formar parte de este tipo de enseñanza, hasta otros con una madurez total; pero lo más habitual es el alumnado cuya edad se sitúa entre los 17 y los 25 años en el turno de mañana y tarde y entre los 18 y 50 en el turno de noche.

La finalidad que persigue este alumnado tan dispar que llega a la enseñanza de adultos, también es muy heterogénea. En el momento de realizar su matrícula en el centro, el alumno/a adulto, muestra siempre una actitud de superación y trae ganas de progresar, culturizarse, mejorar social y profesionalmente.

El centro está autorizado para impartir las enseñanzas básicas iniciales (nivel I y nivel II, alfabetización y neolectores) y también para impartir las enseñanzas de educación secundaria para personas adultas conducentes a la obtención del título de graduado en educación secundaria (nivel III) en las modalidades presencial y semipresencial y Bachillerato semipresencial.

Se imparten, asimismo, enseñanzas no regladas en forma de cursos de inglés, francés, e informática. También se imparten cursos de español para extranjeros, concurriendo a estos cursos un número de alumnado

considerable, que año tras año va en aumento. Es precisamente el alumnado de estos cursos de español el que cobra un protagonismo especial en el proyecto, y, más específicamente, el colectivo de personas refugiadas procedentes de Afganistán, cuya presencia en el centro durante el curso 21-22 ha sido muy abundante, llegando a haber 15 personas de este origen territorial.

2. OBJETIVOS

Teniendo presente las características singulares del centro educativo donde se desarrolla esta experiencia y su notable diversidad, el principal objetivo del proyecto ha sido el de aprovechar precisamente esa diversidad presente en la escuela para promover valores de inclusión y respeto a las diferencias.

2.1. Objetivos específicos

El objetivo principal antes citado se ha vertebrado en dos objetivos específicos, a saber:

- Por una parte, diseñar actividades que favorezcan la inclusión, la convivencia y la interculturalidad en el centro a partir de las experiencias personales del colectivo de alumnado afgano de la escuela: un conjunto de personas que han tenido que huir de su país en el año 2021 a raíz de la toma del poder por parte de los talibanes.
- Por otra parte, también se ha buscado fomentar el conocimiento e intercambio de experiencias de contextos pertenecientes al mundo musulmán.

3. METODOLOGÍA

En el proyecto, además de la totalidad de alumnado del centro, han participado activamente 18 docentes del mismo y su desarrollo se ha dividido en cuatro fases diferentes.

- La primera fase del proyecto ha consistido en la visualización por parte de todo el alumnado del centro de un documental en el que se ilustra la situación acaecida en Afganistán tras la llegada al poder de los talibanes en 2021 y la obligada huida del país de muchas personas, entre las cuales se encuentran varios/as alumnos/as del centro. El documental, titulado "Escape de Kabul (parte 2)" pertenece a la serie de documentales "Buscando a Dios", conducida por el aclamado periodista y corresponsal de guerra chileno-estadounidense de origen palestino, Jorge Said. Se ha elegido este documental de forma intencionada porque entre sus protagonistas se encuentra una familia de personas afganas alumnas de la escuela y cuyo escape del país es ilustrado en el reportaje con sumo detalle.

- La segunda fase del proyecto se ha llevado a cabo en las diversas materias curriculares que se imparten en el centro educativo, trabajando transversalmente los contenidos del documental. Así, en las materias de Geografía e Historia se ha caracterizado geográficamente Afganistán y, además, se ha explicado cuál ha sido su evolución histórica en las últimas décadas, con especial atención a la ocupación soviética, americana y la toma del poder de los talibanes. En las asignaturas de filosofía, ética y religión, se ha profundizado con el alumnado en el debate ideológico que subyace a la situación político-religiosa de Afganistán, así como los eventuales intereses geoestratégicos presentes en el conflicto afgano. Como fruto de dicho trabajo, y para erigir al alumnado como el verdadero protagonista del proyecto, se les solicitó que planteasen libremente una batería de preguntas dirigidas al colectivo de personas afganas del centro. Cabe decir que para dotar al proyecto de mayor transversalidad, y gracias a la activa participación de los docentes, se han empleado las materias del ámbito lingüístico para redactar estas preguntas, a fin de trabajar con el alumnado las competencias lingüísticas productivas. En este sentido, la elaboración de las preguntas se ha realizado en las asignaturas de lengua y literatura castellanas, lengua y literatura gallegas, inglés y

español para extranjeros. La participación de la materia de inglés ha podido facilitar la traducción del conjunto de preguntas planteadas a dicha lengua, puesto que el dominio del castellano por parte del alumnado afgano aún no era del todo fluido durante la fase final de realización del proyecto. Sin embargo, varios afganos sí dominaban con solvencia el idioma inglés, y, de hecho, para asegurarse el hecho de entender todas las cuestiones planteadas por sus compañeros en la escuela, fueron ellos mismos quienes demandaron dicha traducción. A continuación se muestra el listado completo de preguntas planteadas por el alumnado del centro:

- Después de haber vivido tanto sufrimiento causado por motivos religiosos, ¿consideras que es justo anteponer a un Dios sobre las personas?
- ¿Cómo sobrevive una mujer en tu país si se queda sin una figura masculina que la acompañe?
- ¿Qué opinas sobre el papel ejercido por EEUU en tu conflicto?
- ¿Qué es la Libertad para ti? ¿Ha cambiado el concepto que tenías al entrar en contacto con una cultura diferente a la tuya?
- ¿Tienes contacto con los familiares que has dejado en tu país? ¿Cómo es su situación allí?
- ¿Qué echas de menos de tu país? ¿Te gustaría volver algún día a vivir allí?
- ¿Cuáles fueron las principales dificultades que encontraste tú y tu familia al llegar a España?
- ¿Habéis sentido alguna vez rechazo por parte de la gente de nuestro país?
- ¿Qué costumbres te llamaron más la atención de nuestro país?
- ¿Qué opinas de las comidas de Galicia? ¿Hay alguna que te guste en especial?

– ¿Cómo fueron vuestros sentimientos cuando estabais escapando del país? ¿Cómo os sentíais?

– Si algún día la situación en Afganistán mejora, ¿os gustaría regresar allí?

– ¿Era difícil tener una cámara delante durante los días más difíciles de vuestra vida?

– ¿Cuántas veces fuisteis al aeropuerto para salir de Kabul?

– Ahora que los talibanes están en el poder, ¿los afganos tienen derecho a salir del país?

– ¿Cómo era la vida antes del triunfo de los talibanes? ¿Y cómo era la vida durante la ocupación de los americanos?

– ¿Cuál es la diferencia entre la situación de las mujeres en ambas culturas?

– ¿Qué te impresiona más, qué opinas de nuestra cultura?

– ¿Qué opinas de los gobiernos europeos y americano, que abandonaron el país de repente?

– ¿Hay muchas personas que tuvieron la oportunidad de marcharse, pero optaron por quedarse?

– ¿Mejorará la situación de las mujeres bajo dominio talibán en algún momento o empeorará?

– ¿Es todo el mundo religioso? ¿Se da por sentado? ¿Puede una persona ser agnóstica o atea sin consecuencias?

– ¿Hay algo que os haga difícil adaptaros aquí?

– ¿Cuál era el papel de la mujer en la sociedad antes de la guerra?

– ¿Qué habrías traído contigo de tu país cuando tuviste que marcharte y qué te gustaría llevarte de España cuando vuelvas?

– ¿Fueron las fuerzas de paz una garantía de protección para las personas o causaron algún problema?

– ¿Cuál puede ser la semilla de cambio en el país?

– Como puede verse, fueron muchas las cuestiones planteadas por el alumnado debido al interés suscitado por la problemática trabajada y la motivación de poder tener un diálogo real cara a cara con algunas de las personas que aparecen en el documental, hecho que tendría lugar en la siguiente fase y que se anunció previamente al alumnado participante para promover más, si cabe, su motivación. Cabe destacar el número de preguntas sobre la situación de las mujeres, la adaptación a su nuevo país y hogar, así como algunas preguntas sobre aspectos religiosos, tan cruciales en un país islámico como Afganistán.

– La tercera fase se articuló mediante la celebración de una serie de mesas redondas en las que todo el alumnado de la escuela ha podido dialogar con las personas refugiadas procedentes de Afganistán. Por el gran interés suscitado se celebraron 3 mesas redondas diferentes en un mismo día lectivo: una en horario de mañana, otra en horario de tarde (primera hora) y otra en horario de tarde-noche (última hora de la tarde). De este modo, todo el alumnado del centro pudo participar, al menos, en una de las mesas, según el horario que le correspondiese. Además, se optó por esta distribución temporal para intentar dar respuesta de manera más relajada y productiva a todas las preguntas planteadas, puesto que tratar de abarcar todas las cuestiones en una misma mesa redonda la habría dilatado en el tiempo fútilmente. En cada mesa redonda, a fin de que el diálogo entre el alumnado se convirtiese en un diálogo plenamente constructivo y mutuamente enriquecedor, hubo dos partes diferenciadas:

– En la primera parte, las personas afganas decidieron hablar libremente sobre su propia experiencia vital, dotando a su discurso de un alto contenido emocional y narrando en primera persona el antes, durante y después de su marcha de su país natal.

– En la segunda parte, fue donde el resto de alumnado del centro comenzó a plantear las diferentes preguntas para que sus

compañeros/as afganos/as las respondiesen con libertad. A menudo el diálogo no se ciñó estrictamente a las preguntas cerradas, sino que dio lugar a sinergias comunicativas de alto interés para todas las partes, convirtiendo a esta segunda parte de la mesa en una entrevista-diálogo semiestructurado o, incluso, en momentos, no estructurado. Las respuestas del colectivo afgano dejaron patente su profundo desencanto con la situación existente en su país a raíz de la toma del poder por parte de los talibanes. Particularmente, subrayaron el paso atrás experimentado por el colectivo femenino, cuyos derechos han sido drásticamente reducidos y menoscabados desde la llegada de los talibanes. Asimismo, expresaron su falta de comprensión hacia el abandono del país por parte de las fuerzas militares occidentales, que, desde su punto de vista, ha sido la causa fundamental que posibilitó la entrada de los talibanes. Por otra parte, su testimonio destaca la gran añoranza de poder volver a su país algún día, así como la colosal tristeza, preocupación e incertidumbre continua por los amigos y familiares que no tuvieron la misma suerte que ellos viéndose obligados a permanecer en Afganistán. Es también destacable cómo defienden a capa y espada su religión islámica (todo el colectivo afgano presente en el centro es de religión musulmana), indicando que el Islam ha de ser entendido como una religión que promueve la concordia y no el odio, manifestando que cualquier otra interpretación del Islam es, a todas luces, incorrecta. Sin embargo, muestran su comprensión hacia las personas que no comparten sus creencias religiosas, resaltando que por encima de todo, es respetable el credo de cualquier persona, sea cual sea e, incluso, aunque no exista. Por último, cabe decir cómo reflejan en innumerables ocasiones durante sus intervenciones, el agradecimiento hacia su país de acogida y hacia todas las personas que les han ayudado desde el momento en que tomaron la dura decisión de escapar de su propia casa, siempre con un elevado componente emotivo presente que, además, se contagió a gran parte de las personas asistentes a las mesas redondas.

- Por último, y ya en una fecha diferente a la de celebración de las mesas redondas, se celebró en el exterior del centro educativo una actividad final de confraternización informal entre todos los participantes del proyecto, en el que, entre otras cosas, se pudieron degustar productos típicos de la gastronomía afgana, senegalesa, marroquí, siria, argelina y gallega. En dicho evento todos los participantes del proyecto pudieron departir y continuar con los diálogos iniciados en las mesas redondas pero ya de un modo más cercano y libre.

4. EVALUACIÓN Y RESULTADOS

En primer lugar, es necesario indicar que el proyecto ha sido evaluado de dos modos diferentes:

- Por un lado, se ha llevado a cabo una evaluación formativa del proyecto a medida que se ha desarrollado, empleando para ello la observación sistemática por parte del profesorado participante.
- Por otro lado, al finalizar la ejecución del proyecto se ha llevado a cabo una evaluación final sumativa articulada en encuestas de satisfacción realizadas tanto al alumnado como al profesorado participante.

En el proceso de evaluación continua del proyecto y a partir del feedback proporcionado por los docentes participantes, se ha podido constatar la magnífica implicación de todos los colectivos implicados en la experiencia. Esta evaluación también ha servido para introducir matices en el proyecto a fin de promover una mayor implicación y protagonismo por parte del alumnado. Es precisamente fruto de este proceso de evaluación continua como surgió el evento final de confraternización informal entre todos los participantes en el proyecto, que, a la vista de las sinergias que en él se forjaron y que todavía continúan en la actualidad (por ejemplo: el establecimiento de relaciones personales de amistad entre el colectivo afgano, la comunidad marroquí, alumnado procedente de India, alumnado español, etc.), se considera un éxito.

Con respecto a la evaluación final realizada mediante las encuestas de satisfacción, cabe indicar que dichas encuestas (cuyas preguntas han sido todas de carácter cerrado a fin de valorar de 0 a 5 el desarrollo del proyecto, salvo una cuestión final de tipo abierta relativa a sugerencias y propuestas de mejora), arrojan unos extraordinarios resultados, donde la valoración media global del proyecto por parte de sus participantes se halla muy próxima a la puntuación máxima de 5, siendo la valoración general del alumnado ligeramente mayor que la del profesorado. En relación a las propuestas de mejora sugeridas en el ítem de carácter abierto, cabe indicar que, dado su carácter opcional, no han sido muchas las respuestas, pero entre las propuestas que se han realizado sí que resulta interesante destacar la sugerencia de celebrar un proyecto de estas o similares características todos los cursos académicos.

En definitiva, y como se ha relatado, la evaluación del proyecto ha arrojado unos resultados altamente satisfactorios.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Es evidente que los resultados satisfactorios que se han alcanzado tras la realización del proyecto y evidenciados en el apartado anterior, no hacen más que refrendar la importancia de dar verdadero protagonismo al alumnado en cualquier proceso educativo y, más específicamente, en experiencias que pretendan fomentar la inclusión, lo cual, además, facilita que el interés y motivación del alumnado por participar en este tipo de experiencias se acentúe, tal y como han puesto de manifiesto múltiples estudios (Hudson-Ross et ál., 1983, Colsant, 1995; Oldfather et ál., 1999; Shultz y Cook-Sather, 2001).

Asimismo, los resultados obtenidos en las encuestas de satisfacción coinciden con las aportaciones de, entre otros, Sánchez-Pujalte et ál. (2021), donde la valoración por parte del alumnado hacia prácticas inclusivas, de igualdad y de atención a la diversidad inmigrante es mayor que la valoración otorgada por los docentes. No obstante, en el caso del presente proyecto y como una evidente limitación de sus hallazgos, es imprescindible señalar que la muestra con la que se trabajó no es representativa y, por lo tanto, los resultados que aquí se informan no son

extrapolables. A pesar de esto, y dada la coincidencia de los hallazgos con estudios similares, sí que cabe decir que lo aquí relatado puede constituir un primer paso que dé lugar a futuros desarrollos, donde resultaría conveniente tener presente los aspectos que aquí se señalan.

En todo caso, y a modo de conclusión, una vez finalizado el proyecto es indispensable señalar la extraordinaria acogida que tuvo entre todos sus participantes, tanto por parte del colectivo docente como, y, sobre todo, por parte del alumnado. En este sentido, todas las personas participantes han podido conocer en detalle la situación actual de Afganistán y lo que ha supuesto la toma del poder por parte de los talibanes para un amplio espectro de la población afgana. Por un lado, gran parte del alumnado desconocía esta situación, resultando profundamente impactado por ella y, por otro lado, el hecho de poder conocer de primera mano esta problemática, ha supuesto una mayor concienciación y respeto hacia el colectivo afgano del centro, y, por extensión, hacia toda la comunidad árabe y hacia la religión islámica. Asimismo, y tal y como se ha indicado anteriormente, el proyecto ha redundado en el establecimiento de relaciones personales fluidas entre el colectivo musulmán y otros miembros de la comunidad educativa que todavía perduran en la actualidad.

En resumen, se considera que el proyecto ha resultado un éxito como instrumento efectivo de inclusión y de fomento del respeto a la diversidad y, específicamente hacia el colectivo musulmán presente en el centro, y, por extensión, a toda la comunidad árabe. Por todo lo expresado, se considera sumamente recomendable repetir experiencias similares a la narrada en este estudio, aprovechando siempre la diversidad como una oportunidad de tal modo que la interacción entre todos los colectivos y comunidades convivientes en un mismo centro educativo sea fructífera y constructiva, dado que, a menudo, dichas interacciones son mínimas o incluso inexistentes a causa de la falta de oportunidades sistemáticas para poder ponerlas en juego, menoscabando los derechos participativos del alumnado (Burriel-Manzanares, 2022).

7. AGRADECIMIENTOS

Es imprescindible expresar un profundo agradecimiento, en primer lugar, a todas las personas que han participado en el proyecto, con especial atención al colectivo afgano alumnado del centro y, en segundo lugar, a toda la comunidad educativa de la Escuela Pública de Adultos de Ourense, gracias a la cual se ha podido llevar a buen puerto el proyecto narrado en estas líneas.

8. REFERENCIAS

Burriel-Manzanares, F. (2022). Buscando tiempo y espacio para dar voz al alumnado en la comunidad educativa. Revista de Sociología de la Educación-RASE, 15 (1), 111-126

Clark, C. (1995). Flights of fancy, leaps of faith: Children's myths in contemporary America. University of Chicago Press

Colsant, L. (1995). "Hey, man, why do we gotta take this...? " Learning to listen to students. En J. G. Nicholls y T. A. Thorkildsen (Eds.), Reasons for learning: Expanding the conversation on student-teacher collaboration (pp. 62-89). Teachers College Press

Davies, B. (1982). Life in the classroom and playground: The accounts of primary school children. Routledge

Echeita, G. (2014). Educación para la inclusión o educación sin exclusiones. Narcea

Echeita, G. y Navarro, D. (2014). Educación inclusiva y desarrollo sostenible. Una llamada urgente a pensarlas juntas. Edetania, 46, 141-161

European Agency for Development in Special Needs Education (2010). Conclusiones de la conferencia Internacional "La Educación Inclusiva: vía para fomentar la cohesión social". EADSNE

Finders, M. (1997). Just girls: Hidden literacies and life in junior high. Teachers College Press

Fullan, M. (2002). Los nuevos significados del cambio en la educación. Octaedro

González-Fernández, R., López-Gómez, E. y Cacheiro-González, M.L. (2022). Procesos de enseñanza-aprendizaje en Educación Infantil. Narcea

Heshusius, L. (1995). Listening to children: "What could we possibly have in common?" From concerns with self to participatory consciousness. Theory into Practice, 34 (2), 117-123

Hudson-Ross, S. Cleary, L. y Casey, M. (1993). Children's Voices: Children Talkabout Literacy. Heineman

Inclusion International/Instituto Universitario de Integración en la Comunidad (2009). Volviendo a Salamanca. Afrontando el reto: Derechos, Retórica y Situación Actual. Conferencia Mundial sobre Educación Inclusiva, Salamanca. https://bit.ly/3Vl9CoE

Messiou, K. (2013). El compromiso con la voz del alumnado: uso de un marco de trabajo para abordar la marginación en las escuelas. Revista de Investigación en Educación, 11 (3), 2013, pp. 97-108

Oldfather, P., Thomas, S., Eckert, L., Garcia, F., Grannis, N., y Kilgore, J. (1999). The nature and outcomes of students' longitudinal research on literacy motivations and schooling. Research in the Teaching of English, 34, 281–320

Sánchez Pujalte, L., Gómez Yepes, T., Navarro, D., y Etchezahar, E. (2021). Inclusión educativa según el alumnado y profesorado: integración de inmigrantes y género. International Journal of Developmental and Educational Psychology, 2 (1), 419–428

Shultz, J., y Cook-Sather, A. (Eds.). (2001). In our own words: Students' perspectives on school. Rowman y Littlefield

Touraine A. (2006). Entrevista con Alain Touraine: Sociedad y globalidad. CIC. Cuadernos de Información y Comunicación, 11, 251-256

CAPÍTULO 39

SALUD DE LOS MIGRANTES ÁRABES EN EL TRAYECTO MEDITERRÁNEO HACIA EUROPA. INVESTIGACIÓN DE REVISIÓN

JOSÉ JESÚS PARIONA MARTÍNEZ
Innova Scientific

LUCINDA NORIEGA RAMOS
Universidad Privada del Norte

MARITZA ELENA JARAMILLO DIAZ
Universidad Nacional Federico Villarreal

KATHERINE CECILIA SAMANEZ TORRES
Universidad Andina Néstor Cáceres Velásque

1. INTRODUCCIÓN

La salud integral de los emigrantes norafricanos hacia Europa guarda una connotación ambigua dado que por un lado el país de destino no adquiere responsabilidad alguna del estado de salud de aquellas personas que atraviesan el mar mediterráneo hacia Europa, y por otro lado que el Estado del cual proviene dicha persona se libera de toda responsabilidad por el hecho que la persona emigrante pierde el vínculo con su país de residencia al salir del país de forma ilegal. En tal sentido, tomando en cuenta la vulnerabilidad de las personas migrantes al trasladarse de un lugar a otro por largos recorridos de distancia y tiempo, es necesario abordar temas de bienestar humano, el cual está estrechamente vinculado al reconocimiento inherente de los derechos humanos.

Según la Organización Internacional para las Migraciones (2019), la migración y la salud guardan una dicotomía entre sí, dado que son cambiantes dependiendo del contexto y tiempo. Por un lado, la migración puede causar alguna merma en la salud de los individuos implicados por el esfuerzo cansino del largo trayecto y muchas otras variables del cual

conlleva este, pero por otro lado estas mismas personas al llevar a su destino encuentran un ambiente totalmente distinto a su país de origen, al ser el primero más desarrollado y con mejor calidad de vida con respecto a su país de origen.

La condición de salud en la que se encuentre el inmigrante antes, durante y después del viaje dependerá básicamente de que este tome todas las precauciones con respecto a la adecuada elección del medio de transporte, así como también de la calidad de atención que se le debe brindar en el país de destino una vez llegado a este. De igual manera, otro riesgo inminente de salud de la persona migrante es que al llegar a su lugar de destino porte enfermedades víricas o bacterianas aun no reportadas en el país de destino y pueda ser un foco de contagio latente, así como también esta persona contraiga enfermedades que son comunes en el país de destino y no pueda acudir al establecimiento de salud más cercano por miedo a ser retenida o reportada. En contraste a lo mencionado, una vez que el migrante se adapta y acomoda en el país de destino, mejora no solamente su calidad de vida, sino de salud, cumpliendo en estos casos uno de los objetivos planteados previo al traslado de un país a otro, en este caso estas personas suelen tener mejor salud que los residentes del país de origen.

> En relación a la migración árabe hacia Europa, entre enero y junio de 2016, se registraron más de 318 000 llegadas por vía marítima; en ese mismo periodo, se notificaron en la región más de 3600 muertes o desapariciones. Los países con el mayor número de llegadas son Grecia e Italia (Organización Mundial de la Salud, 2016, pp.2).

Lo reportado por la OMS (2016), permite comprender la magnitud de la problemática existente en relación al riesgo de navegación marítima por medio del Mar Mediterráneo hacia los países europeos, sujetos a naufragios o inundaciones de las embarcaciones, por lo cual se debería buscar una responsabilidad colectiva entre los países implicados en el hecho, requiriendo el compromiso ético por el bienestar integral de aquellas personas y el desarrollo pleno de sus derechos humanos. Lo cierto es que en vez de fomentar el desarrollo pleno de los derechos humanos atendiendo las necesidades básicas de estas personas, colectivamente existe mucha indiferencia y abuso a los migrantes, caracterizado por la

discriminación y barreras del sector sanitario que les ponen los Estados anfitriones.

De acuerdo a Velimirovic (1980), los migrantes son el sector de la población menos tomada en cuenta para su atención médica, más aún si estos son recién llegados al país de destino, faltando así al ejercicio de los derechos humanos universales, limitando o retrasando el derecho a la intervención médica inmediata en caso de eventuales emergencias, las cuales suelen ser recurrentes por las condiciones salubres en las que se encuentran. Desafortunadamente, este sector de la población son los más vulnerables por las labores que realizan para salir adelante en el país de destino, ocupándose mayormente de labores peligrosas poniendo continuamente en riesgo su salud e integridad física. A pesar de ello son los más desatendidos por los estados anfitriones por su condición de ilegal, caso que no ocurre con los ciudadanos del país o migrantes legalizados.

Por otro lado, de acuerdo a lo indicado por Álvarez & López (2019), las migraciones subsaharianas o norafricanas están mayormente concentradas en los mismos países africanos entorno a estos, que los mismos casos de migraciones hacia países europeos, incluso movilizaciones internas dentro del mismo país de residencia, esto debido al peligro inminente que corren las personas al momento del traslado marítimo por el Mediterráneo; sin embargo, a pesar de ello, muchos migrantes prefieren correr el riesgo y con el objetivo de mejorar su estilo de vida están dispuestos a dar su propia vida para lograrlo, recorriendo días, semanas, meses o incluso años hasta alcanzar la orilla al otro lado del mar.

Torres (2014), menciona que algunos de los principales motivaciones a emigrar de los pobladores norafricanos hacia los países europeos son el alto índice de desempleo o subempleo en la cual las remuneración son muy pobres, el bajo nivel educativo que tienen sus países en los cuales no los dejan salir adelante ni siquiera en su propia nación y además del pésimo servicio de salud que ofrecen el gobierno, por lo que muchos de estos se ven tentados a inmigrar observando un mejor estilo de vida de sus compatriotas que tuvieron la suerte de llegar a Europa y adaptarse al estilo de vida del país.

Para el desarrollo de la presente investigación se plantean las siguientes preguntas ¿Se puede reducir la cantidad de naufragios en el rumbo de los migrantes norafricanos hacia los países europeos con el sueño de tener una mejor calidad de vida? ¿Es posible gestionar un embate a las mafias que trasladan en enormes botes y lanchas a los migrantes? Estas preguntas podrían ser intrascendentes dado que para poder reducir el índice de emigración poblacional de los países norafricanos se debe mejorar su calidad de vida, reestructuraciones políticas y reinyección de inversiones para el sector público y privado; sin embargo, es materia que compete netamente a los mismos estados norafricanos. En el desenvolvimiento de la investigación se analizan casos puntuales vinculados al estudio del estado de salud de los migrantes norafricanos hacia Europa, centrado en los navegantes que atraviesan el Mar Mediterráneo. Seguido a ello se hace una reflexión analítica comparativa de los casos mediante una discusión y finalmente se cierra con la conclusión.

1.1. Contexto de la problemática

Es bien sabido el contexto socioeconómico que siempre han atravesado los países de África, sobre todo los norafricanos, derivados de la irresponsabilidad en la toma de decisiones de los políticos a cargo, sumado a ello los repetitivos prestamos que piden a las principales entidades financieras mundiales, lo cual los dejan sumergidos años tras años en una aguda crisis recurrente e interminable.

Sabiendo que numerosos países europeos prefieren contratar a muchos de ellos de manera irregular con el fin de desempeñar funciones de mano de obra en los cuales sus propios ciudadanos o extranjeros con residencia legal en el país no están dispuestos a desempeñarlo o tienen altas exigencias salariales en comparación a los otros. Ante esto, los norafricanos prefieren emigrar de su país en busca de mejores oportunidades laborales y elevar su nivel de calidad de vida. Para ello una de las principales vías de transporte de los cuales toman para llegar de manera ilegal es la marítima, siendo este el método más arriesgado y peligroso para poder llegar a las costas europeas. Respaldado a esto, existen los llamados “pasadores” quienes son personas que movilizan por vía marítima por medio de una lancha o bote a los migrantes norafricanos hacia los

países europeos, caracterizados por ser también de nacionalidad africana y tener conocimiento de la ruta de navegación, masificando así el libre tránsito de estas personas de manera clandestina e irregular (Cruz Roja Española, 2009).

Sin embargo, la problemática en ello radica en que existe el riesgo de naufragio propiciado particularmente por las mafias de personas que de manera recurrente trasladan a las personas de un lado del Mediterráneo (norafricano) hacia el otro lado (Europa). Año tras año se reportan casos de volcaduras de embarcaciones que movilizan a las personas clandestinamente por el Mediterráneo, informando cuantiosas cantidades de desaparecidos y decenas o centenares de cadáveres encontrados en las principales costas europeas, como en el caso de Italia, España, Grecia, Chipre y Malta. Además, existe un conflicto de intereses y preferencias al aceptar el refugio a los migrantes ucranianos que en los últimos años están optando por emigrar masivamente de su país motivados por escapar de la guerra que tiene el país con Rusia, caso contrario a los migrantes norafricanos por lo que se califica como una respuesta racista.

1.2. Justificación de la investigación

La investigación se justifica en la trascendencia de abordar la cuestión a cerca de las deplorables condiciones en las que los migrantes norafricanos son movilizados hacia los países europeos de manera ilegal por medio marítimo, particularmente por el Mar Mediterráneo, formando caravanas en los cuales los tripulantes viajan en paupérrimas condiciones salubres, asumiendo también el riesgo que corren al cruzar todo el Mediterráneo en embarcaciones ortodoxas de las cuales muchas de ellas naufragan o desaparecen, sin dejar rastro alguno de los tripulantes, así como también muchos de ellos son encontrados muertos en las costas europeas producto del ahogamiento por volcadura de embarcación, incluyendo entre ellos mujeres y niños.

Se hace trascendente una revisión objetiva de los casos y cantidades aproximadas de la cantidad de fallecidos y desaparecidos reportados para este caso particular, del cual va cobrando victimas año tras año, de los cuales los países europeos condenan luchando contra las mafias de tránsito de personas de manera ilegal. Los casos y datos presentados

serán objetivamente puntuales dado que se desconoce una cantidad exacta de desapariciones y naufragios de los migrantes que atraviesan el mediterráneo, para ello se debería saber cuántos se movilizan desde las costas africanas y eso sería imposible por el método clandestino y furtivo en el cual operan las mafias de tránsito de personas. Se argumentará según diferentes enfoques tomados principalmente por las organizaciones internacionales que investigan cuantitativamente estos temas a fondo.

1.3. Antecedentes

Según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2016), la "migración en tránsito" es una palabra con una definición no precisa por el hecho que se desconoce la temporalidad en la cual la persona permanecerá en un sitio o en otro, tampoco se puede categorizar un determinado tiempo de permanencia de una persona en la que se encuentra ubicado en una localidad para definirla como migrante residente, dado que objetivamente no están establecidos esos datos según el parámetro de tiempo, por ello no se puede contextualizar que una persona está en condición de migración en tránsito. Sea cual sea la situación de temporalidad de estas personas en su tránsito, sea terrestre o marítimo, están sujetos a situaciones de peligro que los amenazan constantemente en su trayecto al país de destino, vulnerando ya sea su propia vida por todas las situaciones que pueden pasar en el transito o violando sus derechos humanos una vez establecidos en el país anfitrión.

Sutcliffe (1998), indica que particularmente al sur y oeste de Europa, en los últimos años se ha frecuentado un fenómeno cada vez más creciente de inmigración indicando como países con mayor tasa de inmigración a Alemania y Francia, seguidos de Gran Bretaña e Italia y en última instancia España, siendo este último un país en la cual la tasa de inmigración y emigración está muy pareja, por lo que se puede suponer que es un país de tránsito migratorio, en el cual los migrantes provenientes particularmente del caso de los países norafricanos pasan por ahí para llegar a los países más desarrollados hacia el oeste de Europa y es a raíz de esto que han enfocado mayor esfuerzo en el control de sus fronteras y detención de los migrantes ilegales que intenten pasar por su país.

Además de ello son más estrictos con el control de personas que ofrecen mano de obra a las empresas, sancionando a aquellas que acepten los servicios de inmigrantes ilegales.

A pesar del desdén en el trato hacia los migrantes norafricanos, algunos países europeos prefieren atender con diligencia a sus inmigrantes porque es bien sabido el aporte productivo del cual pueden ofrecer estas personas, ofreciéndoles en algunas ocasiones los mismos servicios de salud pública que ofrecen a sus propios ciudadanos; sin embargo, no es en la mayoría de los casos de estos países, restringiendo el acceso a los servicios de salud básicos dependiendo en que condición migratoria se encuentren dichas personas, a pesar de que en muchos de los casos están involucrados niños, ancianos, discapacitados e incluso algunas personas que en sus labores cotidianas por ser demandante de arduo esfuerzo físico e involucro peligrosidad en muchos de sus procedimientos, han sufrido alguna lesión y deban requerir atención médica (Organización mundial de la salud, 2022).

Por ende, con respecto a lo revisado en las investigaciones de casos en el presente se trata de exponer la dramática realidad de la problemática que viven en carne y hueso las personas que por intentar mejorar su calidad de vida perecen en el intento, desapareciendo e incluso falleciendo en el intento.

1.4. Bases teóricas

Para fundamentar teóricamente la investigación se deben analizar las principales bases de la problemática, el estado de salud de los inmigrantes antes, durante y después de emprender su rumbo hacia Europa, la vía de acceso marítima como el medio por el cual muchos prefieren llegar a pesar del peligro que corren por movilizarse en las embarcaciones en pésimas condiciones de las cuales navegan, las prohibiciones políticas por parte de los países europeos para poder llegar de dicha manera irregular a su país, resguardando diligentemente sus costas y también el cuidado con el que son recibidos estos ciudadanos en su llegada a las costas europeas así como las oportunidades que les den una vez adaptados y establecidos.

1.4.1. Salud y emigración

> En la actual etapa de globalización, la alta movilidad de los capitales y los avances en los medios de transporte y comunicación han impulsado los procesos migratorios (Consejo de ministros de salud de Centroamérica y República Dominicana [COMISCA], 2019, pp.5).

Según lo expuesto por COMISCA (2019), últimamente la tasa de migración en todo el mundo está en incremento debido a los altos avances tecnológicos alcanzados en la actualidad, lo cual atrae a los pobladores de algunos estados pobres como son particularmente los países subsaharianos a movilizarse en las vías más practicas posibles, una de ellas es la marítima y es la que más cobra vidas por la peligrosidad del trayecto, a pesar de ello es de las rutas más usadas para llegar a las costas europeas pese a los esfuerzos que se hacen por combatirlo. Además, se sabe que generalmente los migrantes vienen de condiciones salubres subóptimas caracterizadas por el padecimiento de enfermedades agudas y crónicas, así como desnutrición en la mayoría de ellos, lo cual repercute en muchos casos a la descompensación y deceso de los viajeros.

1.4.2. Emigración vía marítima

> Entre 2014 y 2019, las rutas más comunes para los migrantes de cuatro de los cinco países del estudio de caso fueron a través de la ruta del Mediterráneo central desde Libia, mientras que los migrantes de la República Democrática del Congo utilizaron con mayor frecuencia la ruta del Mediterráneo oriental (Yates & Bolter, 2021, pp.15).

Yates & Bolter (2021), mencionaron la vía marítima (Mar Mediterráneo) como la más usada por los principales emigrantes norafricanos, caracterizado probablemente por ser la vía más económica y practica comparada a las demás. Dentro de las zonas costeras norafricanas existen varios puntos por los cuales los migrantes elijen para movilizarse vía marítima de los cuales en los últimos años la Unión Europea se ha dado cuenta del suceso y en el intento de evitar la llegada masiva de los inmigrantes africanos, llegan a acuerdos entre ellos resguardando sus costas para evitar la llegada de estos, además de negociar con los principales países norafricanos para regularizar y combatir las mafias de tráficos de personas que parten de las costas norafricanas. La lucha por establecer políticas y convenios con los países norafricanos de tránsito para los

emigrantes traería como resultado la reducción de la migración descontrolada de los africanos, siendo difícil el acceso a los países de tránsito y aún más difícil su acceso a los países europeos.

2. OBJETIVO

El estudio tiene como objetivo transitar hacia lo referido a investigar aspectos puntuales, específicamente abordar desde una revisión de casos, aquello que tiene que ver con la situación de la salud de los emigrantes, en especial esos migrantes que atraviesan el Mar Mediterráneo para poder alcanzar sus sueños de progreso. Para ello, desde un abordaje metodológico, la investigación sigue el modelo de una investigación de revisión, específicamente una revisión narrativa de trabajo con investigaciones de caso, desde perspectivas propias de estudios de: salud, políticas migratorias, derechos humanos, y geografía humana.

2.1. Formulación del objetivo

- Evaluar los casos pertinentes a las navegaciones en el Mar Mediterráneo para el transporte de los migrantes de forma irregular y clandestina, enfocado en el impacto de su estado de salud a priori y a posteriori de este hecho, suscitando políticas y términos legales para evitar el flujo continuo e indiscriminado del tránsito peatonal marítimo irregular.

2.2. Ejemplo de listado de palabras o frases cortas

- Migración
- Salud publica
- Desnutrición
- Derechos humanos
- Transporte marítimo
- Naufragio
- Políticas migratorias
- Tráfico de personas

3. METODOLOGÍA

Para el desarrollo de la presente investigación, se recopilaron casos puntuales, datos de cantidad de navegación, así como desapariciones y muertes en lo que respecta el tránsito de los migrantes desde las regiones norafricanas hacia las costas europeas por el Mar Mediterráneo. Usando estos datos como base cuantitativa, se extrapolo para explicarlo en formato cualitativo y desarrollar el estudio de manera que sea comprensible para el lector.

3.1. Tipo de investigación

El presente estudio tiene enfoque de investigación cualitativa con el desarrollo de interpretación de datos cuantitativos presentados como casos puntuales referidos como análisis al presente estudio. Estos casos contribuyen con la investigación de manera que la información e interpretación de datos recopilados brinde al lector un documento más preciso de manera que adquiera mayor seriedad y confiabilidad el presente estudio.

3.2. Diseño de la investigación

En la presente investigación se buscó indagar sobre el estado de salubridad en el cual se encuentran los migrantes que navegan de un lado del Mar Mediterráneo, desde las costas norafricanas hacia las costas de los países europeos por medio de precarias embarcaciones. Para ello se tuvo como enfoque en el análisis la recopilación de fuentes confiables de casos verídicos y datos específicos. Existen estudios similares en la interpretación de datos de casos de migración en otros continentes, como por ejemplo en la trayectoria marítima y terrestre en el cual muchos latinoamericanos en situación de pobreza y pobreza extrema buscan un mejor futuro, cruzando generalmente por caudalosos ríos, calurosos montes e implacables desiertos áridos en los cuales en muchos casos llevan consigo niños, mujeres embarazadas, ancianos y hasta personas con discapacidad y dolencias. En el caso de los países africanos es aún más agudo el estado de salud de los migrantes por el lamentable nivel económico

que estos tienen e índice de desnutrición muy alto que la mayoría de tienen la mayoría de los ciudadanos de este continente.

3.3. Recolección de datos

La recolección de información del presente estudio se basó en la búsqueda por medio cibernético utilizando la plataforma de Google Chrome. En estos se recopilaron estudios provenientes de organizaciones internaciones gubernamentales y no gubernamentales, artículos específicos, capítulos de libros virtuales enfocados en este tema y estudios a nivel cuantitativo de investigadores que procesan data sobre casos de migración local y extranjera.

3.4. Análisis de la información

Una vez recolectada toda la información que involucra directa o indirectamente a la investigación, se filtran los datos que podrían explicar el fenómeno estudiado y de manera específica presentar los casos particulares que brinden al lector información relevante al tema central en estudio. También se elimina en este proceso información no confiable procedente de ninguna revista certificada y oficial u organización de la cual sean especialistas en el estudio del tema.

4. RESULTADOS

A continuación en esta sección se presentan los documentos evaluados, filtrados y sintetizados de los casos encontrados respecto al tema central sobre la situación histórica y actual de migración a través del Mar Mediterráneo de los miles de migrantes africanos que en un intento desesperado por salir de la pobreza extrema toman la decisión de partir a un destino mejor, a pesar de ser conscientes de la magnitud de peligrosidad que corren al recurrir por la vía marítima, la cual año tras año cobra miles de muertes reportados por medios de comunicación europeos y de los cuales hacen lo posible por combatir con la mafia que está involucrada en el tránsito de numerosas cantidades de personas. Los mismos casos son tomados en base a lo recopilado en los últimos años y

posteriormente comparados mediante una discusión la evolución de este fenómeno.

4.1. Migración por medio del Mar Mediterráneo

Existen numerosas vías para viajar hacia Europa desde las costas norafricanas, siendo una de ellas preferiblemente usadas por los migrantes y de la más peligrosa la vía marítima, en donde uno de los puntos de partida desde las costas mediterráneas norafricanas es por Marruecos y Argelia. Es en estos países donde la mayor cantidad de personas se concentran para encontrar una oportunidad de navegar de forma clandestina por el Mar Mediterráneo hacia las costas españolas, italianas y griegas; multitudes constituidas mayormente por ciudadanos africanos del centro, algunos de los mismos países subsaharianos y hasta asiáticos. En muchas ocasiones se ubican y capturan a los migrantes que parten desde las costas marroquíes, los cuales son expulsados inmediatamente y devueltos generalmente a las propias tierras marroquíes. Es así como crecen las mafias de tráfico de personas año tras año, debido a la facilidad por conseguir botes improvisados y generar buen margen de rentabilidad que año tras año incrementa (Varela, 2001).

> Los principales puntos de salida, en la actualidad, se encuentran en: Costa Oeste de África (Norte de Mauritania, Sahara del oeste y sur de Marruecos hacia las Islas Canarias); Norte de Marruecos cruzando a Ceuta y Melilla o cruzando el Estrecho de Gibraltar hacia España; Túnez y Libia, hacia las islas italianas de Lampedusa, Sicilia y Malta (Carballo, 2009, pp.8)

Según lo descrito anteriormente por Carballo (2009), los puntos de destino más atractivos para llegar a las costas europeos de los migrantes subsaharianos son España e Italia, desde donde se quedan o movilizan a otros diferentes puntos del continente. Así mismo, también menciona que, respecto a las migraciones hacia España, particularmente a las Islas Canarias, la cantidad de arribos de embarcaciones africanas ilegales para el tráfico de migrantes reportados al año 2006 ha ido incrementado de manera exponencial hasta 6 veces más con respecto a 10 años anteriores a dicha fecha.

Por su parte, Torres (2014) indica que, en el recorrido para llegar a Europa, los africanos recorren varios países "de tránsito" hasta llegar a las costas norafricanas, llegando a tres destinos particulares, Argelia, Marruecos y Libia, en los cuales esperan para embarcarse en tripulaciones precarias para zarpar por el Mar Mediterráneo rumbo a las costas europeas, dichas embarcaciones son tan precarias e improvisadas que están hechas de troncos de árboles los cuales le dan la forma hueca para tripular a un grupo de personas, de la cual es conocida como "cayuco". Lo trágico de esto es que, en la gran mayoría de los casos, estas navegaciones no logran llegar a su destino por varias razones, y si lograran llegar fácilmente son capturadas y devueltas al país de origen.

> En contingencia, no se sabe qué va a pasar, pero algo pasa. Las condiciones en las que viajan en los barcos ya son complejas; pero lo es más aún cuando el mar y las tormentas acechan y amenazan con romper el último y minúsculo espacio de posibilidad real de seguir con vida. "Los que conozco me han contado que muchos mueren ahogados […] Son tragados por el mar. Cualquier intento por querer salvarlos es vano. No hay chances de recuperarlos con vida" (Blanco, 2011, pp.522).

Lo anteriormente expuesto por Blanco (2011), evidencia la peligrosidad descrita en párrafos anteriores de la navegación marítima ilegal por lo cuales los migrantes africanos pasan al intentar cruzar por el Mar Mediterráneo a las costas europeas, en muchos de los fallecen ahogados o desaparecen, dejando a sus familias impotentes al desconocer la condición o ubicación de sus parientes.

4.2. Integridad física y salubridad de los migrantes

> Respecto a la migración irregular de los ciudadanos africanos hacia Europa, cerca del 80% de los inmigrantes indocumentados africanos que viven en Alemania son originarios de Gambia, Ghana, Zimbabue y Camerún, países donde el 45% de la población no tiene acceso a agua potable, 32% padece desnutrición y 38% de las personas mayores a 15 años son analfabetas (Torres, 2014, pp.114).

De acuerdo al párrafo anterior, Torres (2014) expone la clara condición de vida paupérrima de la cual los migrantes africanos egresan de sus estados para conseguir acceso a un mejor estilo de vida, en este caso en un país desarrollado como es Alemania. Las causas radican principalmente en el mal manejo de los fondos estadales por parte de los

gobiernos locales, entendiéndose altos niveles de corrupción en todos los estratos políticos.

> Según el Proyecto Migrantes Desaparecidos de la OIM, entre 2014 y 2021 más de 47 296 personas han muerto en viajes migratorios en todo el mundo. De ellos, 20 464 personas desaparecieron durante travesías marítimas. Casi 8000 defunciones tienen una causa desconocida o mixta de muerte o desaparición (OMS, 2022, pp.13).

De acuerdo con lo presentado por la OMS (2022), derivado de numerosas fuentes confiables, acredita la alta tasa de mortalidad y peligrosidad que tiene la navegación marítima ilegal para trasladar a los migrantes de un lugar a otro, en este caso la mayor cantidad de casos que se dio al presentar esta cantidad de desaparecidos y muertos se dio por la navegación a través del Mar Mediterráneo.

Díaz (2018), reportó que la situación de los migrantes tanto en las instalaciones de los traficantes de personas previo a la partida de las embarcaciones, así como en los centros de detención de los migrantes los cuales también están ubicadas en las costas norafricanas, es deplorable y llega al nivel de esclavitud en muchos de los casos. Muchos de ellos padecen de torturas, violaciones, asesinatos, labores no remuneradas y sumado a la falta de alimentación y condiciones insalubres, fallecen en la mayoría de los casos.

4.3. Normativa y política migratoria

Ceriani (2009), menciona que al prevalecer el ejercicio de satisfacer el máximo bienestar humano de todas las personas vinculado a los derechos humanos universales, existe una dicotomía por parte de los Estados principalmente de Europa porque tienen que decidir entre hacer prevalecer los derechos humanos ante todo posibilitando el acceso de los migrantes africanos o restringiendo totalmente por todas las vías posibles el acceso de los ilegales extranjeros, aun sabiendo que en el intento de ingresar a los países europeos los migrantes corren el riesgo de perder la vida.

Así mismo, Álvarez (2008) menciona que los países de la Unión Europea deberían adoptar una medida política más permisible para el acceso de los inmigrantes, porque se está viendo en los últimos años una baja tasa de natalidad y que al elevarse la tasa de mortalidad supone un

desequilibrio laboral, pues habrá mayor oferta de trabajo que demanda de este, aún más en las labores que requieren mayor riesgo y menos atractivas para los ciudadanos. Sin embargo, lejos de ello optan por adoptar medidas cada vez más drásticas y de control con el acceso fronterizo de migrantes. Sin embargo, existe una suerte de "clasificación" intrínseca dentro de las políticas de inmigración europea, al preferir personas de rasgos étnicos caucásicos por ser fenotípicamente similar a los propios.

Carballo (2009), reportó que, para el caso de la inmigración a España, debido a la cantidad desmesurada de migraciones hacia sus costas, han visto por conveniente tratar con los países de los cuales parten las embarcaciones de migrantes ilegales, inicialmente lo hizo con Marruecos, posteriormente con Mauritania, sin embargo, a pesar de la implementación de acuerdos y convenios, los migrantes buscar salir de cualquier parte de África, buscando otros países aledaños para iniciar su viaje.

5. DISCUSIÓN

Como bien es sabido, la raíz del complejo fenómeno de migración respecto a los países africanos son principalmente factores económicos, políticos y de salud integral. A ello se unen causas de carácter meteorológico, por los cuales generan desastres naturales y escasez de productos de primera necesidad (Fernández, 2011). A pesar de ello, los estados africanos, en su lucha por mitigar el alto índice de pobreza caracterizado en el sector rural – agrícola, los cuales fomentan a su crecimiento invirtiendo en el subsidio para los sembríos de las principales especies agrícolas que vienen cultivando por décadas, deberían centrarse en la promoción de la diversificación de sus cultivos, así como industrializar el sector agrícola. También impulsar la diversificación de la industria, pues se ha visto y probado en otros países vecinos dentro de África que, al invertir en diversificación de las principales actividades económicas en los sectores rurales, estos han mejorado su calidad de vida e impulsado con el desarrollo de las regiones (David, 2018).

Año tras año se van modificando y cambiando las rutas para llegar a las costas europeas por el Mediterráneo, ello debido a las amenazas y

peligros que cada vez se van generando y las restricciones que se van implementando cada vez más rigurosas. No solamente el riesgo existe desde la partida de la embarcación a través del Mediterráneo lo cual lleva a naufragios y arrestos con deportaciones al país de origen, sino también antes de la partida de las embarcaciones en las costas norafricanas, como esclavización y maltrato hacia las personas y también detención y encarcelamiento por parte de las autoridades fronterizas que vigilan también las costas norafricanas (Fargues & Rango, 2020).

Pese a las búsquedas de las personas desaparecidas en el Mar Mediterráneo que hace la Unión Europea, es un reto ubicar a las personas que casualmente han sufrido de naufragio y ante ello, siendo imposible lograr la ubicación de estas personas, sus familias quedan en la incertidumbre de sus destinos y este hecho se repite en miles de familias que pierden a sus parientes sin conocer su paradero final.

6. CONCLUSIONES

De acuerdo a lo revisado en la presente investigación, es necesario resaltar la importancia en implementar programas de impulso por velar el bienestar de salud en las poblaciones africanas más vulnerables, las cuales en general están en el último peldaño del sector socioeconómico. Estos programas deberían no solo enfocarse en brindar asistencia médica como una acción correctiva, sino también de manera preventiva elaborando materiales didácticos para reducir el alto índice de morbilidad en los pobladores.

Finalmente, es necesario recalcar que, pese a adoptar cualquier medida de contingencia o corrección que pueda frenar el fenómeno constante de migración africana hacia los países europeos, es de mayor importancia visualizar la casuística de todo, en particular en el caso de África las diferencias socioeconómicas, culturales, religiosas, etc., los cuales detectados en cada ámbito se puede reducir el factor de migración.

7. REFERENCIAS

Álvarez, M. (2008). La política migratoria de la Unión Europea hacia África Subsahariana: ¿contradictoria con su realidad demográfica? *Novedades en Población*, 4(7). Disponible en https://bit.ly/3kVQnp4

Álvarez, M., & López, E. (2019). Las migraciones africanas en la contemporaneidad: singularidades más relevantes. *Política Internacional*, 1(3). Disponible en https://bit.ly/3DozBW0

Blanco, P. (2011). Migraciones desesperadas en África Subsahariana poscolonial. *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Disponible en https://bit.ly/3HgWonT

Carballo, M. (2009). Migraciones y desarrollo: la incidencia de África subsahariana en la agenda política. *Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación Universidad Complutense de Madrid*, n°13. Disponible en https://bit.ly/2PGtxgN

Ceriani, P. (2009). Control migratorio europeo en territorio africano: la omisión del carácter extraterritorial de las obligaciones de derechos humanos. *Revista internacional de derechos humanos*, 6(10). Disponible en https://bit.ly/3RfIXcD

Consejo de ministros de Salud de Centroamérica y República Dominicana. (2019). Salud y Migración. *Revista Salud Regional*, 2(2). Disponible en https://bit.ly/3WPt4dV

Cruz Roja Española. (2009). Migraciones africanas hacia Europa. Estudio cuantitativo y comparativo. Años 2006-2008. Centro n°6 de Nouadibou, Mauritania. Disponible en https://bit.ly/3XNOmdr

David, A. (2018). Migration to and from Mediterranean countries. *Presses de Sciences Po.* Disponible en https://bit.ly/3wHjHm2

Díaz, I. (2018). Migración hacia Europa por la ruta de Níger y Libia, 2000 – 2017. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*. Disponible en https://bit.ly/40dlQU5

Fargues, F. & Rango, M. (2020). Migration in West and North Africa and across the Mediterranean. *International Organization for Migration (IOM)*. Disponible en https://bit.ly/40gY4q8

Fernández, B. (2011). Migraciones en África: causa y consecuencia de la inestabilidad regional. *Fundación Dialnet.* Disponible en https://bit.ly/3HKgqZD

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2016). Situación de los migrantes en tránsito. *Informe A/HRC/31/35*. Disponible en https://bit.ly/3JlySca

Organización Internacional para las Migraciones. (2019). Informe sobre las migraciones en el mundo 2020. Disponible en https://bit.ly/3X419Hz

Organización Mundial de la Salud. (2016). Promoción de la salud de los migrantes. EB140/24. Disponible en https://bit.ly/3HfTGPH

Organización Mundial de la Salud. (2022). Informe mundial sobre la salud de los refugiados y los migrantes: resumen. *Programa de Salud y Migraciones* (PHM). Disponible en https://bit.ly/3DoA0I0

Sutcliffe, B. (1998). Nacido en otra parte: Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad. *Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional*, (1.0). Disponible en https://bit.ly/3DuiCBN

Torres, A. (2014). Migración africana hacia Europa: factores, causas, y consecuencias. El caso del estado de Berlín en la República Federal Alemana. *Muuch' xíimbal Caminemos juntos*, (1.0). Disponible en https://bit.ly/3DoA8as

Varela, H. (2001). Un fenómeno en expansión: la inmigración ilegal africana a Europa Occidental. *Estudios de Asia y África*, 36(2). Disponible en https://bit.ly/3HgWYlz

Velimirovic, B. (1980). Los olvidados: La salud de los migrantes. *Boletín de la oficina sanitaria panamericana,* 89 (1). Disponible en https://bit.ly/40dmb9j

Yates, C. & Bolter, J. (2021). Migración africana a través del continente americano Impulsores, rutas y respuestas normativas. *Migration Policy Institute*. Disponible en https://bit.ly/3RhlkjK

ÁRABES, TERRITORIO E INTERCULTURALIDAD EN EL CARIBE COLOMBIANO

FABIO SILVA VALLEJO
Universidad del Magdalena – Universidad de Cádi

CARLOS VLADIMIR ZAMBRANO
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo es un diálogo sobre la relación de los árabes con el territorio y la cultura del Caribe colombiano y una doble pregunta sobre su identidad, "arabidad" o "caribeñidad" y cómo la narran, incluso etnográficamente. ¿De qué modo ha contribuido este particular grupo de población a la identidad caribeña de la costa Caribe colombiana a veces también llamada costa Atlántica?; ¿ha influido lo caribeño en la identidad de los árabes asentados dentro de sus fronteras geográficas? Los conceptos clave sobre los que se articula este trabajo son: interculturalidad, identidad, territorialidad y narratividad.

Se ofrece un punto de vista exploratorio sobre la expansión y el límite del mundo árabe en América —configurado a través de entrevistas directas y televisivas a personajes de dicha comunidad, relatos, cuentos y una breve estancia en Lorica durante 2022— según el cual las interacciones habidas entre árabes y costeños del caribe colombiano son recíprocas por ser interdependientes; y que además de interculturales son epistemológicas. Esto, aunque suene a Perogrullo, es la hipótesis de trabajo que solo pretende trazar un camino para responder por qué lo son, cómo lo hacen y para qué lo narran, discerniendo la naturaleza de sus creaciones culturales (conocimientos, prácticas y artes), nacidas más de la interacción y del cambio que de la tradición y conservación de costumbres.

Las manifestaciones artísticas, literarias y audiovisuales (de las que se hace uso para poner de relieve desde lo contado algunos rasgos de interculturalidad) y los modos de narrar lo árabe caribeño —incluida la narrativa etnográfica, cuyos usos no son solo académicos y científicos sino también identitarios— reflejan una arabidad excepcional afincada en su diversidad y en variados sentidos de pertenencia a una comunidad de por sí ubicua pero territorializada en un nombre que flota al ímpetu de los alisios (Alonso, 1993; Bartet, 2021; Carvajal, 2002; Córdoba, 2002; Cotes, 1990; Cruz, 2011; Dájer, s/f; Delmar, 2016; Fayad, 2000; García, 1981; García, 2015; Gossain, 2020; Loboguerrero, 1995; Nasr, 2018; Omar, 2014; Quessep, 2014; Rodríguez, 2009; Sánchez, 1981, Zohra, 2015). Citado por Ghada Omar, Dawud Salum reafirma tal idea cuando escribe "la imagen del árabe aparece de manera más clara en la literatura latinoamericana debido a la síntesis mezclada de estas sociedades y a la existencia densa de árabes en las aldeas y las pequeñas ciudades" (Omar, 2014).

Se ordena el capítulo con la introducción, justificación del tema, la diversidad de los árabes en Colombia, ensayos identitarios desde lo caribe, descriptivas de la territorialidad árabe-caribeña; los objetivos, la metodología se exponen los aspectos teórico-metodológicos necesarios, y los resultados en relación con la interculturalidad, la identidad, la territorialidad y la narratividad, para cerrarlo con el subíndice que discute y concluye. La bibliografía aporta al conocimiento del mundo árabe en el Caribe.

1.1. Justificación del tema y el tratamiento etnográfico

En primer lugar, el tema intenta tratar el rol que los árabes, llamados en Colombia coloquialmente "turcos"[183], han jugado en la representación del espacio y en la construcción histórica de las relaciones interculturales en el Caribe colombiano, tanto insular como continental, un *Mahyar*

[183] Se les llamó así porque los primeros inmigrantes a Colombia tenían pasaporte turco, debido a que entonces los países del levante mediterráneo pertenecían al imperio otomano. Como se verá más adelante, en esa narrativa coinciden prácticamente todos los autores, incluso cuando tratan la inmigración en otros países de América como México, Brasil y Costa Rica (Akmir, 2009; Alons 1993; Behaine, 1980; Fawcett, 1991; Loboguerrero, 1995; Martínez, 2002; Restrepo, 2003; Vargas, 2009; Vélez, 2022).

en el Caribe[184]. También porque intenta aportar a la reflexión sobre la arabidad en el exilio, a raíz de la denominada diáspora árabe, aunque lo hará indirectamente y por referencia.

Los árabes y sus descendientes directos en América Latina —la diáspora— sumarían una población de c. 40'000.000 de individuos, hombres y mujeres, que formarían la segunda población árabe más grande del mundo (Cuadro & Setton, 2020), la cual se situaría entre la de Egipto y Argelia que son los dos países árabes más poblados de la tierra. En Colombia, aunque no es clara la demografía (tampoco lo es, en general la de la diáspora), se cree que buena parte de su población estaría asentada en el Caribe, pero lo cierto es que está distribuida por todo el país. De ser ciertas las cifras de población que se ofrecen, los árabes colombianos podrían superar a la población indígena censada[185] y ubicarse en la cuarta posición de países latinoamericanos con más habitantes árabes.

En segundo lugar, se piensa que la reflexión sobre las epistemologías árabes y las epistemologías occidentales debería hacerse a partir de responder previamente a qué es lo árabe y qué es lo occidental y a cómo se sitúan e interactúan en cada lugar donde la diáspora se ha instalado. Lo árabe y lo occidental sin pasar por el tamiz de dichas preguntas no son más que generalizaciones abstractas; para reducir la generalidad requieren ser especificados y dotados de realidad etnográfica. Es desde las mismas configuraciones socioculturales concretas que es dable pensar en tal dicotomía o en sus corolarios, y en cómo se manifiestan sus interdependencias, síntesis y límites. De ese modo se podría encontrar sentido a la diversidad de las configuraciones culturales de la diáspora árabe y sus interdependencias, ya que p.e., son distintas las producidas en el Caribe colombiano de las del Cono Sur, aunque no tanto como para no

---

184 El término mahyar (مهجر en árabe) significa refugio, lugar de inmigración o colonia y deriva de la raíz árabe "hyr" (هجر en árabe, que significa emigrar) (Corriente, 2005). En los estudios literarios recientes (literatura de la emigración árabe) el gran Mahyar es Latinoamérica y cada país donde se han asentado, p.e., México o Chile, llevan su nombre, Mahyar de México o mexicano o chileno (N. de los A.).

185 Las cifras oscilan entre 3'200.000 y 700.000 habitantes árabes en Colombia (Cuadro & Setton, 2020; Wikipedia); la población indígena, en cambio, según el censo de 2018, está estimada en 1´905.617 habitantes, según lo reporta IWGIA – Colombia, basándose en dicho censo (Mamo, 2022).

entender que, aunque haya diferencias, se estaría hablando de árabes en la diáspora, de su diversidad cultural, territorial y epistemológica y de su interculturalidad.

En tercer y último lugar, la mirada etnográfica es útil para el tratamiento de saberes, epistemes, culturas e identidades situadas, conformadas cada una de las tres en procesos cuyos rasgos de interculturalidad y miscegenación son manifiestos y dejan huellas evidentes. La etnografía permite inferir y constatar la diversidad de las configuraciones concretas, como p.e., la de los árabes caribeños maronitas y musulmanes en la población de Santa Cruz de Lorica donde hay matices respecto a la de San Bernardo del Viento (aunque ambas son cordobesas) y la de Maicao, que es una población que desde los ochenta para acá progresivamente se ha ido islamizando.

1.2. Diversidad de los árabes en Colombia

En Colombia las personas con ascendencia árabe forman parte de un segmento poblacional que es constitutivo de la diversidad cultural colombiana; dicho de otro modo, esas personas son una población nacional, por lo tanto, todas ellas participan de la historia social, económica, cultural y política colombiana desde finales del s. XIX (sino antes[186]) de particular manera. Sus características son: ser ciudadanos colombianos por nacimiento (o por adopción), tener ancestros y al menos un apellido (por consanguinidad o filialidad), lengua o dialectos (o haberlos tenido), costumbres (religiosas, gastronómicas, familiares, etc.), oficios (predominantemente mercantiles y familiares), un *ethos* comercial (imaginación, habilidades comunicativas, independencia y "don de gentes") y algún vínculo legal o emocional con un país árabe. En términos de sus relaciones con las culturas locales y regionales colombianas dan muestra

[186] Se deja abierta la posibilidad de pensar ciertas relaciones históricas del mundo hispanoárabe y andalusí que eventualmente pudiesen haber incidido en América (Cardaillac, 2015; García, 2021, Glissant, 2017). Topónimos (Antioquia, Argelia, Líbano, Palestina y Palmira, curiosamente, ninguno de la región Caribe, entre otros), apellidos hispanoárabes (Aguilar, Alcántara, Alcázar, Almeida, Zgeib, Velazco, Torres, Solis, Salas, Salem, Saade y Ponce, entre otros); apellidos andalusíes (Acebedo, Almanza, Benavides, Bernal, Carmona, Chaves, Medina, entre otros), y, una terminología variada (incluye distintos productos que connotan actividades como aceite, azúcar, almohada, guitarra, jáquima, aduana, zambra, jarabe, etc..(N. de los A.)

de adaptabilidad, sin dejar de ser lo que son habitualmente: "De este mar —escribió García Usta— gozado a mares, no nos sacan". Identidad marítima, en cierta forma proyección de sus orígenes levantinos y mediterráneos, sancocho de razas para decirlo en palabras de Juan Gossaín (2020) y riqueza de fenotipos.

La diversidad cultural de los árabes colombianos incrementa la casuística al tener, además de la variedad territorial de las regiones donde se asentaron, la de sus propios orígenes nacionales (Egipto, Líbano, Palestina, Siria, etc.), regionales (Delta del Nilo, Monte Líbano, Gaza, Valle de Orontes, etc.) y locales (p.e., sean de El Cairo, Beirut, Ramala o Damasco); las procedencias son diferenciadores culturales, no solo por venir de distintos países, sino por ser de diferentes regiones al interior de cada uno de ellos, con múltiples posibilidades de origen según fuese el pueblo o ciudad de nacimiento, pues no es lo mismo ser de Zahlé que de Maryayún, aunque ambas ciudades sean libanesas. Las diferencias territoriales entre sí connotan la propia diversidad cultural árabe levantina (siria, libanesa, jordana, palestina y egipcia) y son parte de ella[187].

El reconocimiento de las diásporas, además, es difícil en los países que las originaron sobre todo si persisten las diferencias que las propiciaron, hubiesen sido religiosas, ideológicas o étnicas; la árabe no es ajena a ello, aunque es posible encontrar datos demográficos que hablan de asentamientos árabes fuera de los países árabes. En materia de recepción, Colombia está en un lugar predominante, por debajo de Brasil, Francia, Indonesia y Argentina, pero por encima de México, Estados Unidos y Canadá y de los demás países iberoamericanos y caribeños. La población estimada —desde la tradición oral caribeña —es casi la misma de Palestina y es superior Kuwait, los Emiratos Árabes Unidos, Catar, Omán y Barheim; oscila entre dos y tres millones de personas (Bell, 2017; González, 1997; Hauser & Gil, 2009; Hourani, 2008;

[187] Se hace referencia al término levantino por coincidir con el lugar de procedencia más referenciados por los propios árabes colombianos (ver bibliografía). Desde luego, en la actualidad proceden de estos lugares y de otros pueblos árabes (Argelia, Marruecos, Túnez, Yemen, entre otros), pero de ellos no nos ocuparemos. También existe una población colombiana que ha optado por la confesión musulmana, pero que no son árabes, no obstante, algunos de sus miembros hablan árabe (N. de los A.).

Khader, 2006; Martínez, 2021; Restrepo, 2003; Rhenals & Flórez, 2014; Solloum, 2000; Vangni, 2016).

La inmigración árabe a Colombia se analiza por oleadas —no se sabe si porque su mar -parafraseando al poeta- tiende su mano manso o porque se enfurece y ruge— que según fuentes han sido tres desde finales del s. XIX a la fecha; existe una presunta oleada que se pudo haber producido durante el período colonial en que muchos "moros" como se les designa en España, pudieron haber llegado a tierras americanas y quedarse ya que podrían haberse mimetizado fácilmente dado que estaban suficientemente integrados —lingüística, cultural y económicamente— a la sociedad de entonces que les expulsaba. Esta oleada sería importante investigarla porque ya forma parte de las narrativas que refuerzan la identidad colectiva árabe con glorias de tiempos inmemoriales, inspiración para poetas y literatos, adalides románticos de la identidad.

Las tres oleadas son descriptores más culturales que demográficos de la diversidad, relativamente mejor documentados unos que otros y son también fuente y parte de los discursos identitarios que ya se han señalado. De ellas, la última esta *in progress* por lo que es más difícil de abordar en la actualidad pues sus identidades son más contrastantes y están mediadas por trágicos eventos internacionales de público conocimiento televisivo. Son árabeparlantes predominantemente musulmanes suníes que tienen presencia comercial, y consolidada influencia religiosa, indumentarial, lingüística, caligráfica y moral; se asientan en el Caribe urbano y rural, principalmente en Maicao y San Andrés, tienen capacidad técnica y financiera para emplazar mezquitas en los territorios y a tomar el liderazgo natural que han ocupado imanes colombianos no árabes (Behaine, 1980; Córdoba, 2002; Vargas, 2011a, 2011b, 2009; Vargas & Suaza, 2007) .

1.3. Ensayos identitarios desde lo Caribe

La arabidad colombiana es indisociable de ese dispositivo emplazador de diversidad que es el Caribe, y que, como él que es mar, islas, costas, tierra y manglares, distribuye cada experiencia identitaria ofreciéndole un lugar en cada país y una posibilidad para producir a la vez que articular sus diferencias: los mil y un caribes, como sintetizaron la idea,

Elías Caro y Silva Vallejo (2009). El Caribe —contó García Márquez explicando la naturaleza de su experiencia narrativa— es una región en la que se da una perfecta simbiosis entre el ser humano, el medio natural y la vida cotidiana (García, 2012).

Quizás por eso El Caribe es pensado como la vida misma; en eso coinciden cubanos, puertorriqueños, dominicanos, hondureños, venezolanos, pero también jamaiquinos, martinicos, haitianos y antillanos[188], donde fluyen idiomas: inglés, español, francés, holandés, árabe, danés y creole[189]. Ha sido pensado, cantado, ensayado, explicado, pintado y contado por afro, indígeno, criollo, franco, británico, árabe, estadounidense e hispanodescendientes, desde San Bernardo del Viento hasta París, por ensayistas, novelistas, poetas y filósofos como Roberto Fernández Retamar, Aimé Cesaire, Derek Walcott, Jean Casimir, José Martí, Arcadio Díaz Quiñones, Alejo Carpentier, Ángel Quintero, Édouard Glissant, Kamau Brathwaite, Yolanda Wood, Marietta Fernández, Antonio Benitez Rojo, Gabriel García Márquez, Wilson Harris, entre otros muchos cuyos puntos de vista si se encontrasen podrían generar vientos huracanados o al mismo tiempo aleteos de mariposas en sus dominios o en otros confines del mundo[190].

---

188 La reflexión de Fernández Retamar en *Caliban,* si bien giraba en torno a la cultura latinoamericana, es posible traerla al análisis de la identidad caribeña. "Un periodista europeo, de izquierda por más señas —escribe Fernández Retamar— me ha preguntado: … ['¿Existe una identidad caribeña?'] ... Conversábamos… sobre la reciente polémica en torno a Cuba, que acabó por enfrentar, por una parte, a algunos intelectuales burgueses europeos…con visible nostalgia colonialista; y por otra, a la plana mayor de los escritores y artistas latinoamericanos que las rechazan… La pregunta me pareció revelar una de las raíces de la polémica, y podría enunciarse también de esta otra manera: '¿Existen ustedes?'… poner en duda nuestra [identidad] es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma…" (Fernández, 2021).

189 Las lenguas criollas son parte de esa caribeñidad por ser "lenguas de contacto" que son reservorios culturales e identitarios un tanto descuidados (García, 2011).

190 Se encontró un video musical de promoción turística de Colombia en Arabia Saudita, según explica la empresa que lo colgó en una de las páginas donde lo han alojado en Youtube. Esta cantado en árabe y subtitulado en español, con comentarios bastante reveladores de cierta colombianidad, pero si bien tienen interés, lamentablemente no es posible detenernos en ellos. La letra dice: "Tierra de alegría que con sus flores esparce su aroma / escalamos los cielos desde donde se ven sus ciudades / Viva Colombia/ le enviamos un gran saludo desde nuestra capital Abu Dabhi en Emiratos / Viva y viva con hermosas frases..." (Huila, 2020).

Escribe, Édouard Glissant, en su *Poética de la Relación*, que el Caribe es más que una suerte de mestizajes y que por ello sus territorios se convierten en una amalgama compleja de relaciones en donde la interculturalidad genera diferentes formas de relación y espacios: sincretismos, criollismos, oralidades, dioses, mitos, realidades que dan pie a lo diverso, a lo complejo (Glissant, 2017). Se hace referencia a esta idea porque ningún proceso en la construcción del Caribe colombiano se acopla más al pensamiento de Glissant que la llegada y la articulación desde entonces de las comunidades árabes al Caribe colombiano.

Ángel Quintero, explica que el caribeño Puerto Rico fue poblándose de fugitivos, libertos, evadidos, huidos, tránsfugas, desertores, jíbaros y cimarrones "el mundo del escape", esa interculturalidad de amplia interdependencia étnica —(moros, sefardíes, marranos, indígenas, españoles y negros)— y, no obstante, amalgamador de diferencias ideológicas, religiosas, políticas, sociales e históricas fusionadas en un horizonte "basado en la libertad del retraimiento de lo que podríamos llamar, en términos contemporáneos, el derecho a vivir en paz" (Quintero, 1993). Historias análogas se pueden imaginar dentro del espacio cultural colombo-caribeño; p.e., los cimarrones de San Basilio de Palenque, tierra de Benkos Bioho en el departamento de Bolívar.

1.4. Descriptivas de la territorialidad árabe-caribeña

En Colombia, las narrativas demográficas sobre la población con ascendencia árabe son producidas con base en estimaciones que se imaginan una cifra que asciende a c. 3´200.000 habitantes. Es decir, si hubiese un departamento que los concentrase a todos sería el quinto más grande de Colombia, solo superado por Antioquia, Cundinamarca, Valle del Cauca y de Bogotá, Distrito Capital. Los apellidos dan cuenta de sus relaciones interculturales que van desde toda una variedad de endogamias, hasta indeterminadas exogamias que pueden mostrar alianzas entre ascendientes de sirios, libanes o palestinos, pero también egipcios, marroquíes y argelinos. No es una población ajena a los intercambios interculturales y pueden entenderse a pesar de sus diferencias, su base podría ser las llamadas "diferencias análogas" con indígenas, afrodescendientes y mestizos (Benítez, 1997).

La distribución de la migración árabe en el Caribe se efectuó mediante cierto control mercantil del territorio basado en la superación sucesiva de áreas concéntricas contiguas, con punto de origen en puerto Colombia, Barranquilla, Atlántico, lugar de arribo de muchos de ellos (Caraballo, 2002; El Tiempo, 2004; Fawcett, 1992; Gossain, 2020; Laurent, 2008; Múnera, 1994; Portafolio, s/f; Rhenals, 2018, 2013; 2011; Sánchez, 1994). La población incluye a los insulares de San Andrés, como a los continentales del desierto de la Guajira, las regiones sabaneras de Córdoba y Sucre y las áreas aledañas a la desembocadura del río Magdalena situados los departamentos de San Andrés y Providencia, Guajira, Magdalena, Atlántico, Bolívar, Cesar, Córdoba, Sucre y Chocó: un área de 194.513 km2 y una línea de costa de 1.642 km (Invemar, 2022).

La distribución de los ascendientes de árabes en el territorio colombiano cubre prácticamente toda la geografía nacional, y destacan presencias en la economía, la política, el comercio, el arte la literatura en los niveles locales, regionales y nacional. La presencia de lo árabe y de los árabes en la literatura colombiana ha sido estudiada, si no con amplitud, sí con emoción, p.e., en los trabajos de Olga Chams Eljach, poetiza que firmó con el seudónimo "Meira del Mar [a veces, Delmar (2016)]", David Sánchez Juliao (1981), Giovanni Quessep (2014), Rául Gómez Jattín, Gonzalo Márquez Cristo, Luis Fayad (2000), Fernando Cruz Kronfly (2011) y Juan Gossain (2020), entre otros (Alonso, 1993; Carvajal, 2002; Cobo, 2009; García, 2015; Henao, 2015; Martínez, 2002; Nasr, 2018; Rodríguez, 2009)

Configura también esa rica diversidad en América Latina la variedad de países y sitios donde se han asentado y la pluralidad de entornos culturales regionales, subregionales y locales con los que han interactuado. Diversidad que además se expresa múltiples singularidades según sea la zona geográfica del país en el que resida la persona, familia, asociación o comunidad árabe. Para decirlo de un modo coloquial-colombiano, una cosa es ser "turquito en la Costa Caribe" y otra "majito en Bogotá". Los árabes en Colombia son más que árabes y no es una novedad porque a pesar de su creciente influencia comercial, social y política, su conciencia y su paciencia cultural también han arraigado y se han integrado en ese complejo mundo de la cultura regional colombiana.

Lo —musulmán en el Caribe —tercera oleada— está generando un nuevo tipo de interculturalidad[191] distinta a la generada por los maronitas. Han creado colegios, asociaciones, clubes y comunidades musulmanas donde se le enseña árabe y Corán al alumnado, y más recientemente, espacios de culto para desarrollar sus particulares confesionalidades a la vez que organizaciones internacionales desde donde buscan reforzar los desarrollos identitarios, culturales y cívicos, como los son las mezquitas Othman Ben Affan, AnNur, Omar Ibn Al-Jattab y Muhammad, situadas —respectivamente— en Barranquilla, San Andrés, Maicao y Cartagena.

El mundo de los árabes es diverso étnica, confesional y culturalmente; signo de su complejidad y de su historia que marcan territorios, demás, es posible argumentar que lo es, no solo en Colombia, sino en el resto de los países de Latinoamérica, por haberse instalado su presencia prácticamente en todos los países del continente, en zonas costeras y montañosas y, valles internos y húmedos, como queriendo elegir paisajes levantinos y geografías similares a las de sus lugares de origen: Egipto, Líbano, Palestina y Siria.

2. OBJETIVOS

> Para divulgar la palabra hay que vivirla primero en todos los ríos posibles. **Jorge García Usta**, *Árabes en Macondo*.

Interesa conocer —a partir de todo tipo de narrativas, incluidas, la etnográfica, que sin son orales, mucho mejor— cómo se han ido produciendo las relaciones que permiten a las personas de ascendencia árabe

---

[191] En una entrevista televisada, en el programa *musulmanes caribeños* de la serie Inmigrantes (Loboguerreo, 1995ª): "[…todo es cerrado… entre rejas...], sentencia una colegiala de apellido Hachem]; un compañero suyo de apellido, Hay, lo explica: "p.e. yo me enamoro de una colombiana u otra persona que sea de otra religión, como quien dice, me desheredan; me votan de la sociedad árabe… no está permitido de que yo continúe relaciones con una persona que no practica mí misma religión y el mismo ambiente no deja que yo conozca a una persona que no sea musulmana…" En otra entrevista, en el mismo programa, aparece la cuestión de género, de voz de una mujer de apellido Harb, así: "desde muy joven siempre tuve una lucha encarnizada incluso dentro del seno de mi familia por tratar de hacer valer los derechos de la mujer… verdá. …Esas ganas de que sean respetados los derechos de la mujer incluso de las mujeres de mi núcleo familiar y de las árabes cercanas que se hicieran respetar y hacer valer, verdá…" (Loboguerrero, 1995a)

asentarse en el Caribe colombiano, construir su modo de vida y espacializar su identidad. Este es un trabajo que pretende dar cuenta de las relaciones sociales de interculturalidad que impulsan la subjetivación de la identidad árabe caribeña colombiana, la territorialización derivada que afecta tanto árabes como no árabes en el modo de emplazar y asentar sus interacciones culturales y la forma cómo son comunicadas sus historias cotidianas de generación en generación.

Se sigue la hipótesis según la cual, poco a poco se ha ido construyendo un espacio intercultural significativo que se ha extendido por donde se asientan las diásporas, sean islas, valles, costas, desiertos, montañas o sabanas, expresando de manera imbricada la arabidad, la caribeñidad y la colombianidad, según sea la localidad donde se encuentren. La interculturalidad así pensada se investiga en Santa Cruz de Lorica, en el Valle del Sinú, Córdoba y, en Maicao, en la parte más septentrional de los Montes de Oca en la Media Guajira (antes pueblo de la etnia wayúu que en 2020 posesionó a, Mohamad Jaafar Dasuki Hajj, primer alcalde musulmán de origen árabe libanés).

3. METODOLOGÍA

Se parte del supuesto teórico-metodológico según el cual la identidad de los árabes caribeños colombianos y su espacialización se fundamenta en unas particulares relaciones interculturales que dan cuenta de al menos cuatro tipos de identidades fuertemente imbricadas: arabidad (levantina), regionalidad (caribeñidad y costeñidad), localidad (asociada al lugar de nacimiento en Colombia o en el país árabe del que provenga) y colombianidad. Algunos datos etnográficos han sido identificados a través de varias narrativas —incluida la propia etnográfica— para constatar el rol de la interculturalidad en la evolución de la caribeñidad, el desarrollo de los sentidos de pertenencia y los modos de simbolizar, estetizar, reproducir y enseñar sus productos culturales.

Para llevar a cabo esta tarea se ha realizado una investigación exploratoria, con visitas de campo a Lorica y relecturas de diarios de campo propios sobre la Guajira. La comparación etnográfica es útil para determinar el tipo y forma de las particularidades culturales de árabes

caribeños colombianos, respecto de otros árabes colombianos y de la diáspora fuera de Colombia, que están marcados por las culturas locales, regionales y nacional con las que interactúan. En este trabajo la bibliografía es un complemento importante de integración de narrativas sobre lo árabe en el Caribe.

Toda relación social es —a la vez— una relación intercultural, ya que toda cultura es social porque se desenvuelve en una sociedad, así como toda sociedad es cultural porque genera sus particulares simbolizaciones y ritualizaciones con sentido para ella misma. Esta cuestión elemental suele olvidarse con frecuencia; para evitar convertirla en una perogrullada es necesario evitar caer en la simpleza generalizante del enunciado y tratar de entender su complejidad, diversidad y contingencia; sobre todo su interdependencia. Esto es, cualquier modificación en las dimensiones de una relación, bien sea la social o bien sea la cultural, afectará al mismo tiempo, a:

- 1. la cultura, a la sociedad y a su interacción; en toda interacción hay consecuencias sociales y culturales para cada una de las partes de la relación, y para la relación misma.
- 2. el sistema de reconocimientos existentes de las identidades y sus reivindicaciones; se producirán cambios en los sistemas de significación, respeto y dignificación intervinientes en una relación y ellos son abarcativos de todo el sistema identitario.
- 3. las afectaciones en sí mismas, tanto de las relaciones interculturales como del sistema de reconocimientos.

La interdependencia constituye la causa y el efecto de cualquier proceso identitario, porque la identidad es una cualidad relacional que requiere al menos dos partes que suelen creer ser independientes pero que están imbricadas en la relación la cual no avanza y ni siquiera se rompe en ausencia de una(s) o de otra(s) parte(s) de la relación.

4. RESULTADOS

Los resultados siguen los conceptos eje, interculturalidad, identidad, territorialidad y narratividad.

4.1. En relación con la interculturalidad

La interculturalidad en tanto interdependencia es posible inferirla del anecdotario de la vida del turco, *Abraham Al Humor*, personaje literario basado en la vida de dos árabes que llegaron a Lorica, el libanés Abraham Elías Abdellahad Jattin y, el sirio Shekry Fayad, y narrado por David Sánchez Juliao (Dumaz, 2022). En esa obra la narración construye una visión íntima de Santa Cruz de Lorica, desde la otredad árabe, instala las relaciones interculturales en un encuentro de perplejidades, comparaciones y dependencias, gratas e ingratas. En Lorica ni locales ni advenedizos ponen trabas a la comunicación, aunque desconocen sus respectivos idiomas; se entienden al momento de hacer un negocio que les conviene a ambos y eso basta.

La comunidad es la proyección de un matrimonio que pese a las diferencias entre los cónyuges no se disuelve, sino que se tramita[192]. Los imponderables de la vida cotidiana y sus contradicciones, los agobios del día a día y las burlas de los propios son tolerados solo porque son cercanos. Es con humor —inflexión intercultural de toda relación que se tensa— que se resuelven problemas entre carcajadas. Las relaciones del cara a cara con lo distinto, con lo que hay, con lo que gusta y disgusta, involucran al rico y al pobre, al convergente y al divergente, al diferente y al semejante en la misma tienda, por la misma calle y en la misma escuela. Espacios interculturales donde las relaciones sociales fluyen de modo normal. El personaje de Sánchez Juliao, Abraham Al Humor, lo hace evidente, en una supuesta propaganda radial, que todo el mundo escuchará en el pueblo:

[192] La siguiente cita debe leerse tal cual está escrita porque es extractada de una obra oral, narrada por el autor que intenta remedar a un turco de Lorica. " …llamarlo al uno el turco es brancibal brublema de libanés en Lurica. Todo el mundo llamo a uno el turco... Me tene burrido todos aquí, con llamarme turco…(sic) (Sánchez, 1981). Sirve la advertencia inicial para ser tenida en cuenta en las siguientes citas" (N de los A).

> Almacén El Barata de don Abraham Al Humor, brubietario. Sólo El Barata de don Abraham Al Humor la vende: telas de la major marca, artículos bara el hugar y zabato axtranjero amburtado bur la aduana o bur Banamá. Sin descriminación don Abraham lo atiende major. Atandemos igual al indio flojo, al negro bícaro o al blanco cuntrabandista. Sanior, saniora, si no buede venir, anvíe a su ninio, que la atendemos igual, y gasta menos zabato (sic) (Sánchez, 1981).

No obstante, el turco Abraham, en otro momento de la conversación reflexiona sobre el racismo de los demás hacia él:

> Si yo fuera bulítico, carajo… les haría a todos… jabones andígenos. No es que yo no sabo que la balabra es indígena. Es que andígenos son indios de los Andes. Burque esto mierdas de Lurica, todo flojos, ladrone y racistas. Eso lo que son: flojo, ladrone y racistas. Bara la muestra el botón… Todo esto negros y andígenos son racistas… Los consejables esos son como todo aquís: racista, bícaros y flojos (sic) (Sánchez, 1981)

De relaciones así surgieron amistades, matrimonios, empresas y cultura. Fueron los árabes quienes, regalando entradas al teatro de Lorica, lo salvaron de la quiebra y se hicieron copropietarios de él. Regalaban una entrada por familia, fuese rica o pobre, árabe, afro, etno, liberal o conservador, y las familias terminaron comprando entradas en la medida de sus posibilidades para que nadie se perdiera el espectáculo o película que se promocionaba.

4.2. En relación con la identidad

Existen varios aspectos que pueden ofrecer información sobre la identidad de árabe en el Caribe: la confesionalidad (católicos, maronitas, musulmanes), la arquitectura privada, pública y confesional (casas, iglesias, mezquita, entre ellas, la más grande de América Latina que sita en Maicao, Guajira), la extensión del consumo doméstico de kibbes y otras comidas árabes, y, la participación política hasta ocupar una elevada influencia en las vidas local y regional donde se asientan, hasta la nacional como lo significa el hecho de haber llegado a la presidencia de la República de Colombia, Turbay Ayala.

Los Char, Abuchaibe, Hanni, Amastha, Segebre, Awad, Nader, Malof, Catjuni, Eslait, Eljach, Elías Muvdi, Musalam, entre otros, configuraron una élite económica liberal que pronto decidieron dar cauce a su identidad y hacerla visible y diferenciada, pues ya lo venían haciendo a través

de eventos como la participación en el carnaval con sus propias carrozas y reinas, pero las nuevas iniciativas fortalecían su unidad, organización y presencia social y comercial allende las fronteras costeñas de Colombia. Se crean:

> "El Centro Juvenil Árabe, el Club Alhambra (1945), el Club Social Árabe (1959), el Club Campestre del Caribe (1964), la Unión Libanesa Cultural Mundial filial Barranquilla (1961), la Casa Libanesa (1982), el Centro Cultural Palestino (1988), el Colegio Colombo-Árabe (1989), el Centro las Cultural Árabe del Club Campestre (1992), el Taller Palestina (1998), la Unión Colombo-Árabe (2001), la Fundación Cultural Colombo-Palestina (2001), la Fundación Cultural Encuentro Colombo-Árabe (2004) y la Cámara de Comercio Colombo-Árabe (2005)" (Odette. 2022).

La conformación de las identidades del Caribe colombiano ha tenido la particular característica homogenizadora; los discursos folcloristas la inventaron como una condición especial en la conformación de las identidades, pues entienden que identidad es todo lo que igual. Así, el Caribe colombiano es sentipensante, universal, macondiano, oral, feliz y un remanso de paz, misma condición que también se le atribuyó a los colombianos descendientes de los árabes. Gabriel García Márquez, p.e., imaginando a la familia de Santiago Nasar, los describe en *crónica de una muerte anunciada*, así:

> Los árabes constituían una comunidad de inmigrantes pacíficos que se establecieron a principios del siglo en los pueblos del Caribe, aun en los más remotos y pobres, y allí se quedaron vendiendo trapos de colores y baratijas de feria. Eran unidos, laboriosos y católicos. Se casaban entre ellos, importaban su trigo, criaban corderos en los patios y cultivaban el orégano y la berenjena y su única pasión tormentosa eran los juegos de barajas. Los mayores siguieron hablando el árabe rural que trajeron de su tierra, y lo conservaron intacto en familia hasta la segunda generación, pero los de la tercera, con la excepción de Santiago Nasar, les oían a sus padres en árabe y les contestaban en castellano" (García, 1981)

4.3. En relación con la territorialidad

A lo largo de la historia conservadora de Colombia, sus gobernantes han generado políticas y leyes que hoy llamaríamos xenófobas, las cuales han generado poca migración al territorio colombiano. La idea de mejorar las razas, de blanquearlas, generaron políticas discriminatorias con

respectos a la llegada de habitantes de pueblos que no fuesen blancos europeos que fueron llegando al país. La poca llegada de extranjeros no sólo se debía a las políticas de migración, Colombia era un país en constante guerras internas que generaban una imagen de inestabilidad, mucho más con la situación dejada en la mayoría de los territorios al terminar la Guerra de los Mil Días (1899-1902) y la perdida de Panamá en 1903.

El primer libanés que llegó a Colombia en el año de 1880 llegó casualmente; el relato de ese viaje forma parte de la tradición oral y escrita de la comunidad árabe y del poblamiento del Caribe colombiano. Moisés Antonio Hatem, sale del puerto de Beirut y termina en Puerto Colombia (Atlántico) porque hasta ahí le alcanzó la plata; pudo pagar a los barcos franceses que lo sacaron del Líbano por el mediterráneo y ya en puerto francés espero el que lo llevaría rumbo a Estados Unidos, que pagó. Pero como ese país cerró fronteras a los inmigrantes, ya no pudo pagar ningún otro trayecto, así que el capitán del barco no lo pudo seguir transportando y lo dejo en el primer puerto donde atracó. Entonces emigraban los que podían que eran los que tenían plata para comprar el pasaporte, el pasaje y para sobornar la migra turca, hablaban francés que les habían enseñado los misioneros de ese país y también hablaban árabe.

Hatem no se registró así, sino Jattin y con el nuevo apellido sigue para Cartagena donde encontró mayor resistencia a la integración y cómo el muchos de los árabes que llegaron a Colombia en esa época. Territorios más liberales como Lorica y luego Barranquilla ofrecieron los espacios necesarios para que estos nuevos inmigrantes desplegaran su ethos comerciante y no solo pudieran lograr opulencia, sino también un reconocimiento y estimación social. Esto sucedía en el Bolívar Grande un amplio territorio que lo conformaban lo que hoy son los departamentos de Atlántico, Bolívar, Sucre, Córdoba y San Andrés y Providencia, pero tampoco se sabe cómo Jattin llegó a Lorica en 1890, pero de que llegó legó y su semilla germinó en esa nueva tierra.

El flujo comercial entre el Valle del Sinú y Cartagena era importante porque de sus tierras sabaneras salía la despensa agropecuaria de Cartagena. Veinte años después del periplo marítimo de Jattim, Lorica era el primer receptor de inmigrantes sirio/libaneses en Colombia, con c.150

familias que crecieron con sobrinos, paisanos, vecinos, y todos los que se podían venir de Bkerké, sede del patriarcado maronita de Antioquia, cercano a Beirut, y actual residencia de invierno del patriarca del Líbano. La mayoría eran jóvenes varones solteros que después de un tiempo trabajando en Colombia mandaron por sus novias para casarse. Se quedaron a formar país, a formar familia; vinieron a quedarse se integraron y formaron familias trabajadoras y unidas. Llegaron sastres, herreros, boticarios, y todos se dedicaron al comercio, lo primero que hacían era salir a comerciar y después, cuando tenían estabilidad económica, montaban un almacén (Jattim, 2015).

Los palestinos llegan después y se radicaron en Cartagena y de ahí se dispersaron hacia la Guajira y el resto de Colombia, era una migración musulmana suní. Estos, desde la década del ochenta, han impulsado su religión y emplazado mezquitas, colegios y demás recursos confesionales. Se hicieron con el comercio de Maicao, población a la que convirtieron en uno de los centros árabes-musulmanes más importantes de Colombia; Barranquilla, con su progreso urbano, industrial, comercial y portuario refuerza la importancia regional-árabe-caribeña.

4.3. En relación con la narratividad

García Márquez, en *Gabo habla del Caribe*, un reportaje de Ernesto MacCausland, dice que:

> El gran talento del Caribe y creo que es insuperable en el mundo, es narrativo. Es cómo te cuentan un cuento, cómo saben contar un cuento. Tienen artificio. Aquí todo lo vuelven cuento… es un talento narrativo, afortunado además… En ninguna otra parte yo hubiera podido escribir lo que he escrito, pues esto es robado de la vida real... (García, 2012)

Las nuevas generaciones, descendientes de los árabes de la primera inmigración, no pocos han dejado de hablar el idioma de los ancestros (hablan, sin embargo, un muy buen español-costeño, con fuerte acento caribeño[193]), otros no practican los rituales confesionales originales y la mayoría han caribeñizado las costumbres árabes de los abuelos.

---

[193] Sobre la ausencia de la lengua árabe en muchos de ellos uno de los entrevistados nos explicó: "Había algo raro porque nuestros abuelos y nuestros padres no nos enseñaron el árabe. Yo me pregunto ¿por qué no nos enseñaron el árabe? No nos permitían hablar el árabe,

> …los habitantes del Caribe colombiano somos una mezcla de blanco, indio, negro y árabe, y a pesar de que comemos arroz con tajini, quibbe de bocachico y tabbule con maíz… en torno a los árabes hay mucha tela que cortar (Sánchez, 1981).

Las nuevas generaciones tienen colegios musulmanes en donde aprenden el árabe como segunda lengua o lo refuerzan si lo han podido aprender en casa y conocen y practican el islam como ordenador identitario interpersonal, familiar y comunitario, no sin ciertas tensiones[194]. Desde los colegios se generan nuevas narrativas y discursos morales, además estimulan ideas patrias y fuertes sentimientos de colombianidad[195]. David Sánchez Juliao, el narrador de Lorica, en *Abraham Al Humor*, muestra unas relaciones interculturales entre nativos y forasteros[196], tal cual son, conflictivas e interdependendientes. Narra desde la tierra que se ganó el apodo literario de "Lorica Saudita", por la cantidad de árabes que viven en ella.

Los periodistas Andrea Jiménez y Cristian Villa relataron el modo anecdótico en que Juan Gossain —periodista colombiano, caribeño y caribeñologo, descendiente de padre y madre libaneses católicos maronitas de

---

solamente sabíamos nosotros cuando nos estaban regañando. Nos regañaban en árabe para que nuestros amigos no supieran qué era lo que nos estaban diciendo, pero no dejaban hablar el árabe porque nosotros teníamos que ser iguales a los mismos compañeros del colegio o a los mismos compañeros del barrio. Teníamos que ser iguales. Quizá ellos nos enseñaron la sinuidad, el ser sinuano, para que no fuéramos discriminados, que eso era la ofensa más grande para ellos, ya bastante tenían con llamarlos turcos" (Transcripción de anotaciones de campo)

194 […] p.e. yo me enamoro de una colombiana u otra persona que sea de otra religión como quien dice me desheredan, me votan de la sociedad árabe… no está permitido de que yo continúe relaciones con una persona que no practica mí misma religión y el mismo ambiente no deja que yo conozca a una persona que no sea musulmana…(sic) (Loboguerrero, 1995ª)

195 … que las tradiciones no se pierdan porque estemos viviendo en otro país, quiero también que estudien, que no tengan las mismas frustraciones que tuve yo o sea que hagan algo por el país que los vio nacer que devuelvan todo lo que lo que Colombia les dio a ellos (Loboguerrero, 1995ª).

196 "…Es que la adversidá esta, del que se viene del Líbano, es busitiva. Tene que trabajar, qué má hace. Ronberte el cuero, hombre, como Sebastián de la canción… Tu no tene abuela bara ir a bedir cumida cuando no tene blata. ¿Qué má hace tú? ¡Trabajar, hombre! Hay que bagar imbuesto. Si el gubierno busiera un imbuesto de flojera, sería gobierno más rico del mundo el de esta baís. Así ha aducado yo a mis hijos, Farid y Abrahamcito: a ser como nel escudo del Líbano, "Orden y Ahorro"... ahorre, carajo. Sea liberal-conservador como su badre. No sea como la revolución esta del M.R.L.: mujeres, ron y liberta" (sic) (Sánchez, 1981).

Zahlé, nacido en San Bernardo del Viento, Córdoba— definió su identidad:

> En un menú de algún establecimiento barranquillero se leía una inconsistencia naturalizada: 'Hay comida internacional y kibbe'. —Bendita la tierra que lo recibe a uno y termina considerándolo local, dijo Gossain, y, sentenció: 'soy el hijo legítimo de un kibbe y una arepa e'huevo' (Jiménez y Villa, 2013).

El particular *ethos* comercial de los árabes se traduce en una extraordinaria habilidad intercultural y proxémica[197], que no necesariamente se tensiona con lo musulmán, aunque faltan estudios para entender mejor esas conexiones. Al requerir las habilidades comerciales un particular desarrollo retórico las relaciones interculturales fluyen con más naturalidad y pueden llevarse a cabo sin necesidad de dominar el idioma de con quienes se comercie.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A manera de cuestionamiento y conclusión, se exponen siete cuestiones generales deducidas de la espacialización de las identidades árabes en el caribe colombiano, por ser éstas —básicamente— interculturales y narrativas.

1. La historia de las identidades, si se pudiese hablar de ella, se expresaría con la lengua de los hechos concretos, que son interculturales; los relatos que denotan identidad serían su idioma. La interdependencia es el signo social y cultural de las relaciones interculturales; éstas, al estar imbricadas, ni pueden leerse unilateralmente ni trabajarse unimodalmente ni hacer una sola síntesis. Se impone una lógica de análisis: la interculturalidad desarrolla procesos de subjetivación, espacialización e identificación en múltiples vías recíprocas y

[197] "Dependiendo del contexto —escribe Stuart Hall sobre el brillo ocular en su proxémica— los árabes y otros pueblos miran a su interlocutor ya sea a los ojos, ya sea profundamente en el interior de los ojos... De repente, el comerciante comenzó a ofrecer una pulsera a un cliente, diciéndole «Compre ésta». Lo que nos llamó la atención fue que el brazalete en cuestión no era el que el comprador había seleccionado conscientemente. Pero el comerciante, mirándole las pupilas, supo adivinar lo que aquél quería realmente comprar" (Hall & Hall, 2010).

todas interdependientes. Este aporte es exploratorio, se basa en la identidad de los árabes en el caribe colombiano, y a la vez, un rompecabezas revuelto antes de comenzar a ser armado.

2. Localizar es dar lugar y palabra a los hechos en un territorio concreto y complejo; es el acto mediante el cual las relaciones sociales, que son interculturales, son identificadas, nombradas, contadas y territorializadas; por tanto es una construcción significativa del espacio para unos y para otros —todos— que revela —en el caso estudiado— la imbricación de la arabidad, la caribeñidad, la localidad y la colombianidad.
3. La interculturalidad es la cualidad de lo intercultural que incide en: la co-evolución de las identidades en relación, la génesis y desarrollo de los sentidos de pertenencia, y, los modos de simbolizar, reproducir y enseñar los productos culturales que son resultado de la interacción.
4. La relación de los árabes con la gente, el territorio y la cultura del Caribe colombiano es intercultural, por ello ha contribuido a configurar una identidad caribeña colombiana en la que tanto ellos, como la gente, el territorio y la cultura tienen que explicarse a partir de sus propias interacciones, interdependencias y realizaciones.
5. La expansión y el límite del mundo árabe en América es parte de la historia de lo árabe, pero también de lo americano; cabe, entonces, repensar el reconocimiento de esa expansión como diversidad cultural, así como la diversidad cultural misma en cada extremo y límite de los mundos americano y árabe.
6. Se aportó una caracterización intercultural de las personas con ascendencia árabe, que son: un segmento poblacional constitutivo de la diversidad cultural colombiana. No por árabes, sino por el siglo de interculturalidad vivido, son ciudadanos colombianos con particularidades culturales, con ancestros reales e inventados, al menos un apellido, hablan español o lo intentan, tienen costumbres, oficios, algún vínculo con un país árabe, y un ethos laboral de tipo mercantil.

7. Los estudios sobre lo musulmán y su incidencia en la comunidad árabe colombo-caribeña, son necesarios y hay que cubrirlos pronto. La musulmanidad y la arabidad son identidades que generan una interculturalidad distinta que es necesario tener en cuenta.

6. AGRADECIMIENTOS

Agradecimientos al profesor Mohamed El Mouden, al Congreso Internacional sobre el Mundo Árabe, CIMAR; y, a la Red de Estudios sobre Territorio y Cultura, RETEC. Este trabajo ha recibido apoyo del proyecto *Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World (ConnecCaribbean-□□□□6)*, que recibe fondos europeos, Horizon 2020, Marie Skłodowska-Curie, No. 823846.

7. REFERENCIAS

Akmir, A. (2009). Los árabes en América Latina. Historia de una emigración. Siglo XXI Editores.

Alonso Palacio, A. (1993). Las aventuras del paisano Yusuf. Instituto Mora.

Ardila, M. (2005). El Gran Caribe. Historia, Cultura y política. Universidad Externado de Colombia.

Bartet, L. (2021) La arabidad en la narrativa sudamericana de la segunda mitad del siglo XX y la literatura del Mahyar. Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global, 2(6). https://doi.org/10.46652/pacha.v2i6.70.

Behaine de Cendales, G. (1980). "Anotaciones sobre inmigraciones libanesas a Colombia. Revista Javeriana, No. 467, 7.

Bell Lemus, C. (2017). El Caribe colombiano. Universidad del Atlántico-AECID.

Benítez-Rojo, A. (1989). La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva postmoderna. NH, Editores del Norte.

Benítez-Rojo, A. (1997). Significación y ritmo en la estética caribeña, En Fiet, L., & Becerra, J. Re-definiciones: Espacio —global/nacional/ cultural/personal— caribeño. Universidad de Puerto Rico.

Carvajal, E. (2002). Reflexiones sobre la poesía de Giovanni Quessep. Estudios de Literatura Colombiana, (9), 66-77. https://doi.org/10.17533/udea.elc.10484

Caraballo, D. (2000). Análisis histórico empresarial de la familiar Char Abdala y el Grupo Olímpica en la Costa Atlántica (Tesis de grado). Corporación Universitaria Tecnológica de Bolívar.

Cardaillac, L. (2015) "Lo morisco peninsular y su proyección en la conquista de América" en El mundo de los conquistadores. Universidad Nacional Autónoma de México, p.437-454

Elías Caro, J.E., & Silva Vallejo, F. (2009). A manera de introducción: antillanidad, caribeñidad, costeñidad. Tres categorías diferentes una realidad absoluta. En: Los mil y un caribe… 16 textos para su (des) entendimiento. Editorial de la Universidad del Magdalena.

Chávez, M. & Sourrouille, M. (2016). Redes sociales y territorialidad bolichera de sirios y libaneses en el sudeste de Rio Negro, Argentina (1900-1950). Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 21(1), 159-182. https://doi.org/10.18273/revanua.v21n1-2016006

Cobo Borda, J. G. (2009). Presencia árabe en la cultura latinoamericana. https://www.mcarts.com/cobo/ensayos/arabe-LA3.html

Comité de Solidaridad con la Causa Árabe [CSCA]. (2008). Apuntes sobre la inmigración sirio-libanesa en Colombia. https://www.nodo50.org/csca/agenda08/misc/arti48.html

Córdoba, E. (2002). Mi pueblo, el mundo y yo. Ecoe Ediciones.

Corriente, F. (2005). Diccionario árabe avanzado, Editorial Herder.

Cotes, E. (1990). Diario del alto San Juan y del Atrato. Frailejón.

Cruz Kronfly, F. (2011). Destierro. Sílaba Editores.

Cuadro, M., & Setton, D.. (2020). Estudios sobre el Medio Oriente desde América Latina : perspectivas desde el Sur. Clacso.

Dájer, F. Una Familia Libanesa en Colombia. Bogotá: Editorial Arte Ltda. 1993.

Dager Nieto, J. (s.f.). Las inmigraciones a la "Provincia de Cartagena", seguido de un "diccionario" de apellidos de origen arábigo. http://www.delagracia.de/garr_2.htm

Delmar, M. (2016). Antología poética. Biblioteca Básica de Cultura Colombiana.

Díaz Quiñones, A. (2006) Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición. Universidad Nacional de Quilmes.

Dumetz S., Y.A. (2022). David Sánchez Juliao, entre sus personajes literarios y la vida real. Libros & Letras. Revista Literaria de Colombia y América Latina. https://www.librosyletras.com/?s=sanchez+juliao

El Tiempo (2004). 120 años cumple la inmigración de árabes a la Costa Caribe de Colombia. http://www.eltiempo.com/archivo/cronologico/a/2004/m/11/%7D/?pagina=1

Fals, O. (2000). Historia Doble de la Costa. Tomo IV. Ancora Editores.

Fawcett, L. (1991). Libaneses, palestinos y sirios en Colombia. Centro de Estudios Regionales, CERES, (9), 1-27.

Fawcett, L. & Posada, E. (1998). Árabes y judíos en el desarrollo del Caribe Colombiano, 1850-1950. Boletín Cultural y Bibliográfico, 35(49), 1-28.

Fawcett, L. & Posada, E. (1992). En la tierra de las oportunidades: los sirio-libaneses en Colombia. Boletín Cultural y Bibliográfico, (29), 1-22.

Fayad, L. (2000). La caída de los puntos cardinales. Editorial Planeta.

Fernández Retamar, R. (2021, 1971) Caliban. Edición conmemorativa, Casa de las Américas.

García, R. J. (2006). Los extranjeros en Colombia. Su aporte a la construcción de la Nación 1810-1920. Editorial Planeta.

García León, D. L. (2011). Las lenguas criollas del Caribe: Orígenes y situación sociolingüística, una aproximación. Forma y Función 24(2), pp. 41-67.

García Márquez, G. (1981) Crónica de una muerte anunciada. Bruguera.

García Márquez, G. (2012). Gabo habla del Caribe. Una crónica de Ernesto MacCausland. https://www.youtube.com/watch?v=h7gue1lYoVk.

García Sanjuán, A. (2021). Las sociedades islámicas clásicas (siglos VII-XV). Editorial Síntesis.

García Usta, J. (2015). Árabes en Macondo: Ensayos y poemas. El Áncora Editores.

Glissant, E. (2017). Poética de la relación. Editorial Universidad de Quilmes.

González, L. F. (1997). Sirio-libaneses en el Chocó, cien años de presencia económica y cultural. Boletín Cultural y Bibliográfico, 34(44), 73–101. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/1720

Gossain, J. (2020). Hablando de la llegada de mi familia a Colombia. Bravisimo, CityTV

Hall, E. & Hall, M. (2010) Los sonidos del silencio, en: Honorio Velazco, comp. Lecturas de antropología social y cultural. UNED, pp. 179-194.

Hauser, K., & Gil, D. (2009). Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas. Casa Árabe - IEAM.

Henao Jaramillo, S. (2015). Fernando Cruz Kronfly y el tiempo fracturado de Destierro. Universidad Nacional del Mar del Plata. Memoria académica, 4(8), 67-78. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.l1247/pr.l1247.pdf

Hourani, A. (2008). La historia de los árabes. Ediciones B.

Hoyos Guzmán, A., Silva Vallejo, F. & Díaz Piñeres, J.E. (2023). Oralidades y resistencias en el Caribe colombiano. Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, 20(1), e53234. https://doi.org/10.15517/c.a..v20i1.53234

Huila Travel. (2020) Canción en homenaje a Colombia desde los Emiratos Árabes. https://www.youtube.com/watch?v=hHKEC-K2-Bg

Igirio, K. I. (2008). El legado de los inmigrantes árabes y judíos al desarrollo económico de la Costa Caribe colombiana y a la conformación de su empresariado entre 1850-2000. CLÍO América, 2(4), 300-328. https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/clioamerica/article/view/368/332

Invemar. (2022) Informe del Estado de los ambientes y recursos marinos, Publicaciones periódicas, 3.

Jattin Torralvo, A. (2015) Hatem/Jattin. Una familia libanesa en el mundo. Editorial Zenú.

Jiménez, A. & Villa, C. (2013) Soy el hijo legítimo de un kibbe y una arepa e' huevo": Juan Gossaín. El Heraldo, https://www.elheraldo.co/tendencias/soy-el-hijo-legitimo-de-un-kibbe-y-una-arepa-e-huevo-juan-gossain-126449

Khader, B. (2006) Historia de la migraciones árabes y magrebíes hacia Europa. Historia contemporánea 32, pp. 51-71.

Laurent, M. (2008). Contrabando en Colombia en el siglo XIX, prácticas y discursos de resistencia y reproducción. Universidad de los Andes.

Lemaitre, E. (1983). Historia general de Cartagena. Tomo IV. Banco de la República.

Loboguerrero, C. (dir) (1995) Árabes. Inmigrantes. Audiovisuales, Señal Colombia.

Loboguerrero, C. (dir) (1995a) Musulmanes Caribeños. Inmigrantes. Audiovisuales Televisión, Señal Colombia. https://www.youtube.com/watch?v=XtDm1bP41rU

Mamo, W. (2022). El mundo indígena 2022, IWGIA.

Martínez, F. (2021) Árabes en Colombia: Presencia de una cultura. Candil No. 21, pp. 21-34

Martínez Albarracín, C.J. (2018). La alternancia cultural entre los musulmanes de la Isla de San Andrés. Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura, 23(2), pp. 355-377.

Martínez Ruiz, J. (2002). El lenguaje del suelo (toponimia). Universidad de Jaén.

Meouchi, A. (2019). Diccionario Enciclopédico Maronita. iCharbel editorial, https://www.maronitas.org

Múnera Cavadía, A. D. (1994). Ilegalidad y frontera 1770-1800. En A. Meisel Roca (Ed.), Historia económica y social del Caribe colombiano (pp. 109-154). Ediciones Universidad del Norte.

Naranjo Orovio, C., González-Ripoll, M. D, & Ruiz del Árbol, M. eds. (2023). El Caribe. Origen del mundo moderno. CSIC.

Nasr, A. (2018). Huellas Árabes en Una Novela De Gabriel García Márquez: Crónica De Una Muerte Anunciada. Bulletin of The Faculty of Languages & Translation.

Oliver Pérez, D. (2001) La toponimia como reflejo de movimientos migratorios entre el Magreb, España y América Latina. AM, 8-9, pp. 281-297.

Omar Toson, G. (2014).La presencia árabe e islámica en El síndrome de Ulises y en El cerco de Bogotá de Santiago Gamboa, eHumanista/IVITRA, 6, pp. 218-234.

Portafolio (s.f.). Los Vaivenes de Maicao. https://www.portafolio.co/economia/finanzas/vaivenes-maicao-298834

Posada, L. E. (1998). El Caribe colombiano. Una historia regional 1870-1950. El Áncora Editores.

Quessep, G. (2014). Antología personal. Editorial Universidad del Cauca.

Quintero Rivera, A.G. (1993). ¡Cultura! en el Caribe, nuestra consigna. Obsesivas variaciones sobre 'la cimarronería como herencia y utopía'. En, Bonfil Batalla, Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales, Conaculta, pp. 146-169

Restrepo, I. (2003). Migración árabe a Colombia: un encuentro de dos mundos. OASIS, (9), 181-214. https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/oasis/article/view/2352

Rhenals Doria, A. M. (2018). Inmigrantes sirio-libaneses y sus prácticas económicas (ilegales) en Colombia, 1880-1930. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 23(1), 49-72. http://dx.doi.org/10.18273/revanu.v23n1-2018002

Rhenals Doria, A. M. (2013). “Del ideal europeo a la realidad árabe: inmigrantes sirio-libaneses en el circuito comercial entre Cartagena, el Sinú y el Atrato, Colombia 1880-1930.” Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2013.

Rhenals Doria, A. M. (2011). Tejiendo la red: circuitos comerciales, inmigrantes sirio-libaneses y empresarios nacionales en el Caribe colombiano y el Atrato (1880-1930). Revista Historia y Espacio, 7(37), 189–212. https://doi.org/10.25100/hye.v7i37.1763

Rhenals, A.M., & Flórez, F. (2014). Distintos sujetos bajo un mismo predicado: Reflexión historiográfica sobre la historia empresarial en el Caribe colombiano El taller de la Historia, 3(3), 13 9-160. https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.3-num.3-2011-672

Rhenals Doria, A. & Flórez, F. (2013). Escogiendo entre los extranjeros “indeseables”: Afro-antillanos, sirio-libaneses, raza e inmigración en Colombia, 1880-1937. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 40(1), 243-271.

Rodríguez, J. (2009). Una ciudad habitada por la memoria aproximación hermenéutica a la caída de los puntos cardinales de Luis Fayad. Pontificia Universidad Javeriana. http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/6409

Roussillon, A. (2003). Oriente, islamismo y diferencia. Universidad Externado de Colombia.

Salloum, H. (2000). Arabs Making Their Mark in Latin America. Generations of Immigrants in Colombia, Venezuela and Mexico. Al Jadid, Vol. 6, no. 30.

Sánchez Juliao, D. (1981) Abraham Al Humor. Primera Aproximación a la Vida y Milagros de un Libanés en Lorica. Sonolux

Sánchez Torres, F. (Comp.). (1994). Ensayos de historia monetaria y bancaria de Colombia. Tercer Mundo Editores.

Silva Vallejo, F. (2009) La libertad en el Caribe: entre ideas y realidades. En: Los mil y un caribe… 16 textos para su (des) entendimiento. Editorial de la Universidad del Magdalena.

Solano, S. P. (2003). Puerto, sociedad y conflicto en el Caribe colombiano 1850-1930. Observatorio del Caribe colombiano.

Tovar, H. (1997). Los baldíos y el problema agrario en la costa Caribe de Colombia (1830-1900). Revista Fronteras de la Historia, (1), 35-55. https://doi.org/10.22380/20274688.732

Vagni, J.J. et. al.. (2016). El mundo árabe desde Sudamérica: posicionamientos y visiones a partir de la Primavera Árabe. Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Córdoba.

Vargas, M. P. (2009). Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes. En K. Hauser & D. Gil (Eds.), Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas (pp. 155-190). Casa Árabe.

Vargas, M. P. (2011a). Mujeres árabes de Colombia. Editorial Planeta.

Vargas, M. P. (2011b). Pequeño equipaje, grandes ilusiones: la migración árabe en Colombia. Taurus.

Vargas, P. & Suaza, L. (2007). Los árabes en Colombia. Del rechazo a la integración. Editorial Planeta.

Vélez Mejía, M. (2022). Los árabes levantinos en Cali y Colombia, 1880-1930. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Viloria, J. (2003). Lorica, una colonia árabe a orillas del río Sinú. Cuadernos de Historia Económica y Empresarial, (10), 1-90. https://repositorio.banrep.gov.co/handle/20.500.12134/1963

Yidi David, O. (2012). Los árabes en Barranquilla. Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, No. 17, pp.

Yidi, E., Deccarett, K. & Lizcano, M. (2007). La migración árabe en la construcción cultural del departamento del Atlántico (1905-2005). Ediciones Universidad del Norte.

Zohra Missaoui, F. (2015) La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil, Cuba y Colombia. https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/publicaciones_centros/PDF/oran_2015/08_zohra.pdf

LA FORMACIÓN INICIAL DEL PROFSORADO EN FORMACIÓN CON RESPECTO A LA INMIGRACIÓN: REQUISITOS PARA LA INNOVACIÓN EDUCATIVA

NIEVES GUTIÉRREZ ÁNGEL
Universidad de Almería

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años es innegable el aumento de la población extranjera que viene a nuestro país en busca de unas condiciones de vida mejoras. En este sentido, tal población se corresponde con familias, mujeres, hombres y niños que proceden de distintos países de origen que se van obligador a abandonar su país debido a crisis de distinto tipo, ya sean políticas, económicas, conflictos bélicos u otras situaciones de riesgo (Trujillo & Tijoux, 2016).

Todo ello configura las características de un escenario social que aparece caracterizado por la presencia de la migración, ante lo que la sociedad se enfrenta a distintos desafíos de carácter socio-cultural, y junto con ello, la educación (Aninat & Vergara, 2019; Carter et al., 2022).

Esto se traduce además en un contexto social que posee una serie de nuevas necesidades, planteamientos y requerimientos en la educación en general, y en la formación del profesorado en formación en particular (Stefoni et al., 2016), en cuanto a la propia capacitación que los mismos reciben durante su periodo de formación curricular en las universidades, donde se les prepara para ejercer su función docente en un futuro cercano en cuanto a la inmigración.

A nivel teórico, en la literatura específica reciente existe un gran acuerdo a la hora de hablar de la tan deseada competencia o educación intercultural (Nielsen et al., 2019). La cual aparece definida como aquellas habilidades referidas a la ciudadanía en general, que se encuentran

relacionadas con la capacidad para crear actitudes e interrelaciones positivas hacia otras culturas, basada en los valores de empatía, no discriminación, y conocimiento mutuo y pleno (Carter et al., 2022).

Además, incluso algunos autores indican los elementos indispensables por los que debe estar compuesta esta competencia, los cuales se relacionan con: (Nielsen et al., 2019)

1. La capacidad de crear empatía con las personas procedentes de una cultura distinta
2. El conocimiento de la propia cultura de origen
3. El mantenimiento de la propia identidad cultural a la hora de mantener interrelaciones positivas con personas procedentes de otras culturas
4. Comprensión hacia otras culturas distintas a la propia de origen
5. Habilidades para comunicarse e interaccionar con personas de otras culturas
6. Superación del pensamiento dicotómico cultural: propio / ajeno
7. Flexibilidad cognitiva y emocional a la hora de enfrentarse a conflictos culturales.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿dónde queda o residen todas estas ideas en la formación inicial de los futuros docentes? ¿Realmente estamos formando a docentes cultural e interculturalmente competentes en las universidades españolas?.

Para autores como Hernández (2016) esa deseada formación del profesorado durante la carrera universitaria debería componerse de cinco grandes etapas:

1. La sensibilización: entendida como el análisis del etnocentrismo que tenemos de la realidad y la concepción de considerar extraño a lo distinto culturalmente.
2. La concienciación: entendida como la comprensión y certeza de que los rasgos culturales propios no son universales.

3. La relativización: entendida como el ser consciente de la necesidad de un pensamiento flexible y atento a las situaciones comunicativas en función de cada grupo cultural.
4. La organización: entendida como la comprensión de cada sistema cultural de manera plena y respetuosa, así como de sus elementos intrínsecos y heterogéneos.
5. La implicación/interiorización: entendida como la capacidad para el desarrollo de un sistema de referencias a partir de todas las etapas anteriores, que posibiliten al docente situarse en cuanto al establecimiento de relaciones con otras culturas.

Ante todo ello, cabe volver a preguntarse: ¿Dónde se sitúan la sensibilización, la concienciación, la relativización, la organización, la implicación y la interiorización en la formación inicial de nuestros futuros docentes?

Es evidente, que en la actualidad, la formación del profesorado en formación se encuentra ante un importante desafío, y numerosos interrogantes, entorno a cómo actuar ante la pluralidad cultural (Civitillo, Juang & Schachner, 2018) en una sociedad en la que según el último Informe de al Organización Internacional de Migraciones (2019), el número de inmigrantes internacionales supera los 272 millones, es decir, cerca de un 3,5% de la población mundial reside en un país distinto al de su nacionalidad.

Por lo que si pretendemos que la escuela sea capaz de fomentar y educar en la interculturalidad (Hajisoteriou, Karousiou, & Panayiotis, 2018) y desarrollar estas habilidades desde el comienzo de la escolarización (Yemini, Gore, & Maxwell, 2018) es imprescindible que los futuros docentes hayan recibido este tipo de formación a lo largo de su preparación curricular en su formación inicial (Hinojosa & López, 2018) y sean capaces de aplicar en sus aulas una pedagogía culturalmente receptiva (He, Lundgren & Pynes, 2017).

2. OBJETIVOS

- El objetivo de este trabajo es analizar el tratamiento de la inmigración en los estudios del Grado relacionados con las ciencias de la educación de una universidad pública española.

3. METODOLOGÍA

Este trabajo emplea una la metodología que atiende a una revisión bibliográfica con la finalidad de analizar y recopilar a nivel tórico todos aquellos resultados que desde el año 2017 hasta la actualidad han sido publicados en cuanto a este tema. Por lo tanto, realizamos una investigación de tipo documental, a partir de la recopilación de información ya existente sobre un tema o problema.

Para llevarlo a cabo, aplicamos un proceso que se divide en cuatro fases:

FASE 1: BÚSQUEDA

Se realizó una búsqueda entre los años 2017 y 2022. Empleando como descriptores "profesorado en formación" AND "inmigración". Además, se utilizaron algunas de las indicaciones aportadas por Cooper y Hedges (1994) y Cooper (2009) tales como: revistas revisadas por pares), y referencia bases de datos e índices de citas.

FASE 2: PROCESO DE SELECCIÓN

Sobre estos criterios, las bases de datos en las que se realizó la bús-queda fueron WOS, Scopus, Dialnet, Psicodoc, Psycinfo y Eric. Aplicando como filtros para la búsqueda estuviera a disposición el texto completo, y su idioma de publicación fuese inglés, portugués o español.

FASE 3: ANÁLISIS METODOLÓGICO

Para seleccionar las investigaciones se siguió la Declaración PRISMA (Moher et al., 2009). De tal manera, inicialmente se encontraron 24 artículos en dicha búsqueda. Tras ello, se procedió a eliminar los duplicados y a revisar tanto el título, como el resumen de cada uno de ellos.

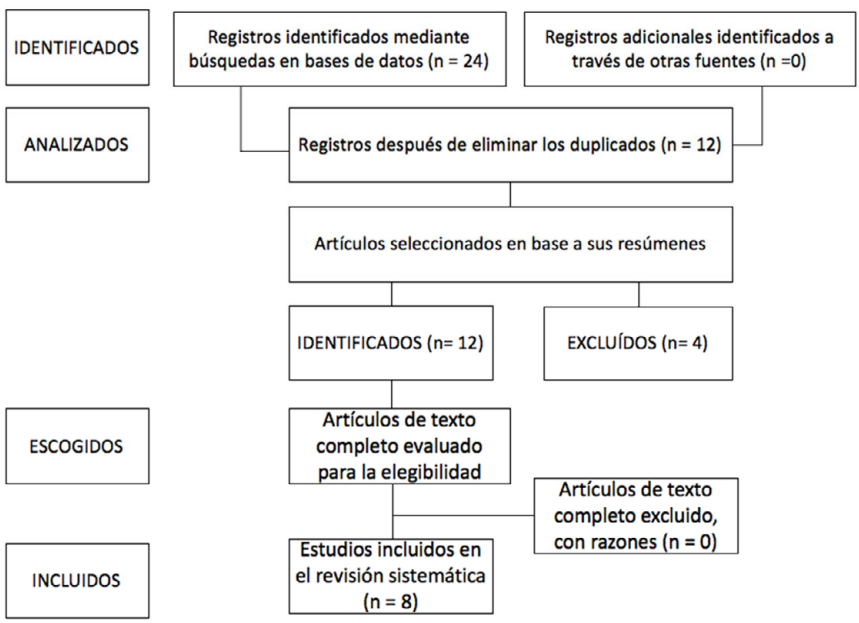
Finalmente, el número de trabajos se redujo a 8, los cuales cumplían los siguientes criterios:

1. Son publicaciones que están escritas en español, inglés o portugués comprendidas entre los años 2017 y 2022.
2. Son trabajos publicados en revistas que son revisadas por pares y son estudios empíricos.
3. Abordan el tema de la formación del profesorado en cuanto a la inmigración.

Además de ello, hemos de destacar en esta sección que analizamos los planes de estudio de titulaciones relacionadas con la docencia, como fueron los planes de estudio del Grado oficial en Educación Primaria y del Grado oficial en Educación Infantil de una Universidad pública española.

FASE 4: Síntesis y aportaciones principales de los resultados de la búsqueda. (Ver figura 1).

***FIGURA 1**. Diagrama de flujo de resultados de búsqueda de estudios empíricos en bases de datos aplicando los criterios (Moher et al. 2009)*



4. RESULTADOS

Los resultados encontrados nos indican que en la actualidad, la formación en la competencia intercultural al profesorado en formación se les ofrece de un modo transversal a partir de distintas asignaturas, pero no existen asignaturas dedicadas plenamente a estos temas. En el mejor de los casos, encontramos alguna materia de carácter optativo, la cual queda a voluntad del estudiantado cursarla o no.

Parece que en ocasiones las prácticas educativas que encontramos en los resultados frutos de nuestra búsqueda residen todavía plenamente enmarcadas en el etnocentrismo cultural, en el que son los inmigrantes los que deben adaptarse a la cultura hegemónica, sin tener en cuenta la propia identidad cultural, sus necesidades, sus intereses o su situación.

Es decir, nuestros resultados indican que todavía en el siglo XXI la interculturalidad en las aulas es contemplada como una forma de segregación (Córdoba & Miranda, 2018), de discriminación (Trujillo & Tijoux, 2016), unida a prejuicios de distinta índole (Salas et al., 2017). Y prueba de ello es la existencia de un profesorado sin formación en el campo intercultural (Quintriqueo, Torres, Sanhueza & Friz, 2017) que pone en uso prácticas de integración social poco efectivas o inexistentes en el día a día en sus aulas porque no sabe cómo actuar ante este fenómeno (Mondaca, Muñoz, Gajardo & Gairín, 2018).

Esto también se refleja no solamente en la literatura científica publicada sobre el tema, sino en la revisión de los planes de estudio oficiales de grado analizados. Donde la competencia intercultural queda relegada a un tema transversal, sin la suficiente importancia como para ser tratado por él mismo. El cual en la formación inicial del profesorado en el mejor de los casos posee un carácter opcional, que el alumnado puede escoger o no formarse en estos temas. Sin embargo, en el peor de los casos, ni siquiera se da esa situación, y el tratamiento de estos temas queda una vez más destinado a un segundo orden de importancia.

Unido a ello, nuestros resultados exponen el hecho de que desde el sistema educativo español no existen estrategias plenamente desarrolladas en cuanto al acogimiento de este alumnado. E incluso en ocasiones

fomentado la creación de guetos educativos, pues se da la existencia de determinados centros escolares, que por sus características, ya sean sociales, geográficas o culturales, concentran hasta el 50% de su matrícula con alumnos extranjeros (Jiménez, Aguilera, Valdés & Hernández, 2017) en los que se pretende que el alumnado inmigrante lleve a cabo su propio proceso de integración (Córdoba & Miranda, 2018). Este tipo de medidas todavía dificultan mucho más tanto la propia integración, como la actuación docente, que en ocasiones se siente sobrecogido ante este tema, la situación social, y el propio aula al que tiene que hacer frente, recordemos sin formación ninguna en cuanto a este tema. Son también numerosos los trabajos encontrados en los que el profesorado manifiesta que en ocasiones la atención a la interculturalidad es nula debido a que no poseen formación en cuanto a estos temas, es decir, no intervienen porque no saben cómo hacerlo. Queremos destacar también desde estas líneas el hecho de que la formación inicial en el periodo de formación de los futuros docentes es crucial, pero también lo es la formación continua. Por lo que queremos apostar por la idea de que se ofrezca este tipo de formación al profesorado en ejercicio, ya sea a través de estudios oficiales o cursos reglados en los que el profesorado en ejercicio pueda adquirir las competencias básica y primordiales en relación a la competencia intercultural. No olvidemos nunca que la educación es un derecho, y como tal, no se le puede negar a ningún niño, sea cual sea su cultura de procedencia.

5. DISCUSIÓN

Es innegable el hecho de que durante los últimos años se ha intensificado el fenómeno de la migración en las sociedad globalizadas, industrializadas y desarrolladas, donde la diversidad cultural debería contemplarse como un elemento de riqueza cultural (Civitillo et al., 2017). En este sentido, la educación se enfrente al gran reto de responder de manera adecuada ante estos hechos y un medio para ello es sin duda la innovación educativa, ya sea a nivel institucional, a nivel de aula o por medio de programas (Constenla et al., 2022).

Es precisamente la innovación educativa la que va a promover los tan deseados cambios que permitan ofrecer una educación de calidad para todos (Zabalza, 203,2004) a partir de la mejora de la enseñanza y del aprendizaje, y de la calidad educativa (Altopiedi & Murillo, 2010; Blanco & Messina, 2000; Manola et al., 2017; Margalef & Arenas, 2006; Morales, 2010). Porque la educación intercultural debe venir de la mano de cambios, de nuevas metodologías, de un cambio en el rol del alumnado, pero también de un cambio en el rol docente (Cargua et al., 2019; Lamas & Lalueza, 2016). Para atender a las necesidades de sus alumnos (López et al., 2014; Zavala-Guirado et al., 2020), sin dejar de la lado a las necesidades sociales (Deppeler y Aikens, 2020). Y para ello, hemos de formar a los futuros docentes, tanto en la competencia intercultural, como en la innovación educativa.

6. CONCLUSIONES

En definitiva, este trabajo pone de relieve la necesaria formación de los futuros docentes en cuanto al tratamiento de la interculturalidad se refiere. Y una buena forma de llevarla a la acción es a través de la innovación educativa. Si volvemos a las ideas plasmadas en la introducción, se hace más que necesario y preciso que tal innovación educativa venga acompañada de la sensibilización, la concienciación, la relativización, la organización, la implicación y la interiorización para a partir de las mismas y de la propia innovación poder ofrecer una educación de calidad para todos, sin importar lugar, cultura o raza. A partir de prácticas educativas caracterizadas por la democracia, y la participación plena de toda la comunidad educativa (directivos, profesores, paradocentes, etc.), alumnado y familias. De esa manera se podrán generar acciones de transformación que permitan cambios en un verdadero sentido y beneficio colectivo.

Estos temas son más que necesarios en la formación inicial, por tanto queremos aprovechar estas líneas para apostar por la creación de materias, asignaturas, programas o temarios específicos en cuanto a la misma, pues supone un hecho real y social al que los futuros docentes

deben responder, y sin embargo, su formación para / con estos temas es prácticamente nula.

7. REFERENCIAS

Altopiedi, M. & Murillo, P. (2010). Prácticas innovadoras en escuelas orientadas hacia el cambio: ámbitos y modalidades. *Revista de curriculum y formación del profesorado, 14*(1), 47-70.

Aninat, I., & Vergara, R. (2019). Introducción. En I. Aninat & R. Vergara (Eds.), Inmigración en Chile: una mirada multidimensional (pp. 11-24). Santiago: Centro de estudios públicos

Blanco, R. & Messina, G. (2000). *Estado del arte sobre las innovaciones educativas en América Latina*. UNESCO.

Cargua, A., Posso-Pacheco, R., Cargua, N. & Rodríguez, (2019). La formación del profesorado en el proceso de innovación y cambio educativo. *Olimpia: Publicación científica de la facultad de cultura física de la Universidad de Granma, 16*(54), 140- 152. https://revistas.udg.co.cu/index.php/olimpia/article/view/713

Carter-Thuillier, B., López-Pastor, V., Gallardo-Fuentes, F., Ojeda-Nahuelcura, R., & Carter-Beltran, J. (2022). Incorporar la competencia intercultural en la formación docente: examinando posibilidades para Educación Física en la macrozona sur de Chile (Incorporating intercultural competence in preservice teacher education: examining possibilities for Physical Ed. *Retos, 43*, 36-45.

Civitillo, S., Juang, J. & Schachner, M. (2018). Challenging beliefs about cultural diversity in education: A synthesis and critical review of trainings with pre-service teachers. *Educational Research Review, 24*, 67-83.

Civitillo, S., Schachner, M., Juanga, L.,Van deVijver, F.,Handrick, A. & Noack, P. (2017). Towards a better understanding of cultural diversity approaches at school:A multi-informant and mixed-methods study. *Learning, Culture and Social Interaction, 12*, 1-14.

Constenla Núñez, J., Vera Sagredo, A. & Jara-Coatt, P. (2022). Actitudes y capacidades de los docentes frente a la innovación educativa. La mirada de los estudiantes. *Pensamiento educativo*, *59*(1), 1-15.

Cooper, H. (2009). *Research synthesis andmeta-analysis: a step-by-step*. Approach. Sage.

Cooper, H. Y Hedges, L. V. (1994). *The handbook of research syn-thesis*. Russell Sage

Córdoba, C. & Miranda, P. (2018). Incorporación de estudiantes migrantes en el sistema escolar chileno: ¿una nueva forma de segregación escolar? *Contribuciones científica y tecnológicas, 43*(1), 43-54.

Deppeler, J. & Aikens, K. (2020). (2017). Responsible innovation in school design – a systematic review. *Journal of Responsible Innovation, 7*(3), 573-597. https://doi.org/10.1080/23299460.2020.1809782

Hajisoteriou, C., Karousiou, C., & Panayiotis,A. (2018). Successful components of school improvement in culturally diverse schools. *School Effectiveness and School Improvement, 29*(1), 91- 112

He,Y., Lundgren, K., & Pynes, P. (2017). Impact of short-term study abroad program: Inservice teachers' development of intercultural competence and pedagogical beliefs. *Teaching and Teacher Education, 73,* 171-182

Hernández, N.(2016).Adquisición de la competencia intercultural y metodologías de aprendizaje activo: un estudio sobre la formación de profesores de español. *Journal of Spanish Language Teaching, 3*(1), 1-14.

Hinojosa, E. & López, M. (2018). Interculturality and Teacher Education. A Study from Pre-service Teachers' Perspective. *Australian Journal of Teacher Education, 43*(3), 74, 92.

Jiménez, F., Aguilera, M., Valdés, R. & Hernández, M. (2017). Migración y escuela:Análisis documental en torno a la incorporación de inmigrantes al sistema educativo chileno. *Psicoperspectivas, 16*(1), 105-116

Lamas, M. & Lalueza, J. L. (2016). Innovar en el aula. Contradicciones entre nuevas herramientas y viejos roles como medio para trasformar la práctica. *Estudios pedagógicos (Valdivia), 42*(3), 243-258.https://doi.org/10.4067/S0718-07052016000400013

Manola, J., Reiban, R. & Letamendi, C. (2017). Innovación en la educación superior. *Revista Publicando, 4*(11), 719 -731. https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/623

Margalef, L. & Arenas, A. (2006). ¿Qué entendemos por innovación educativa? A propósito del desarrollo curricular. *Perspectiva Educacional, Formación de Profesores, 47,* 13-31.

Mondaca, C., Muñoz,W., Gajardo,Y. & Gairín, J. (2018). Estrategias y prácticas de inclusión de estudiantes migrantes en las escuelas deArica y Parinacota, frontera norte de Chile. *Estudios atacameños, 57,* 181-201.

Morales, P. (2010). Investigación e innovación educativa. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación, 8*(2), 47 – 73. https://hdl.handle.net/11537/25201

Nielsen, B., Laursen, H., Reol, L., Jensen, H., Kozina,A.,Vidmar, M., ... Ojstersek, A. (2019). Social, emotional and intercultural competencies: a literature review with a particular focus on the school staff. *European Journal ofTeacher Education, 42*(3), 1–19.

Organización Internacional de Migraciones. (2019). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2020.* Ginebra: OIM

Quintriqueo,S.,Torres, H.,Sanhueza, S. & Friz, M. (2017). Competencia comunicativa intercultural: formación de profesores en el contexto poscolonial chileno. *Alpha, 45*, 235-254.

Salas,N., Castillo,D., San Martín, C., Kong, F.,Thayer, L.,& Huepe, D. (2017). Inmigración en la escuela: caracterización del pre- juicio hacia escolares migrantes en Chile. *Universitas psychologica, 16*(5), 1-15.

Stefoni, C., Stang, F., & Riedemann, A. (2016). Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis. *Estudios internacionales, 48*(185), 153-182

Trujillo,I. &Tijoux,M.(2016).Racialización, ficción, animalización. En M. Tijoux (Ed.), Ra*cismo en Chile: La piel como marca de la inmigración* (pp. 49-65). Santiago: Editorial Universitaria.

Yemini, M., Gore, H., & Maxwell, C. (2018). Global Citizenship Education in the era of mobility, conflict and globalisation. *British Journal of Educational Studies, 66*(4), 423-432.

Zabalza, M. A. (2003-2004). Innovación en la enseñanza universitaria. *Contextos Educativos, 6,* 113 – 136.https://doi.org/10.18172/con.531

IMPLEMENTATION OF THE MIGRATORY POLICY IN THE EU AND EUROPE'S RESPONSIBILITY IN THE REFUGEE CRISIS

DANIEL MARTÍNEZ CRISTÓBAL
Universidad Rey Juan Carlos

1. INTRODUCTION

Within the European legal sphere and with the current migration crisis, it is necessary to refer to 13 May 2015, when, faced with the out-of-control situation, the European Agenda on Migration was approved, after which it was proposed to apply the emergency mechanism of article 78.3 of the TFEU to help Greece and Italy relocate 40,000 asylum seekers.

The aim was to help those refugees who qualified and to return those who did not qualify under the Common European Asylum System. Shortly afterwards, the Commission proposed the need to relocate an additional 120,000 people from Greece, Italy and Hungary through the Dublin system (Regulation 604/2013/EU), considering the population size, GDP, average number of applicants and unemployment rate of each Member State. The funding was 780 million euros for its operation and 6,000 euros per refugee for the host Member States. In 2018, minor reforms to the 2015 procedure in the Dublin Regulation were implemented, and the Dublin III proposal was adopted, increasing the budget of the Asylum, Migration and Integration Fund for 2014-2020 from €3.31 billion to €6.6 billion.

Until the entry into force of the EU-Turkey agreement in March 2016, they dubbed the 'shameful deal', whereby Turkey, considered a safe country by the EU and in exchange for €6 billion in reception aid and European visa liberalisation for Turkish citizens, taking in any migrants

arriving irregularly on the shores of the Greek islands. All those who managed to arrive from this point onwards were given a document informing them that they had been detained for having entered Greece illegally, as there were no legal and safe ways to enter the EU and apply for international protection.

Three years later, on 22 July 2019, and after having received full financial assistance from the EU, Turkey decided to suspend the agreement with the EU due to sanctions over the activity of Turkish drillships in Cyprus waters and the failure to lift the visa requirement for Turkish citizens to enter Europe.

The return of third-country nationals illegally present on European soil is a matter for the authorities of the Member States. However, Europe, through Frontex, must provide the necessary assistance and participate in return operations. The Agency can collaborate with Europol and other international organisations and, at the same time, create specialised offices to take care of land, sea and air borders, proceeding to fingerprint refugees, according to European Fingerprinting (Eurodac) standards, and thus prevent them from moving from one European State to another with the corresponding return to the host country, taking into account that the refugee will have a preference of destination if he/she has family in one of the host countries.

In the European sphere, as there are no borders, the most common migration is economic migration, which is not necessarily to Europe to improve their social situation or in search of family reunification but is primarily for intertwined political and economic reasons (Bandrés et al., 1994): 16). However, like refugees they need to apply for asylum. However, the EU first takes in refugees deemed to be from countries in the grip of war or famine through the permanent relocation mechanism provided for in the European Agenda on Migration.

2. FRONTEX AND HUMAN RIGHTS

With the adoption of Regulation 2016/1624/EU, the EU took an essential step in developing a European border control force. The creation of the European Border and Coast Guard Agency made up for the

shortcomings of Frontex, emphasising a commitment to fundamental rights in an attempt to follow up on the last reform, which hinted at the clear will of European institutions and member states to achieve greater integration by promoting a standing force of 1,500 units that would be ready to move and deploy on the ground in a short period (Acosta, 2016): 5).

The challenges facing the new European Guard were many, as Frontex had raised doubts about some aspects of its functioning, such as the reinforcement of hotspots, providing the new European Guard with more technical and human resources and greater transparency in its operations by also adopting a complaints mechanism.

Frontex gradually began to increase its capacity to act, and it was, therefore, necessary to provide the Agency with a larger budget. 6.2 million in 2005 to a budget of 288 million in 2018, which shows us that Frontex has been increasing its involvement in return operations, which also saw a considerable increase in budget between 2005 and 2015 (Ruiz, 2019): 16).

In 2017, in its Fourth Report to the European Parliament, the European Council and the Council on the need to develop the European Border and Coast Guard, the European Commission regretted the lack of commitment on the part of some Member States regarding the provision of officers by not contributing to the Rapid Reaction Teams Contingent, including Spain, and only 14 Member States had made such a contribution. Due to insufficient numbers in the European Border Guard, the Commission proposed a permanent corps of 10,000 border guards for 2021-2027 and increased funding for better border and migration management.

The Regulation also provided in Article 20 that the contribution to the Rapid Reaction Pool should be compulsory when the Agency requests, except in exceptional circumstances. Throughout 2018, several serious problems were identified in the management of Frontex, notably in vulnerability assessments and contributions and by Member States, which indicated a lack of commitment by Member States to joint border management, including in the Rapid Reaction Troop, which had not yet met its projected troop requirements.

The lack of technical resources was also common during Frontex's operation, so much so that sometimes private companies provided the Agency with technical resources that member states should have contributed (El País, 2015).

One of the significant shortcomings of Frontex that made it difficult to lodge complaints about the Agency's controversial fundamental rights actions was the lack of a complaints mechanism. The Regulation of the new European Guard introduced a formula in order to be able to guarantee respect for human rights in the Agency's actions (Santos, 2018, p. 178). The fundamental rights officer is responsible for handling the complaint, examining its admissibility and forwarding admissible complaints to the executive director. Suppose the complaint has been made against an Agency staff member. In that case, the Executive Director shall be responsible for following up and drafting the subsequent report on the results of the Agency's investigation of the complaint. If the complaint is made to a Member State border guard, the latter should be responsible for following it up and informing the border guard of the outcome of the complaint. Finally, if it is concluded that there has indeed been a human rights violation by a border guard, the Agency may request the immediate removal of the person concerned.

The first problem with this complaint mechanism has been its apparent lack of independence and transparency (Fernández-Rojo, 2017): 234), as Article 72.6 of the Regulation states that the executive director should be responsible for following up and taking action against the guard who has been reported. However, suppose a border guard of a Member State committed the violation. In that case, the follow-up and implementation of the measures must be carried out by the latter, without the Agency being able to intervene or apply other types of decisions if the complaint follow-up or the measures applied were insufficient (Soler, 2017): 38).

About the complaints that are not finally admitted for processing, the Regulation does not define what will happen to them or what remedies will be given to the complainants, nor does it specify what happens to those persons who, after having received a response to the complaint of a violation of fundamental rights with the measures adopted, consider that these are insufficient (Santos, 2018, p. 179).

3. THE NECESSARY UPDATE OF THE EUROPEAN BORDER AND COAST GUARD

Due to the total ineffectiveness of the migration phenomenon, the EU was forced to reform the Frontex system only three years after the adoption of the previous Regulation, Regulation 2016/1624/EU, in an attempt to fill the identified gaps and to reinforce the security of the external borders through integrated management of European policies.

The European Commission proposed an amendment to the European Border and Coast Guard, which the European Parliament adopted on 18 April 2019 following the statutory reports of the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions on 12 December 2018 and 6 February 2019, respectively. On 25 October, the Parliament and the Council supported a Joint Declaration on recruitment, giving a warning to the European Commission for an adaptation of the Staff Regulations of Officials of the European Union, as the financial contribution to Frontex was not reinforced, posing difficulties in recruiting, training and retaining qualified staff.

The Council endorsed it at its meeting on 8 November 2019. Finally, on 14 November, Regulation 2019/1896/EU of the Parliament and the Council on the European Border and Coast Guard was published in the Official Journal of the European Union, despite the negative votes of Italy and Spain due to the rejection of the reform of the Dublin System on integrated border management, because of the responsibility of a Member State concerning requests for international protection, mainly in border countries with a large influx of migrants entering by sea, and thus obliging precise identification for relocation or resettlement, demonstrating the lack of solidarity and the need to incorporate other additional policies with a common objective. As a result, the legislation was orphaned, with the national interests of the Member States taking precedence over measures to harmonise shared competencies.

3.1. FRONTEX'S NEW RESPONSE CAPACITY

Frontex's competencies have been expanded compared to the previous Regulation with an increased financial envelope, almost tripling it and

adapting the operational functions of the integrated management of external borders. The new Frontex regulation commits to increase the permanent force from the initial 1,500 to 10,000 by 2027, based on the manning needs to provide an effective and consistent solution with mandatory year-round contributions at the initiative of Frontex or the request of a Member State through operational actions.

This corps will be composed of four categories of personnel, divided into a permanent corps team, a long-term seconded member, a short-term deployable personnel and a rapid action reserve member. These troops, following the operational plan together with national regulations, will be able to support Member States on the ground by developing their executive powers at the border in order, through logistical support, to coordinate and operationalise actions at the time of deployment of the permanent corps, by creating divisions on the territory, whether in a Member State or a third State. This operational capacity, characterised as an integrating element in the fulfilment of their functions in the territory of the Member States, is the exclusive responsibility of the national law enforcement agencies (Fernández-Rojo, 2019).

Each of the categories within their operational functions and competencies will implement the specific training tools with the coordination of national entities, such as the European Union Agency for Police Training (CEPOL), the European Agency for Fundamental Rights (FRA), Security and Justice (EU-LISA), and the European Agency for the Operational Management of Large-scale IT Systems in the field of the Area of Freedom, the European Agency for Asylum Support (EASO). Alongside these powers, Regulation 2018/1240/EU provided for establishing and operating the European Travel Information and Authorisation System (ETAIS), taking over the provisional operation of the False and Authentic Documents Online (FADO) system.

3.2. INTEGRATED MANAGEMENT OF EXTERNAL BORDERS

Cooperation with other states takes the form of the Partnership Framework with third countries under the European Agenda on Migration through bilateral agreements, which facilitate the exchange of

information between authorities for risk analysis as a method for better border management and the possible collaborative deployment of Frontex.

In the context of operations in third countries, a clause guaranteeing national interests in the security of seconded personnel is provided for member countries with seconded troops through the executive director. However, in the case of a manifest risk, the State may contribute to the operation by taking the necessary measures, such as the cessation or suspension of operational and technical assistance.

This Regulation establishes integrated planning in the management of borders and the return process. The current Regulation has eliminated the teams of return specialists and the teams of escorts for forced returns whose mission was the deployment in the territory on three parallel and complementary levels. Based on this strategic policy, this abolition has been criticised by member states such as Slovakia, Hungary and Poland due to a decrease in immigration control at Europe's external borders.

A planning process will be scheduled to identify border regions with a higher level of critical impact, assess the resources required and outline all operational measures, including the reinforcement of logistical arrangements through support at the national and Frontex levels. This strategic policy will provide for the planning of the objectives set, the provision of the necessary means and the implementation of improvements through the full cooperation of the Member States and the development of national capacities.

3.3. THE PROTECTION OF FUNDAMENTAL RIGHTS

Regarding fundamental rights, Frontex is recognised as having passive legitimacy vis-à-vis the Court of Justice, and the European Ombudsman may inquire about its activities. However, actions for nullity, failure to act or contractual and non-contractual liability may be brought against its decisions when they affect third parties. In this regard, the executive director's decision may be appealed to the Court of Justice in Luxembourg when it may affect a possible violation of fundamental rights,

where the case may be heard, and the possible violation of rights may be established.

Within the control mechanisms and precisely the complaints procedure, it remains unchanged concerning the 2016 regulations, so it continues to be an administrative procedure. However, modifications have been introduced regarding greater control of the possible violation of fundamental rights, this process being more independent and impartial.

Frontex may allow the Council of Europe's European Committee for the Prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CPT) to carry out inspections in return operations. However, this is currently optional due to the need for authorisation with the Member State concerned, which incorporates more transparency and monitoring in the investigation process and increases and guarantees external control.

The Fundamental Rights Officer, assisted by a deputy, shall monitor and investigate possible violations by Frontex with autonomy and independence by providing advice and conducting on-site visits to operations, making reports to be submitted to the Management Board. The officer also exercises control by having a large team acting under his hierarchical supervision that links him and each operational action, made up of fundamental rights observers appointed by the officer to effectively carry out the functions entrusted to him in the execution of his mandate.

4. THE INTEGRATION OF EUROSUR INTO FRONTEX

Eurosur was created in 2013 to establish a permanent framework for cooperation between Member States and Frontex. Its purpose was to combat irregular immigration and cross-border crime by tracking and detecting suspicious vessels and activities while contributing to the protection and rescue of migrants through cooperation at the national and European levels to facilitate the exchange of information on routes. With the adoption of Regulation 2019/1896/EU of the Parliament and the Council on the European Border and Coast Guard, Regulation 2013/1052/EU of the Parliament and of the Council of 22 October 2013 establishing Eurosur was repealed.

Frontex, through the new Regulation, covers the functioning and scope of action of the management of external borders, incorporating the integral management of the Eurosur Regulation exclusively for border control, which is expected to improve the exchange of information with third countries and operational cooperation.

Coordination centres in the Member States will bring together all national border surveillance functions, with the national centres being designated to develop tools to promote a standard system of information exchange and centralisation planned to prevent, detect and combat cross-border crime and illegal immigration, helping to ensure the rescue and protection of the lives of migrants. From the collection, analysis and evaluation of the information, specific situation maps are created, both national and European, dividing the external borders of the Member States into land, sea and air borders, notifying Frontex of the low, medium, high or critical impact index to be attributed to each area.

Eurosur services, in inter-institutional and inter-agency cooperation with the EU's Maritime Safety Agency, the European Fisheries Control Agency and the EU Satellite Centre, can enable constant monitoring of departure points from third countries and tracking of suspect vessels throughout the Mediterranean, thanks to vessel, satellite and surveillance aircraft information systems.

As for Europol, in 2016, it was decided to create a centre specialised in the fight against human trafficking, the European Centre against Smuggling of Migrants (Blasi, 2018, p. 347), which carries out activities related to its field of action, collects data, exchanges information and conducts analysis, and provides support to operations in the field. To reinforce this exchange of information and joint work to improve intelligence on people smuggling, the Information Clearing House, foreseen in the Malta Declaration and the subsequent Action Plan, was set up in 2018, comprising both military and law enforcement information, as well as information from EU agencies (Frontex) and EU partners (Interpol).

In 2019, it signed a specific action plan for the exchange of data on human trafficking and also with Operation Sophia. The cooperation

between Frontex and Europol constitutes a network of sharing of information on migrant smuggling, which is also the basis for factual information that these agencies pass on to the Member States and which makes concrete arrests possible.

In terms of the operational dimension, in support of hotspots, police and border guards (Fernández-Rojo, 2020, p. 149), the Mobile Investigation Teams (EMIST) and the Mobile Analysis Teams (EMAST), made up of specialised personnel. The Joint Task Force MARE (JOT MARE), composed of seconded members from seven European states, was launched in March 2015, exchanging information in real-time to disrupt smuggling networks, with the mandate to combat organised crime and irregular migration in the Mediterranean, and was incorporated into Europol's European Migrant Smuggling Centre in February 2016.

5. THE CURRENT REFUGEE CRISIS. WAR IN EUROPE: RUSSIA AND UKRAINE

On 24 February 2022, the wake-up call to Europe finally came, as none of the above events could hint at the appalling scenario unfolding in Ukraine since Putin decided to invade. In the escalating crisis, Europeans had been preparing for the announced sanctions package, which allowed the EU to respond with surprising speed.

Had Russia chosen to continue attacking Ukraine through cyber, hybrid and military interventions in the Donbas region, Europe would not have contemplated such a fierce determination. In the EU, strategic changes were translated into political decisions, giving new impetus to long-stalled good intentions in security and defence. Efforts at energy diversification have come by leaps and bounds after years of ignoring the problem of dependence on Russian supplies.

Political openness towards Eastern Europe will inevitably strengthen after a long stalemate, and the demand of Ukraine, Georgia and Moldova for membership will trigger a new discussion on the EU's growing enlargement process, which has so far shown that it remains united and is developing its resilience and responsiveness.

The war in Ukraine is the third asymmetric shock, as economists call it, that the EU has experienced in the last two decades, following the 2008 economic and financial crisis, the subsequent Eurozone crisis and the COVID-19 pandemic. Indeed, the war in Ukraine has a much more significant impact on neighbouring countries due to the influx of refugees and their heavy dependence on Russian gas.

This war has led to a massive influx of refugees into the EU, with thousands of people fleeing Ukraine and crossing European borders due to the war. The refugee issue raises the broader question of renewing the Common Policy on Asylum and Migration for greater solidarity. It was therefore decided in March 2022 to establish a temporary protection system, the aim of which would be to relieve the pressure on national asylum systems and thus allow displaced persons to enjoy harmonised rights throughout Europe, including the right of residence, medical care, access to the labour market and housing, and access to education for minors. Emergency mechanisms include temporary protection, which can be applied in the event of a massive influx of displaced persons and aims to provide collective and immediate protection to displaced persons who cannot return to their country of origin.

6. CONCLUSIONS

The 2015 refugee crisis brought to light Frontex's incompetence and problems in effectively managing the EU's external borders. This problem arises to a certain extent because it is a competence shared with the Member States, which makes the Agency's work highly complex and concurrently depends on the Member States. Frontex was therefore limited to implementing existing Community measures on immigration and external border management and coordinating its operations with the Member States.

This dependence on member states is understandable if we consider the question of national sovereignty. Although borders underwent a significant change after the introduction of the Schengen area that led to their communitarization, states still need help to transfer this sovereignty to a supranational body. Therefore, although Frontex can launch its

operations, it must always be in coordination with other Member States. It seems, therefore, that Frontex's actions will remain inefficient as long as it does not have more capacity for action and independence vis-à-vis member states.

The need for more technical and human resources was another of the Agency's problems, as it was initially also dependent on states' contributions, making it difficult for Frontex to carry out its operations. TakenTherefore, with the adoption of Regulation (EU) 2016/1624 and the creation of the new European Border and Coast Guard, the Agency ensured that it had a permanent regulatory body, which subsequently expanded in terms of staff numbers and could acquire technical resources on its own.

The complaint mechanism introduced with Regulation (EU) 2016/1624 was an important human rights development that helped bring the first complaints of fundamental rights violations to the Court of Justice of the European Union. Again, this mechanism has raised doubts for several reasons. At the outset, there is no indication of what happens to those measures that are not finally accepted, what remedies will be provided to the complainant in return, or what happens when the measures that have been implemented prove ineffective in the eyes of the complainant. Again, it is the executive director who has the power to admit the complaint and take action when it is against a member of the Agency's own staff. As mentioned above, the Executive Director is neither an independent personality nor external to the Agency. In the case of a complaint against a national guard, the State itself should be responsible for following up on the complaint. The problem is that the Agency needs more power to ensure proper monitoring or apply measures if it deems them appropriate. It would be good if the fundamental rights officer were responsible for following up on the complaint in both cases and taking appropriate action.

Therefore, although the progress made since Frontex became operational has been quite significant, more is needed. Although the Agency, when accused of violating fundamental rights, has on many occasions excused itself because it is the Member States that have the ultimate responsibility for border management, Frontex cannot be denied

responsibility as well, since operations are coordinated between the Agency and the Member States.

In November 2019, Regulation 2019/1896/EU of the European Parliament and of the Council of 13 November 2019 on the European Border and Coast Guard, repealing Regulations (EU) 1052/2013 and (EU) 2016/1624, was published in the Official Journal of the European Union, suggesting that a new regulation only three years after the publication of the previous one is not a good sign and problems will continue to persist until stricter human rights measures are taken. There is greater transparency in the structure of the Agency.

Frontex also needs to be given more powers and greater independence in managing the external borders by the Member States because if the number of human and technical resources is further increased, the common migration and external border management policy is implemented. The code of conduct is also applied in the Agency's operations, with the fundamental rights officer ensuring compliance with the latter and being able to sanction and take action. If it is not, the functioning of Frontex would not give rise to so many doubts and would, on the contrary, be very positive for the EU's external borders. As long as security continues to prevail over human lives, human rights violations will continue to occur.

6. REFERENCES

Acosta Sanchez, M.A. (2016): "La nueva Guardia Europea de Fronteras y Costas: una necesaria evolución de FRONTEX", Instituto Español de Estudios Estratégicos, Documento de Opinión 108/2016, October 24, 2016, p. 1-17.

Bandrés, J.M., López Garrido, D., e Ibáñez Castresana, R. (1994): Xenofobia en Europa. Instrumentos jurídicos contra el racismo, Editorial Popular, Madrid.

Blasi, C., (2018): "El papel de Europol en la lucha contra el tráfico de migrantes y la trata de seres humanos", Revista de Derecho Comunitario Europeo, n. 59, p. 333-357.

EL PAÍS (2015): “Frontex recurre a empresas privadas para cubrir la falta de apoyo técnico”, https://elpais.com/internacional/2015/08/03/actualidad/1438621104_312752.html [Consulted: July 24, 2021].

Fernández Rojo, D. (2017): “Reglamento 2016/1624: de Frontex a la Guardia Europea de Fronteras y Costas”, Revista General de Derecho Europeo, n. 41, p. 223-251.

Fernandez-Rojo, D. (2019): “Regulation 2019/1896 on the European Border and Coast Guard Agency (Frontex)”, November 14, 2019. https://caughtredhanded.ideasoneurope.eu/2019/11/14/regulation-2019-1896-on-the-european-border-and-coast-guard-agency-frontex/ [Consulted: 27-09-2021].

Fernández Rojo, D. (2020): “Transparencia y control social de las actividades operativas de Europol en la lucha contra el tráfico ilícito de migrantes”, Revista General de Derecho Europeo, n. 51, p. 141-173.

Ruiz Benedicto, A. (2019): “El papel de Frontex en la militarización y securitización de los flujos migratorios en la Unión Europea”, Centre Delàs d’Estudis per la Pau, p. 1-6.

Santos Vara, J. (2018): “La transformación de Frontex en la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas: ¿hacia una centralización en la gestión de las fronteras?” Revista de Derecho Comunitario Europeo, n. 59, p. 143-186.

Oler García, C. (2017): “La Guardia Europea de Fronteras y Costas, ¿un avance respecto a Frontex? Una valoración provisional”, Revista Electrónica de Estudios Internacionales (REEI), n. 34, p. 1-44.

REDES DIASPÓRICAS Y SOLIDARIDADES TRANSNACIONALES: ANÁLISIS DE LAS TRAYECTORIAS MIGRATORIAS DE LOS REFUGIADOS SIRIOS-ARMENIOS INSTALADOS EN EL LÍBANO Y EN QUEBEC (CANADÁ)

ALEXI VICKEN KAYAYAN
Candidato a doctor, Departamento de Antropología, Université de Montréal

1. INTRODUCCIÓN

El presente capítulo se basa en los resultados de una investigación doctoral en curso que examina las trayectorias migratorias de los refugiados sirios-armenios instalados en el Líbano y en Quebec (Canadá). Esta investigación trata entonces sobre un grupo étnico minoritario de Siria que también fue víctima del conflicto brutal que ha asolado al país desde el 2011. Lo interesante, como veremos, es que los refugiados sirios-armenios hacen parte de una diáspora mucho más amplia y dispersa alrededor del mundo – la diáspora armenia –, lo que tendrá consecuencias directas en sus experiencias de exilio.

Estudiaremos las trayectorias migratorias y las experiencias de incorporación de los refugiados sirios-armenios a partir de un análisis de redes sociales. Esta herramienta analítica nos permitirá estudiar la importancia de las redes diaspóricas de apoyo, e indagar cómo los refugiados crean estrategias de supervivencia a partir de sus vínculos sociales. Cómo veremos, las experiencias de exilio de los refugiados sirios-armenios se distinguen de las de otros grupos étnico-religiosos de Siria, pues la diáspora armenia se movilizó constantemente para apoyarles. Los refugiados supieron asimismo movilizar sus redes diaspóricas para encontrar apoyo e incluso oportunidades de reinstalación en países occidentales con importantes comunidades armenias, tales como Canadá.

Tras realizar una breve contextualización sobre las experiencias vividas por los sirios-armenios durante la guerra y el exilio, presentaremos los objetivos del proyecto. En seguida presentaremos los postulados teóricos que guiaron nuestra investigación, así como la metodología utilizada. Por último, expondremos algunos resultados y análisis preliminares.

2. CONTEXTUALIZACIÓN: LOS SIRIOS-ARMENIOS Y SUS EXPERIENCIAS DURANTE LA GUERRA

2.1. La presencia armenia en Siria (1920-2011)

Pese a la brutalidad del contexto actual, Siria fue en otro tiempo la tierra de acogida de miles de refugiados. En efecto, a principios de los años 1920, decenas de miles de armenios encontraron refugio en Siria. Estos refugiados eran los sobrevivientes del genocidio armenio perpetrado por las fuerzas turco-otomanas entre 1915-1918, así como refugiados que huían de la anexión turca de Cilicia y del Sandjak de Alejandreta, tras el retiro de las fuerzas francesas entre 1922-1923 (Ternon, 1985). En total, se calcula que entre 25 000 y 45 000 refugiados armenios se reinstalaron en Siria durante la década de 1920 (Petrosyan, 2019).

Si bien la presencia armenia en Siria data de siglos atrás, fueron las deportaciones masivas ocurridas tras el genocidio (1915-1918) que formaron a la comunidad armenia del país. La mayoría de los refugiados se instalaron en Alepo y sus alrededores, pero también en la aislada región del *Ja□ira*, al noreste del país, así como en el valle del Éufrates, y en distintas ciudades como Hama, Homs, Der-ez-Zor, Daraa y Damasco.

A pesar del genocidio y del desplazamiento forzado, los armenios supieron incorporarse rápidamente a la vida social y económica siria. Gracias al esfuerzo y el arduo trabajo de los sobrevivientes, los campos de refugiados se convirtieron en pocos años en barrios urbanizados en donde las actividades comerciales y artesanales florecieron (Migliorino, 2006). En paralelo, gracias a las solidaridades comunitarias y al establecimiento de iglesias armenias, orfanatos y centros educativos, los armenios en Siria supieron frenar la asimilación y mantener rasgos identitarios distintivos.

Según Simon Payaslian (2007), "*Armenians quickly became a part of the Syrian urban life*" (p.108), y esto en parte, por el mandato francés en Siria tras la Primera Guerra Mundial. Con la finalidad de encontrar "aliados locales", los franceses buscaron empoderar a las minorías étnico-religiosas de Siria, tales como las minorías cristianas, armenias y alauitas (Migliorino 2006). Por ende, durante el mandato francés en Siria, muchos refugiados armenios obtuvieron puestos públicos (en la gendarmería o en el ejército), y en general, se convirtieron en la minoría "leal" a las autoridades francesas. Por otro lado, la llegada de miles de refugiados armenios y kurdos en los años 1920 y 1940 respectivamente les dio la posibilidad a los franceses de poblar áreas inhabitadas y así definir las fronteras de Siria, particularmente al noreste del país, en la región del *Ja□ira* (White, 2007).

Evidentemente, esta situación ventajosa para los armenios cambió tras la independencia de Siria y la llegada de las ideologías nacionalistas y panárabes durante las décadas de 1950 y 1960. Recordemos que estos movimientos fueron particularmente hostiles hacia los grupos minoritarios de Siria. Sin embargo, tras la llegada al poder de Hafez Al-Assad en 1970, la comunidad armenia reencontró cierta estabilidad; mientras mostraran lealtad al régimen, los armenios podrían mantener cierta autonomía cultural. Este contexto les permitió a los armenios crear sus propios espacios para preservar su idioma, cultura y religión.

En 2010, casi un siglo después de la llegada de los refugiados armenios, alrededor de 120 000 personas se identificaban como sirias-armenias. Estas personas se encontraban sobre todo en Alepo y en otras localidades como Latakia, Kessab, Qamishli e incluso en la capital Damasco. Tras la llegada a la presidencia de Bashar Al-Assad, hijo de Hafez Al-Assad, la comunidad armenia de Siria continuó viviendo cierta estabilidad social y económica (Petrosyan, 2019). De hecho, según un reporte elaborado por la iglesia apostólica armenia de Alepo en el año 2000 (citado por Paysalian, 2007, p.117), se estimaba que el 65% de los sirios-armenios eran de clases medias y alrededor del 15% eran parte de las élites del país. Según este mismo reporte, los comerciantes armenios en Alepo jugaban un rol primordial en la economía urbana, y cientos de sirios-armenios participan en el partido oficialista sirio, el *Ba´ath*.

De hecho, para los sirios-armenios, la situación del país antes del 2011 era bastante estable. De acuerdo con varios sirios-armenios que entrevistamos, la comunidad nunca tuvo problemas con el régimen autoritario, al contrario:

> "Almost all of the Armenian community we lived a perfect life before the war. And we didn't have any problems with the government, or the communities. Because we don't have any problem with the politic of the government. (…) we don't have any dreams to control the government life, the politic life." (Vartan, hombre, 59 años).

2.2. La guerra civil siria y la experiencia armenia

A causa de las buenas relaciones con el gobierno sirio, cuando estalló el conflicto en el 2011, los sirios-armenios fueron catalogados por grupos rebeldes y fundamentalistas como una minoría "aliada" al régimen.

A causa de ello, en Alepo, Der-er-Zor, Kessab y Raqqa, las poblaciones cristianas y armenias se convirtieron en blanco directo de varios grupos rebeldes e islamistas, tales como el Estado Islámico y el *Jahbat Al-Nusra* (Mikhael 2015). Varias fuentes periodísticas y humanitarias (Bartlett, 2014; Johnson, 2015; Zolyan, 2015) revelaron que, en Alepo, centenares de sirios-armenios fueron asesinados y muchos otros secuestrados. Numerosas iglesias armenias fueron quemadas y profanadas, y la mayoría de los comercios de los barrios armenios fueron saqueados. La cúspide de la persecución en contra de los sirios-armenios ocurrió en mayo del 2014, en Kessab, pequeño poblado de mayoría armenia cercano a la frontera turca que fue atacado, invadido y saqueado por el *Jahbat Al-Nusra* (grupo fundamentalista afiliado a *Al-Qaeda*), acompañado de grupos armados provenientes del Cáucaso (Bartlett, 2014; Cheterian, 2014).

> "*Daesh* occupied parts of the highway between Aleppo and Idlib, and they started to get into buses and ask for IDs, and they used to take Christians and Armenians with them. We still have people who were kidnapped and we still don't know anything about them. So, basically they died, but we don't know where and how they died" (Serop, hombre, 34 años).

FIGURA 1. *Iglesia armenia de los mártires del genocidio en Der-ez-Zor, profanada y saqueada por el Daesh en el 2014.*

Fuente: Gobierno de Armenia, 2022 (http://diaspora.gov.am/en/pages/51/syria)

Frente al peligro inminente y la persecución, la mayoría de los sirios-armenios huyeron de Siria. Si bien no hay cifras oficiales, se estima que desde el 2011, alrededor del 60% de los sirios-armenios salieron del país (Baghdassarian y Broidy, 2018, p.337).

Por lo general, las trayectorias migratorias de los refugiados sirios-armenios fueron guiadas por la dispersión de la diáspora armenia. En efecto, decenas de miles de sirios-armenios encontraron refugio en la República de Armenia (Thomas et al, 2019), en el Líbano (Madoré, 2016), y en varios países occidentales con grandes comunidades armenias, tales como Canadá (particularmente en la provincia de Quebec) (Djerrahian, 2017), así como en Estados Unidos y Australia. Esta investigación, como ya lo indicamos, trata sobre los casos específicos de Quebec y del Líbano.

Cabe recordar que los sirios-armenios no fueron las únicas víctimas de este conflicto brutal. Ya son más de 11 años de guerra civil, y se calcula que más de 380 000 personas murieron a causa del conflicto. Según el

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2022), el conflicto ocasionó el desplazamiento interno de más de 6.7 millones de personas, y alrededor de 5.7 millones de personas tuvieron que buscar refugio en otros países. Por lo general, los refugiados se dirigieron hacia los países aledaños a Siria, a la excepción de Irak: más de 3,5 millones de personas se dirigieron hacia Turquía, alrededor de 1.1 millones se refugiaron en el Líbano, y más de 600 000 personas se asentaron en Jordania.

Como veremos en los siguientes apartados, la diáspora armenia se movilizó constantemente para apoyar a "sus refugiados" (los sirios-armenios) (Madoré, 2016; Djerrahian, 2017). De igual forma, los refugiados supieron movilizar sus redes diaspóricas para encontrar apoyo e incluso oportunidades de reinstalación en países occidentales como Canadá (Hanley et ál., 2018). Las redes de la diáspora armenia fueron clave para formular estrategias de supervivencia; gracias a ellas, los refugiados pudieron superar diversas barreras estructurales, incluso en contextos complicados, como en el caso del Líbano.

Otro dato interesante recabado durante el trabajo de campo, y que se ha esclarecido en otras investigaciones (Baghdassarian y Broidy, 2018), es que los sirios-armenios concibieron sus experiencias durante la guerra y el exilio como una continuación de lo que vivieron sus antepasados durante el genocidio armenio. Las persecuciones vividas durante la guerra en Siria reabrieron en cierta medida las heridas grupales del pasado (Ianyan, 2014). Como veremos en otro apartado, la memoria del genocidio también sirvió como fuente de motivación alrededor de la diáspora para apoyar a los refugiados sirios-armenios.

3. OBJETIVOS

El objetivo principal de esta investigación consiste en examinar, desde una óptica transnacional, las trayectorias migratorias de los refugiados sirios-armenios instalados en el Líbano y en Quebec (Canadá). Con ello se pretende estudiar la "totalidad" de las trayectorias migratorias, y no sólo las experiencias de reinstalación en Canadá. En este caso, se tomó la decisión de estudiar en paralelo el caso del Líbano, pues la gran

mayoría de refugiados de Siria que arribaron a Quebec transitaron previamente por Beirut (IRCC, 2017).

Nuestro interés en estudiar las condiciones vividas durante el "tránsito" busca remediar ciertas "carencias" en los estudios migratorios. Justamente, según Brigitte Suter y Karin Magnusson (2015), las investigaciones sobre los refugiados tienden a centrarse únicamente en los procesos de reinstalación en los países occidentales, y se dejan de lado las experiencias vividas previo a la llegada. Sin embargo, como bien lo indican las autoras, los refugiados no arriban a los países occidentales como "hojas en blanco" (p.56).

En cuanto a los objetivos específicos, nuestro proyecto pretende:

1. Estudiar las estrategias de supervivencia, adaptación, incorporación y de movilidad desarrolladas por los refugiados sirios-armenios.
2. Identificar las muestras de solidaridad que aparecen durante las trayectorias migratorias.
3. Examinar el trabajo y motivaciones de las organizaciones, iglesias e instituciones armenias que hayan apoyado a los refugiados sirios-armenios.

4. MARCO TEÓRICO: REDES Y REFUGIADOS

A menudo, las experiencias de los refugiados se caracterizan por haber vivido diferentes traumas colectivos, tales como las guerras, genocidios, persecuciones, encarcelamientos, torturas, entre otros. Durante la reinstalación, los refugiados siguen enfrentándose a otros desafíos, como el aislamiento social, la exclusión, la separación familiar, las crisis identitarias, etc.

A causa de ello, se tiende a construir el concepto de "refugiado" en torno a la noción de "santuario": erróneamente se cree que las personas refugiadas han dejado atrás sus capacidades personales y sus sistemas de apoyo, que les es imposible reconstruir sus vidas por su propia cuenta y que son eternamente dependientes de la ayuda humanitaria (Lamba y Krahn, 2003).

Sin embargo, como bien nos lo recuerda el antropólogo Alessandro Monsutti (2005, p.35), los refugiados son más que simples víctimas de un destino que los sobrepasa. Ante todo, son personas que saben utilizar sus recursos sociales y culturales para superar distintas barreras; son capaces de ser proactivos en el proceso de reinstalación y están lejos de ser únicamente individuos dependientes de ayudas externas.

Teniendo en cuenta este principio, nos propusimos estudiar las redes de los refugiados, es decir, el entrelazamiento de relaciones sociales que pueden movilizarse en situaciones particulares (Portes 2000). Este enfoque nos permite ver a los refugiados como actores activos en el "juego" social y revelar las estrategias que movilizan en función de sus lazos sociales. Por lo general, las redes de los refugiados (en especial las redes étnicas, comunitarias, familiares y amicales) les permiten no sólo incorporarse económicamente a las sociedades receptoras (Kayayan, 2020), sino también fungen como fuentes de apoyo social, emocional y material en los momentos complicados (Lamba y Krahn 2003).

Evidentemente, las redes de los migrantes y de los refugiados abarcan lo local y lo transnacional. Las personas mantienen lazos de confianza más allá de las fronteras nacionales y juegan en un "espacio social transnacional" (Glick-Schiller y Fouron 1999; Montgomery et ál., 2010). Esta característica es aún más marcada entre las diásporas, es decir, los grupos dispersos alrededor del mundo (a causa de un evento traumático) que mantienen una organización en redes y una consciencia diaspórica a través de las generaciones (Vertovec 2002).

A pesar de los aportes del análisis de redes en los estudios sobre los refugiados, es importante matizar. Un límite principal que concierne a las redes étnicas es que, si bien son útiles y pueden incorporar a las personas en su nuevo entorno de vida, éstas también tienen efectos negativos, o "*downsides*", como estipula el sociólogo Alejandro Portes (1998; 2003). Pensemos, por ejemplo, en el aislamiento social, la guetoización geográfica, o incluso la explotación laboral (Arjona y Checa 2006).

5. METODOLOGÍA

Esta investigación parte de una aproximación cualitativa y transnacional. Como explicamos, uno de nuestros objetivos consiste en analizar las experiencias de exilio durante la totalidad de las trayectorias migratorias, por lo que se decidió ahondar en la fase de "tránsito" (previo a la llegada a Canadá). Por lo mismo, se realizó un trabajo de campo etnográfico multisituado en Quebec (particularmente en Montreal y Laval) y en el Líbano (en Beirut, en los barrios armenios y cristianos de Burj Hammoud y Ashrafieh, y en Anjar, pequeño poblado de mayoría armenia ubicado en el valle de la Beqaa).

En ambos territorios se realizaron entrevistas de tipo historias de vida con refugiados sirios-armenios, así como entrevistas semiestructuradas con representantes y trabajadores sociales de iglesias, organizaciones e instituciones armenias que apoyan o hayan apoyado a los refugiados sirios-armenios. Aparte, con la finalidad de explorar las experiencias de los refugiados en otros territorios, también entrevistamos a ciertos sirios-armenios instalados en Australia, Alemania y Columbia Británica (Canadá).

En total, se realizaron 24 entrevistas de tipo historias de vida con personas refugiadas; 9 de ellas se hicieron en Quebec (7 hombres y 2 mujeres), 12 en el Líbano (5 hombres y 7 mujeres), y 3 en otros territorios (1 hombre en Columbia Británica, 1 hombre en Alemania y 1 mujer en Australia). En promedio, las personas refugiadas que entrevistamos tienen 39 años y pasaron un tiempo promedio en "tránsito" de 6 años. Sobre el tema, cabe recalcar que todas las personas entrevistadas en el Líbano siguen técnicamente en fase de "tránsito", pues aún esperan la respuesta de embajadas occidentales (canadiense o australiana) para poder salir del Líbano. Por otro lado, se llevaron a cabo 15 entrevistas semiestructuradas con representantes y trabajadores sociales de organizaciones, instituciones religiosas, educativas y políticas armenias en el Líbano (N=9) y en Quebec (N=6).

6. RESULTADOS

6.1. Trayectorias migratorias complicadas

Los refugiados sirios-armenios se enfrentan a numerosos desafíos a lo largo de sus trayectorias migratorias, estos desafíos van desde sobrevivir a la guerra y salir con éxito de Siria, hasta encontrar una forma de reunificación familiar en Canadá.

Antes de llegar a Quebec, es decir, durante la fase de tránsito en el Líbano, las personas pudieron experimentar situaciones que aumentaron su precariedad en diferentes niveles. Sin embargo, como sabemos, una vez se llega a Quebec (o a cualquier otro país occidental), los desafíos de reconstruir su vida aún existen.

Las barreras a las que se enfrentan los refugiados son tanto estructurales como personales y grupales. En el Líbano, por ejemplo, un país conocido por su hostilidad hacia los refugiados provenientes de Siria – y que de hecho no es signatario de la Convención de Ginebra de 1951 sobre el estatuto de los refugiados (Janmyr, 2016) –, los sirios-armenios deben enfrentarse a desafíos que les "sobrepasan", tal y como la precariedad del estatuto migratorio[198], así como la discriminación y el poco o nulo acceso a servicios públicos (salud, educación, etc.).

Ante estas barreras, los refugiados tuvieron que movilizar sus redes diaspóricas para encontrar estrategias de supervivencia, de incorporación social y económica, e incluso de movilidad geográfica.

[198] En el Líbano, si los refugiados quieren regularizar su estatuto migratorio (para poder trabajar formalmente, tener acceso a servicios, etc.), deben pasar por el sistema de *kafala*. Por lo mismo, deben encontrar un residente que esté dispuesto a patrocinarles o darles un contrato de trabajo. En los países de Medio Oriente, el término *kafala* hace referencia a la garantía y el patrocinio, en donde el *kafil*, un ciudadano local, es el responsable de una persona extranjera. Esta noción legal y moral se ha extendido hacia las empresas privadas, en donde, a través de un contrato de trabajo, la empresa asume las responsabilidades jurídicas y financieras de una persona extranjera (Jureidini y Hassan 2019).

FIGURA 2. *Los desafíos durante el exilio*

Fuente: Elaboración propia en base a los resultados recabados durante el trabajo de campo (2021-2022)

6.2. Los refugiados sirios-armenios en el Líbano

Antes de abordar las realidades de los refugiados sirios-armenios en el Líbano, recordemos que este país acoge a más de 1,1 millones de refugiados de Siria (todos los grupos étnicos combinados) y más de 600 000 refugiados palestinos, por lo que es el país con la tasa de refugiados per cápita más alta del mundo (ACNUR, 2021). También cabe mencionar que las condiciones de vida de estas personas en el Líbano son extremadamente precarias.

En cuanto a los refugiados sirios-armenios, curiosamente, su situación difiere de la del resto de los refugiados de Siria. En general, pareciera que la situación de los sirios-armenios en el Líbano no es “tan precaria”, y esto, porque la comunidad armenia del Líbano los apoyó de diversas formas. En efecto, en el Líbano, miles de sirios-armenios se asentaron en los enclaves armenios del país, tales como Burj-Hammoud (barrio armenio de Beirut) y Anjar (pequeño pueblo de mayoría armenia en el valle de la Beqaa), por lo que conseguir ayuda en las instituciones armenias locales fue más sencillo (Madoré, 2016). Paradójicamente, en 1920, estas dos localidades fueron campos de refugiados armenios, en donde se asentaron decenas de miles de sobrevivientes del genocidio (1915-1923).

Cuando llegaron los primeros refugiados sirios-armenios en el 2011, las organizaciones, iglesias, partidos políticos, escuelas e instituciones armenias locales se movilizaron para apoyar a los refugiados. Entre 2012-2014, estas entidades crearon incluso un comité intersectorial de apoyo para los refugiados sirios-armenios. El comité fue liderado por un importante partido político armenio local, el *Dashnaktsutyun*, en colaboración con las iglesias armenias (ortodoxas, católicas y evangélicas), escuelas y diferentes organizaciones comunitarias. Aparte de las organizaciones e instituciones, miles de sirios-armenios también compartían lazos familiares y amicales con libaneses-armenios. Estas redes diaspóricas también fueron de gran ayuda para los refugiados.

Cabe mencionar que los armenios-libaneses ya tenían establecida una vasta red de apoyo desde varias décadas atrás, y esto, a causa de la guerra civil libanesa (1975-1990). Por ende, cuando llegaron los refugiados sirios-armenios, esta red de apoyo comunitaria se reactivó con mayor facilidad (Tashjian, 2020). Las redes de apoyo comunitarias son de extrema importancia en el contexto multiconfesional libanés, pues cada comunidad depende de sus propias redes étnicas. Tras la llegada al Líbano de refugiados provenientes de diversos grupos étnico-religiosos sirios, cada comunidad se hizo cargo de "sus refugiados" (Madoré, 2016).

Los refugiados sirios-armenios encontraron distintas formas de apoyo dentro de la comunidad armenia del Líbano, tales como apoyo económico y financiero, donaciones de comida y de medicinas, servicios de salud, becas para los niños en las escuelas privadas armenias, oportunidades de empleo, *sponsors* para obtener un estatuto legal a través del sistema de *kafala*, entre otros. A través de las redes étnicas, los sirios-armenios pudieron sobrevivir a un contexto complicado y desfavorable para los refugiados de Siria.

> "(…) some organizations in Lebanon heard my story and they collected a little bit of money and they supported me a little [...] It's an Armenian organization, *Karagheusian* health center. The Armenian Relief Cross, they also helped me. And also some of the politics people helped me, from *Dashnaktsutyun* and from *Hunchakian*. A lot of Armenians helped me, yeah, it was real help. They collect money. They helped the ones who need real help" (Sevag, hombre, 46 años)

> "[…] we have a friend, a family friend there, he is Lebanese-Armenian, he is a very good guy, and when I asked him about this paper (*kafala* sponsorship), he said "I can be responsible", and he went with me to the police station and fill the documents" (Vartan, hombre, 59 años).

En total, se calcula que entre 2012 y 2015, alrededor de 15 000 refugiados sirios-armenios se establecieron en el Líbano. Según los representantes de las iglesias armenias ortodoxas y católicas en el Líbano, desde el 2011 hasta hoy en día, entre 25 000 y 35 000 sirios-armenios pasaron por el país, ya sea para instalarse o para emigrar a otro país. Justamente, como ya mencionamos, el Líbano sirve a su vez como país de tránsito. De hecho, buena parte de los refugiados sirios-armenios asentados en Occidente transitaron previamente por Beirut.

En fin, también es importante recordar que el país atraviesa actualmente una crisis financiera y política inigualable. Desde entonces, cada vez más personas (locales y refugiadas) buscan irse del país. Según algunos informantes, varios refugiados sirios-armenios han preferido incluso regresar a Siria, aunque la situación no sea del todo segura.

6.3. La reinstalación de refugiados sirios-armenios en Quebec

Las muestras de solidaridad y de apoyo hacia los refugiados sirios-armenios se extendieron hasta Canadá, principalmente en la provincia de Quebec, cuna de la comunidad armenia de Canadá.

En cuanto a Canadá, recordemos que, en 2015, el gobierno liberal se comprometió en llevar a cabo un ambicioso proyecto de reinstalación que, hasta junio del 2019, permitió la reinstalación de más de 60 000 refugiados sirios en el país (Statistiques Canada, 2019). La provincia de Quebec es bastante particular, pues de los 13 000 refugiados sirios que llegaron, más del 80% fueron admitidos a través del programa de apadrinamiento privado[199] (MIDI, 2017; IRCC, 2019). Este programa consiste básicamente en un contrato entre el gobierno y una entidad privada o un *sponsor* (ya sea un organismo, una iglesia, o un grupo de 2 a 5 personas) para hacerse cargo de la integración y de las necesidades

[199] La situación es completamente diferente en el resto de las provincias de Canadá, pues el 65% de los refugiados sirios están a cargo del gobierno y sólo el 22% fueron apadrinados por el sector privado (IRCC, 2019).

básicas de una persona o de una familia refugiada durante un año. El programa de apadrinamiento privado permite entonces compartir las responsabilidades de acogida entre las instituciones públicas y la sociedad civil (Blain et ál., 2022)

En Quebec, justamente, la comunidad armenia estuvo muy activa para apadrinar y acoger a los refugiados sirios-armenios. En total, se estima que más de 3000 sirios-armenios se reinstalaron en Quebec entre el 2015 y el 2019 a través del programa de apadrinamiento privado (Djerrahian, 2018; Kerimian, 2019). Hubo, de hecho, un organismo comunitario en particular llamado *Hay Doun* (que en armenio significa "Casa Armenia") que se hizo a cargo del apadrinamiento y del apoyo de miles de refugiados sirios-armenios.

Al principio, tras informarse sobre la existencia de *Hay Doun* y la posibilidad de apadrinamiento, familiares y amigos en Quebec contactaban a sus allegados en Siria o en Líbano para ofrecerles la oportunidad de venir a Canadá. Con el tiempo, la noticia se fue esparciendo entre los refugiados que transitaban en el Líbano y las solicitudes aumentaron exponencialmente. Hoy en día, *Hay Doun* incluso es conocida entre refugiados sirios-armenios instalados en Australia, Alemania y Suecia. De hecho, varios informantes que entrevistamos en Beirut ya habían sido apadrinados por *Hay Doun* y esperaban únicamente la respuesta de la embajada canadiense (que puede tardar varios años por la cantidad de solicitudes).

> "My cousin told me that *Hay Doun* accept the Syrian-Armenians. So, they accepted to give me a hand, give the sponsor […] I didn't have to pay for this. *Hay Doun*, the Evangelical Armenian church, and my cousin they don't make me pay for anything, anything, Zero! […] maybe this is the best experience in my life… I will thank everybody who helped me to come to Canada." (Sevag, hombre, 46 años).

De nuevo, los vínculos familiares, amicales y diaspóricos les permitieron a miles de personas refugiadas encontrar nuevas oportunidades de vida y distintos tipos de ayuda. Cabe mencionar que, en Quebec, durante la cúspide de la crisis de los refugiados sirios (2014-2016), una ola importante de solidaridad ciudadana se esparció en la provincia. No sólo los armenios apadrinaron a refugiados en proveniencia de Siria, otros

grupos minoritarios sirios (como los sirios ortodoxos y siríacos, etc.) (Hanley et ál., 2018) y personas locales *québécoises* también se sumaron a la iniciativa (Blain et ál., 2022)

7. DISCUSIÓN

7.1. Movilización de redes: fuentes de apoyo durante el tránsito y la reinstalación

Ante los numerosos desafíos que se presentan durante el exilio, los refugiados despliegan sus redes diaspóricas y formulan estrategias para superar distintas barreras. Las redes diaspóricas de los refugiados son variadas, pero podemos categorizarlas en tres grandes grupos:

1. Redes informales: redes familiares cercanas y lejanas, amicales, comunitarias.
2. Redes formales: en relación con organizaciones comunitarias e internacionales, así como instituciones políticas, religiosas, y educativas.
3. Los *sponsors*: quienes permiten la obtención de un estatuto migratorio en el Líbano (*kafala*) o una oportunidad de reinstalación en Canadá a través del apadrinamiento privado. Muchas veces los *sponsors* pueden estar vinculados a las redes informales (familiares, amigos o grupos de personas que apadrinan a una persona o familia refugiada) o a redes formales (organizaciones e iglesias que apadrinan a refugiados, por ejemplo).

A través de estas últimas, los refugiados sirios-armenios encuentran distintas formas de ayuda, tales como apoyo material (préstamos, donaciones, etc.), apoyo informativo y asesoramiento, oportunidades de apadrinamiento, así como apoyo social y emocional.

A menudo, también es gracias a las redes étnicas/diaspóricas que los refugiados lograron obtener empleos o fuentes de ingresos. En el caso del Líbano, por ejemplo, los refugiados sirios-armenios trabajan muchas veces para libaneses-armenios que poseen comercios en Burj

Hammoud, pues como mencionamos, en el contexto multiconfesional libanés, cada comunidad depende de sus propias redes étnicas (Madoré, 2016). Siendo un país hostil hacia los refugiados sirios (Janmyr y Mourad, 2018), salir de "su comunidad" representa casi un riesgo. Conocimos, por ejemplo, a una informante siria-armenia en Beirut que trabajó en una panadería de dueños libaneses maronitas y admitió haber sufrido situaciones de discriminación, insultos y explotación laboral.

Tal y como se ha estipulado en otros trabajos realizados en Quebec con personas refugiadas provenientes de Siria (Hanley et ál., 2018; Blain et ál., 2022), también nos percatamos que los refugiados sirios-armenios utilizan sus redes étnicas (en especial informales y a través de los sponsors) para encontrar trabajo en la provincia. Debido a que a veces no poseen el capital humano ni las formaciones necesarias para ejercer sus antiguas profesiones en empresas locales (Suter y Magnussen, 2015), los refugiados prefieren buscar empleos a través de sus propios contactos.

Otra de nuestras reflexiones refiere al aspecto espacial de las redes de los refugiados, y sobre todo a la importancia de entenderlas a partir de escalas locales y transnacionales (Suter y Magnussen, 2015). Estas redes no son únicamente útiles para encontrar ayuda una vez se llega al país receptor; gracias al esparcimiento territorial de la diáspora armenia y al mantenimiento de lazos sociales transnacionales, los refugiados sirios-armenios pueden, por ejemplo, buscar apoyo a la distancia para encontrar oportunidades de empleo, de reinstalación, de apadrinamiento, ayudas económicas y humanitarias, etc.

> "Just two weeks after I arrived to Canada I found my job! (I work) with an Armenian guy from Laval, he has a garage. He gave me my first job here and I still work with him. So, here I do the same thing that I did in Syria and Lebanon, I fix cars. […] I found my job very fast because an old friend of mine told to the owner of the garage "my friend fix the structures of cars and he is coming to Quebec soon". So, I kind of had the job before coming. I was lucky" (Ara, hombre, 58 años)

En el caso de los refugiados sirios-armenios, podemos decir que las redes diaspóricas proveyeron un apoyo fuera de la común: la diáspora armenia, pese a estar esparcida en distintos territorios, se mostró solidaria y buscó ayudar a los coétnicos que atravesaban situaciones complicadas. Tanto en el Líbano como en Quebec, fue vital para los sirios-armenios

que las comunidades armenias locales ya estuviesen bien establecidas. Por lo mismo, las redes de apoyo, principalmente formales, fueron bastante eficientes. De hecho, diversas investigaciones ya han comprobado que las personas refugiadas recién llegadas tienden a encontrar más apoyo en sus redes étnicas cuando la comunidad lleva más tiempo implantada en el país receptor y logró establecer sus propias organizaciones e instituciones (Stewart et ál., 2008; Suter y Magnussen, 2015).

En fin, creemos que este estudio aporta ciertos matices a las investigaciones que tratan sobre las redes de los refugiados. Precisamente, la mayoría de los estudios a menudo mantienen una visión utilitarista de las redes y del apoyo social, pues tienden a basarse en el concepto bourdieusiano de "capital social" (es decir, la interacción entre el individuo y su red social para obtener beneficios materiales e intangibles). Creemos que nuestra investigación aporta otra visión del apoyo social entre los refugiados, pues a veces los actores operan desde una lógica de ayuda mutua y de solidaridad sin esperar nada a cambio.

7.2. ¿Solidaridad por un pasado trágico?

Como mencionamos anteriormente, tanto nuestros datos empíricos como diversas investigaciones (Ianyan, 2014; Baghdassarian y Broidy, 2018) apuntan a que los refugiados sirios-armenios conciben sus trayectorias de exilio como una continuación de las experiencias vividas por sus antepasados durante el genocidio armenio. Creemos también que esta memoria colectiva fungió como fuente de motivación alrededor de la diáspora para ayudar a los refugiados sirios-armenios.

Básicamente, todos los representantes y trabajadores sociales de organizaciones comunitarias, iglesias, partidos políticos y escuelas armenias que entrevistamos en el Líbano y en Quebec mencionaron el genocidio armenio como motivación principal para apoyar a los refugiados. Esto es propio de la "consciencia diaspórica" (Vertovec, 2002; Cohen, 2006) del grupo, en donde la identidad grupal y el activismo se basan en la memoria colectiva, particularmente en los eventos dramáticos que causaron la dispersión del grupo.

Por lo mismo, era común que los representantes y trabajadores sociales de dichas entidades nos dijeran que ayudan a los sirios-armenios, pues ellos mismos son descendientes de personas refugiadas. Asimismo, estos informantes señalaron que las organizaciones e instituciones de la diáspora armenia están bien organizadas a causa del genocidio; tras el exilio masivo de los armenios, las entidades tuvieron que reorganizarse en los países receptores para poder sobrevivir y hacer frente a la asimilación.

> "[…] these are minorities that are targeted, and that people want to literally exterminate in the Middle East. You know, the hatred against Christianity has increased […] there is a reason why we help our own, […] in the history of our people we already had enough, because we have lived through waves and waves of collective violence, which means that we are almost everywhere, which means that we have a large support network. Not because we wanted to, but because history dictated that we had to do this to survive…" (Antigua trabajadora social de *Hay Doun*, 39 años).

> "We had the experience to be refugees in 1915. That's why we know how to cooperate or how to deal with such a case, and we know what is the suffering of a person who is a refugee". (Miembro del comité central del partido *Dashnaktsutyun* en Beirut, 52 años)

7.3. Límites de las redes diaspóricas

Si bien las redes diaspóricas beneficiaron a los refugiados sirios-armenios, creemos que estas últimas también pudieron haber impuesto ciertas barreras. Como bien lo indica el sociólogo Alejandro Portes (1998, 2000, 2003), las redes étnicas son "gratuitas" y económicamente eficientes en el corto plazo, sin embargo, también existen normas, costos y desventajas (*downsides*) en el largo plazo.

Las redes étnicas pueden, por ejemplo, incorporar a los refugiados en nichos económicos desfavorecidos e incluso crear relaciones paternalistas entre los migrantes más antiguos (empleadores) y los refugiados recién llegados (empleados) (Portes, 2014, Kayayan, 2020). Paralelamente, los refugiados pueden estar sujetos a situaciones de servilismo, en términos de agradecimiento, hacia los empleadores (coétnicos) (Arjona Garrido y Checa Olmos, 2006, p. 129), o incluso, hacia los *sponsors* (Bain et ál., 2022). Por otra parte, los empleos que consiguen las

personas refugiadas dentro de sus redes étnicas también pueden caer en dinámicas de explotación.

> "[…] a friend of mine, an Armenian from Syria, was working there in that company, there was also a lot of Armenian refugees from Syria and Iraq. When I asked him that I'm looking for a job he said, "come try". Because I needed money […] I started there, but the company is, I think, the worst company in the whole world, minimum pay, I got very injured. Not professional. Even in Syria or Iraq you don't find a company like this. Very bad company" (Vartan, hombre, 59 años)

Estas redes también pueden conducir al aislamiento social y a la falta de socialización con la población local (Nannestad et ál., 2008), "[…] *debido a las obligaciones y expectativas de solidaridad que, en ocasiones, son demasiado exigentes*" (López, 2005, p. 63).

6. CONCLUSIONES

Como vimos, a través de la movilización de sus redes diaspóricas, los refugiados sirios-armenios supieron encontrar, en distintos territorios, un apoyo "fuera de lo común". Estas redes diaspóricas son particularmente eficaces en contextos en donde la ayuda del Estado hacia los refugiados parece ser nula (Líbano y su hostilidad hacia los refugiados) o limitada (Quebec con su programa de apadrinamiento privado).

Creemos que el caso de los sirios-armenios merita mayor atención, pues pocas veces se estudian las particularidades sociales y culturales de los refugiados provenientes de grupos minoritarios. A pesar de que en Siria más de una docena de comunidades convivían lado a lado (Baron 2019), las sociedades receptoras suelen tener una visión reduccionista (y homogénea) sobre las identidades y la organización social de las personas en el exilio (Tölölyan 2019). Sin embargo, como demostramos en este capítulo, los recursos sociales y culturales de los refugiados influyen directamente en el proceso de incorporación en el país de acogida; de ahí la importancia de estudiar la especificidad y los roles de las redes étnicas/diaspóricas durante las trayectorias migratorias.

7. AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no hubiese sido posible sin el apoyo de mi directora de tesis, la Dra. Deirdre Meintel. Asimismo, agradezco a todos los informantes por su participación, así como a los *Fonds de recherche du Québec – Société et culture*, la fundación Calouste Gulbenkian y el *Centre d'expertise sur le bien-être et l'état de santé physique des réfugiés et des demandeurs d'asile* por haber financiado mi proyecto doctoral.

8. REFERENCIAS

ACNUR (2022). *Syria Refugee Crisis*. Consultado el 15 de diciembre del 2022. bit.ly/3icXZCD

ACNUR (2021). *Reports and studies Vulnerability Assessment of Syrian Refugees in Lebanon*. bit.ly/3IjQt3M

Arjona Garrido, A, y Checa Olmos, J.C. (2006). Economía étnica: Teorías, conceptos y nuevos alcances. *Revista Internacional de Sociología*, 64 (45), 117-143.

Baghdassarian, A., & Broidy, L. (2018). Documenting 100 Years of Displacement Among Syrian-Armenians: An Interview with Anoush Baghdassarian Conducted by Lauren Broidy. *Review of Middle East Studies*, 52 (2), 334-343. https://doi.org/10.2307/26562586

Baron, X. (2019). *Histoire de la Syrie: De 1918 à nos jours*. Tallandier.

Bartlett, E. (2014, 2 de julio). *The liberation of Kassab comes after three months of terror*. Rabble. bit.ly/3IecalH

Blain, M.-J., Caron, R., Rodriguez del Barrio, L., Kayayan, V., Richard, M., Rufagari, M.-C., y Boucher, Y. (2022). De la Syrie au Québec: Expériences d'établissement et ressources de soutien de personnes réfugiées parrainées. En M. Paquet (Ed.), *Nouvelles dynamiques de l'immigration au Québec* (pp. 85-105). Presses de l'Université de Montréal.

Cheterian, V. (2014, 2 de abril). *Syria: Kessab's battle and Armenians' history*. OpenDemocracy. bit.ly/3X3c58H

Cohen, R. (2006). «Diaspora»: Changing Meanings and Limits of the Concept. En W. Berthomière & C. Chivallon (Eds.), *Les diasporas dans le monde contemporain* (pp. 39-48). Éditions Karthala et MSHA.

Djerrahian, G. (2017, 26 de octubre). *Interculturalism and the Integration of Syrian-Armenian Refugees to Montreal, Quebec* [conferencia] Richard Hovannisian Endowed Chair in Modern Armenian History. Department of History, UCLA. Los Angeles, Estados Unidos. bit.ly/3Ch7jwh

Glick-Schiller, N., y Fouron, G. (1999). Terrains of blood and nation: Haitian transnational social fields. *Ethnic and Racial Studies*, *22*(2), 340-356.

Hanley, J., Mhamied, A. A., Cleveland, J., Hajjar, O., Hassan, G., Ives, N., Khyar, R., y Hynie, M. (2018). The Social Networks, Social Support and Social Capital of Syrian Refugees Privately Sponsored to Settle in Montreal: Indications for Employment and Housing During Their Early Experiences of Integration. *Canadian Ethnic Studies*, 50 (2), 123-148. https://doi.org/10.1353/ces.2018.0018

Ianyan Magazine. (2014, 2 de abril). *Dissecting Kessab: What is (and Isn't) Happening in the Historical Armenian Town*. Ianyan Magazine. bit.ly/3Z6UpuI

Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada (IRCC). (2017, 15 de noviembre). *Initiative horizontale: Crise des réfugiés syriens*. bit.ly/3vuvkw6

Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada (IRCC). (2019, 1 de junio). *Rapport sur les résultats des Syriens*. bit.ly/3WVFWQg

Janmyr, M. (2016). Precarity in Exile: The Legal Status of Syrian Refugees in Lebanon. *Refugee Survey Quarterly*, 35 (4), 58-78. https://doi.org/10.1093/rsq/hdw016

Janmyr, M., y Mourad, L. (2018). Modes of Ordering: Labelling, Classification and Categorization in Lebanon's Refugee Response. *Journal of Refugee Studies*, 31 (4), 544-565. https://doi.org/10.1093/jrs/fex042

Johnson, G. (2015, 1 de marzo). *For Syrian Armenians, exodus evokes flight from genocide a century ago*. Los Angeles Times. bit.ly/3vvPQMC

Jureidini, R., y Hassan, S. F. (2019). The Islamic Principle of Kafala as Applied to Migrant Workers: Traditional Continuity and Reform. En R. Jureidini y S. F. Hassan (Eds.), *Migration and Islamic Ethics Issues of Residence, Naturalization and Citizenship* (Vol. 2, pp. 92-109). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004417342_007

Kayayan, V. (2020). El enclave palestino en la Ciudad de Guatemala. *RIEM. Revista Internacional de Estudios Migratorios*, 10 (1), 40-72. https://doi.org/10.25115/riem.v10i1.3826

Kerimian, V. (2019). La communauté arménienne et l'espace urbain de Montréal. *Urbanité - Revue de lordre des urbanistes du Québec*, otoño 2019, 29-30.

Lamba, N., y Krahn, H. (2003). Social capital and refugee resettlement: The social networks of refugees in Canada. *Journal of International Migration and Integration*, 4 (3), 335-360.

López, A. M. (2005). *Inmigrantes y Estados: La respuesta política ante la cuestión migratoria*. Anthropos Editorial.

Madoré, M. (2016). The Peaceful Settlement of Syrian Refugees in the Eastern suburbs of Beirut: Understanding the causes of social stability. *Civil Society Knowledge Centre*. https://doi.org/10.28943/CSKC.001.40001

Migliorino, N. (2006). 'Kulna Suriyyin' ? The Armenian community and the State in contemporary Syria. *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée*, 115-116. https://doi.org/10.4000/remmm.3020

Monsutti, A. (2005). En suivant les réseaux de Kaboul à New York: Quelques réflexions méthodologiques sur la recherche ethnographique parmi les migrants. *Ethnologies*, 27(1), 33-53. https://doi.org/10.7202/014021ar

Montgomery, C., Le Gall, J., y Stoetzel, N. (2010). Cycle de vie et mobilisation des liens locaux et transnationaux: Le cas des familles maghrébines au Québec. *Lien social et Politiques*, 64, 79-93. https://doi.org/10.7202/1001401ar

Mikhael, M. (2015). The Syrian War and the Christians of the Middle East. *International Bulletin of Missionary Research*, 39 (2), 69-71.

Ministère de l'immigration de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI). (2017). *Statistiques. Réfugiés Syriens. Tableaux synthèses*. bit.ly/3GvwnB9

Nannestad, P., Svendsen, G. L. H., y Svendsen, P. G. T. (2008). Bridge Over Troubled Water? Migration and Social Capital. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (4), 607-631. https://doi.org/10.1080/13691830801961621

Payaslian, S. (2007). Diasporan Subalternities: The Armenian Community in Syria. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 16 (1-2), 92-132. https://doi.org/10.1353/dsp.2007.0009

Petrosyan, A. (2019). The Consequences of the Syrian Conflict for the Armenian Community of Syria. *Asia and Africa Today*, 12, 75-79.

Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24 (1), 1-24. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1

Portes, A. (2000). The Two Meanings of Social Capital. *Sociological Forum*, 15 (1), 1-12.

Portes, A. (2003). *Unsolved Mysteries: The Tocqueville Files II*. The American Prospect. bit.ly/3WYgiKz

Portes, A. (2014). *Sociología económica, una investigación sistemática*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Statistiques Canada. (2019, 12 de febrero). *Étude: Les réfugiés syriens réinstallés au Canada en 2015 et 2016*. bit.ly/3ZgXetc

Stewart, M., Anderson, J., Beiser, M., Mwakarimba, E., Neufeld, A., Simich, L., y Spitzer, D. (2008). Multicultural Meanings of Social Support among Immigrants and Refugees. *International Migration*, 46 (3), 123-159. https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2008.00464.x

Suter, B., y Magnusson, K. (2015). Before and after: New perspectives on resettled refugees' integration process. En B. Suter & K. Magnusson (Eds.), *Resettled and Connected? Social Networks in the Integration Process of Resettled Refugees.* (pp. 55-144). Malmö University.

Tashjian, Y. (2020). *Communitarianism and crisis response. The model of Lebanese-Armenians*. Konrad-Adenauer Stiftung. bit.ly/3Gxa0fA

Ternon, Y. (1985). *The Armenian Cause*. Caravan Books.

Tölölyan, K. (2019). Diasporas studies: Past, present and promise. En R. Cohen & C. Fischer (Eds.), *Routledge Handbook of Diasporism Studies* (pp. 22-30). Routledge.

Vertovec, S. (2002). *Religion in Migration, Diasporas and Transnationalism*. Research on Immigration and Integration in the Metropolis, p. 39. Vancouver Center of Excellence.

White, B. T. (2017). Refugees and the Definition of Syria, 1920–1939. *Past & Present*, 235 (1), 141-178. https://doi.org/10.1093/pastj/gtw048

Zolyan, M. (2015, 15 de octubre). *Refugees or repatriates? Syrian Armenians return to Armenia*. OpenDemocracy. bit.ly/3WWuWSG

LOS DESAFÍOS DE LAS MEZQUITAS DE LA PROVINCIA DE CÁDIZ EN LA INCLUSIÓN SOCIAL DE LAS PERSONAS MUSULMANAS

HOUSSAM BAKKALI
Universidad de Cádi

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo se basa en un Trabajo Fin de Máster para la obtención de Máster Interuniversitario de Cultura de Paz, Conflictos, Educación y Derechos Humanos de la Universidad de Cádiz. Con el mismo, pretendemos aportar nuestro granito de arena al amplio campo de estudios socioculturales sobre el islam en tanto que religión y práctica cotidiana.

La pluralidad religiosa y cultural en el suelo español es una evidencia más que clara, y no es ninguna novedad afirmar que la presencia del islam y de los musulmanes no es reciente. Como bien sabemos, y a diferencia de otros países occidentales, España guarda una relación excepcional con la religión y cultura musulmana que remonta a la época andalusí que duró alrededor de ocho siglos dejando un legado todavía vivo hasta hoy en día y que forma parte muy importante de la identidad sociocultural e histórica del país.

La vuelta de los musulmanes a la esfera pública ha sido gracias a la dinámica migratoria que conoció España desde su entrada en la actual Unión Europea, y debido a eso, la narrativa sobre el islam y los musulmanes en España hasta hacer relativamente poco, se ha ligado estrechamente con la migración y se ha tratado como totalmente extranjero.

No obstante, a día de hoy, no es una realidad ajena ya que casi la mitad de musulmanes en el país ibérico son autóctonos, sean conversos, hijos de inmigrantes o incluso inmigrantes nacionalizados. La pregunta que aún se está planteando a este respecto en los ámbitos académico, social

y político es si el islam sigue siendo inmigrante o se puede considerar como parte de la identidad española.

El tema de las políticas orientadas a la gestión del islam en España es muy complejo y condicionado por varios motivos. Teóricamente, parece que no existe ningún inconveniente puesto que hablamos de un país aconfesional y que la Constitución española de 1978 garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto, así como la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 permitió la creación de instituciones islámicas y de tener un representante legal de los musulmanes ante el Estado.

Por una parte, este punto de partida pretende imitar la estructura jerárquica existente en el catolicismo es erróneo puesto que en el islam no existe la jerarquía religiosa. Por otra parte, en la práctica, el derecho de la libertad religiosa no se aborda de manera igualitaria puesto que, siguiendo a la presidenta de la Junta Islámica, Romero Arias, las confesiones minoritarias no gozan de los mismos "privilegios históricos de la confesión católica que, a día de hoy, aún percibe ayudas directas al culto, algo inexistente en el resto de las confesiones" (2021).

Partiendo de que el proceso de la inclusión social es de carácter bidireccional, hemos de subrayar que los retos y desafíos encontrados en este sentido se deben también a la gestión interna de las instituciones representantes del islam en España que son incapaces de superar las tensiones generadas unas frente a otras. Durante mucho tiempo ha habido constantes desencuentros entre las entidades miembros de la Comisión Islámica de España, principalmente ideológicos y culturales. Estos problemas internos sin duda generan una situación de inestabilidad que afecta directamente al conjunto musulmán a diferentes niveles, sobre todo en lo relacionado con la vida social.

Cuando nos acercamos a las mezquitas, por ejemplo, el primer problema al que se enfrentan los musulmanes no árabes, en la mayoría de los casos, es el idioma, puesto que la gran mayoría desarrollan sus actividades en árabe. Hecho que sin duda supone la exclusión de muchas personas. La diversidad cultural y lingüística es una realidad patente dentro del colectivo musulmán, por lo cual la adaptación y unificación del idioma entendible por una mayoría es un paso importante hacia la inclusión

social y hacia la normalización del islam en España. Por otra parte, las temáticas tratadas en dichas mezquitas quedan alejadas de la realidad social y de los asuntos del día a día que interesan al colectivo musulmán. Otro de los problemas con el que se encuentran es relativo a los recursos humanos. El personal cualificado es un componente escaso en la mayoría de las mezquitas ya que estas en su mayoría solo funcionan gracias a las personas voluntarias y sin capital suficiente.

El último estudio demográfico del Observatorio Andalusí[200] indica que en la Provincia de Cádiz vive un número muy considerable de musulmanes, alrededor de 26744 personas. Es cierto que los números cambian de un municipio a otro, no obstante, en Cádiz, apenas se nota la presencia de dicha comunidad, aunque cuenta con un número importante. En el caso de Jerez de la Frontera, se puede concebir notablemente su existencia en determinadas zonas de la ciudad donde se han creado varios guetos debido a cómo se ha estructurado la ciudad. Donde es más visible es en Algeciras ya que reside un alto número de musulmanes que se traduce en la existencia de las cinco mezquitas que hay en esta localidad gaditana.

Si algo llama la atención acerca de la comunidad musulmana en esta provincia, es una marcada ausencia de activismo social y cultural. Esto nos ha hecho reflexionar de manera crítica en el papel de la comunidad musulmana dentro de la sociedad española y plantear varias cuestiones tales como: ¿qué aporta en tanto que comunidad a la sociedad española? ¿cómo percibe la sociedad mayoritaria y cómo es percibida por esta última? ¿de qué manera se puede aportar positivamente a construir una sociedad más coherente e inclusiva?

En este artículo vamos a exponer los objetivos de la investigación, la metodología seguida donde explicamos por qué elegimos la metodología cualitativa con enfoque etnográfico y cuáles son los instrumentos de recogida de datos utilizados. Finalmente, procederemos a la

[200] Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España: https://ucide.org/islam/observatorio/informes/

presentación de manera resumida lo más destacado de los resultados obtenidos a lo largo de la investigación.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal de nuestra investigación es conocer el rol de las mezquitas de Algeciras, Cádiz y Jerez de la Frontera en el proceso de inclusión social de la población musulmana mediante la acción social.

A continuación, presentamos los objetivos específicos de la misma:

- Conocer si se realizan actividades sociales o no.
- Indagar sobre los motivos, en su caso, por los cuales no se realizan actividades con fines sociales.
- Detectar qué factores influyen en esa situación.
- Destacar la necesidad de la acción social en la mejora de la inclusión social y la convivencia intercultural, así como en la eliminación de estereotipos y prejuicios.
- Conocer qué necesidades y reclamaciones tienen las personas musulmanas con respecto al rol social que ejerce la mezquita de su zona.

3. METODOLOGÍA

Considerando que el objetivo final de nuestra investigación es acercarnos a las actividades sociales de las mezquitas de Algeciras, Cádiz y Jerez de la Frontera para conocer su papel en la inclusión social de las personas musulmanas, optamos por seguir una metodología cualitativa.

En palabras de Díaz Herrera (2018), citando a Bonilla, pretende "describir fenómenos por medio de los propios rasgos particulares, según sean percibidos en su contexto, por tanto, no pretenden medir, sino que cualificar estos hallazgos" (2018, p. 124). En este sentido, este tipo de investigación toma en consideración el contexto social, cultural e histórico donde tiene lugar. Optamos por esta metodología porque nos permite acceder a una determinada y compleja realidad social como es el papel

de las mezquitas en la inclusión social de los musulmanes, comprenderla y describirla en base de los datos que nos aportan las personas que participan. Por tanto, es importante señalar que lo que se describe está condicionado en gran medida por las experiencias, vivencias e incluso los sentimientos y valores de cada persona participante.

La investigación cualitativa abarca distintos métodos, que, aunque comparten varios aspectos difieren entre sí según la finalidad de cada uno (Gómez y Roquet, 2009). Debido al carácter y a la finalidad de nuestro trabajo, que trata de comprender un tema relacionado con un grupo social específico, nos basamos en un enfoque etnográfico. Según Hammersley y Atkinson (1994):

> El etnógrafo, o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar. (1994, p. 15)

Consideramos que es el enfoque más adecuado para conseguir nuestros objetivos porque nos permite indagar sobre la realidad del colectivo objeto de investigación y nos facilita la obtención de datos necesarios y relevantes.

3.1. Instrumentos de recogida de datos

Realizamos una investigación de campo basándonos principalmente en la observación participante mediante nuestro acercamiento y contacto constante con varias mezquitas objeto de estudio y con familiares y personas musulmanas de nuestro entorno. Empezamos a observar y reflexionar sobre varias temáticas relacionadas con nuestro trabajo como son el idioma utilizado en las charlas semanales teniendo en cuenta la presencia de una buena parte de musulmanes de habla no árabe, la ausencia de las actividades sociales haciendo comparaciones con otras mezquitas que conocemos en otros lugares de España. Nuestra curiosidad aumentaba con el tiempo para conocer más a fondo la realidad social de las mezquitas por lo que empezamos a informarnos sobre algunos temas de manera no formal conversando con personas de nuestro entorno sobre

temas de enseñanza de árabe y educación islámica para niños, entre varios temas que interesan nuestro trabajo.

Hemos recurrido a la técnica de triangulación de datos elaborando dos instrumentos de recogida de información, propios de la investigación cualitativa que son la entrevista y el cuestionario de investigación cualitativa. Benadives y Gómez-Restrepo (2005) apuntan que el concepto de "triangulación se refiere al uso de varios métodos (tanto cuantitativos como cualitativos), de fuentes, de datos, de teorías, de investigadores o de ambientes en el estudio de un fenómeno" (2005, p. 119).

Combinar los dos instrumentos nos sirve, por una parte, para conocer mediante las entrevistas semiestructuradas los diferentes puntos de vista desde la perspectiva del personal dirigente y responsable de las mezquitas donde desarrollamos nuestra investigación. Por otra parte, podemos recopilar percepciones y opiniones de la población musulmana en general residente en las zonas que interesan nuestra investigación mediante un cuestionario mixto. De esta manera tendremos una visión más completa y profunda sobre el problema objeto de investigación.

3.2. La entrevista semiestructurada

Puesto que se trata de una investigación cualitativa, creemos conveniente entrevistar a los dirigentes de las mezquitas objeto de nuestro estudio, para acercarnos desde su perspectiva a la realidad social de cada una de ellas y a su papel en la inclusión de las personas musulmanas. Hemos elegido la entrevista semiestructurada porque es flexible y más cómoda tanto para nosotros como para los entrevistados, ya que deja margen de modificación según las circunstancias de cada entrevista y abre camino a nueva información y nuevos temas que van surgiendo durante la conversación.

Es una tarea difícil a la que se debe prestar mucha atención y, para que sea exitosa, es importante hacer que se desarrolle en un ambiente cómodo, ameno y cercano tanto para el informante como para el investigador.

Contamos con la participación de 6 informantes. Aquí nos gustaría señalar ciertas dificultades que tuvimos para acceder a algunos dirigentes o imames de algunas mezquitas ya que hubo algunos que negaron

directamente colaborar en este tipo de actividades, y otros que no dominan la lengua española por lo que, en un caso, nos vimos obligados a adaptar y traducir las preguntas al árabe (marroquí) y posteriormente volver a traducir las respuestas al español.

Nuestra idea al principio era entrevistar a personal dirigente de las mezquitas e imames que tengan conocimientos amplios relacionados con el tema de nuestra investigación, sin embargo, ante las dificultades descritas anteriormente, tuvimos que buscar alternativas y seleccionar participantes tanto desde dentro como desde fuera de las mezquitas pero que de alguna manera u otra conocen la realidad que interesa nuestro trabajo. Para ello en el proceso de selección intentamos tener en cuenta dos criterios básicos y es que los participantes que elegimos deben tener información relevante para nuestro estudio, que estén familiarizados con este tipo de instrumentos de investigación y que tengan habilidades comunicativas. Buscamos también conseguir un grupo de participantes heterogéneo para poder tener información desde diferentes perspectivas. Afortunadamente hemos podido contar con diferentes perfiles, como aparece, por consiguiente:

> I-1: Mujer española conversa y presidenta de una asociación islámica. Jerez de la Frontera
>
> I-2: Trabajador social, inmigrante nacionalizado. Jerez de la Frontera
>
> I-3: Profesor universitario y miembro de la junta directiva. Es inmigrante. Cádiz
>
> I-4: Inmigrante nacionalizado y presidente de la mezquita. Algeciras
>
> I-5: Miembro de la junta directiva, inmigrante. Algeciras.
>
> I-6: Profesor, español converso y exmiembro de la junta directiva. Cádiz

Cabe destacar que, para respetar la privacidad, en el análisis de datos utilizamos el código correspondiente a cada informante como bien aparece anteriormente.

La entrevista se compone de 4 bloques temáticos:

- El primero lo dedicamos para conocer las características y la estructura de la mezquita, el nivel educativo de su personal dirigente y si suele hacer algún tipo de actividades sociales. Nos

orienta para conocer el perfil del personal dirigente; procedencia, nivel de estudios, oficio/profesión, etc. Todo ello nos ayuda a entender mejor el contexto de la mezquita y puede ser clave a la hora del análisis de los resultados.

- El segundo, trata el tema central de la investigación, el lugar de las actividades sociales en la mezquita en cuestión. Es decir, tratamos de conocer, en su caso, qué tipo de actividades sociales se realizan desde la mezquita a quiénes se dirigen, con qué medios, así como si se realizan actividades de cooperación con otras entidades diferentes, sean de sociedad civil, de administración pública o instituciones islámicas, etc. Por otra parte, en el caso de que no se realizan actividades, pues averiguar qué factores impiden la realización de actividades sociales, políticos, ideológicos, etc.

- El tercero, sobre el tema de la gestión de la diversidad cultural y de la convivencia intercultural dentro de la mezquita. Aquí queremos acercarnos a la mezquita desde una perspectiva de relaciones personales tanto con la comunidad musulmana como la no-musulmana. Es decir, su relación con las personas musulmanas en general tanto los niños y jóvenes nacidos y/o crecidos en España como los extranjeros no acompañados o ex tutelados. Asimismo, nos interesa saber el lugar que ocupan las mujeres en las mezquitas, si hay participación por su parte en la gestión, o solamente en actividades, etc. Por otra parte, la relación con los vecinos no musulmanes haciendo hincapié en la diversidad cultural que caracteriza los lugares donde se desarrolla la investigación.

- El cuarto y último bloque, tres preguntas sencillas con el objetivo de saber cómo se lleva el tema de la islamofobia mediante la acción social y cómo puede aportar la prevención y lucha en contra de este fenómeno a la inclusión social de los musulmanes.

3.3. El cuestionario mixto

Dado que no interesa conocer la realidad desde distintas dimensiones, consideramos conveniente también recurrir a otra fuente para triangular los datos de la investigación mediante un cuestionario mixto dirigido a las personas musulmanas residentes en las zonas de las mezquitas objeto de estudio para conocer qué opinan y qué esperan de las mezquitas de su entorno.

En las investigaciones de índole social, se tiende a relacionar el cuestionario, generalmente, con la investigación cuantitativa para obtener información relacionada con cierto fenómeno para hacer un análisis basado en estadísticas. No obstante, es una herramienta que resulta de gran utilidad para la investigación y refuerza el trabajo de campo al permitir acceder a otras fuentes de información.

Al igual que el primer instrumento, este se compone de cuatro bloques; uno sobre el perfil sociodemográfico de las personas participantes con el fin de identificar el género, rango de edad, nivel de estudios y posible área profesional, nacionalidad/origen, lugar de nacimiento y municipio de residencia y por último un componente fundamental, es conocer si la persona encuestada es musulmana de nacimiento. Todo ello para analizar las distintas respuestas a raíz del perfil de cada persona y comparar posteriormente las preguntas según los distintos perfiles y ver en qué se asemejan y en qué no las distintas opiniones.

Los demás bloques tratan los mismos temas planteados anteriormente, salvo algunas cuestiones específicas sobre la gestión interna de las mezquitas. Es decir, estas preguntas están orientadas no desde la perspectiva de personal responsable, si no desde el punto de vista de las personas musulmanas que guardan cierta relación con la mezquita de su localidad.

Entre las dificultades que encontramos, y quizás una de las desventajas de este instrumento, es no poder orientar al informante sobre ciertas cuestiones que no entiende puesto que se rellena en línea y en ausencia del investigador, y esto puede dar lugar a dar respuestas de manera no convencida. Además de esto, por ser un tema específico, a pesar de difundirlo numerosas veces por las redes sociales, tanto personales como del Laboratorio de Inmigración, Interculturalidad e Inclusión Social

(Lab3in) de la Universidad de Cádiz, no ha llegado a un gran número de personas musulmanas de las zonas de nuestro interés. La difusión del cuestionario creemos que ha sido uno de los obstáculos más grandes ya que aspiramos a tener muchas más respuestas, pero, aun así, podemos afirmar que contamos con lo más representativo de cada colectivo y con los temas que interesan nuestro trabajo. Por lo cual, en el análisis vamos a centrarnos en las 31 respuestas recibidas.

4. RESULTADOS

4.1. La entrevista

4.1.1. Estructura humana de las mezquitas

Las dos mezquitas de Algeciras con las que pudimos contactar se encuentran dos edificios son comprados. Una se constituye de dos plantas y otra de tres. La mezquita *An-nur* de Jerez de la Frontera se encuentra en una nave, un local comprado por recaudación de dinero de los musulmanes de la zona. Por tanto, ninguna de las tres mezquitas paga los gastos de alquiler. Mientras que la de Cádiz, es un pequeño garaje alquilado situado en frente de La Caleta.

Todas las mezquitas en cuestión están registradas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Todas cuentan con imames oficiales y juntas directivas, salvo la mezquita *al-Hoda* de Cádiz que no tiene un imam contratado, por motivo de la escasez de recursos económicos, ya que el pago de los imames normalmente corre a cargo de la junta directiva que debe garantizar el salario del imam. El hombre quien dirige el rezo y el sermón del viernes es voluntario, con alto nivel del idioma árabe y español también. Tiene elevado conocimiento religioso que lo adquirió desde pequeño en su país natal y lo desarrolló de forma autodidacta sin formación reglada en materia. En su ausencia el día de viernes, lo sustituye otra persona, profesor de árabe e inglés e investigador en la Universidad de Cádiz. Sin formación específica en materia religiosa, pero sí con alto nivel de conocimiento lingüístico y sociocultural de su entorno.

La gran mayoría de los integrantes de las juntas directivas de todas las mezquitas son inmigrantes, algunos de ellos ya nacionalizados, y generalmente con niveles de estudios de primaria/secundaria, salvo 3 casos de personas con niveles de educación superior, 2 de ellos son profesores universitarios. Los demás se dedican a diferentes profesiones/oficios: Trabajo social, construcción, comercios propios, etc. El rango de edad empieza a partir de los 40 años hasta los 65 años. Las afirmaciones de los informantes sobre la mezquita *An-nur* de Jerez demuestran que los que forman la junta directiva proceden de una misma ciudad de Marruecos y forman un gueto cerrado entre ellos.

Todos los informantes afirman que ninguna de las mezquitas tiene apoyo económico exterior, ni de los ayuntamientos o gobiernos locales, ni de las instituciones islámicas CIE o UCIDE, ni siquiera de parte de otros países islámicos. Son mezquitas independientes que están gestionadas y financiadas por los aportes económicos de las propias personas voluntarias residentes en la zona.

> Solo vivimos y existimos gracias a lo que los creyentes nos aportan. La ventaja que tenemos es que somos muchos en Algeciras por eso pudimos comprar la mezquita. El Gobierno ni siquiera financia las actividades de la Comisión Islámica de España, ¡cómo van a apoyar a las mezquitas! (I-5)[201]

Cerramos este bloque preguntando si se organizan actividades de índole social. Esta pregunta da lugar a varios temas que interesan nuestra investigación y que en parte sirve para orientar las preguntas del siguiente bloque temático.

4.1.2. El lugar de las actividades sociales en la mezquita

Las únicas actividades que tienen en común estas mezquitas son las clases de árabe y educación islámica que las condiciones de su desarrollo difieren de una mezquita a otra como podemos ver en la siguiente afirmación:

[201] La entrevista con este informante se realizó en *dariya,* dialecto marroquí, por lo que todas las citas en español que aparecen a lo largo del trabajo están traducidas por nosotros.

> Es algo que a mí me preocupa mucho, porque no se hacen ninguna de las actividades que nos gustaría como musulmanes, salvo las comidas que se hacen en Ramadán ahí en la mezquita o las demás actividades de enseñanza de islam y enseñanza del idioma árabe, que, por cierto, no está abierto para todo el mundo y además el árabe que se enseña es un árabe religioso, muy ligado a la religión. Además, una señora española no musulmana que me conoce me contó que se fue a informarse sobre las clases de árabe porque quería aprender y le dijeron que lo siento si no eres musulmana no se puede. (I-1)

En el caso de la mezquita de Omar Ibn al Jattab de Algeciras, afirma el informante I-4 que la mezquita surgió en 2008 en un pequeño local en un barrio y empezó su andadura en lo social "con clases de árabe y educación islámica para los niños musulmanes hijos de inmigrantes" y puesto que aquel entonces el local de la mezquita era muy pequeño y no podían atender al gran número de personas inscritas, tuvieron que pedir colaboración a un instituto de educación pública para desarrollar sus clases ahí los fines de semana.

Ahora cuentan con un espacio mucho más amplio y además de las mencionadas actividades, el informante hace hincapié en una serie de actividades que realizaban anteriormente, en su mayoría de ayuda humanitaria que consisten en el reparto de alimentación y a veces de ropa de invierno, a todas las personas necesitadas sin distinciones étnicas, culturales o religiosas.

4.1.3. Motivos internos por los cuales no se realizan más actividades sociales:

A juicio de los informantes I-1 y I-2, en el caso de la mezquita *An-nur* de Jerez, existe lo que denomina el factor tribal o de procedencia del colectivo. Sostienen que la culpa es de la voluntad de los que llevan la mezquita porque no están formados y porque forman como un círculo cerrado. Es un problema común en muchas mezquitas en contextos de mayoría no musulmana ya que se forman guetos, especialmente marroquíes. Este factor es determinante y la influencia que suele ejerce un grupo de personas es muy notable sobre todo de quiénes más aportan económicamente al fondo de la mezquita. (El Quaroui, 2021, p. 197)

El I-3 resume los motivos internos que causan esta situación en tres: por una parte, las personas que llevan la mezquita son numeradas, voluntarias y tienen otras responsabilidades por lo que no pueden dedicar mucho tiempo; a esto se le suma el problema económico, ya que no dispone de fondos ni de apoyos para avanzar en este sentido; por último, el nivel educativo y cultural de las personas que acuden y sostienen la mezquita que generalmente es muy bajo, hecho que limita la tarea de realizar actividades sociales.

Por otra parte, el desinterés de la gente, es uno de los obstáculos que impiden realizar cualquier actividad social. El I-4 explica en este sentido que, como la mayoría de los musulmanes que acuden a las mezquitas son hombres inmigrantes y trabajadores, tienen otras prioridades y cargas familiares que atender por lo que disponen de muy poco tiempo para la mezquita.

4.1.4. Motivos externos por los cuales no se realizan más actividades sociales

Para el informante I-4 los motivos externos pueden ser la falta de apoyos económicos de parte de las autoridades tanto locales como de países islámicos, especialmente la marroquí. Señala que en Holanda o Bélgica por ejemplo sí que salen numerosos apoyos económicos para financiar las actividades con fines socioculturales de las mezquitas. En esto está de acuerdo también el I-6, pero matiza que

> Para profesionalizar a las mezquitas tienen que entrar capitales, tiene que llegar dinero, y ¿de dónde se saca? Si viene de Arabia Saudí, pues que sepas que esa mezquita va a ser wahabí porque con el dinero dan el paquete ideológico.

El informante I-6 habla de un concepto que nos parece muy interesante que es la profesionalización de las mezquitas. Es decir, que el personal que gestione alguna mezquita sea cualificado y pagado como cualquier otro profesional de otros ámbitos, para que se dedique exclusivamente a esa profesión y a la formación continua en su dominio. Por otra parte, pedir la financiación de un país extranjero, en este caso pone el ejemplo de Arabia Saudí, implica la propagación de una u otra ideología.

Otro factor externo que ha salido a lo largo de las entrevistas, es de la imagen que tiene el mundo occidental sobre el islam y los musulmanes. Según el I-3, la percepción que la sociedad mayoritaria sobre las comunidades en cuestión, juega un papel muy influyente en este sentido. Asegura que la mezquita tuvo un preacuerdo verbal con el alcalde de la ciudad para reunirse y financiar proyectos socioculturales, pero que su visita oficial a la mezquita tuvo un impacto negativo en la sociedad mayoritaria y la reacción pública hizo que anulara todo:

> Pues en principio por las críticas de la gente en las redes sociales, si ves las reacciones, ahora te mando la noticia20 por WhatsApp, fueron muy negativas, muy muy negativas. Ante estas críticas lo paró todo, claro, y se echó para atrás.

En esta línea, los informantes coinciden en que el trato recibido generalmente por las autoridades locales es muy positivo, caracterizado por una relación cordial, respetuosa y amistosa.

El informante I-5 también considera que la relación con las autoridades locales es respetuosa, pero hace una crítica al Partido Popular, que gobierna con mayoría absoluta y que según él no responde a ninguna de las peticiones del colectivo musulmán cuando se le pide algo. El ejemplo más cercano fue la petición de espacios para enterrar los difuntos musulmanes por causa del COVID19 y nunca han tenido respuesta, que además llevan pidiendo mucho antes de la pandemia pidiendo un cementerio islámico. También critica a la comunidad musulmana que tiene derecho a voto por no saber utilizar esa herramienta a su favor en las elecciones argumentando que existe un número importante de musulmanes autóctonos y nacionalizados capaz de crear diferencias en los actos electorales.

En cuanto a su relación con alguna de las instituciones representantes del islam, como la CIE o la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España), es prácticamente inexistente. Solo se mueve, en algunos casos muy puntuales, para contratar a un imam si alguna de las mezquitas lo pide.

4.2. El cuestionario

Hemos dividido los perfiles participantes en tres grupos. La división se basa principalmente en cuatro aspectos que son: nacionalidad y origen, país de nacimiento y si la persona encuestada es musulmana de nacimiento o no. Los perfiles que hemos obtenido al combinar dichos ítems son los siguientes:

4.2.1. Españoles conversos, inmigrantes, inmigrantes nacionalizados, Jóvenes españoles de padres inmigrantes.

Generalmente las personas conversas se sienten excluidas de las mezquitas puesto que la mayoría de los participantes no han aprendido árabe y tienen problemas básicos de comunicación. Por tanto, como un paso hacia una inclusión efectiva de la población musulmana de habla no árabe, creen que es necesario y están muy de acuerdo en cambiar el idioma del desarrollo de las actividades al español en vez de seguir con el árabe el dialecto marroquí en concreto como señala un participante.

Muchos encuentran su refugio en las redes sociales, foros de diálogo y grupos de musulmanes hispanohablantes conversos en diferentes partes del mundo donde encuentran apoyo y entendimiento. Sin embargo, no es nada comparado en lo que podría ser la inclusión efectiva en su misma zona de residencia ya que, en muchas ocasiones, este colectivo sufre discriminación por su propio entorno, y en vez de recibir más apoyo acaban discriminados doblemente.

En cuanto a las y los hijos de inmigrantes, es un colectivo que vive en el seno de dos culturas diferentes. Por una parte, la marroquí musulmana, que en la mayoría de los casos se limita al mismo entorno familiar cercano principalmente y, en su caso, se extiende a las clases de árabe y educación islámica de los fines de semana en las mezquitas de barrio. Generalmente, suele tener escaso conocimiento sobre el islam que viene heredado de los padres inmigrantes y mezclado con la cultura de origen. Por otra parte, está la cultura andaluza española occidental, en la que más tiempo pasan y donde más espacio de desarrollo tienen.

Estas circunstancias pueden dar lugar a crisis de identidad especialmente en la adolescencia, de manera que se hace difícil encontrar un equilibrio

entre una cultura y la otra. Ante tal situación se puede producir un rechazo parcial o total a una de las identidades; generalmente por influencia de la sociedad mayoritaria y del entorno joven y adolescente para sentirse excluido si no se llega a entender su situación; o renunciar a su entorno occidental si no se siente identificado con sus modos de ver y vivir la vida, y de hecho dejar de socializar con personas que no sean musulmanas, hecho que, sin duda, puede conducir a consecuencias no deseadas.

En cuanto a los dos perfiles restantes, no presentan granes diferencias en sus respuestas. Varios participantes reclaman que haya un mayor espacio y mejor habitado para las mujeres y que les gustaría que las mezquitas se involucren en la realidad de las personas musulmanas y que también tengan un rol activo en fortalecer lazos con la sociedad de acogida" para que, de este modo, según otra participante, "sea más que un lugar de culto, un espacio que contribuya a la integración y a la conciliación con la cultura occidental".

5. DISCUSIÓN

Queda patente que las únicas actividades que se realizan desde las mezquitas objeto de nuestro estudio son la enseñanza de la lengua árabe y educación islámica para hijas e hijos de inmigrantes árabes, marroquíes en su gran mayoría. El desarrollo de estas actividades es muy importante para que las nuevas generaciones de musulmanes sigan teniendo un vínculo con una parte importante de su identidad cultural y religiosa. Sin embargo, la manera cómo se abordan como viene explícito en varias ocasiones no es del todo acertada debido a la falta de profesionales y espacios adecuados.

Ante la ausencia de espacios de encuentro e intercambios socioculturales y religiosos, quedan grandes márgenes de desconocimiento entre las diferentes culturas y religiones existentes e incluso dentro de la comunidad musulmana ya que algunos colectivos musulmanes se sienten excluidos y privados de apoyos necesarios en varios sentidos de su vida.

Indagando sobre los motivos que impiden la realización de actividades sociales, hemos llegado a conocer varios. Algunos son motivos internos

como pueden ser la escasez de recursos económicos ya que todas las mezquitas funcionan gracias a las aportaciones voluntarias de las personas que acuden.

A este motivo económico habría que añadir le nivel educativo y sociocultural de las personas encargadas de los asuntos de las mezquitas ya que como hemos visto por lo general son padres y/o abuelos inmigrantes que llevan mucho tiempo viviendo y trabajando en España y en la provincia de Cádiz particularmente.

La escasez de profesionales formados es principalmente una de las consecuencias de la escasez de recursos económicos puesto que no pueden compaginar sus trabajos propios o jornadas de 8 horas y dedicarse voluntariamente a la mezquita a diseñar y ejecutar proyectos y actuaciones sociales. Por tanto, van en busca de otras oportunidades para vivir. Las mezquitas de Algeciras y de Jerez cuentas con imames, pero son las únicas personas que se les paga con los fondos de cada mezquita.

Por otra parte, se han señalado una serie de motivos externos y ajenos a la voluntad propia. Primero la falta de apoyo y subvención externa por parte de las autoridades locales. Hemos visto la experiencia que nos ha contado uno de los participantes sobre el caso de la mezquita de Cádiz que aunque en un principio hubo una muestra de interés y apoyo por parte del alcalde de Cádiz, José María González, no pudo continuar por motivos que desconocemos su totalidad, pero que según el mismo informante, por motivo de las críticas y la presión social recibida a tal acto por una parte de la sociedad gaditana, sobre todo que el acto tuvo lugar poco tiempo después de que el alcalde rechazase participar oficialmente en las procesiones de Semana Santa aquel año. Por tanto, podemos considerar que la imagen del islam y de los musulmanes en el imaginario gaditano es uno de los motivos por los cuales no reciben financiación y apoyo, y por ende afecta en la realización de actividades sociales.

Las afirmaciones de los participantes han dejado claro que no existe financiación de países extranjeros, que a nuestro parecer tampoco es necesaria, puesto que como hemos visto, trae consigo influencia política e ideologías que perjudican el desarrollo independiente de las mezquitas. En este sentido, la principal institución representante del islam en

España, Comisión Islámica de España, tampoco ofrece ningún tipo de apoyo o ayudas puesto que se encuentra en una situación crítica ya que tiene su cuenta está bloqueada por su acusación de presunta financiación a grupos terroristas en Oriente Medio. En realidad, que incluso antes de esta situación tampoco prestaba atención a los asuntos interiores que interesan las mezquitas ya que, desde su nacimiento, siempre hubo desencuentros ideológicos y doctrinales entre sus integrantes.

tanto las personas entrevistadas como las encuestadas, han dejado claro mediante sus respuestas que las mezquitas no ofrecen espacios suficientes para las mujeres, no solo espacios físicos para la oración, que en las dos mezquitas de Algeciras sí que existen, sino también espacios de participación y gestión. En realidad, tampoco existe gran interés de las mujeres en participar puesto que no se realizan actividades. Algunas entrevistas han dejado caer que hay algunas profesoras de árabe y educación islámica en 3 de las 4 mezquitas que son las únicas actividades constantes y continuas. Algunos participantes en el cuestionario reclaman crear más espacios donde las mujeres pueden aprender y avanzar a nivel religioso y sociocultural y en donde especialmente las mujeres conversas pueden encontrar el apoyo y afecto necesarios.

6. CONCLUSIONES

Podemos afirmar que aún queda mucho camino por recorrer para poder hablar de una inclusión efectiva del islam y de los musulmanes, porque, por una parte, las políticas del Estado no contemplan en ningún momento la inclusión del islam en su agenda y todavía se gestiona desde la perspectiva extranjera. Eso se traduce en la preferencia del Estado por los líderes musulmanes inmigrantes o de origen inmigrante, y también en la financiación económica por parte de países externos de varios de los centros culturales islámicos y de las mezquitas.

Por otra parte, la Comisión Islámica de España, principal institución representante del islam ante el Estado, se muestra indiferente ante este asunto y su actitud no demuestra ningún interés en el tema por propios intereses políticos, sobre todo que cuenta con apoyo de terceros países. Además de esto, últimamente está bloqueada totalmente por orden

judicial a causa de la investigación de su presidente y de varios responsables de su junta directiva previamente acusados de financiación a grupos terroristas fuera de España.

Las políticas estatales afectan en gran parte a niveles locales por tanto la situación no es distinta. En el caso de las mezquitas objeto de nuestro estudio, hemos podido corroborar que su actuación está muy limitada y muy poco pueden hacer para incluir a los musulmanes.

8. REFERENCIAS

Aguilar Gavira, S., & Barroso Osuna, J. (2015). La triangulación de datos como estrategia en investigación educativa. Pixel-Bit. Revista De Medios Y Educación, (47), 73–88. https://doi.org/10.12795/pixelbit.2015.i47.05

Andújar, N. (2008). El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del islam. Revista de Estudios de Juventud, nº 80, 61-75. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2597050

Bakkali, H. (2021). La responsabilidad de la comunidad musulmana contra la islamofobia desde las mezquitas y los centros culturales islámicos [manuscrito no publicado]. Congreso Nacional Desmontando Islamofobia, Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes.

Díaz Herrera, C. (2018). Investigación cualitativa y análisis de contenido temático. Orientación intelectual de revista Universum. Revista General de Información y Documentación, nº 28 (1), 119-142. https://revistas.ucm.es/index.php/RGID/article/download/60813/4564456547606

Elghazi, S. (2018). La Gestión Del Islam En España: Entre El Islam Inmigrante Y El Islam Español. Historia Actual On-Line, 46(2), 91–104. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=aph&AN=130939666&lang=es&site=ehost-live

El Quaroui, R. (2021). La figura del imán en Europa. Una aproximación etnográfica a los imanes de Extremadura (España), Antropología Experimental, nº 21, 189-205. http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae

Gómez, D. R., y Roquet, J. V. (2009). Metodología de la investigación. Universitat Oberta de Catalunya.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). Etnografía. Métodos de investigación (Mikel Aramburu Otazu). Ed. Paidós. (original publicado en 1983)

López García, B. (2013). España y el mundo árabe-islámico: historia de una multiplicidad de relaciones y encuentros. En O. Orozco de la Torre & G. Alonso García (Eds.), El islam y los musulmanes hoy, (pp. 11-25). Casa Árabe.

Moreras, J. (1998). Musulmanes en España. Más allá de la memoria histórica: la viva presencia musulmana en España. Fundación CIDOB, 85-97. https://www.cidob.org/content/download/9096/92100/file/11_mas_alla.pdf

Observatorio Andalusí (2022). Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha de 31/12/2021. UCIDE. http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf

Rodríguez Gómez, G. y Gómez Ruiz, M.A. (2010). Análisis de contenido y textual de datos cualitativos. En S. Nieto Martín (ed.) Principios, métodos y técnicas esenciales para la investigación educativa. (447-469). Madrid: Dykinson

Planet Contreras, A. I. (2013). La organización del islam en España. En O. Orozco de la Torre & G. Alonso García (Eds.), El islam y los musulmanes hoy, (pp. 265-280). Casa Árabe

Romero Arias, M.I. (2021). Cómo la gestión de la diversidad religiosa en España naufragó con el modelo musulmán, El Mundo. https://www.elmundo.es/opinion/2021/05/11/609a563efc6c8373738b45c7.html

IDEOLOGIA Y ADAPTACIÓN: EVOLUCIÓN E INFLUENCIAS DE LA HERENCIA IZQUIERDISTA Y NACIONALISTA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER

LOLA BAÑON CASTELLÓN
Departamento de Teoria de los Lenguajes
Facultad de Filologia, Traducción y Comunicación
Universidad de València

1-INTRODUCCIÓN

La llegada al poder del islam político tras las primaveras árabes ha permitido comprobar el gran nivel de versatilidad y de sentido práctico de estas formaciones tras su experiencia en el poder. Esta vivencia les ha hecho generar estructuras y organizarse con más medios, excepto en casos como Egipto en que la represión ha desarticulado importantes partes de la estructura.

En su diversidad, los partidos islamistas están fuertemente condicionados por el contexto de sus países, pero es necesario también conectar sus evoluciones políticas con las propias experiencias de sus líderes, muchas de ellas generadas en los años que como estudiantes pasaron en la Europa reivindicativa del final de los años sesenta y setenta del siglo pasado teniendo gran contacto e influencia tanto con la izquierda como con los nacionalismos.

1968 fue un año de gran depresión en el mundo árabe. En toda la variedad política, geográfica y cultural que alcanza la línea del Magreb hasta el Próximo Oriente, se extendía una atmósfera antiimperialista y una indignación hiriente por la humillación en la guerra del año anterior contra Israel.

El Mayo francés era la imagen de una juventud que hacía frente a la autoridad, una generación criada en la recuperación después de la

cruenta Segunda Guerra Mundial, que reclamaba voz, libertad y, por lo tanto, un espacio político. Los estudiantes y obreros franceses cantaban el eslogan "Sed realistas: pedíd lo imposible" (Trillas, 2019:42), Pero la amargura de los árabes les privaba de ubicarse en la utopía: en mayo del 68, en la zona no hacía todavía un año que los ejércitos de Egipto, Jordania, Irak y Siria habían caído desarticulados ante los hebreos.

Aquello fue un desastre bélico que supuso la ocupación total de la Palestina histórica, una bofetada moral a los poderes nacionalistas de la época que hizo revivir a las poblaciones la impotencia que provocó la *Nakba* palestina veinte años atrás, en 1948. La guerra del 1967 destruyó las tres cuartas partes de la aviación egipcia y dio a Israel una comodidad territorial que le permitía tener cerca cualquier capital árabe. En esta atmósfera, para los árabes, las revoluciones pivotaban alrededor del sueño de unidad y resistencia como camino para liberar Palestina. Para ellos, la inspiración vino de París, pero también de los movimientos izquierdistas de China y el Vietnam. Los soviéticos no podían ser un referente emocional; los árabes tenían muy en cuenta que la URSS había apoyado a la creación del Estado de Israel y, por lo tanto, la expulsión de miles de palestinos.

El mundo árabe, en aquellos momentos de la vergüenza, tenía un líder en Nasser, el presidente egipcio que conducía con convicción y carisma la idea de un nacionalismo que compartían todas las naciones de la zona. De hecho, intentó una confederación árabe que, desde 1958 hasta 1961, unió Egipto, Siria y también durante un tiempo el Yemen (Hourani, 1991:407). Pero la derrota de 1967 comportó el inicio de su cuenta atrás personal, que culminaría con su muerte repentina tres años más tarde por un infarto de miocardio.

2. OPERACIONES ARQUEOLÓGICAS Y CÁRCEL PARA LOS ISLAMISTAS EN EL EGIPTO DE NASSER

Mientras se sufría el estado de oscuridad colectiva que llevó la derrota bélica, Nasser mantenía la gran campaña de rescate del patrimonio de los templos de Abu Simbel, la operación más grande de salvamento

arqueológico de todos los tiempos, el más grandioso proyecto de excavaciones de la historia (Zurinaga, 2023)

Nasser no abandonaba la idea de construir el mito de un Egipto capaz de asentar los cimientos que deseaba para reunir a su alrededor a todo el mundo árabe. Y así, mientras que en París los revolucionarios empezaban a prepararse, el carismático líder egipcio daba a España el templo de Debod en señal de agradecimiento al pais que le había apoyado en esta empresa. Los centenares de bloques de piedra en que se dividió viajaron desde Alejandría hasta el puerto de València, desde donde fueron transportados en decenas de camiones a Madrid (Nuevo, 2022).

Pero estas fastuosas operaciones arqueológicas egipcias corrían paralelas a oleadas de represión contra la disidencia interna: el año 68 marca también el momento de la contestación en la calle por parte grupos de estudiantes contra el gobierno de Nasser. El foco de la protesta fue la facultad de ingeniería de Alejandría y aquellos acontecimientos serían los primeros de un rechazo colectivo dirigido a quién era pocos meses antes alguien INCONTESTABLE EN TODO EGIPTO. Desde hacía meses, las prisiones egipcias se habían ido llenando de militantes de la cofradía de los Hermanos Musulmanes, y su líder, Said Qtob, fue ejecutado junto con otros compañeros bajo la acusación de conspiración y de preparar el asesinato de Nasser (Waines, 1997: 292)

Qtob pensaba que la decadencia de las sociedades musulmanas se había producido por el alejamiento del islam y que tenía que llegar una revolución que derrocara los gobiernos que las habían hecho caer en desgracia. Esta conclusión tan potente se iba adentrando en el corazón de mucha gente, pero entonces aún las izquierdas ocupaban una parte importante del imaginario político de los árabes y líderes como Nasser se permitían, por ejemplo, hacer discursos en público contra el velo.

3. GERMEN REVOLUCIONARIO DEL 68 EN LOS LÍDERES ÁRABES

Francia era para los árabes una potencia colonial que había apoyado la creación del estado de Israel y también formaba parte de la alianza

tripartita que en 1956 atacó Egipto por la decisión de nacionalizar el canal de Suez. Fueron años muy intensos: en el 1962 acababa la confrontación en la que Argelia había ganado su independencia. Pero después de la guerra del 1967, Charles de Gaulle tuvo una posición pro árabe que le procuró muchas simpatías entre los musulmanes.

En los campus universitarios del Magreb y el Próximo Oriente, los estudiantes politizados en la izquierda radical estaban al corriente de los sucesos en Francia e hicieron una adaptación de contestación a sus circunstancias: la revuelta en el mundo árabe iba dirigida contra Israel, que se había apoderado de todos los territorios palestinos después de la guerra del 1967, y contra los regímenes a los que acusaban de no haber sabido evitar la gran humillación de la derrota.

En las universidades francesas, en mayo del 1968 había muchos estudiantes árabes de la francofonía, especialmente de Túnez, el Líbano, Marruecos y Argelia. Las ideas de apoyo a la clase obrera y de rechazo de las estructuras tribales y de clase arraigaron en estos colectivos; pero otros mensajes de Mayo del 68, como por ejemplo los referidos a la igualdad entre sexos y la libertad sexual, no tenían eco en aquellas sociedades. Cuando las calles de París se llenaron de revolucionarios, hubo un joven tunecino testigo de excepción: Rachid Ganoucchi, que después sería la figura indiscutible de Ennahda. Él vivió en la calle el espíritu de cambio mientras le llegaban noticias de las rebeliones con las que tenía que lidiar el presidente Bourguiba. Ganoucchi era entonces el secretario general de la Asociación de Estudiantes Musulmanes, y en aquel tiempo que se prolongó con exilio, elaboró buena parte del cuerpo ideológico de los islamistas tunecinos.

También por aquel tiempo, Moammar el Gaddafi, que había vivido el 68 en Libia, había creado en la clandestinidad un movimiento de oficiales y, además de desarrollar su carrera militar, pasó los meses siguientes preparando el golpe de estado que encabezó y que puso fin a la monarquía del rey Idris, en septiembre del 1969.

En Siria, Hafez al Assad, que era ministro de Defensa después del golpe de estado que protagonizó junto a un grupo de miembros del Baas, en los tiempos del Mayo francés decidió empezar a preparar una operación

parecida, en la cual él era el gran líder. Se convirtió en presidente en 1971.

El palestino Yasser Arafat, por su parte, ponía los cimientos de su fama internacional después de la batalla de Al-Karamé, en Jordania, donde los israelíes acabaron retirándose después de la intervención de los jordanos. Fue un revulsivo a su figura pública después de la derrota masiva de los árabes en la Guerra de los Seis Días. Por tanto, en este periodo, paralelamente a las convulsiones se vivió la emergencia de líderes y personalidades muy potentes en el mundo árabe.

4. EL MOMENTO DE LA IZQUIERDA EN LOS PAÍSES ÁRABES

En noviembre del 1967 se proclamó la República Popular y Democrática del Yemen (Yemen del Sur), regida por un frente de liberación nacional que había combatido a los británicos desde el 1963. En junio del 1969, un año después de Mayo del 68, fueron los marxistas quienes tuvieron en las manos el mando de la reciente nacida república.

El nuevo éxodo de los palestinos y el ambiente de catástrofe moral estimuló nuevas ansias de rebelión. Los árabes no solo miraban a Europa; ellos también tenían los referentes de la revolución cultural de China del 1966 y el movimiento de liberación nacional vietnamita.

En el mundo árabe, el luto por la derrota del 1967 aceleró la tendencia hacia la radicalización de la izquierda, *al Jassar al Jadid*, (la nueva izquierda). A diferencia de los movimientos izquierdistas franceses donde había jóvenes marxistas leninistas o comunistas revolucionarios, las nuevas izquierdas árabes no nacen como ramas del comunismo, sino del nacionalismo. Para los árabes, la descolonización y la recuperación de la Palestina perdida estaban en el centro de su corazón ideológico.

Desde esta perspectiva, la derrota de 1967 provocó cambios profundos en los proyectos políticos del Oriente Medio y el Magreb. EL Movimiento de los Nacionalistas Árabes (MNA) creció en la amalgama del marxismo y el nacionalismo en una estructura que tenía miembros en varios países, pero en la cual los palestinos eran el motor fundamental,

y los árabes cristianos, los ejes principales: el MNA germinó con la inspiración de las ideas de Constantin Zureik, un sirio cristiano, profesor de la universidad americana de Beirut, que conecta con Georges Habache, palestino cristiano que estudiaba medicina en el Líbano. Con ellos, Wadi Haddad, un refugiado palestino, y Hani al Hindi, sirio que venía de las falanges del sacrificio árabe (*Kata' eb al Fida al Arabi*) que luchaban contra las milicias sionistas en 1948. El MNA estuvo en el Líbano, en Siria y luchando contra los británicos en el Yemen; eran simpatizantes de Nasser, pero la decepción los hizo repensar la estrategia que había que seguir.

Cuando calentaban motores en Francia para la revuelta, Habache y Haddad, los dos médicos y los dos cristianos, fundaron el Frente Popular para la Liberación de Palestina en diciembre de 1967 con la idea de una guerra popular de liberación inspirada en un modelo maoísta (Pappé, 2008:227).

El marxismo era una referencia también en el Líbano, donde militantes del Movimiento de los Nacionalistas Árabes, reunidos alrededor de Mohsen Ibrahim, fundan la Organización de los Socialistas Libaneses en 1969 y, un año más tarde, la Organización de Acción Comunista en el Líbano (OACL), símbolo de la nueva izquierda, en la cual cohabitan los militantes del MNA, los seguidores del Líbano socialistas, y maoístas y trotskistas. Hoy, en el siglo XXI, ya no queda nada de todo esto, pero esta amalgama de militantes de la izquierda radical fue una de las bases de la alianza con Kamal Joumblatt, el líder druso del Partido Socialista Progresista (PSP) y los comunistas en la guerra civil del 1975. Ellos formaron el Frente Nacional de Resistencia Libanés (*Jammoul*) del 1982 para hacer frente a la invasión israelí.

Todas estas izquierdas árabes tejían una red: el OACL tenía buenas relaciones con los palestinos de Al-Fatah y del Frente Democrático para la Liberación de Palestina, el FDLP, de Nayef Hawatmeh.

Las nuevas izquierdas arraigan también en el Magreb y después del Mayo 68 hay contestación en los campus universitarios de Marruecos en 1970 y también en Túnez, donde Bourguiba tenía también su movimiento detractor.

Pero las izquierdas árabes se diferencian de las europeas en un detalle que las distingue: no es la cuestión obrera sino la palestina la que se tiene que convertir en la vanguardia de todas las revoluciones a la zona, y por eso esta es la fuerza que propulsa el nacimiento de las formaciones de la izquierda radical; la matriz nacionalista árabe y no el comunismo.

La ocupación israelí del 1967, que comporta el control total de Cisjordania, Jerusalén Este, Gaza y también el Golan sirio, obligó a la izquierda árabe a tomar una posición estratégica que para muchos fue dolorosa pero necesaria: el alejamiento de la URSS por su aceptación del plan de partición de Palestina y el reconocimiento del estado de Israel. Stalin lo hizo para debilitar a los británicos en la zona, pero la consecuencia fue que los partidos comunistas se redefinieron alrededor de la cuestión palestina, y esto les hizo dirigir la mirada al Movimiento de los Nacionalistas Árabes.

El comunismo quedó debilitado en el mundo árabe por esta posición soviética y también porque, con su oposición al proyecto de una república árabe unida, se alejó de la sensibilidad de muchos árabes que soñaban un discurso unitario que sobrepasara las fronteras y los estados naciones diseñados por el colonialismo.

También en Irak el Partido Comunista fue menguando por el castigo de Saddam Hussein, que reaccionó a un ataque dirigido contra su régimen por parte de una escisión radical de la formación. El Baas prácticamente los hizo desaparecer.

5. EL NACIONALISMO EN LA TRANSICIÓN ENTRE IZQUIERDA E ISLAMISMO

El Mayo francés tuvo un ritmo explosivo, una visibilización rápida y una vuelta a la normalidad también previsible. Pero, en el mundo árabe, la derrota de la guerra y el espíritu contestatario confluyeron en una sensación evidente de descontento que abrió ciclos de revueltas civiles y militares que durarían años y que fueron evidenciando la pérdida de impulso de las izquierdas y los revolucionarios árabes. La falta de consecuciones y éxitos, y la fatiga de la humillación diaria, crearon un escenario propicio para el impulso de un cambio radical en la zona.

En definitiva, la desmoralización por la derrota del 1967 fue seguida por la emergencia de nuevas dictaduras basadas en el partido único, que utilizaron la represión para anular las tentaciones revolucionarias. La ilusión de una gran unión árabe libre y poderosa se acabó disolviendo a golpes.

Es en este contexto social, político y emocional creció lenta pero inexorablemente la reputación de la cofradía de los Hermanos Musulmanes, especialmente en Egipto, donde nació la formación. Rachid Ganoucchi, que había vivido el 1968 en París, empezó a predicar, volviendo a Túnez un año después y mientras trabajaba como profesor en un instituto, acaba creando el MTI (Movimiento de la Tendencia Islámica), una iniciativa que le costó, a él y a sus compañeros, la prisión. Finalmente, pasó veintidós años al exilio, del cual volvió dos semanas después de la defenestración de Ben Ali en 2011.

En el mundo musulmán, la oleada postrevolucionaria de Mayo del 68 tuvo réplicas de naturaleza diferente y transversal: la causa palestina era un aglutinador de todos los revolucionarios árabes y la persistencia del nacionalismo árabe era evidente, de tal forma que en esta confluencia de sentimientos se dieron asociaciones aparentemente ilógicas que difuminaban las fronteras discursivas entre los nacionalistas seculares y los islamistas. Arafat y Jomeini se vieron y, después de la caída del sha, el líder palestino, en un inflamado discurso en Teherán, llegó a decir que, después de la liberación de Irán, vendría la de Palestina.

Es una particularidad de la historia de las últimas décadas en el Próximo Oriente la coexistencia discursiva en algunos puntos de los nacionalistas laicos y el islam político. Estas opciones de pensamiento confluyen en buena parte del discurso en la no resolución de la cuestión nacional en la zona y en la defensa de la causa palestina, unos principios irrenunciables que supuran en la práctica totalidad del pensamiento político del entorno geográfico hasta muy recientemente. De este modo, las diversas modalidades del nacionalismo árabe, desde el nasserismo hasta el Baas y el FLN de Argelia, se apropiaron de argumentos discursivos islámicos en sus propias estructuras ideológicas de tendencia secular.

De aquí que algunos de los líderes islamistas empezaron a politizarse en los movimientos de la izquierda laica e hicieron después la transición sin cambios sustanciales. Es el caso de muchos de los que participaron en la organización de la milicia libanesa de Hezbolá (el Partido de Dios), que eran provenientes de la izquierda.

Hay que decir que, en los países musulmanes, los movimientos izquierdistas no disfrutaron de mucha ayuda exterior en el momento de articularse, cosa que sí ocurrió con las formaciones islamistas, que en ocasiones recibieron mucho dinero.

Hay que reconocer, sin embargo, que los islamistas nunca dejaron de trabajar, en la clandestinidad, al exilio o incluso en un régimen de consentimiento no declarado, como fue el caso de Egipto. Sadat, el sucesor de Nasser, rubricó la disolución del sueño nacionalista de éste e hizo virar la política exterior hacia los Estados Unidos, borrando la influencia soviética, y con este movimiento aflojó el control sobre los Hermanos Musulmanes (Sherif, 2014)

6. JOMEINI Y LA REVOLUCIÓN IRANÍ DE LOS CLÉRIGOS

La firma de los Acuerdos de Camp David en 1978, que supusieron la paz de Egipto con Israel, provocó otra oleada de indignación. El movimiento palestino y una gran parte del mundo árabe lo vivieron como una traición. Sadat fue asesinado. En este clima, los clérigos iraníes, que estaban fuertemente politizados, en la línea de la tradición contestataria del chiismo (rama minoritaria al mundo musulmán pero dominante en Irán), movieron pieza. Un ayatolá que enviaba discursos grabados en casettes desde el exilio del suburbio francés de Neauphle le Chateau, cerca de París, daba el paso que inyectó energía a las formaciones islamistas que habían ido creciendo en red a lo largo del Próximo Oriente. En 1979, Jomeini puso fin a catorce años de exilio y volvió a Irán para establecer una república islámica. Este hecho sacudió la política internacional (Chebel, 2007: 136). El islam político se reforzó con este acontecimiento y Jomeini encabezó una revolución de masas, un hecho insólito en el mundo musulmán contemporáneo.

Una buena parte de los términos discursivos de la izquierda clásica quedaban directamente incorporados a la perspectiva islamista. Pocos en Occidente se habían dado cuenta de que Jomeini y sus clérigos eran conocedores e incluso estudiosos del corpus marxista. Habían analizado el concepto de hegemonía de Gramsci con profusión y a lo largo de la revolución iraní integraron un ideario no marxista en el cual usaban conceptos como por ejemplo los de dominación (*ghalaba)* y *asabiyyah* (conciencia de grupo).

La revolución de Jomeini 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. La revolución iraní del 1979 pavimentó el camino para el ascenso de las organizaciones islamistas, que asumieron el programa antiimperialista de las izquierdas, pero añadiendo el mensaje de que el islam sí que es la solución (Saleh, 2007: 63).

En el Líbano tuvo especial impacto la revolución iraní y, en cuanto que movimiento de inspiración chií, muchos militantes de partidos de izquierda de aquel país fueron encontrando una mejor oportunidad de expresión política en el movimiento Hezbolá, fundado el 1982, que consiguió crecer rápidamente por su enconada posición contra Israel (Kassir, 2006: 24). Cinco años más tarde, los islamistas palestinos fundarían Hamas.

7. LA RESISTENCIA COMO ELEMENTO DE COHESIÓN POLÍTICA

El mundo musulmán es inmenso y variado, y esta condición no se puede separar de las circunstancias específicas de cada territorio donde los llamados *al Ijwan al Muslimun* (Hermanos Musulmanes) intentaron elaborar sus alternativas y modelos, en medio de gobiernos dictatoriales y procesos coloniales. El islamismo político no es una ideología monocolor, y también sus inicios han sido plurales y diversos, pero si hay un concepto que impregna el discurso de la izquierda laica, los nacionalistas y el islam politico a la vez en el mundo musulmán es el concepto de resistencia: este es el elemento político que cohesiona todas estas perspectivas.

La lucha contra las ocupaciones es un combate que está motivado por consideraciones nacionales, pero también islámicas. En este camino de la izquierda al islamismo en el Oriente hay una transición nacionalista; un viaje más político que religioso. Y es sobre este concepto de resistencia (*muqawama*) que el islam político ha construido la mayor parte de su identidad política.

Por otro lado, los islamistas han planteado la denuncia de la pobreza como un resultado de la globalización occidental. Arremeter contra las desigualdades y buscar la armonía social se considera una forma de resistencia, posición que en muchas ocasiones ha llevado a las formaciones islamistas a actuar de una manera muy práctica.

No se puede entender el islam político sin considerar la gran frustración al mundo musulmán por el declive de los últimos siglos después de haber conformado una civilización inmensa. Consideran un cataclismo histórico la impotencia ante el colonialismo occidental, que delineó las fronteras creando naciones artificialmente e ignorando las realidades locales. Tanto es así que los movimientos islamistas contemporáneos surgieron bastante atizados por las consecuencias del postcolonialismo que había dejado en el Próximo Oriente regímenes corruptos e ineficaces. Al mismo tiempo, el fracaso del panarabismo y el colapso de las iniciativas nacionalistas y de movimientos de izquierda facilitó el nacimiento de la nueva alternativa islamista como promesa de regeneración para millones de personas (Gómez, 2021: 28).

Los islamistas piensan que las sociedades musulmanas empezaron a entrar en crisis justamente porque hubo un declive moral y espiritual. (Cesari, 2021). Pero en esta caída fueron decisivos los factores geopolíticos: las conquistas de los mongoles, or ejemplo, destruyeron muchos centros urbanos del mundo árabe que ya nunca más recuperaron el mismo nivel.

El islam político es un fenómeno moderno que cristalizó en el periodo de entreguerras en el Próximo Oriente. Y en este proceso de cristalización, la descolonización es el asunto político internacional de relevancia que enmarca el surgimiento de la primera organización con esta orientación: los Hermanos Musulmanes egipcios.

Hassan al Banna tenía solo 22 años cuando fundó la Cofradía en 1928 en la ciudad de Ismailia. Bebió de las fuentes ideológicas de Rashid Rida, Jamal al Din al Afghani y Mohamed Abdul, y pretendía preservar la moralidad del islam y hacer frente al proselitismo cristiano. Rápidamente, la Cofradía se extendió y, durante los años siguientes, formaciones consideradas como ramificaciones de los Hermanos Musulmanes se establecieron en Siria, Palestina, Jordania y el Sudán. Más tarde se formaría en Túnez el Movimiento de la Tendencia Islámica (Saleh, 2007: 30).

Fue la causa palestina la que motivó el activismo político exterior de los Hermanos Musulmanes: en la primera revuelta palestina, en 1936, enviaron fondos y hombres para ayudar a quién denominaban "hermanos palestinos".En los años posteriores las oleadas de violencia política se sucedían y en algunos ámbitos empezaron a producirse acusaciones contra algunos miembros de la Cofradía. Al Banna murió asesinado en 1949.

En ese clima de violencia ambiental se produjo el intento de asesinato de Nasser, en Alejandría, el octubre de 1954, ejecutado sin éxito por un obrero radicalizado que había sido captado por un abogado miembro de los Hermanos Musulmanes. Esta acción fue la espoleta que llevó las penas de muerte para parte de la dirección de la Cofradía y prisión para centenares de islamistas, sumiendo a la organización en la sombra política para décadas (Abdelkarim, 2005: 234)

No obstante, siguieron haciendo un esfuerzo extraordinario y durante décadas trabajaron en la clandestinidad. No eran legales, pero sí consentidos e hicieron asistencia especialmente en los barrios más pobres. El ocultamiento hizo también que muchos hermanos decidieron viajar al extranjero, especialmente a los países del Golfo donde fueran bien recibidos.

En Arabia Saudí se instalaren muchos de ellos y pudieran continuar desarrollando su trabajo, que incluía la preparación de la expansión de su ideología por los otros países musulmanes. Muchos de ellos, con el tiempo, volvieron a Egipto radicalizados después del contacto con el wahabismo y los imanes radicales (Bañon, 2017).

Túnez fue el otro país donde la actividad islamista fue intensa hasta el punto que en las dos presidencias del periodo poscolonial las autoridades

intentaron frenarlos: Bourguiba llegó a reducir la universidad y la mezquita Al Zaituna a una pequeña institución y prohibió el velo en los puestos de trabajo. Su sucesor. Ben Ali, autorizó la reapertura, pero mantuvo el límite a sus actividades.

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 cuales se abocaban opiniones sobre la discriminación que sufría el Islam en su propia tierra (Ayubi, 1991: 113). La universidad Al Zaituna se había convertido en un foco difusor del islamismo y otras influencias provinieron de los estudiantes que devolvían en Túnez después de haber mantenido contactos con los Hermanos Musulmanes. En aquel momento emergía en Túnez una clase acomodada que estaba en contacto con Europa, unas maneras de vida que según muchos islamistas estaban en confrontación con el sustrato social y cultural del país. Se constituyó en esta época el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI), pero cuando Bourguiba inició una tímida apertura y se formaron ciertos partidos, a sus integrantes, en cambio, se les cerraron las puertas y muchos islamistas fueron arrestados.

Ya en el periodo de Ben Alí, los islamistas tunecinos no cesaron de trabajar para imponer su presencia en la vida política y por eso, algunos miembros integrados en MTI fundaron un movimiento en 1989 con el objetivo de que fuera reconocido con el nombre del partido del renacimiento: *Hi□b al Nahda al Tunisi* (Bañon*,* 2018: 58).

En el decimonoveno cumpleaños 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 cómo 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 otros importantes integrantes del movimiento (Canales, 2004: 33).

Los islamistas recibieron ayudas económicas de algunos países del Golfo, circunstancia que los 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.

8. WAHABISMO Y YIHAD GLOBAL

Los seguidores de la interpretación rigurosa y estricta del Corán son conocidos como salafistas. El término árabe *salaf* se refiere a las tres primeras generaciones de musulmanes, comprendida la de los compañeros del profeta Mahoma (*al Sahaba*). Así mismo se considera *salaf* a los sabios que custodian el espíritu de la letra del Islam original; entre ellos los fundadores de las cuatro escuelas jurídicas. Uno de ellos, Ibn Taymiyya (1263-1368) fue el pensador de la escuela hanbali que fue fundamental en el pensamiento de Muhammad Abd el Wahhab y también en la idea de yihad tal como lo entienden Al Qaeda y otros grupos suníes (Bañon, 2016)

Abd el Wahhab estableció las bases del wahabismo; una corrienteo sunni que accedió al poder al convertirse en la creencia oficial de Arabia Saudí desde el siglo XIX de la mano de la dinastía Saud. Los *salaf* o ancestros eran el modelo de fe a seguir y por tanto, el seguimiento estricto y al pie de la letra de las fuentes sagradas marcarían la formación de este pensamiento radical, en marcada contradicción por otro lado con el espíritu de interpretación que observa el Islam y su variedad de escuelas (De Long-Bas, 2004: 41). Su ideario, sin embargo, se extendió por el mundo musulmán gracias a los beneficios económicos de la explotación del petróleo y a un contexto que facilitaba la sublimación de la ética salafista: Irak atacó Irán con el apoyo militar de los Estados Unidos y el beneplácito de Arabia Saudí en 1980. Esta guerra duró ocho años y frenó la expansión islamista iraní.

Poco antes, en 1979 la Unión Soviética invadiría Afganistán. El que sucedió a continuación transcendería los límites del pensamiento islamista: los talibanes, que eran estudiantes radicales producto de las escuelas coránicas fueron ayudados por Arabia Saudí y Estados Unidos en

su misión de combatir la influencia comunista y consiguieron tomar el mando.

Los hechos ocurrieron con una rápida cadencia histórica y la invasión de Kuwait por parte de Irak en 1990 desencadenó el estallido de las ramas islamistas que optaban por la lucha armada.

Arabia Saudí permitió la entrada de las tropas norteamericanas a su país y Osama Bin Laden, un saudí crítico con la familia real y partidario de la yihad en el sentido militar se puso al frente de Al Qaida, formación que firmó los atentados del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York y multitud de acciones terroristas en todo el mundo, especialmente en los países árabes.

La invasión de Irak por parte de los Estados Unidos y la consiguiente caída de Sadam Hussein abriría al nacimiento de la insurgencia. Estaba compuesta por miles de hombres procedentes del ejército de Sadam Hussein que en ese momento se aliaron con los salafistas wahabitas sunnis, que consideraban a los chiíes cómplices de los norteamericanos.

Al Qaeda mantenía vínculos con este grupo como evidenció la muerte en un bombardeo en junio de 2006 de Abu Musab al Zarqaui, el hombre de Bin Laden en Irak. Ese mismo año el nuevo líder Abu Bakr al Bagdadi crea Daesh (*ad Dawlah al-Islamiyah fin Irak ua Sham*) conocido como el Estado Islámico. El embrión de este grupo se generó en la prisión de Camp Buqa donde convivían altos mandos de Sadam Hussein y militantes salafistas. Muchos entraron sin formación y fueron adoctrinados ideológicamente. Daesh, a diferencia de Al Qaida, sí tenía ambiciones territoriales y llegó a dominar grandes extensiones de Irak y Siria .

9-LA GRAN DECISIÓN ISLAMISTA : LA ENTRADA EN LOS PROCESOS ELECTORALES

Existen diferencias muy consistentes entre formaciones como Hamas y Al Qaida; que a menudo en un ambiente de gran confusión no se remarcan convenientemente en Occidente. La formación que lideraba Bin Laden pertenece a la escuela de pensamiento salafista que propugna la

lucha armada (*madrasat al fikr al salafí al jihadi*). Hamas, en cambio, se adhiere a la línea de los Hermanos Musulmanes (*al Ijwan al Muslimun*) que cree en la aplicación del islam, a todos los ámbitos de la vida (Tamimi, 2007: 10)

Justamente Al Qaida fue muy crítica con Hamas cuando la formación decidió presentarse a las elecciones palestinas e incluso les acusó de sumisión por aceptar entrar en el juego político que consideran hecho a la medida de Israel.

Durante mucho de 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 la de participar de forma activa en la vida política directa y en las elecciones del 2005, con Mubarak en el poder (Mac Liman, 2018: 110). Los candidatos islamistas, que se presentaron como independientes obtuvieron 88 escaños convirtiéndose en la segunda fuerza política. Era el inicio de la toma del poder. En la revolución de 2011 que derrocó al presidente, los Hermanos Musulmanes no tomaron la iniciativa de la revuelta, pero sí que estuvieron en la plaza Tahrir en las protestas. Mohamed Mursi se convirtió en el primer presidente islamista de Egipto al ganar los comicios iniciando su mandato el junio de 2012. Poco más de un año más tarde fue derrocado por un golpe de estado protagonizado por el general Al Sisi. Mursi fue encarcelado y murió privado de libertad en 2019.
Los palestinos de Hamas, por su parte, habían decidido no participar en la vida política de la Autoridad Palestina, cuando se constituyó en 1994, pero doce años después estimaron que tenían que seguir el camino de sus compañeros egipcios (Tamimi, 2010: 211) El resultado es que las listas de Hamás en su primer intento electoral consiguieron la victoria obteniendo 74 de los 132 escaños del Consejo Legislativo Palestino. Después de este resultado empezaron las luchas entre las milicias de Hamas y Fatah y el 2007 el movimiento islámico expulsó de Gaza a los leales al presidente palestino Abbas. Hoy el poder palestino está dividido y Hamas controla la franja de Gaza mientras Fatah lo hace en Cisjordania.

En Túnez, después de la primavera árabe, Ennahda ganó las elecciones a la Asamblea Constituyente. De esta forma, los que en su momento 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 Ganoucchi volvió 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, 2012:55). La propuesta del entonces secretario general de Ennahda, Hamadi Yebali de formar un gobierno técnico enfrentándose incluso a su propio partido después del asesinato del politico izquierdista Chokri Belaid y su dimisión después del fracaso a conformarlo se considera un gran cambio en el contexto de la historia política tunecina (Louassini, 2013).

La victoria del islam político fue el primer resultado de la fase inicial, el primer escalón de visibilidad en el gran cambio que generó la primavera árabe. Pero mucho más allá de esta evidencia, se ha venido gestando en las sociedades orientales una transformación mental que a la larga se presenta mucho más relevante y trascendente, una nueva posición psicológica grupal que podría producir más cambios estratégicos y sociales tanto en Oriente Próximo como en el Magreb. La psique de las poblaciones árabes ha vivido en este periodo una experiencia histórica como es la de la reivindicación colectiva de la dignidad aunque los resultados han sido, en general, muy frustrantes.

La evolución del pensamiento islamista no puede separarse de los contextos políticos y sociales de los varios países. Después de la primavera árabe las diferentes formaciones han ido adaptándose con el pragmatismo que siempre los ha caracterizado y que los ha hecho sobrevivir. Instalados ya en diferentes espacios de poder, el momento crucial del cambio estratégico islamista lo representa el anuncio de Ennahda en Túnez, cuando en el décimo congreso del partido, Rachid Ganoucchi, el que fue joven testigo de los disturbios de Paris, encarcelado por Ben Ali e ideólogo en el exilio, anunció que su movimiento salía del islam

político para entrar en el que él denomina democracia musulmana (Hernández- Gutiérrez, 2013)

Turquía es el ejemplo más claro de gobernanza islamista que ha conseguido ejecutivos estables. Su excepcionalidad ha sido que ha consolidado la democracia y el régimen secular contando con los islamistas.

El que resulta paradójico en el mundo árabe es que mientras que los partidos islamistas adoptan discursos y maneras estéticamente seculares algunos regímenes autoritarios del mundo musulmán incorporan argumentos tradicionalmente islámicos para perpetuarse en el poder. Esta es sólo una de las contradicciones que ha dejado en herencia el ciclo doloroso de las primaveras; la revolución fallida pero quizás no la última de los árabes.

10. REFERENCIAS

Abdelkarim, G. (2005). Ciencia del Islam desde los origenes hasta hoy. Madrid: Fundación del Sur

Ayubi, N. (1991). Political Islam. London: Routledge.

Bañon, L. (2016) La representación mediática de Arabia Saudita y el wahabismo en Televisión Española (1956-2015) Doctoral Thesis.València: Universidad de Valencia.

Bañon, L. (2017) From the Desert to the Sea: the Unusual Presence of Wahhabism in the Mediterranean, Quaderns de la Mediterrània, No. 24, Barcelona: IEMed.

Bañon, L. (2018). Túnez, el largo camino de la dictadura a la democracia. En Abu Warda, N. y Rubio, D. La Primavera Árabe y sus perspectivas regionales e internacionales. Madrid: Diwan

Canales, P. (2008). El dificil combate por la modernidad en Túnez. En Especial Túnez Hesperia Culturas del Mediterráneo, nº 10

Cesari, J. (2021). Political Islam: more than Islamism. Religions 12, 299. https://doi.org/10.3390/rel12050299

Chebel, M. (2007). El islam, historia y modernidad. Madrid: Paidós.

DeLong-Bas, N. (2004). Wahhabi Islam.New York: Oxford University Press

Gómez, L (2019). Diccionario de islam e islamismo. Madrid: Trotta.

Gómez, L. (2018). Entre la sharia y la yihad. Una historia intelectual del yihadismo. Madrid: Catarata.

Gómez, L. (2021). Respondre al present amb la Revelació a les mans. Visió doctrinal, origens I evolució histórica de l' islamisme, en Vidal, L., Islamismes.Barcelona: Editorial Base.

Hernández-Gutiérrez, J. C. (2023) De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez. Journal of the Sociology and Theory of Religion, 15. https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.38-56

Hourani, A. (1991). A History of the Arab Peoples.London: Faber and Faber

https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep12925.pdf?acceptTC=true&coverpage=false&addFooter=false

Kassir, S. (2006). De la desgracia de ser árabe. Madrid: Editorial Almuzara.

Louassini, Z. (2013). Túnez y Egipto: año II de la revolución. Afkar/Ideas nº 37.

Mac Liman, A. (2018). Egipto, la primavera inacabada, la transición no concluida. En Abu Warda, N. y Rubio, D. La Primavera Árabe y sus perspectivas regionales e internacionales. Madrid: Diwan

Nuevo, M. (2022). Templo de Debod, 50 años de un pedazo de Egipto en Madrid. https://www.economiadigital.es/tendenciashoy/viajeros/templo-de-debod-madrid.html

Pappé, I. (2008) La limpieza étnica de Palestina. Barcelona: Critica

Saleh, W. (2007). El ala radical del islam. Madrid: Editorial Siglo XXI

Sherif, A. (2014). The Muslim Brotherhood and the future of political islam in Egypt. Carnegie Endowment for International Peace

Sidaoui, R. (2008). Al Nahda, de la persecución al dificil reto de ejercer el poder. En Túnez en transición. Sevilla: Fundación Tres Culturas.

Tamimi, A. (2010). Hamas, unwritten chapters. London: Hurst

Tamimi, A. (2007) Hamas, a history from within. Northampton: Olive Branch Press

Trilles, K. (2019). Liberty in the streets: existentialism in the barricades of May`68 en Bautista, E. y Duée, C. Mayo del 68, 50 años después. Madrid: Dykinson.

Waines, D. (1997). El islam. Cambridge: Cambridge University Press.

Zurinaga, S. (2023). La mayor expedición arqueológica de todos los tiempos: el rescate de Nubia de las aguas del Nilo. The Conversation. https://theconversation.com/la-mayor-expedicion-arqueologica-de-todos-los-tiempos-el-rescate-de-nubia-de-las-aguas-del-nilo-194675

MUJERES EN LA REVOLUCIÓN SIRIA: EL CASO DE KAFRANBEL

LEILA NACHAWATI REGO
Universidad Carlos III

NOMBRE DEL SIGUIENTE AUTOR
Institución donde se adscribe el autor

1. INTRODUCCIÓN

En los procesos revolucionarios que se vivieron en Oriente Próximo y el norte de África a partir de 2011, conocidos en el ámbito mediático como "Primavera Árabe", tanto las mujeres como la población más joven de estos países desempeñaron un papel de vanguardia en la lucha por la libertad. Tras décadas de autoritarismos y represión ejercida por las dictaduras de la región (Álvarez-Ossorio, 2011), los levantamientos populares supusieron un cuestionamiento de las estructuras de poder en el que las mujeres tomaron un papel protagonista, como señalan numerosos estudios e investigaciones (Fill, 2019; Stoughton, 2013; Yazbek, 2012). El caso sirio no es una excepción, ni en lo relativo a la fuerza y diversidad del movimiento de protesta ni en la represión de la resistencia, que alcanzó unos grandes niveles de violencia y fractura social. Las mujeres sirias lograron, en pleno despertar revolucionario, abrir espacios que se encontraban cerrados hasta entonces, en un contexto fuertemente represivo y patriarcal. Sin embargo, esa búsqueda de libertad, justicia y dignidad se vio truncada a medida que el proceso revolucionario se transformaba en una rebelión armada y la represión del ejército gubernamental se imponía, utilizando a mujeres y niños como moneda de cambio. Exploramos en este artículo esta cuestión a través del ejemplo concreto de un pueblo rural de la provincia de Idlib, Kafranbel,

que se convirtió a partir de 2011 en "el epicentro de la revuelta contra Asad". (Kenner, 2012; Al Hendi. 2012).

FIGURA 1.

Imagen compartida desde Kafranbel el 12 de abril de 2013

2. OBJETIVO

El principal objetivo de este artículo es analizar la presencia de mujeres en los carteles de Kafranbel, un pueblo rural de la provincia de Idlib que desempeñó un papel destacado en el proceso revolucionario sirio. Se busca comprender y contextualizar, a través de un ejemplo concreto, el papel de las mujeres, a qué obstáculos se enfrentaron y si se produjo una evolución en las distintas etapas del proceso iniciado en 2011.

3. METODOLOGÍA

La propuesta metodológica consiste en un análisis de un corpus de más de 200 imágenes, el total de imágenes identificadas en la búsqueda por distintos espacios y plataformas de internet. Partimos de una recopilación de los carteles producidos en Kafranbel y difundidos a través de páginas digitales entre abril de 2011 y diciembre de 2018, es decir, desde el primer hasta el último cartel de los que se tiene constancia, realizada como parte de nuestra tesis doctoral. La búsqueda se ha realizado a

través de las páginas “Kafranbel Syrian Revolution” (@kafrnbl, n.d.), “Kafranbel Coordinating Committee” (@kefranbell.com, n.d.), y en el blog “Occupied / Liberated Kafranbel” (Occupied /Liberated Kafranbel, n.d.), además de en decenas de páginas de Facebook, perfiles de Twitter, Flickr o Pinterest, y en numerosos blogs, dado que nos encontramos en un contexto comunicativo fuertemente descentralizado.

El análisis de las imágenes es cuantitativo (número de mujeres en los carteles difundidos desde el pueblo) y cualitativo (características de las mujeres que aparecen y en qué contexto). Intersecciona con entrevistas con activistas y académicas sirias y con reflexiones teóricas sobre el papel de las mujeres en el conflicto sirio.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN. MUJERES EN LOS CARTELES DEL PUEBLO DE KAFRANBEL, “EPICENTRO DE LA REVUELTA CONTRA BASHAR AL-ASAD”

4.1. KAFRANBEL Y EL PROCESO REVOLUCIONARIO SIRIO

Kafranbel, un pueblo en el noroeste de Siria que contaba con una población de alrededor de 15.000 habitantes antes de 2011, se sumó al levantamiento popular desde sus inicios (Kenner, 2012). A partir de entonces, este pueblo rural y conservador de la provincia de Idlib se convirtió en un centro activo de manifestaciones, reivindicaciones populares y contestación al régimen tras décadas de dictadura.

El hecho de que exista tanta literatura (artículos, reportajes periodísticos, textos que se ilustran con sus fotos, investigaciones académicas) dedicada a la aportación de este pueblo, sumadas a las menciones en medios y plataformas de internet, da muestra de su relevancia. La revista Foreign Policy llegó a referirse a Kafranbel, en julio de 2012, como “el centro creativo de la revuelta contra el Presidente Bashar al-Asad, caracterizada por duros ataques tanto hacia el régimen como hacia la pasividad internacional” (Kenner, 2012; Al Hendi, 2012). Una simple búsqueda de Kafranbel en Google Scholar, motor que indexa textos académicos, devuelve 184 menciones, dato que contrasta con las menciones anteriores a 2011: un total de cero resultados. El pueblo ha sido también

objeto de estudio de trabajos académicos que analizan distintos aspectos del papel de Kafranbel en el proceso revolucionario sirio. En su libro *Trajectoires de villes syriennes dans la révolution. Vers l'émergence d'une citoyenneté*?, el investigador sirio Akram Kachee (2013) ahonda en el análisis de Kafranbel como ejemplo de construcción de identidad y coexistencia en la era post-Asad. Por otra parte, Lisa Wedeen (2012), profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de Chicago especializada en Oriente Medio, se detiene en su investigación *Ideology and Humor in Dark Times: Notes from Syria* en el uso del humor asociado a la política y a la construcción de ideología en el contexto del levantamiento contra la dictadura. También es relevante el estudio de Blanca Camps-Febrer (2012) sobre el humor como arma política, en el que abundan las menciones a los carteles de Kafranbel. También de referencia es el artículo "Syrian masquerades of War", que analiza Kafranbel como ejemplo de "narración desde abajo" en un contexto de conflicto en que predominan las visiones "desde arriba".

Sirva también como dato para ilustrar la importancia de la aportación de este pueblo el hecho de que un buen número de originales de los carteles creados en Kafranbel fueron transportados clandestinamente fuera del país, con ayuda de delegaciones extranjeras, con el objetivo de preservar estas piezas representativas de la memoria colectiva siria. Algunas de estas piezas fueron expuestas en distintas galerías de Europa y Estados Unidos.

Todo lo anterior es confirmado en las entrevistas realizadas con un grupo de personas que o bien siguieron de cerca el fenómeno Kafranbel o llegaron a vivirlo desde dentro, participando incluso en el proceso de elaboración de los carteles que convirtieron al pueblo en un icono de la comunicación del proceso revolucionario. Todas las personas que han seguido de cerca el proceso revolucionario y la guerra siria a las que hemos tenido acceso coinciden en la relevancia de Kafranbel en el contexto sirio.

Además de lo mencionado, el propio destino del pueblo, bombardeado intermitentemente desde mediados de 2011 y con los principales artífices de los carteles perseguidos y represaliados, afianza la idea de que el storytelling del pueblo era visto por las autoridades sirias como un

enemigo a abatir. Una persecución que alcanzó un hito trágico con el asesinato de Raed Fares a manos de un grupo extremista, después de años de persecución por parte del régimen de Asad. Ni siquiera tras el asesinato de Fares puede decirse que finalizase el acoso al pueblo que se hizo célebre por los carteles con los que compartía con el mundo su particular visión del conflicto. Entre los años 2019 y 2021 el pueblo continuó sufriendo bombardeos regulares, cobrándose cientos de víctimas.

Desde los inicios del levantamiento popular, las manifestaciones que surgían del pueblo estuvieron impregnadas del arte y la creatividad que caracterizaron el movimiento. A partir del verano de 2011, comenzaron a verse en las protestas populares en las que el pueblo se volcaba pancartas y carteles con mensajes cargados de ironía y creatividad en referencia a la situación de Siria y de la represión ejercida por la dictadura de Bashar al-Asad y sus aliados. Esos carteles y pancartas fueron derivando en un sistema cada vez más sofisticado de mensajes que el pueblo elaboraba y que se difundían a través de canales y plataformas de internet. Kafranbel se convirtió en símbolo del proceso revolucionario, un punto de referencia, en el lugar al que acudir para seguir la evolución de los hechos sobre el terreno, a través de una voz colectiva con la que una parte destacada de la ciudadanía se identificaba.

4.2. PRESENCIA DE MUJERES EN LOS CARTELES

En el contexto revolucionario del pueblo de Kafranbel, el análisis de las imágenes disponibles pone de manifiesto que la presencia de las mujeres es escasa. La mayoría de los habitantes del pueblo que sostienen los carteles y componen esa imagen final son hombres jóvenes o de mediana edad y, en menor medida, niños y niñas.

Analizando el corpus de imágenes, identificamos cuatro en las que aparecen mujeres sosteniendo carteles o pancartas y conformando la imagen final. Una imagen fechada 12 de marzo de 2013 (ver figura 2) que muestra a una mujer joven, con la cabeza cubierta como es costumbre en las zonas rurales y más conservadoras del país y acompañando al grupo que sostiene una serie de carteles durante una de las manifestaciones en una de las calles del pueblo. Otra imagen, fechada 12 de abril de 2013 (ver figura 1) muestra a una joven, también con el cabello cubierto, entre los

habitantes que sostienen una pancarta en la que se lee “Nadie matará nuestros sueños... de que esta nación vivirá un nuevo amanecer de libertad”. Otra de las imágenes, fechada mayo de 2013, muestra a dos mujeres jóvenes con la cabeza descubierta y mirando a cámara, en compañía de otros habitantes del pueblo. Por último, la imagen con fecha 21 de junio de 2013 muestra a una mujer joven, en este caso descubierta y sonriente, acompañando a un grupo de hombres y niños del pueblo. Luce una camiseta de “I love Kafranbel” que remite al hecho de que el pueblo vivió una especie de fenómeno fan por el que personas sirias y de otros países que seguían la evolución del proceso revolucionario y de la guerra en Siria celebraban las creaciones de Kafranbel y su storytelling “desde abajo”. Mirando esta última imagen en más detalle comprobamos que se trata de Lina Sergie, con quien la autora de esta investigación coincidió en un encuentro sobre derechos humanos en el año 2014. Sergie, conocida por el pseudónimo de Amal Hanano, llegó a ser una figura internacionalmente reconocida en la comunicación del proceso revolucionario sirio.

FIGURA 2.

Imagen compartida desde Kafranbel el 12 de marzo de 2013

Pese a que aparecen en una proporción muy pequeña con respecto al total de imágenes compartidas desde el pueblo, el contenido de las cuatro imágenes nos muestra a mujeres ocupando el espacio público revolucionario, participando en manifestaciones, compartiendo, de igual a igual y mano a mano, la lucha revolucionaria. Comprobamos, además, que las imágenes con presencia de mujeres corresponden al período de mayor auge revolucionario, tras la liberación del pueblo del régimen de Asad y antes del avance de ISIS, lo que da muestra del margen que se abrió durante ese breve período de tiempo para la conquista de derechos y libertades, también de las mujeres. Este avance debe ubicarse en su contexto, teniendo en cuenta las características geográficas y culturales del pueblo, además de las circunstancias de violencia y represión extrema a las que se enfrentó.

Para comprender estas cuestiones, hemos realizado entrevistas con académicas y activistas sirias que conocen el contexto en profundidad, además de una revisión de lecturas y estudios realizados sobre el papel de las mujeres en el proceso revolucionario sirio.

4.3. Estudios y entrevistas sobre revolución y mujeres sirias

En los procesos revolucionarios de 2011 que tuvieron a las mujeres como vanguardia, el caso sirio no es una excepción, como señalan estudios como los de Raja Altalli y Anne-Marie Codour (2015). Inciden las autoras en el hecho de que durante la conocida como Primavera Árabe, las mujeres pudieron aprovechar el contexto revolucionario para abrir espacios políticos y sociales que habían estado cerrados para ella hasta entonces. Señalan que las mujeres desempeñaron un papel particularmente relevante en el caso de Túnez, Egipto, Yemen, Bahréin y Siria, tanto a la vanguardia de las protestas como en la comunicación a través de blogs y redes sociales.

Según las autoras, las mujeres ocuparon un papel protagonista en los inicios del levantamiento sirio, tanto en las manifestaciones como en las distintas labores asociadas al proceso revolucionario, incluidas las de comunicación y difusión. Es decir, en la etapa del proceso más vinculada a un movimiento de desobediencia civil, pacífico y no violento. A medida que se recrudeció la violencia del régimen contra manifestantes y

la resistencia pacífica derivó en una rebelión armada, las mujeres pasaron a desarrollar tareas más relacionadas con asistencia humanitaria, de apoyo a las víctimas y alivio a las familias.

En la misma idea incide Rime Allaf, autora siria de reconocido prestigio en el ámbito de la defensa de los derechos humanos, que sostiene que las mujeres sirias desempeñaron un papel clave en los inicios del proceso revolucionario, pese a lo extremo y excepcional del contexto.

Durante estos diez meses de revolución siria, muchos escépticos han repetido el cansino mantra de que las mujeres han estado ausentes en el levantamiento y que se trata de un movimiento de protesta dominado por hombres (léase, "con inclinaciones islamistas"). Semejantes generalizaciones, que buscan desacreditar este proceso revolucionario, no hacen justicia a las mujeres que vivieron en levantamiento desde sus inicios mano a mano con sus compatriotas. (Allaf., 2012)

Según Allaf, la idea tan extendida de la ausencia de mujeres en el proceso revolucionario no hace justicia a la realidad del levantamiento, ni tiene en consideración las tácticas empleadas por el régimen para suprimirla.

Existen sobrados ejemplos de la participación de las mujeres como para descartar esas frágiles teorías sobre las mujeres en la revolución siria. De hecho, considerando el número de mujeres activistas prominentes, Siria lidera en este ámbito, con una eclosión de mujeres activas en la sociedad civil y la revolución. Activistas como Suheir Atassi o Razan Zeitouneh, veteranas en la escena sociopolítica clandestina, o escritoras como Samar Yazbek, han sido parte integral del movimiento de sociedad civil que cuestionaba el régimen abiertamente desde el interior de Siria. Desde el inicio de la revolución, muchas mujeres se han convertido en puntos focales del movimiento de protesta, incluidas las actrices May Skaf, una de las primeras personas que participó en una manifestación y fue arrestada, o Fadwa Suleiman, que desafió al régimen con su voz desde el asediado pueblo de Homs. (Allaf, 2012).

Según Allaf, la represión gubernamental fue clave para comprender que las mujeres pasasen de una mayor visibilidad en los inicios del levantamiento a realizar otro tipo de tareas menos visibles, una idea que comparten numerosos autores e investigadores del contexto sirio reciente.

Entre ellos destaca Samar Yazbek, fundadora de la ONG Women Now For Development y autora de A Woman in the Crossfire: Diaries of the Syrian Revolution (Yazbek, 2012), que afirma que para consolidar esa vanguardia femenina que caracterizó los procesos revolucionarios en sus inicios, "se requiere un margen y un tiempo que Siria no ha tenido, sometida tanto a la represión de la dictadura como a las agendas extremistas y ultraconservadoras de grupos como Al- Qaeda o ISIS".

Según Lina Sergie, conocedora del pueblo y una voz reconocida en el contexto del proceso revolucionario sirio, a quien entrevistamos para nuestra investigación, el repliegue de mujeres que se refleja en las imágenes del pueblo se debe a distintos factores, entre los que la académica destaca, además de la brutalidad de la represión sufrida por la población civil, el carácter conservador del pueblo, de características muy distintas a las de la capital o grandes ciudades, en las que las mujeres han ocupado en mayor medida los espacios públicos. "Tanto Kafranbel como la región de Idlib a la que pertenece forman parte de un entorno rural conservador en el que las mujeres no tienen la misma presencia que los hombres en los espacios públicos", señala. (Sergie, comunicación personal, 12/11/2020)

Un tercer factor, según Sergie, remite a la represión ejercida por grupos extremistas, con ISIS como mayor exponente, que fueron imponiéndose en el pueblo, tratando de ocupar el vacío de poder dejado por el régimen. El oscurantismo de estos grupos llevó al extremo la reclusión de las mujeres en el ámbito privado y la prohibición de su participación en la esfera pública. Entre las medidas impuestas, destaca en el ámbito mediático que nos ocupa la prohibición, bajo pena de muerte, de que las mujeres participasen en cualquier iniciativa mediática, entre las que destacaban las del Centro de Medios dirigido por Raed Fares, asesinado por un grupo extremista a finales de 2018. Se prohibía también la emisión de música en cualquier radio, bajo la idea rigorista de que la música es "haram" o pecado.

Tanto Sergie como Kenan Rahmani, otra de las personas entrevistadas para nuestra investigación, inciden en la importancia no sólo de la represión ejercida por el régimen y los grupos extremistas, sino en la respuesta del pueblo, con la emisora de Radio Fresh FM a la cabeza. Ante

las presiones de los extremistas, la emisora, que contaba entonces con varias mujeres locutoras, sustituyó la música con sonidos de animales (pollos, vacas o pájaros), y las voces de mujeres por una voz distorsionada de la que era difícil precisar si se trataba de un hombre o de una mujer. Una respuesta cívica y creativa a la represión extremista de la que se hicieron eco diversos medios internacionales, entre ellos BBC (Thomson, 2017 y CBC Radio, 2017).

Según Rahmani, académico sirio que vivió en Kafranbel durante largas temporadas y a quien entrevistamos para nuestra investigación, el trabajo de Fares y el Centro de Medios demuestra tanto la conciencia de la importancia de que haya una presencia de mujeres en el proceso revolucionario y en los distintos ámbitos de la esfera pública, incluido el mediático, como las presiones a las que el pueblo fue sometido para impedir estos avances que se iban logrando desde el pueblo, siempre dentro de un contexto conservador.

Incide Rahmani en la importancia de que quien se acerque a contextos como el sirio trate de conocer el entorno al que se asoma y comprenderlo sin los sesgos que los condicionantes culturales nos imponen. Explica que incluso a él mismo, siendo conocedor del país, le tomó un tiempo comprender que las mujeres del pueblo, a las que durante su estancia insistía en tomar fotos, no querían aparecer en las imágenes, y que eso no implica que no participasen en distintas labores revolucionarias dentro del pueblo. Incide en que esta resistencia a ser fotografiadas es propia de contextos conservadores como el de Kafranbel y en que el trabajo de Raed Fares y su entorno del Centro de Medios conllevaba un trabajo progresivo para lograr cambios que requerían la implicación de la comunidad y que no se lograrían de un día para otro. “Fares conocía bien no sólo a su audiencia externa o global, sino a la interna, la siria, la rural y la de su propia comunidad local en particular, y sabía qué tono y enfoque adoptar para promover avances, algo que no siempre era comprendido por los donantes y observadores externos del proyecto”, explica. “En Kafranbel había mujeres en la radio del Centro de Medios, reporteras, presentadoras, trabajadoras de administración, presentadoras. Se crearon proyectos de formación y capacitación de mujeres periodistas”. (Rahmani, comunicación personal, 17/12/2020)

En el entramado mediático que se desplegó en Kafranbel durante el auge del proceso revolucionario, llegó a haber contratadas unas 400 personas en proyectos como Radio Fresh FM, y alrededor de la mitad eran mujeres, afirma Rahmani. El vaticinio de que cada vez habría más posibilidades para las mujeres se vio, sin embargo, truncado por las presiones del régimen y las de grupos extremistas, con ISIS a la cabeza.

Pese a que en la actualidad la visibilidad de las mujeres se ha reducido drásticamente, algo que se vincula principalmente al predominio de la lucha, como hemos desarrollado anteriormente, retomamos para concluir este capítulo una idea desarrollada por las autoras Altalli y Codour (2015). Según las autoras, si las mujeres ocuparon un papel protagonista en los inicios del levantamiento sirio, en la etapa de resistencia pacífica y de construcción del movimiento, cabe pensar que volverán a ocupar un papel protagonista en la fase de transición una vez el conflicto llegue a su fin. La participación de las mujeres en la lucha por un país con mayores garantías de justicia, libertad y dignidad para toda la ciudadanía es prueba de su capacidad y voluntad de contribuir a la mejora de su país, una labor que podrían continuar siempre que se den las condiciones adecuadas y no se reprima su participación en el futuro del país.

5. CONCLUSIONES

Pese a lo violento y extremo del contexto, y a la propia naturaleza conservadora de la sociedad siria, las mujeres sirias ocuparon un papel protagonista en los inicios del levantamiento, tanto en las manifestaciones como en las distintas labores asociadas al proceso revolucionario, desempeñando un papel clave en sus inicios. El avance que supuso para las mujeres sirias la lucha por la libertad y contra la dictadura en los inicios del proceso revolucionario fue truncado por la violencia ejercida por la estructura de poder de Asad, que puso en la diana a mujeres niños y niñas como arma contra el proceso revolucionario. También por la presión de grupos extremistas que posteriormente trataron de ocupar el vacío de poder dejado por el régimen. El oscurantismo de estos grupos llevó al extremo la reclusión de las mujeres en el ámbito privado y la prohibición de su participación en la esfera pública. Los carteles del

pueblo de Kafranbel, “epicentro de la revuelta contra Asad” ponen de manifiesto esta dificultad. Pese a que aparecen en una proporción muy pequeña con respecto al total de imágenes compartidas desde el pueblo, es valioso el hecho de que aparezcan ocupando el espacio público revolucionario, participando en manifestaciones, compartiendo, de igual a igual y mano a mano, la lucha revolucionaria.

Las imágenes con presencia de mujeres corresponden al período de mayor auge revolucionario, tras la liberación del pueblo del régimen de Asad y antes del avance de ISIS, lo que da muestra del margen que se abrió durante ese breve período de tiempo para la conquista de derechos y libertades, también de las mujeres. Este avance debe ubicarse en su contexto, teniendo en cuenta las características geográficas y culturales del pueblo, que explican la resistencia de muchas mujeres a ser fotografiadas, un contexto conservador en el que el trabajo del Centro de Medios promovió cambios progresivos que requerían la implicación de la comunidad y un margen de tiempo para consolidarse.

6. AGRADECIMIENTOS

Agradecemos en primer lugar, a Raed Fares y a todo el equipo del Centro de Medios, el legado de unos materiales de gran valor para comprender el levantamiento popular y guerra siria “desde abajo”, desde la experiencia de sus protagonistas. Hasta su asesinato, en noviembre de 2018, Fares no cejó en su empeño de defender el derecho a la libertad, la justicia y la dignidad del pueblo sirio, en un contexto de represión y creciente polarización y extremismo, y de tratar de hacer llegar al resto del mundo el contenido de las demandas populares.

Esta investigación no habría sido posible sin todas esas personas con las que intercambiamos ideas y reflexiones en torno al ámbito de estudio, en especial a quienes se prestaron a responder a entrevistas y cuestionarios, ofreciendo un complemento de gran valor al análisis de los carteles. Agradecemos el apoyo de Kenan Rahmani, académico sirio que vivió en Kafranbel durante largas temporadas y cuya aportación fue clave para una mejor comprensión de la realidad del pueblo, y de Lina Sergie, con quien la autora de esta investigación coincidió en un encuentro sobre

derechos humanos en el año 2014. Conocida por el pseudónimo de Amal Hanano, Sergie llegó a ser una figura internacionalmente reconocida en la comunicación del proceso revolucionario sirio y contar con sus aportes fue muy enriquecedor para este trabajo.

Agradecemos también su trabajo a Rime Allaf, autora siria de reconocido prestigio en el ámbito de la defensa de los derechos humanos, y a Samar Yazbek, fundadora de la ONG Women Now For Development y autora de A Woman in the Crossfire: Diaries of the Syrian Revolution (Yazbek, 2012), autora fundamental para contextualizar el papel de las mujeres en el proceso revolucionario sirio.

Por último, a todo el pueblo de Kafranbel. Por su creatividad, su ingenio, su resistencia ante la adversidad, y por incidir en la importancia de acercarse a las guerras no desde las élites que las provocan sino desde la experiencia de quienes las encarnan. También por su esfuerzo en trascender su contexto local, las barreras lingüísticas y culturales para comunicar sus demandas al resto del mundo con un lenguaje que habla de valores universales en un contexto de polarización y propaganda.

7. REFERENCIAS

Al Hendi, A. (2012). The Kingdom of Silence and Humiliation. Foreign Policy.

Allaf, R. (2012, January 17). Mujeres sirias, columna vertebral de la revolución. Media Monitors Network (MMN).

Altalli R., Codour, A.; (2015) "The Syrian revolution as lived and led by women activists", Women, War, and Violence: Topography, Resistance, and Hope (volumen 2), 299–310

Álvarez-Ossorio, I. (2011). Informe sobre las revueltas árabes. Ignacio Gutiérrez de Terán e Ignacio Álvarez-Ossorio (eds.). Ediciones de Oriente Medio y el Mediterráneo.

Álvarez-Ossorio, I. (2011). "Las revoluciones árabes: hacia un cambio de paradigma", en M. Mesa, ed., El mundo a la deriva: crisis y pugnas de poder. Anuario 2011-2012. Madrid: CEIPAZ- Fundación Cultura de Paz

Fill, A. (2019) : "Constitución, políticas y Sociedad: derechos de las mujeres en Túnez antes y después de la revolución", en Relaciones Internacionales.

Kenner, D. (2012, July 5). The Little Syrian Town That Could. Foreign Policy.

Martín, J. (2018, March 15). Siria: la mayor tragedia humanitaria del siglo XXI. Huffington Post.

Markham, T. (2016). Review essay: Social media, politics and protest. Media, Culture & Society, 38(6), 946–957.

Mediavilla, M. (2017, February 7). Prisión siria de Saydnaya, un "matadero humano." Amnistía Internacional España.

Middle East Watch. (1991). Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by the Asad Regime by Middle East Watch. Human Rights Watch Books.

Ramírez Díaz, N. (2012). La revolución siria: orígenes, actores y procesos. Sociología Histórica.

Ruiz de Elvira, L. (2014). De la revuelta a la tragedia siria. En Paloma González del Miño (ed.), Tres años de revoluciones árabes, Editorial La Catarata.

Salamandra, C., Stenberg, L., Weiss, M., Ratta, D. D., Silverstein, S., & Elvira, L. R. (2015). Syria from Reform to Revolt. Volume 2: Culture, Society, and Religion. Syracuse University Press.

Sanz, J. C. (2019, March 16). Siria, la primera guerra mundial del siglo XXI. El País.

Sjoberg, L. (2009). Gender and International Security. Feminist Perspectives. Routledge.

Stoughton, I. (2013). Arab women's virtual uprising goes physical. Waging Nonviolence.

Wedeen, L. (1999). Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria. University of Chicago Press.

Yazbek, S. (2012). A Woman in the Crossfire: Diaries of the Syrian Revolution. Haus Publishing.

ROL DE LA MUJER EN LAS SOCIEDADES MUSULMANAS: UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

JORGE LUIS MERCADO PORTAL
Universidad Nacional del Altiplano

SIVELY LUZ MERCADO MAMANI
Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco

LUZ DOMINGA MAMANI CAHUATA
Universidad Nacional del Altiplano

SABINO ERNESTO VILLÓN BRUNO
Innova Scientific

1. INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo de investigación se desarrolló una crítica acerca del rol de la mujer en la sociedad musulmana visto desde una perspectiva latinoamericana en un aspecto laboral, social, religioso y económico. El mundial de futbol realizado en Qatar el 2022 mostró una realidad de la sociedad musulmana en la cual la mujer vive día a día bajo ciertas restricciones y limitaciones. En la actualidad un tema de gran interés es la igualdad de género en todos los ámbitos, es por ello que las oportunidades para los hombres y mujeres son equitativas. Así mismo, hoy en día en la sociedad occidental el papel tanto del hombre como el de la mujer son igualitarias a nivel religioso, laboral, económica, social y cultural. Pero en la cultura musulmana esta igualdad no se ve reflejado porque la mujer presenta derechos y deberes limitados, y los pocos que tiene esta direccionado a complacer al hombre.

> El papel de los hombres y de las mujeres dentro del sistema religioso está determinado por las creencias, los símbolos, los rituales, las tradiciones y las identidades asociadas a este. Todo ser humano ocupa un lugar dentro de la estructura organizacional de este sistema, en relación

> con el orden jerárquico establecido, que depende de los principios de cada religión. (Toro, J., etal, 2013)

Si bien es cierto respecto a lo mencionado por Toro, J., et al (2013), es conocido desde la antigüedad que en la cultura musulmana el papel de la mujer estuvo muy restringida y arraigada a la subordinación. Esto debido a la religión islámica que se basa en el Corán, el cual es el libro sagrado escrito por Mahoma y en el cual se describen y mencionan los derechos y deberes que la mujer musulmana posee. Dentro de estos derechos y deberes menciona que la mujer debe actuar con sumisión. Así mismo, se recalca que el Corán es el modo de vida de los musulmanes es por ello que toda decisión está basada en él. Dentro del ámbito religioso el papel de los hombres y mujeres está siendo determinado por creencias, símbolos, rituales, tradiciones e identidades. Siendo considera la mujer como un problema y subordinada al hombre. Poniéndola en segundo plano dentro de la familia, política, economía y limitándola en sus derechos.

1.1. Contexto de la problemática

La igualdad de género es un tema trascendental en la actualidad ya que la mujer en la sociedad está ganando la relevancia que merece. Según el instituto Nacional de Mujeres de México, la igualdad de género "es un principio constitucional que estipula que tanto los hombres como mujeres son iguales ante la ley, lo que significa que todas las personas, sin distinciones, frente al Estado y la sociedad en su conjunto". Entonces la igualdad debe traducirse a algo real y efectivo para ir a la escuela, acceder a puestos de trabajo, servicios de salud, elegir libremente a su pareja y participar en los asuntos de nuestro país (Garzón, C., 2018).

El rol de la mujer en la sociedad musulmana visto desde América Latina, queda entendido que la mujer cumple un papel de subordinación debido a los derechos y deberes a la cual está expuesta. Estas restricciones están basadas con respecto a su rol en la familia, trabajo y economía. Respecto a su rol en la familia su función es encargarse de los hijos, satisfacer al marido y cumplir con todo lo que él se lo pida. En el trabajo no presentan las mismas oportunidades como el hombre esto debido a factores religiosos, y finalmente en relación a la economía está depende únicamente

del marido porque es la función de él mantener a la familia y así mismo velar por su seguridad.

1.2. Justificación de la investigación

La justificación del presente trabajo de investigación fue tratada desde un enfoque cualitativo, en el cual se analiza el rol de la mujer en la sociedad musulmana desde un punto de vista latino americano abarcando temas sociales, económicos y religioso. Entonces de acuerdo a lo estudiado, esto nos ayudara a comprender mejor el rol que cumple la mujer en la sociedad musulmana, los derechos y deberes que cumple en la familia, las oportunidades de trabajo a la cual puede acceder y como su vida depende de la religión. Todo lo mencionado será estudiado e interpretado desde una perspectiva latinoamericana.

La importancia de esta investigación radica en concientizar y poner énfasis en el rol de la mujer en la sociedad musulmana y como es que se percibe en Latino América abarcando para ello el papel de la religión musulmana, la función que cumple en la familia y en la sociedad, cuáles son sus derechos y cuáles son sus deberes. Todo lo mencionado, abarca toda la investigación y provee la información necesaria para su entendimiento y comprensión.

1.3. Antecedentes

Hablar acerca del rol de la mujer en la sociedad musulmana involucra estudiar y revisar un poco de historia de la religión islámica y como esta afecta en lo social, familiar y económico a la mujer musulmana. Tarrés (2019) comenta que el islam, al igual que muchas religiones establece las pautas y roles de género en la sociedad. Estos fueron definidos y redefinidos según el contexto que se desarrollen, en tal sentido que estos dependan de las tradiciones, ideologías, etc. De la misma manera Alshboul (2012) menciona que la religión islámica establece controles sobre el cuerpo tanto por dentro como por fuera mientras se encuentren sometidos a las enseñanzas y procedimientos religiosos los cuales constituyen fuente y expresión de los valores islámicos.

Seda (2006) en su investigación menciona que la palabra islam significa "rendición" o "sumisión" a Dios. También, comenta que el islamismo nace de una mezcla del cristianismo y judaísmo. Así mismo, Garzón (2018) en su investigación menciona que el islam se fundó a principios del siglo VII d.C en Arabia Saudi por su profeta Mahoma en la Meca y anuncio que existe un único Dios llamado Alá quien tiene rasgos todopoderoso y creador en la otra vida. Las enseñanzas de Alá fueron escritas en lengua árabe después de la muerte de Mahoma, adoptando la forma y el nombre del Corán, que es la principal base de la religión musulmana. El Corán se encuentra escrito solo en árabe ya que es considerado palabra de Dios por lo que es auténtico solo en esa lengua

1.4. Bases teóricas

Respecto a las bases teóricas presentes en esta investigación, es importante definir, para tener un mayor entendimiento y comprensión, el concepto de la religión islámica y como este se encuentra relacionado con la mujer musulmana. La religión islámica si bien es cierto abarca muchos aspectos, no solo religiosos sino también sociales, culturales y un tanto económicos. Por otro lado, hablar de la religión islámica también hace referencia a la sociedad patriarcal a la cual está expuesta la mujer musulmana siguiendo sus reglas

1.4.1. La mujer en la religión islámica

> En el Corán se prescribe la complementariedad del hombre y la mujer en virtud de las actividades cotidianas asignadas a cada uno de ellos, sus derechos y deberes. A ellas se les prescribe la reclusión en los hogares, la maternidad, el cuidado de los hijos, del cónyuge y de los familiares a su cargo, y a los hombres el mantenimiento de sus mujeres y progenie, en su calidad de cabeza de familia (Torres & Pacheco, 2008)

Iniciando con la definición de Torres & Pacheco (2008), permite comprender el rol de la mujer en la sociedad musulmana a través de la religión islámica promovida por su libro sagrado llamado "El Corán". Dando a entender que la religión islámica promueve una sociedad patriarcal (llamado actualmente machista) donde la mujer está sometida a realizar labores domésticas. Además, donde sus deberes están restringidos a satisfacer al hombre y estar a sus órdenes. Para Moore (1996) la

asignación de deberes domésticos hacia la mujer se basa en la relación natural "universal" que existe entre madre e hijo, mientras que el padre tiene una relación social que es un vínculo más débil capaz de brindar una biodiversidad cultural.

> El marido debe "mantenerla como una reina" y la mujer, por su parte, debe preocuparse por el cuidado del hogar y la educación de los hijos. "La mujer es la educadora, el complemento del hombre, la ayuda para su esposo, contribuye a que se practique más la religión en la familia, en cambio el hombre debe cuidar a la familia y a la mujer" (Toro & Barreto, 2013).

Toro & Barreto (2013) da a conocer que la mujer en la sociedad musulmana cumple un rol de complemento para el hombre, la cual se debe a su paciencia que es su principal virtud y pilar que esta posee para poder ejercer de manera correcta el papel esposa y madre. Además, la mujer en su papel como madre debe inculcar y educar al hijo la práctica de la religión islámica, mientras que el padre se encarga de proteger a la familia y mantenerla. Del mismo modo, Ruiz (1987) explica que al contraer el matrimonio tanto la mujer como el hombre deben cumplir con sus deberes. En el caso de la mujer, esta debe obediencia y fidelidad a su marido; y por el lado del hombre debe mantener y cuidar a su mujer, así como también convivir con ella y consumar su matrimonio. Sin embargo, en cuanto a derechos se refiere, la mujer está ligada a una dependencia estricta de su marido, mientras que el hombre puede casarse con otras mujeres, repudiar a su esposa sin justificación alguna, mantener relaciones con su esposa siempre que el desee. Evidenciando de esta manera la brecha abismal que existe en la sociedad musulmana, en cuanto a derechos nos referimos entre hombres y mujeres, debido a la religión islámica.

> Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos. ¡Volveos todos a Dios, creyentes! Quizás, así, prosperéis (Ibid, 24:31)

Con referencia al Corán, el libro sagrado de la religión islámica, menciona que la mujer debe tener una actitud sumisa con personalidad de servidumbre. Además, está prohibida de poder usar una vestimenta acorde a su libertad, gustos, preferencias, etc. Mas, por el contrario, debe usar una vestimenta que la cubra todo el cuerpo como si se tratase de algo prohibido o algo malo. Todo lo mencionado anteriormente, para una sociedad actual contemporánea del siglo XXI es algo que se vería como una sociedad "machista" donde la mujer está siendo restringida de sus derechos humanos como persona, violando su libertad en varios sentidos.

En consecuencia, la mujer en la religión islámica se le puede definir como un punto importante sobre la cual giran muchos aspectos a pesar que queda sometida a la orden del y para el hombre. Así mismo, la mujer cumple un rol importante en la religión islámica ya que ella era la encargada de que en la familia se ponga en práctica y en conocimiento la religión. Además, si bien es cierto que para su época fueron los primeros en brindar derechos a la mujer lo cual marco un precedente para que futuras sociedades y culturas tomen esa misma decisión de poder dar los derechos que la mujer merece en la sociedad. Sin embargo, para una sociedad actual del siglo XXI esos derechos son más prohibitorios y la sociedad musulmana pinta con la denominada sociedad "patriarcal" la sociedad machista en la cual viven todas las mujeres musulmanas.

2. OBJETIVO

La investigación cualitativa documental, parte de una revisión exhaustiva haciendo una comparación explicita entre la información obtenida y la realidad actual. Para ello se estructuró un objeto de estudio que aborda de manera correcta el rol de la mujer en la sociedad musulmana a través de la religión islámica y ello visto desde un contexto latinoamericano.

2.1. Formulación del objetivo

- Ahondar e investigar las perspectivas que pueden existir desde América Latina sobre el rol de la mujer en el mundo islámico, permitiendo de esa manera correlacionar las percepciones que

puedan tenerse de ese contexto con la realidad del rol de la mujer en Latinoamérica.

2.2. Ejemplo de listado de palabras o frases cortas

- Religión islámica.
- Rol de la mujer en la sociedad.
- El Corán.
- Derechos y deberes de la mujer.
- Igualdad de género.
- Subordinación
- Patriarcado

3. METODOLOGÍA

La metodología de investigación del presente trabajo abarcó una revisión cualitativa minuciosa mediante estrategias que nos permitieron desarrollar un estudio teórico muy detallado. Mediante técnicas e instrumentos de búsqueda de información la revisión de información fue sistematizada, analizada y permitió la elaboración de una metodología descriptiva de gran interés.

3.1. Tipo de investigación

La investigación esta desarrollada cualitativamente de manera bibliográfica ya que este es un trabajo netamente de revisión (Hernández-Sampieri et al., 2014; Hernández-Sampieri & Mendoza, 2018). Esto le permite a la investigación, tener un contenido estructurado, coherente y de gran utilidad. La investigación bibliográfica cualitativa se desarrolla mediante una búsqueda sistematizada y análisis se desarrolló con ayuda de codificaciones.

3.2. Diseño de la investigación

El estudio se desarrolló de acuerdo a un modelo de revisión, por lo tanto, esta revisión de forma narrativa se basa en el uso de toda una estrategia de acción que parte de los instrumentos que aplica la búsqueda sistemática, dentro de un diseño de investigación de estudio exploratorio (Palomino et al., 2020). La misma que parte de todo un conjunto de criterios de búsqueda, de exclusión e inclusión; en tanto exclusión la investigación parte de tomar las investigaciones conceptuales y de caso que no tengan más de 6 años de antigüedad bajo el argumento de que para tener una perspectiva actualizada sobre enfoques educativos es necesario casos o estudios de reciente data. En cuanto a los criterios de inclusión hay que tomar en cuenta que para este estudio hay una preferencia a que las investigaciones vengan de Latinoamérica, ya que el estudio tiene una línea de reflexión sobre la región.

3.3. Recolección de datos

La información recabada sigue el mismo camino de las investigaciones de revisión, la evaluación se aplicó en distintas bases de datos, tales como: WoS, Mendeley, Google Académico, Sciencedirect, entre otras. La recolección de datos siguió las líneas directrices de la búsqueda, para lo cual aplico un conjunto de descriptores de búsqueda y operaciones de logísticos (Amezcua, 2015). Esta búsqueda se realizó en base al uso de términos concretos, los mismos que fueron extraídos al momento de construir la problemática y el objetivo de la investigación.

3.4. Análisis de la información

Con respecto al tratamiento de datos cualitativos y examinación minuciosa de los mismo se hizo uso del software NVIVO de análisis cualitativo. (Fernández, L., 2005) expreso que la información codificada debe ir unida con los fundamentos teóricos en la investigación. Esta interacción de información se sigue en dos pasos, primero se analiza, compara y examina dentro de cada categoría y segundo se entrelaza entre diferentes categorías buscando los lazos que existen entren ellos. Además, hoy en día, vivimos una era informática donde los programas son más necesarios y útiles. En el caso de NVIVO, este software nos permite

establecer relaciones léxicas y conceptuales entre palabras, indexar ficheros y también realizar operaciones de búsqueda.

4. RESULTADOS

La búsqueda y análisis de la información nos ha permitido codificar, conectar e indagar información en distintos aspectos que nos permite comprender desde un enfoque latinoamericano el rol de la mujer en la sociedad musulmana a través de la religión islámica. Para un mayor entendimiento y complemento se tomaron 3 evidencias, en los cuales el rol de la mujer es muy relevante para la sociedad, que fueron tomados de las investigaciones tomadas como referencia. Las 3 evidencias son la mujer en la religión islámica, la mujer en el matrimonio y la mujer en la familia.

4.1. La mujer en la religión islámica

> De acuerdo con las entrevistas realizadas a las mujeres, la revelación del Corán promovió la igualdad de género en Arabia Saudita al prohibir que se continuara con el asesinato de las mujeres en el nacimiento. Aun así, en la religión islámica se evidencia una marcada barrera entre lo masculino y lo femenino, donde hombre y mujer tienen determinadas funciones que prevalecen en todos los ámbitos de la vida social de los creyentes, pues para ellos el islam es un código de vida (Toro, J., 2013)

La religión en la antigüedad cumplió un papel muy importante en cuanto a sociedad nos referimos, es por ello, que en la actualidad se siguen aplicando sus dogmas. La religión islámica es un ejemplo claro de ello, ya que estableció las bases de la política y sociedad musulmana que hoy en día se vive. Además, en la antigüedad el islam promovió la igualdad de género al prohibir el asesinato de mujeres al momento de nacer dándoles el derecho a la vida, educación, herencia y otra, las cuales no poseían hasta ese entonces. Sin embargo, a pesar de eso, la diferencia entre el hombre y la mujer se ve muy marcado hasta hoy en día (Toro, J., 2013). Por otro lado, Moualhi (2000) menciona que la discriminación de las mujeres en la sociedad musulmana no esta relación con la religión islámica, sino con la política y la herencia sociocultural patriarcal. Pero, históricamente se sabe que la base de la política y la cultura patriarcal fue planteada por el islam, entonces desde la perspectiva

latinoamericana se podría afirmar que el islam es el causante de la discriminación de la mujer en la sociedad musulmana.

> Las respuestas de las mujeres a sus realidades locales, determinadas por una red compleja de influencias, así como por sus estrategias de supervivencia en el mundo musulmán, son tan diversas como sus realidades.
>
> Sin embargo, si bien es verdad que las estructuras patriarcales y las prácticas discriminatorias correspondientes son similares dentro y fuera del mundo musulmán, también es verdad que, a la religión, uno de los rasgos característicos de la definición que las personas dan de sí mismas y de sus culturas, influye en el perfil de las vidas de las mujeres y en Sus posibilidades de autoafirmación. En gran parte del mundo musulmán, el ISLAM es una realidad cotidiana para la gente. Es parte integral de cómo se definen a sí mismos en la sociedad. (Forti, R., 2002)

Lo aportado por Forti (2002), confirma que la realidad de la mujer en la sociedad musulmana donde predomina el patriarcado y la discriminación hacia ellas, se debe a la religión islámica, la cual puso las bases de su política y sociedad a través de la palabra del libro del Corán. Por otro lado, Benlabbah (2008) menciona que el islam es una religión de justo medio que se basa en la tolerancia, dignidad humana, preconiza la coexistencia y está en contra de la violencia, el extremismo y la búsqueda del poder a través de la religión. A partir de ello, la mujer gano en la sociedad musulmana de Marruecos un grado de emancipación y participación ciudadana donde tienen cargos públicos con altos cargos políticos altos tales como ministras, diputadas, escritoras, catedráticas, investigadoras, etc.

4.2. La mujer en el matrimonio y en la familia

> El matrimonio en la sociedad islámica (Nikah) es un contrato sinalagmático entre un hombre y una mujer púberes que tiene por objeto la unión de esas dos personas con el fin de crear una familia. El consentimiento es oral y no es imprescindible que lo expresen los propios novios: estos pueden estar representados padres, tutores o guardianes. De hecho, la mujer prácticamente siempre lo hace por medio de estas personas, porque al ser el padre, tutor o guardián los protectores del joven o la joven, se supone que están capacitados para repetir el consentimiento dado por los novios e incluso puede no contarse con dicho consentimiento. (Ruiz, 1995)

El matrimonio desde un punto de vista católico es un sacramento donde se da la unión amorosa entre un hombre y una mujer con el propósito de procreación y crianza de sus hijos donde el respeto sea mutuo y tengan los mismo derechos y deberes para con su familia. Sin embargo, si nos referimos al matrimonio desde un enfoque islámico, estos lo toman como un contrato entre un hombre y una mujer con la finalidad de crear una familia o en algunos casos lo hacen para ascender socialmente. A pesar que el matrimonio sea considerado un contrato, en muchas ocasiones estos son llevados a cabo sin consentimiento de los novios, donde son los padres, tutores o guardianes quienes toman dicha decisión en favor personal. Estos casos son vistos a menudo en las mujeres, ya que sus padres suelen venderlas desde muy niñas por algo de dinero. Es ese sentido las mujeres al ser vendidas para casarse están siendo arrebatas de sus derechos. (Ruiz, 1995)

> Estos deberes y derechos otorgan al marido la libertad más absoluta, y autoridad final en todos los asuntos. En cambio, condena a la esposa no solo a la dependencia más estricta de su marido, puesto que el derecho de Habs de este implica que ella tenga que contar en todo momento con su consentimiento para cualquier acción que quiera realizar, sino también al sometimiento sexual, ya que la doble moral existente en la sociedad árabe le exige, solo a la mujer, por un lado, su virginidad antes del matrimonio y la fidelidad al marido. (Ruiz, 1995)

En el matrimonio y en la familia, los derechos y obligaciones con respecto al hombre y la mujer muestran una diferencia significativa yaqué el hombre posee una libertad absoluta, en cambio la mujer posee más obligaciones y restricciones donde la esposa debe servir al esposo complaciéndolo y demostrándole fidelidad y respecto, privándola de su libertad. También, respecto a derechos el hombre podía casarse hasta con 4 mujeres (poligamia) y también podía hacerlo con una mujer de otra religión. En cambio, la mujer solo podía casarse con un hombre y que este debe ser del islam más no de otra religión porque sus hijos serian considerados ilegítimos.

5. DISCUSIÓN

A partir de los resultados obtenidos y conceptos estudiados, se puede evidenciar claramente la diferencia entre hombres y mujeres en la

sociedad musulmana, la cual esta regida por la religión islámica y donde las mujeres cumplen un papel de subordinación y labores domésticas. Estas prácticas trascienden el ámbito religioso hasta llegar a ejercer una gran influencia sobre la política y la cultura. Si bien es cierto, en los inicios la religión islámica tuvo grandes beneficios para las mujeres. Hoy en día dicha religión sigue basándose en el patriarcado donde el hombre tiene derechos y libertades, mientras que la mujer no tiene siquiera la capacidad de tomar decisiones importantes dentro de su familia. Además, es considerada como "menor de edad" asociándola con debilidad y necesitando protección masculina en todo momento. En cambio, el hombre es autónomo e independiente.

Por otro lado, existen contradicciones en torno a la igualdad de géneros. Por ejemplo, si se observa desde un punto de vista latinoamericano, la diferencia entre hombres y mujeres son claras ya que la mujer vive en sumisión y obediencia. En cambio, desde un enfoque oriental la igualdad entre hombre y mujer existe y viven en armonía donde el uno con el otro se complementa.

6. CONCLUSIONES

De acuerdo a lo desarrollado, analizado y discutido en la investigación nos permitió conocer, desde un enfoque latinoamericano, que la religión islámica a través de sus dogmas, creencias y políticas estableció una sociedad musulmana donde predomina el patriarcado y el hombre tiene libertades ilimitades en cuanto a derechos, deberes y obligaciones nos referimos. Mientras que las mujeres tienen más restricciones y obligaciones dando a conocer que la mujer musulmana vive en una sociedad donde sirve al hombre para satisfacer sus necesidades y ver únicamente temas domésticos. Por otro lado, desde un enfoque oriental, la religión islámica generó una sociedad musulmana con igualdad de género donde el hombre y la mujer se complementan, teniendo el hombre el rol de protector y cabeza de familia, y la mujer el rol de lealtad, respeto y amor para con su esposo. En conclusión, la sociedad musulmana a través de la religión islámica estableció las bases de su sociedad que visto desde una perspectiva latinoamericana el rol de la mujer es discriminado y

limitado. Mientras que el hombre tiene libertades ilimitadas. Sin embargo, visto desde un enfoque oriental, la religión islámica es una sociedad donde el hombre y la mujer tienen los mismos derechos.

7. REFERENCIAS

Burgos, P., Marquez, A., Baquerizo, B., Dolores, N., Alejandro, F., & Esmeralda, G. (2019). MÉTODOS Y TÉCNICAS EN LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA. ALGUNAS PRECISIO-NES NECESARIAS. Revista Conrado. https://bit.ly/3HmXNcC

Carrasco Gonzalo. (2007). Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500). En La España Medieval, 30, 335–380. https://bit.ly/3RxkT5f

Cueto Edith. (2020). INVESTIGACIÓN CUALITATIVA. Applied Sciences in Dentistry. https://bit.ly/3ReFBql

Forti Romina. (2002). La identidad de la mujer musulmana. https://bit.ly/3RjI02X

Fernández, L. (2006). ¿Cómo analizar datos cualitativos? Barcelona. Butlletí. La Recerca. https://bit.ly/3Jv4v2W

Garzón Machín, C. (2018). LA INTEGRACIÓN DE LA MUJER MUSULMANA EN LA SOCIEDAD ACTUAL: ANÁLISIS DEL USO DE INSTAGRAM. https://bit.ly/3wMpZk9

Giardina, F., & Márquez-Lepe, E. (2021). The Representation of Immigrants Muslim Women in the Italian Mass Media. Migraciones, 52, 1–30. https://bit.ly/3JmuQjL

Gibbs, G. (2007). El análisis de datos cualitativos en investigación cualitativa. London: Ediciones Morata. https://bit.ly/3kY4B9i

Lamrabet Asma. (2014). EL VELO DE LAS MUJERES MUSULMANAS. TABULA RASA, 21, 31–46. https://bit.ly/3HqO1Xc

Marín Roberto. (2016). LA FAMILIA EN EL ISLAM. SU DOCTRINA Y EVOLUCIÓN EN LA SOCIEDAD MUSULMANA. El Colegio de México. https://bit.ly/3JzlqRQ

Moualhi Djaouida. (2000). Mujeres musulmanas estereotipos occidentales versus realidad social. 291–304. https://bit.ly/3wMqcDX

Ruiz, C. (1995). MUJER Y SEXUALIDAD EN EL MUNDO MUSULMÁN. https://bit.ly/3DlUH7F

Ruiz, C. (1987). LA POSICION DE LA MUJER MUSULMANA EN EL MATRIMONIO. https://bit.ly/3jnGhNn

Scaglione, P., Joaquín, L. I. S. P., & González, V. La mujer musulmana y la Hurí del Paraíso islámico. Evidencia de una gran desigualdad. https://bit.ly/3XU5QET

Tarrés Sol. (2019). En torno al género y las cuestiones corporales femeninas en las doctrinas musulmanas tradicionalistas. Aposta - Revista de Ciencias Sociales. https://bit.ly/3wITGTw

Toro, J., & Barreto Vásquez, J.-L. (2013). La mujer musulmana en el interior de la sociedad occidental: el éxodo de la subordinación. https://bit.ly/3wEjikb

FILIACIÓN Y SOLTERÍA EN ARGELIA: UN BINOMIO IRRECONCILIABLE

CARMEN GARRATÓN MATEU
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

La legislación argelina no contempla la filiación fuera del matrimonio. El Código de la Familia[202] está inspirado en el derecho islámico clásico y solo considera legítimos a los hijos nacidos en el seno del matrimonio (Bouziane, 2012, p. 72). Este vacío legal, que afecta de manera especialmente grave a las madres solteras y a sus hijos, demanda de una solución por parte de las instituciones públicas que cierran los ojos ante las evidencias por el mero hecho de tratarse de una cuestión que no se inscribe dentro de los rígidos esquemas religiosos y morales que rigen la sociedad argelina y que anteponen la dimensión colectiva a los derechos individuales de las personas.

En Argelia la falta de libertad sexual constituye un paradigma de la falta de libertades individuales. Todo lo que esté relacionado con la sexualidad está considerado un tabú. La sociedad es mayoritariamente conservadora y se muestra reacia a introducir cambios en estos temas. Las relaciones sexuales libremente consentidas entre personas de distinto sexo, solteras y fuera del matrimonio, aunque no son constitutivas de delito, como sucede en otros países musulmanes del entorno como Marruecos (Garratón Mateu, 2022, p. 264), generan un fuerte rechazo social.

Esta postura ante el sexo unida al aumento de la edad para contraer matrimonio y al incremento del celibato provoca una situación en la que las necesidades sexuales de la población no pueden ser satisfechas ya que

[202] Code de la Famille (CF).

el único marco disponible es el matrimonio. En este contexto el predominio de la mentalidad patriarcal da pie a dos visiones muy diferentes del problema en función del género. De este modo, mientras que para los hombres es más previsible o tolerable que mantengan relaciones sexuales antes del matrimonio, para las mujeres la pérdida de la virginidad constituye un obstáculo que compromete seriamente sus posibilidades futuras de contraer matrimonio y da lugar a la práctica de una sexualidad condicionada (Gadant, 1991).

Las madres solteras son vistas como una amenaza contra el orden de valores establecido sin que sean tenidas en cuenta ni las razones que han podido derivar en un embarazo ni la responsabilidad que corresponde al progenitor. Ante esta realidad, las mujeres se ven obligadas en algunos casos a abandonar a sus hijos y las que deciden seguir adelante con su maternidad se enfrentan a múltiples trabas legales y sociales sin contar con la suficiente cobertura institucional ni con el apoyo de las familias. Estas madres que asumen la crianza en solitario de sus hijos ponen en cuestión los fundamentos de la institución familiar tradicional sobre la que reposa todo el sistema normativo que solo reconoce como familias monoparentales las resultantes del divorcio y de la viudez.

La estigmatización que experimentan las madres solteras se extiende a los hijos. La sociedad los juzga y los considera *hijos del pecado* al hacer recaer sobre ellos las consecuencias de los actos de sus progenitores. Ni siquiera existen mecanismos legales que obliguen a los progenitores a asumir sus deberes paternos por lo que el sistema coloca a estos menores bajo la exclusiva responsabilidad de las madres. La indefinición de su estatus los discrimina con respecto a los hijos matrimoniales, dificulta su inserción en la sociedad y les impide disfrutar de una infancia normal comprometiendo seriamente su futuro y su estabilidad emocional.

El presente trabajo aborda la cuestión con un doble objetivo. En primer lugar, se expone la situación en la que se encuentran las madres solteras y los hijos naturales en Argelia. Con este fin se recurre a fuentes secundarias como testimonios e informes de organizaciones y asociaciones sensibilizadas con la cuestión. En segundo lugar, se analiza la legislación argelina para determinar el estatus legal de los concernidos y las carencias del ordenamiento.

2. LA SITUACIÓN DE LAS MADRES SOLTERAS EN ARGELIA

Resulta difícil conocer la cifra real de madres solteras en Argelia. Uno de los principales obstáculos es la existencia de casos no declarados de nacimientos fuera de los hospitales y la divergencia con respecto a los datos en función de las fuentes (Khadra, 2020, p. 25). En 2001 el Comité Nacional de la Salud hablaba de unos 5000 hijos extramatrimoniales (Tlemçani, 2013) mientras que en el 2007 la cifra aumentaba a unos 7000 según el Ministerio de la Solidaridad Nacional y la organización Santé Sud (Benyacoub, 2015). En cualquier caso, no existen estadísticas oficiales, lo que no resta veracidad ni importancia al problema, como ponen de manifiesto las diversas asociaciones sensibilizadas con la situación que consideran que el incremento del número de niños de filiación desconocida o no matrimonial de acuerdo con la legislación argelina es el indicador más fiable del aumento de las madres solteras.

El perfil de las madres no es homogéneo ni se trata únicamente de mujeres jóvenes. Aunque en la mayoría de los casos se trata del primer embarazo de mujeres solteras, también se observan frecuentes casos de mujeres que ya habían sido madres con anterioridad, pero que tras un divorcio o tras quedarse viudas han vuelto a quedarse embarazadas. Además, contrariamente a la opinión más extendida, aunque la mayoría carece de instrucción o posee un nivel educativo bajo, también hay madres que poseen un buen nivel educativo, llegando en algunos casos a alcanzar el nivel universitario (Réseau Wassila[203], 2015, p. 27).

La nula aceptación de la maternidad fuera de los cauces establecidos pone de manifiesto que cuando una mujer soltera se queda embarazada, salvo alguna posible excepción, no se trata de un hecho voluntario premeditado, sino que se trata de un embarazo no buscado o no deseado sobre todo ante la perspectiva del rechazo y de los obstáculos a los que tendrá que hacer frente para sacar adelante a su hijo. En algunos casos el embarazo es fruto de una relación sentimental que suele concluir cuando el progenitor tiene noticias del mismo y elude asumir cualquier

[203] Réseau Wassila, en adelante R.H.

responsabilidad. Sin embargo, en otras ocasiones la situación es más dura ya que el embarazo puede proceder de relaciones incestuosas o ser consecuencia de una agresión sexual o de una violación y ni siquiera en estos casos el ordenamiento cuenta con mecanismos de apoyo a la víctima e incluso en muchos casos es la familia de la propia víctima la que rechaza denunciar por miedo al escándalo que recae directamente sobre la mujer y no sobre el agresor.

El matrimonio está fuertemente valorado en la sociedad argelina y las repercusiones del mismo están muy interiorizadas por las madres solteras que son conscientes de "haber transgredido las reglas sociales y religiosas" y por ello arrastran un sentimiento de vergüenza y de culpa (Rahou, 2020). Por ello desde el momento en que la mujer toma conciencia de su situación se enfrenta en primer lugar al dilema de continuar o no con el embarazo y, en segundo lugar, en el caso de proseguir con el mismo, tendrá que decidir si conservar o no al recién nacido ya que será ella en exclusiva la que tendrá que responsabilizarse del mismo.

Los efectos de cada una de estas opciones son los siguientes:

2.1. LA INTERRUPCIÓN DEL EMBARAZO

La interrupción voluntaria del embarazo no es legal en Argelia por lo que el aborto está fuertemente sancionado. El Código Penal[204] lo tipifica como delito (art 304 CP) y únicamente se permite en caso de riesgo extremo para la vida de la madre y sujeto a una serie de requisitos tasados. La legislación penal castiga tanto a los que provoquen o intenten provocar el aborto a la mujer como a la propia mujer que aborte (art. 309 CP). No obstante, en 2018 la Ley relativa a la salud[205] amplió los supuestos permitidos al reconocer la posibilidad de practicar un aborto terapéutico con el objeto de preservar la salud de la madre no solo cuando su vida esté en peligro sino también cuando su equilibrio psicológico y mental se vean gravemente amenazados por el embarazo (art. 77). En estos casos la interrupción del embarazo solo puede llevarse a cabo en un

[204] Code Pénal, en adelante CP.

[205] Ley n. 18-11 de 2 de julio de 2018 relativa a la salud, publicada en el JORA n. 46 de 29 de julio.

hospital público y con la pertinente autorización administrativa. La práctica del aborto terapéutico no obstante resulta poco accesible para una mujer soltera a pesar de estar en riesgo de sufrir perjuicios para su salud mental o psicológica debidos a un embarazo no deseado o fruto de un delito. La determinación de estos daños recae sobre el profesional de turno que puede no estar sensibilizado con el problema, renunciar a practicarlo alegando objeción de conciencia o ante el temor de incurrir en una posible sanción penal.

Más allá de estos supuestos el aborto no está permitido por la ley por lo que a las mujeres que no deseen o que no puedan proseguir con el embarazo y que no tengan medios económicos para desplazarse a Túnez o a algún país europeo, no les quedará otra opción que recurrir al aborto clandestino con el consiguiente riesgo para su vida y su salud y el peligro de ser acusadas penalmente. Algunas mujeres sin recursos tratan incluso de provocarse el aborto ingiriendo sustancias químicas o plantas, introduciéndose productos químicos en el cuello del útero o sometiendo sus cuerpos a auténticas sesiones de tortura (Tlemçani, 2013). Pese a ello, las cifras de la Gendarmería Nacional revelan una media de unos 8000 abortos practicados al año (Oussad, 2008). Estas cifras no obstante solo supondrían la punta de un iceberg ya que el tabú que rodea al aborto impide conocer los datos reales e incluso castiga la difusión o la publicidad que se le pueda dar al tema (art. 310 CP). La interrupción del embarazo constituye un asunto sensible tanto social como políticamente. Apenas existen estudios serios sobre el aborto por lo que hay que recurrir a los escasos datos aparecidos en la prensa o a los estudios realizados por las asociaciones femeninas ya que es muy difícil encontrar información procedente de los centros de salud, tanto públicos o privados, a excepción de algunos testimonios del personal sanitario. Por este motivo, los casos que llegan al conocimiento de la justicia argelina no ofrecen una idea exacta de la dimensión real del problema. Los abortos no amparados por el sistema no se declaran, pero como se suelen llevar a cabo en condiciones sanitarias precarias y por personas no cualificadas algunos se acaban detectando cuando las mujeres son víctimas de hemorragias o complicaciones durante la operación provocadas por una mala praxis.

La constatación de que el recurso al aborto no es algo excepcional pone de manifiesto que las conductas sexuales de la población van más allá del modelo tradicional de familia musulmana a pesar de ser un tema del que no se habla. Este secretismo provoca en muchos casos la desinformación de las mujeres con respecto a los métodos anticonceptivos, pero aun en el caso de contar con la información suficiente, suele resultar muy difícil acceder a dichos medios, sobre todo para las mujeres solteras. Algunas no se atreven a solicitarlos y a otras se les deniegan debido a su estado civil, pero, incluso en aquellos lugares en los que no se ponen trabas al acceso a los anticonceptivos las mujeres solteras son reacias a demandarlos por el temor a las reacciones del personal sanitario (R. H., 2015, p. 44).

2.2. EL ABANDONO DEL MENOR

En Argelia la no tipificación de las relaciones sexuales fuera del matrimonio conlleva que no se persiga penalmente a las madres solteras y que por lo tanto no puedan ser acusadas ante los tribunales de haber mantenido relaciones sexuales ilegales como sí puede suceder en Marruecos (Garratón Mateu, 2022, p. 265). Sin embargo, los prejuicios sociales y la moral conservadora imperantes, pueden llevar a las madres a querer ocultar su embarazo y a recurrir en algunos casos al posterior abandono del bebé.

A pesar de que el abandono de menores está considerado un delito con la agravante de parentesco, cada año un número importante de recién nacidos son abandonados por sus madres biológicas. El Ministerio de la Solidaridad Nacional señala que normalmente estos niños, conocidos como casos sociales o *cas sociaux,* son acogidos mediante el recurso a la *kafala* un sistema de acogimiento familiar similar a la adopción simple, pero discriminatorio y revocable (Ait Zai, 2008, p. 18). Sin embargo, no todos los bebés corren la misma suerte ya que muchos no llegan a los centros y aparecen sin vida abandonados en las calles e incluso entre las basuras (Oussad, 2008).

El abandono de los recién nacidos suele obedecer a tres factores principalmente: las precarias condiciones de vida de la madre, la temprana edad de la madre y las circunstancias en las que se originó la gestación.

Algunas madres se encuentran solas, fuera de su entorno familiar y sin ni siquiera un techo donde cobijarse. Muchas desean reintegrarse a sus familias de origen, pero "ocultando su falta". Las madres jóvenes debido a su edad carecen de poder de decisión o de autonomía ni sobre el destino de sus bebés ni sobre sus propias vidas. Las gestaciones que proceden de una violación o de un incesto también suelen acabar en el abandono definitivo del menor ante la falta de apoyos a la víctima (R. W., 2015, p. 37).

Para paliar las graves consecuencias que estas situaciones provocan existe la posibilidad, no reconocida por la ley, pero tolerada, de dar a luz en los hospitales de forma confidencial. Se trata del parto *bajo X* que está considerado una práctica habitual (Barraud, 2012) que en ocasiones genera un tráfico de bebés en las propias maternidades de manera que la mujer que se va a hacer cargo del recién nacido finge su parto, con la connivencia del personal sanitario, conducta perseguida que, junto al delito de venta o tráfico de niños, están tipificadas como delitos (arts. 321, 319 bis y 320 del CP).

Por otra parte, la Ley relativa a la salud también garantiza la asistencia médico-social necesaria para prevenir el abandono de menores (art. 82) y existen centros de acogida temporal como Darna o Diar Rahma, entre otros, para niñas y mujeres en situación de riesgo que se hacen cargo de las madres solteras a partir del cuarto mes de embarazo. En estos centros se las asiste y se les informa de que poseen un plazo de reflexión para que decidan si quieren entregar a sus bebés de forma definitiva o seguir con ellos (Khadra, 2020, p. 33) aunque no se resuelve su situación a largo plazo ya que generalmente la estancia en los mismos no va más allá de los seis meses. Según los datos del Ministerio de la Solidaridad, 209 madres solteras estuvieron a cargo de estructuras estatales hasta el parto entre los años 2011 y 2013 aunque estas cifras están muy lejos de reflejar la realidad (Tlemçani, 2013).

La falta de un alojamiento definitivo para las madres y los hijos también lleva a las mujeres a recurrir a guarderías para los menores, pero en algunos casos estos centros favorecen el abandono definitivo del recién nacido escudándose en la falta de plazas libres cuando las madres que no cuentan con otro lugar en el que alojarse intentan recurrir a ellas para

dejar temporalmente a sus hijos. En estas situaciones las guarderías no facilitan el vínculo madre-hijo ni informan a las madres del plazo de reflexión de que disponen antes de entregar a sus hijos definitivamente ya que se trata de madres desarraigadas que corren el riesgo de acabar ellas mismas en las calles (R. W., 2015, p. 41).

No obstante, los centros de acogida para menores abandonados han estado presentes en Argelia desde antes de la independencia, generalmente ubicados en las propias maternidades de los hospitales. También existen por todo el territorio nacional una serie de hogares para *niños asistidos* dependientes de la Dirección de la Acción Social. Estos centros son una realidad gracias a la iniciativa de una asociación pionera, la primera ONG del país, la Asociación Argelina Infancia y Familia de Acogida Benéfica[206] (AAEFAB) fundada en 1985 para suplir las carencias de los poderes públicos. Su labor ha contribuido a provocar un cambio radical en la manera de afrontar el problema de los niños abandonados (Barraud, 2012). Esta asociación es la artífice de la modificación legislativa que llevó a la promulgación, el 17 de enero de 1987, de la Circular del Ministerio del Interior y del Ministerio de la Justicia y de la Protección Social que ordena a los oficiales del estado civil que atribuyan tanto a los niños como a las niñas un segundo nombre masculino con función de apellido. La misma asociación también es la que consiguió la promulgación del decreto ejecutivo de 1992 que permitió que el menor sujeto a *kafala* pudiera al menos adoptar el apellido del guardador o *kafil* (Barraud, 2012) aunque este hecho no implique una adopción de pleno derecho.

Sin embargo, el futuro de los niños abandonados resulta bastante incierto. Los trámites para el acogimiento de los menores son excesivamente lentos y muchos niños sobrepasan la edad en centros de acogida o son rechazados cuando adolecen de alguna minusvalía o enfermedad. La adopción de pleno derecho o *tabanni* está prohibida tanto por la *charía* como por la ley (art. 46 CF). El acogimiento legal o *kafala*, antes mencionado, consiste en confiar a los menores abandonados a una familia de acogida que se ocupará de su crianza. En estos casos si el niño

[206] Association Algérienne Enfance et Famille d'Accueil Bénévole.

acogido es de filiación desconocida puede adoptar el apellido del tutor legal si este consiente, pero con la limitación de no poder inscribirlo en el libro de familia ni siquiera acompañado de la mención *kafil* (El Andalousse, 2016, p. 7) ya que el acogido nunca gozará de los mismos derechos que los hijos nacidos de un matrimonio legal. Estos niños no solo carecen del derecho a heredar de su tutor, sino que, además, en el caso de que este fallezca, serán los herederos legales del tutor los que decidan si el niño en *kafala* podrá seguir o no en la familia de acogida.

2.3. LA OPCIÓN DE CONSERVAR AL RECIÉN NACIDO

Algunas mujeres deciden seguir adelante con el embarazo y ocuparse del bebé. Generalmente se trata de mujeres que cuentan con un trabajo remunerado o con recursos económicos suficientes que le permitan afrontar en solitario la crianza del niño, aunque por los datos de las asociaciones de apoyo a estas madres no siempre es así. Estas mujeres dan prueba de una gran fortaleza y valentía al nadar a contracorriente en una sociedad que no acepta la maternidad en solitario. Por ello ocuparse del bebé estando solteras se convierte en un acto subversivo que pone en cuestión los propios fundamentos de acceso a la maternidad.

En este caso el amparo y la solidaridad familiar son decisivos apreciándose diferencias notables entre las madres que se socializaron y escolarizaron en los años 1990 y 2000 y las de generaciones anteriores que incluso tenían que hacer frente a crímenes de honor (Rahou, 2020). Las nuevas generaciones tienen más posibilidades de contar con el apoyo paterno y materno, sobre todo porque los nuevos padres tienden a proteger más a sus hijas, aunque eso no evita que en muchos casos estas mujeres vivan sus embarazos alejadas del entorno familia o que sus hijos crezcan en la mentira al ser ocultado su verdadero origen en el seno de la propia familia. Esta tendencia a la protección familiar es más probable en el caso de padres que hayan podido acceder a un mayor nivel educativo. Las madres solteras de segunda generación han sido testigos de los cambios legislativos que se han ido produciendo en Argelia en materia de derechos femeninos (modificaciones en el Código de la Familia y en el de Nacionalidad, cambios en la Constitución, leyes contra la violencia hacia las mujeres, etc.). Muchas de estas mujeres, a pesar de las

dificultades todavía existentes, han disfrutado de un mejor acceso a la formación y al trabajo y están más habituadas a compartir espacios mixtos. Si bien la maternidad soltera compromete sus posibilidades futuras de sacar adelante un proyecto matrimonial, el hecho de criar a sus hijos solas supone la puesta en práctica de un proyecto familiar monoparental como alternativa al mismo, algo todavía lejos de ser aceptado por la sociedad argelina. Por el contrario, las madres solteras de generaciones anteriores vivían en una búsqueda permanente de reconocimiento social para lavar su imagen. La interiorización de su *falta* llevaba a muchas a dedicarse en exclusiva al cuidado de la familia rechazando cualquier propuesta de matrimonio al haber perdido el estatus de elegibilidad ligado a la virginidad (Rahou, 2020). Paradójicamente, y a pesar de los obstáculos, muchas de estas madres acaban aceptando su situación e incluso llegan a considerarla un proyecto de vida mejor que el de otras mujeres que llegan a la vejez solteras y sin descendencia.

Sin embargo, no todas las madres que deciden sacar adelante a sus hijos en solitario cuentan ni con los medios económicos, ni con la formación, ni con los apoyos familiares necesarios por lo que un porcentaje de madres se verá abocada a desempeñar trabajos marginales o a la prostitución como única vía para conseguir ingresos (Khadra, 2020, p. 28). En este caso, el movimiento asociativo desempeña un papel fundamental ya que son las instituciones ciudadanas como Réseau Wassila, SOS Femmes en Détresse o la AEFAB, entre otras, las que brindan asistencia y ayuda a estas mujeres que generalmente suelen coincidir en las siguientes demandas esenciales: la necesidad de contar con un alojamiento discreto donde permanecer en el anonimato, el deseo de contar con una ayuda social y la necesidad de contar con una guardería o con una niñera que se ocupe temporalmente de sus bebés (R. W., 2015, p. 31).

3. EL VACÍO LEGAL CON RESPECTO A LA MATERNIDAD SOLTERA

El principal problema al que se enfrentan las madres solteras y los hijos naturales es que constituyen un modelo de familia que no existe para el

ordenamiento jurídico argelino. El Código de la Salud de 1976[207] era el único texto legal que dedicaba una sección (Libro IV, arts. 243-265) a las medidas de protección específicas destinadas a las madres solteras (Barraud, 2012). Esta ley fue derogada por la Ley de la Salud de 1985[208] y desde entonces no existe ninguna referencia legal a este colectivo.

La actual Ley relativa a la salud de 2018 dedica una sección específica (secc. 1, cap. 3, arts. 69-83) a la protección de la salud de la madre y del niño sin que *a priori* se haga ninguna referencia al estado civil de la progenitora. El texto, además de garantizar el seguimiento de la gestación, obliga a los profesionales de la salud a declarar el embarazo a partir del tercer trimestre con el objeto de inscribir a la madre en una maternidad, ya sea pública o privada, a elección de esta (art. 73). Estas medias contrastan no obstante con el trato despectivo y vejatorio que muchas mujeres experimentan cuando a la hora de dar a luz se constata que no están casadas (Khadra, 2020, p. 32).

El mismo texto legal, dedica otra sección (secc. 4, cap. 3) a la protección de la salud de las personas en situación de dificultad, incluyendo el artículo 88 en esta categoría a "las madres y las mujeres en situación de riesgo psicológico y social" donde tendrían cabida las madres solteras a pesar de no ser expresamente mencionadas. Incluso se hace referencia a las personas víctimas de violencia (art. 92) entre las que se encuentran muchas de estas madres.

Sin embargo, el principal vacío legal se encuentra en el ámbito del derecho de familia. El Código de la Familia determina que la filiación se establece por medio del matrimonio válido, el reconocimiento de la paternidad, la prueba, el matrimonio aparente o viciado y todo matrimonio anulado después de su consumación. Además, el juez podrá recurrir a pruebas científicas en materia de filiación (art. 40 CF). No obstante, este precepto está matizado por el siguiente que establece que el niño se afilia a su padre por el mero hecho de que exista un matrimonio legal o por la posibilidad de que hayan existido relaciones sexuales entre los

[207] Ordenanza n. 76-79 de 23 de octubre de 1976.

[208] La Ley Sanitaria n. 85-05 de 16 de febrero de 1985 relativa a la protección y a la promoción de la salud.

progenitores, pero con la importante salvedad de que el padre puede renunciar a esta presunción de paternidad (art. 41 CF), a través de un procedimiento judicial y conforme a unas causas tasadas[209].

En cuanto a la posibilidad de utilizar pruebas científicas como las pruebas de ADN en materia de filiación, la interpretación de la ley es muy restrictiva en la práctica ya que las madres solteras no pueden recurrir a este tipo de pruebas para demostrar la filiación paterna. Para ello, las mujeres tienen que demostrar previamente que al menos estaban casadas en virtud de un matrimonio tradicional o consuetudinario que es el que tiene lugar ante dos testigos musulmanes mediante la recitación de la *Fatiha,* sin que medie ningún tipo de documento que lo acredite. Este tipo de matrimonio tradicional no tiene validez legal en Argelia ya que únicamente se reconoce el matrimonio civil inscrito en el Registro. No obstante, se sigue haciendo alusión al mismo para casos como el citado en el que es preciso salvaguardar el interés del menor a la determinación de su filiación. Sin embargo, la posible existencia de un matrimonio consuetudinario no soluciona el problema del reconocimiento de los hijos extramatrimoniales en los casos en los que no se pueda acudir a este subterfugio (Bouziane, 2012, p. 80).

Para solucionar esta laguna legal, el Ministerio de Solidaridad Nacional y de la Familia llegó a anunciar en 2006 la puesta en marcha de un proyecto de ley de investigación de la paternidad dirigido expresamente a los niños nacidos *bajo X*, es decir, a los habidos fuera del matrimonio y, ante la falta de avances, la misma iniciativa volvió a ser replanteada en 2011, sin que a día de hoy (2023) la citada ley haya visto la luz.

Por otra parte, el mero hecho de que el niño nazca en el seno de un matrimonio legal tampoco garantiza que sea considerado un hijo legítimo automáticamente. La ley en este sentido es taxativa y establece un plazo mínimo de 6 meses de embarazo (art. 42 CF) para que el hijo sea considerado matrimonial y fuera de este límite temporal la inscripción del niño tendrá que realizarse mediando un procedimiento judicial. El hijo

[209] Si el nacimiento ha tenido lugar antes de los 6 meses de la celebración del matrimonio; si se demuestra que no pudo haber cohabitación y; si el padre acusa formalmente a su mujer de adulterio.

nacido antes de los 6 meses, aunque sea reconocido por el padre, no se considera legítimo ya que la legitimidad se determina en función del estado civil de los progenitores en el momento de la concepción (Bouziane, 2012, p. 77). Por ello no se puede obligar a un padre biológico a que reconozca al hijo si ha nacido antes de este plazo de 6 meses ya que se les considera ilegítimos por haber sido concebidos con anterioridad a la consumación autorizada del matrimonio.

Por lo tanto, el reconocimiento de la paternidad y la maternidad fuera de los cauces que establecen la filiación, es decir, fuera del matrimonio solo obliga al que lo efectúa (art. 45 CF) por lo que el hijo natural podrá llevar los apellidos de los padres o *laqab*, pero no gozará en ningún caso de la filiación legítima o *nasab* (Ait Zai, 2008, p. 16).

Lo más paradójico es que estas trabas para determinar la paternidad entran en contradicción con los principios de la propia sociedad patriarcal que si bien atribuye mayor importancia a la filiación patrilineal exime de responsabilidad a los padres cuando no medie vínculo matrimonial denegando a las madres el derecho a reclamar la paternidad de sus hijos (Rahou, 2020). Esta cuestión deja indefensos a los hijos naturales ya que las obligaciones de los padres con respecto a los hijos solo están establecidas dentro del marco del matrimonio (art. 36 CF).

El derecho/obligación de guarda de los hijos o *hadana* consistente en hacerse cargo de su mantenimiento, de su educación y escolarización y de preservar su salud psíquica y moral (art. 62 CF) se atribuye en primer lugar a la madre y a continuación al padre (art.64 CF). Estos preceptos están incluidos en el capítulo referente a los efectos del divorcio por lo que al no existir vínculo matrimonial de antemano no son aplicables al progenitor como tampoco se le puede constreñir a que cumpla con la obligación de asegurar que la beneficiaria de la guarda del niño pueda ejercer su derecho facilitándole un "alojamiento decente" o en su defecto haciéndose cargo del alquiler del mismo (art. 72 CF). El alojamiento constituye precisamente uno de los mayores obstáculos a los que se enfrentan las madres solteras, ya que si para una mujer sola resulta difícil encontrar vivienda en Argelia para una madre soltera con un hijo es prácticamente imposible (El Andalousse, 2016, p. 10). Así mismo, la obligación del padre consistente en pagar una pensión alimentaria que

cubra todas las necesidades del hijo se regula igualmente en el marco de una relación marital (art. 75 CF) aunque en este caso al incluirse en la misma sección la obligación de alimentos entre ascendientes y descendientes (art. 77 CF) sería posible su reclamación amparándose en este precepto si la paternidad al menos estuviese reconocida.

El establecimiento de la filiación es fundamental además en la determinación del nombre del niño, una cuestión esencial para la construcción de la identidad social y psicológica del menor. El padre soltero puede optar por reconocer o no al hijo. Si lo reconoce el hijo podrá llevar su apellido, pero si no lo reconoce se le exime de cualquier responsabilidad y se le permite mantenerse en el anonimato sin que se le pueda compeler a transmitir su apellido al menor. Para el hijo la imposibilidad de ser inscrito en un patrilinaje será un pesado fardo que le acompañará el resto de su vida ya que se verá excluido del único orden reconocido, el patriarcado. En estos casos el hijo solo podrá llevar el apellido de la madre (Khadra, 2020, p. 32) pero se podrá incluir además en la inscripción de nacimiento un segundo nombre masculino a modo de apellido paterno ficticio[210]. Sin embargo, en la práctica, se interponen obstáculos a la inscripción de los hijos extramatrimoniales, circunstancia que fue denunciada por el Comité de los Derechos del Niño de la ONU en un informe de 2012 donde se indicaba que "los funcionarios del registro y los jueces de familia a menudo se niegan a inscribir a los niños nacidos fuera del matrimonio pese a que no existen restricciones legales al efecto", dejando en suspenso la identidad personal de estos menores y entorpeciendo su posterior socialización y desarrollo. Así mismo, se impide a los hijos naturales ser inscritos con el apellido de la madre, inscribiéndolos en su lugar con dos nombres masculinos, lo que puede delatar su origen y exponerlos a la estigmatización (ONU, 2012, pp. 8-9). El

[210] Art. 64. – Los nombres son elegidos por el padre, la madre o en su ausencia por el declarante. […]El oficial del registro civil atribuye los nombres a los niños encontrados y a los niños de padres desconocidos cuando el declarante no ha indicado nombre. El niño será designado por una sucesión de dos nombres el último de los cuales le sirve de apellido (Art. 64 Ordenanza 70/20 de 19 de febrero de 1970, Código del Estado Civil). La circular del Ministerio del Interior de 17 de enero de 1987 modificó este artículo añadiendo que en el caso de la inscripción de las niñas el segundo nombre tendrá que ser también masculino para que pueda realizar la función de apellido antes citada lo que automáticamente revela su origen.

incumplimiento flagrante de las normas por estos funcionarios vulnera la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Niño de 1989 que Argelia ratificó en 1992.

4. CONCLUSIONES

El alto número de mujeres que cada año se enfrentan solas a la maternidad y la elevada cifra de bebés abandonados o expuestos a un dudoso estatus legal demandan de una solución por parte de las instituciones públicas que siguen empecinadas en invisibilizar la realidad sin querer reconocerla. La prioridad por mantener una determinada moral colectiva ignora la fractura existente entre las normas vigentes y los cambios producidos en la sociedad especialmente en materia de prácticas sexuales.

Los principales problemas a los que el legislador argelino sigue sin dar respuesta en materia de derecho de familia son: el reconocimiento del estatuto civil de las madres solteras en el sentido de que sean consideradas familias monoparentales con los mismos derechos que la familia tradicional; el establecimiento de la igualdad real entre todos los hijos con independencia del estado civil de los progenitores acabando con la diferenciación entre hijos legítimos (art. 121 CF) e ilegítimos; y la necesidad de exigir al padre que cumpla con su responsabilidad como progenitor con respecto a todos sus hijos por igual con independencia del vínculo con la madre. El Código de la Familia sigue aferrado al modelo preponderante de familia basado en el vínculo matrimonial como único válido y por ello sigue perpetuando un trato discriminatorio tanto con respecto a las madres solteras como con respecto a los hijos no matrimoniales que ni siquiera siendo reconocidos por el padre biológico ni llevando su apellido gozarán del derecho a heredar del mismo.

Por otro lado, más allá del propio derecho de familia, siguen existiendo prejuicios y barreras a nivel social, cuya solución depende de exigir un mayor celo a la hora de aplicar las normas existentes como sucede en el sistema de salud o entre aquellos funcionarios y jueces del registro civil que siguen dispensando un trato ofensivo tanto a las madres solteras como a sus hijos.

Los actores sociales concienciados con el problema que demandan una solución a la situación de las madres solteras argelinas parten de la consideración de *víctimas* de las mismas ya que la mera posibilidad de que una mujer haya decidido voluntariamente emprender el camino de una maternidad en soltería, sin necesidad de pasar por el trámite matrimonial, está aún muy lejos de ser aceptada por la sociedad argelina. Sin embargo, la decisión de asumir una maternidad en solitario supone también un proyecto personal de vida, la búsqueda del estatus social de madre, que más allá del estado civil, está considerado como un elemento estructural de la propia identidad femenina (Rahou, 2020). En la maternidad confluyen de una parte el deseo personal de ser madre y de otra su dimensión social y pública reflejada en las leyes. El no reconocimiento de las madres solteras por el ordenamiento argelino convierte el acto de asumir la maternidad soltera en un desafío a la norma y al modelo tradicional de familia. La falta de reconocimiento legal de las madres solteras y de sus hijos contribuye a su marginación y no responde a las nuevas realidades sociales ni tiene en cuenta la necesidad de anteponer los derechos de los menores. El rechazo a las madres solteras y a sus hijos las priva de la familia patriarcal que da acceso a la genealogía patrilineal. Sin embargo, la presencia de mujeres que contra viento y marea sacan adelante solas a sus hijos pone en tela de juicio el sistema al convertirse en artífices de una mutación social sin precedentes consistente en el surgimiento de genealogías femeninas en el contexto familiar argelino.

5. REFERENCIAS

Ait Zai, N. (2008). La filiation dans le mariage et hors mariage. Revue CIDDEF, n. 7, 16-21. CIDDEF

Barraud, É. (2012). La prise en charge des enfants abandonnés en Algérie : Le secteur privé en appui du secteur public. En G. Gallenga, De la porosité des secteurs public et privé : Une anthropologie du service public en Méditerranée, (pp. 153-166). Presses universitaires de Provence. https://doi.org/10.4000/books.pup.28615

Benyakoub, R. M. (2015, 18 de diciembre). Mères célibataires, et alors ? El Watan. https://bit.ly/3ZBdfKm

Bouziane, M. (2012). Les règles de filiations et leurs applications par les tribunaux en Algérie, Les cahiers du LADREN, vol.3, n. 1, 72-89. https://bit.ly/3ZMzUUg

El Andaloussi, T. (2016). Enquête sur les besoins des mères célibataires en Algérie. Agence Française de Développement

Gadant, M. (1991). Gadant Monique. Le corps dominé des femmes, réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie), L'Homme et la société, n. 99-100, 37-56. DOI : 10.3406/homso.1991.2536

Garratón Mateu, C. (2022). La situación legal de las madres solteras y de sus hijos en Marruecos. En C. Pérez Beltrán (ed.), Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social, (pp. 263-283). Editorial Universidad de Granada.

Khadra, R. (2020). Les Mères célibataires en Algérie : statut religieux, juridique et sociale, Journal d'Études Juridiques et Sociales, n. 8, 23-35

ONU, Comité de los Derechos del Niño (2012). Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 44 de la Convención

Oussad, S. (2008, 28 de octubre). Enquête sur l'avortement : Les chiffres de la controverse. Liberté, https://bit.ly/3XqQerM

Rahou, Y. (2020). Mères célibataires en Algérie. De la transgression à une maternité non institutionnelle. Les cahiers du CEDREF, 24, 195-219. https://doi.org/10.4000/cedref.1353

Tlemçani, S. (2013, 16 de junio). Le mal-être des mères célibataires. El Watan. https://bit.ly/3GUny3M

Réseau Wassila (R.W.) (2015). Méres célibataires et leurs enfants. Pour une reconnaissance sociale et juridique. Wassila/Avife

EL CÓDIGO DE FAMILIA MARROQUÍ: RESEÑAS HISTÓRICAS Y ESPERANZAS FUTURAS

HANAN HANNOU
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

El código de familia marroquí ha sido y sigue siendo objeto de estudio e investigación por investigadores hispanohablantes, ya que recoge conceptos jurídicos de origen islámico que se aplican en los tribunales del país. La inmigración de países del sur como Marruecos a países del norte como España exigió el trato de documentos de índole jurídico que contienen artículos y conceptos no recogidos en las leyes de España y que han sido objeto de estudio desde el punto de vista traductológico, jurídico, social, Etc. Aquí nos interesa tratar el tema históricamente, es decir investigar las circunstancias en las que apareció el código, los conceptos que han sido rechazados por las asociaciones feministas, los logros de estas cuando se reformó la *mudawana* (código de familia) en el año 2004. El trabajo se divide en tres apartados principales, en el primero se exponen las circunstancias del surgimiento del código, en el segundo se explanan los motivos que han estimulado las reivindicaciones de las asociaciones feministas para su modificación y en el último se hablará de la reforma del año 2004 que fue un logro para estas asociaciones feministas, enfocándose en los resultados de su aplicación en la actualidad.

2. INICIOS DEL CÓDIGO DE FAMILIA MARROQUÍ

Al-mālikiya siguió siendo la fuente la principal y oficial de jurisdicción y legislación en Marruecos hasta que éste último entró bajo el protectorado de España y Francia en los principios del siglo XX. Los dos países seguían con su propia política en la administración de su zona de

protectorado. Francia se sorprendió de la existencia de tribus beréberes que mantenían su propio derecho que aplicaban en su vida social y que no tenía nada que ver con el Islam. Esto era un índice positivo para el protectorado para asegurar sus intereses en la zona por eso se promulgó un decreto llamado "bereber" en 16 de mayo del año 1930 mediante el cual, Aguilera comenta diciendo que:

> Se da un paso decisivo en la marcha de esta política de separación de las tribus beréberes y en el fomento y desarrollo de su Derecho consuetudinario, mediante el establecimiento de un órgano propio de elaboración y aplicación del derecho: las jurisdicciones *coutumiers* (1952:110)

Después de la independencia, el rey *Mohamed V* anuló este decreto, promoviendo la aplicación de las normas de derecho islámico basadas en *al-mālikiya,* pero surgieron problemas jurisdiccionales dado que los libros a consultar por parte de los jueces eran muchos, y el juez tenía que ser bien formado para poder pronunciar un juicio justo. Según Tnānī (2007) el juez puede enfrentarse a un caso objeto de controversia jurisdiccional y versátil, lo que exige tres elementos: comparación, discusión y precedencia, y estos no se reúnen en nadie excepto en un jurista experto en las normas de controversia (*al-jilāf*) y en los casos de jurisprudencia. Viviendo en una época caracterizada por la rapidez en la prestación de servicios, el mundo jurisdiccional se vio obligado a adaptarse a las nuevas exigencias buscando codificar las normas de modo que se presentan en forma de textos jurídicos determinados a través de los cuales se resuelve sobre los pleitos que se exponen sin muchas complicaciones.

Frente a ésta situación el rey *Mohamed V* encargó a una comisión compuesta de profesores y ulemas especializados en la ciencias relacionadas con el derecho musulmán para redactar un código que regulariza el estatuto personal de los marroquíes combinando entre las normas islámicas y entre la estructura de los textos modernos extraídos del derecho francés. El ministerio de Justicia presentó el proyecto de la *mudawana* del estatuto personal a la comisión para tenerlo como plataforma. El conjunto de leyes que regulan el estatuto personal y sucesiones se promulgó mediante cinco reales decretos entre el 22 de noviembre de 1957 y el 04 de abril de 1958. Según al-Ajrīsi (2005) las modificaciones que

se hicieron al proyecto del ministerio no fueron muy significativas, en algunos contextos se conformó por hacer cambios formales que se llegó a anular artículos a pesar de su importancia jurídica. Él piensa que la reforma de algunos artículos desinteresándose por elementos necesarios causó un conjunto de problemas en cuanto a la interpretación y a la aplicación de los textos modificados. Comparando el proyecto del ministerio con la propuesta de la comisión se constata la persistencia de esta última en los principios de la escuela *malikī*. En este sentido, al-Fāsī (1986) como reportero de la misma afirma que la codificación y el acercamiento de la jurisprudencia a los tribunales marroquíes exige la observancia de la doctrina *malikī* en la medida de lo posible, respetando los principios de la jurisprudencia islámica, sobre todo *al-maslaḥa al-mursala*[211].

3. EL PAPEL DE LAS ONGS EN LA REFORMA DE LA MUDAWANA DE 1993.

La participación de la mujer marroquí en la política empezó antes de independizarse el país, cuando el partido de la Independencia creó sus primeras agrupaciones femeninas en el año 1944. Lo mismo se hizo por parte del partido la Consulta y la Independencia en el año 1946. Poco después se creó la Asociación de las Mujeres Marroquíes en Casablanca, y Las Hermanas Assafā en Tetuán. Todas se dedicaban a luchar contra el analfabetismo e ignorancia que corroe el sector de las mujeres marroquíes a través de varias actividades. En los años sesenta empezaron a dirigir sus primeras críticas a la *mudawana* en cuanto a la poligamia, el divorcio, la capacidad legal, etc. (al-Ajrīsi, 2005). Se empezó a tomar seriamente el asunto de las reformas cuando se creó la Unión Nacional de las Mujeres Marroquíes en el año 1969. En el año 1975 el partido de la Unión Socialista de las Fuerzas Populares en su informe anual declaró su interés por la reforma de los textos jurídicos, que por su mala

[211] Al-maslaḥa es uno de los principios de la jurisprudencia islámica y denota la prohibición o permisión de alguna cosa en función de las necesidades y las circunstancias particulares, dependiendo de si sirve al interés público de la comunidad musulmana. Existen tres tipos, en cuanto a al-maslaha al-mursala es el interés que no está establecido por las fuentes del derecho islámico ni tampoco lo anulan.

interpretación por los jueces, perjudican a la mujer marroquí (al-Wādī, 2003). En el año 1979 dos diputados del partido Agrupación Nacional de los Libres presentaron un proyecto que incluía propuestas sobre la reforma de algunos artículos en la *mudawana* relacionados con la poligamia, el divorcio y la capacidad legal. Este proyecto se rechazó inmediatamente.

En los años ochenta la lucha por la reforma de la *mudawana* empezó a obtener un carácter más serio, precisamente en el año 1983, cuando la sección femenina del partido la Organización de la Acción Democrática y Popular organizó su primer seminario sobre la necesidad de la reforma de la *mudawana*. En el mismo año el Partido Progreso y Socialismo publicó un libro bajo el título la necesidad de mejorar la situación social de la mujer marroquí pidiendo la reforma de la *mudawana* (al-Ajrísi, 2005). En 1987 las mujeres del partido Agrupación de la Acción Democrática y Popular crearon su propia ONG llamada la Unión de la Acción Feminista (Darīf, 2003). En 1988 se constituyó la Agrupación la Mujer Independista que formaba parte del partido la Independencia, en sus comunicados oficiales expresó su interés por la reforma de la *mudawana* de 1957-1958 partiendo de la jurisprudencia Islámica. Propuso realizar gradualmente la reforma pasando por dos periodos principales, El periodo de la aceptación y asimilación de la idea y el periodo de la organización de debates nacionales con la participación de los juristas especializados en el derecho musulmán y el derecho general. Igualmente se contó con la presencia de los responsables en los partidos políticos y las ONGs (Darīf, 2003).

3.1. LA UNIÓN DE LA ACCIÓN FEMINISTA.

En los principios de los años noventa los grupos feministas de los partidos nacionales empezaron a coordinar coincidiéndose en el mismo objetivo a hacer la reforma de la *mudawana*. Esto ha dado lugar a la creación del Consejo Nacional de Coordinación para la Reforma de la *Mudawana* y la Defensa por los Derechos de la Mujer. En aquel entonces, la Unión de la Acción Feminista se aprovechó de las circunstancias políticas y las elecciones legislativas y planteó el tema de la reforma de la *mudawana* de 1957-1958 como uno de los temas más preocupantes en

el país dirigiéndole al parlamento una carta donde pide oficialmente la reforma de la misma. Basándose en cifras estadísticas que demuestran la gravedad de la situación de la mujer marroquí y optando por los principios establecidos en los convenios y tratados internacionales relacionados con la igualdad de género y los derechos de los niños. La Unión de la Acción feminista seleccionó no sólo de la *mudawana* de 1957-1958 también de otros códigos (Obligaciones y contratos-Penal-Mercantil) artículos que veía que perjudicaban a la mujer marroquí y pidió anular algunos de ellos y modificar otros.

La Unión de la Acción Feminista organizó una campaña de recogida de un millón de firmas para apoyar las reformas propuestas. Algunos de los juristas de derecho islámico expresaron su rechazo a esta campaña e invitaron a los ciudadanos marroquíes a no firmar. el jurista de derecho islámico, Al-tajkānī (1994) por ejemplo, pronunció una fatwa argumentándose con textos legales extraídos del Corán y al-Sunna que regulan la poligamia, la tutela en el matrimonio y la sucesión para demostrar que cualquier modificación que se haga en éstos temas aunque sea parcial puede conducir a la apostasía *(al-ridda)*. Según las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica se trata de un crimen cuyo castigo es la muerte después de darle un periodo de tres días al condenado para reconocer su delito y declarar su arrepentimiento *(al-istitāba)*. Casi todas las asociaciones de orientación islámica rechazaron éstas reformas propuestas a través de diferentes medios de comunicación incluso El Movimiento de Reforma y Renovación emitió un comunicado oficial[212] expresando su rechazo e invitando al pueblo a no firmar esta petición ni participar, de ningún modo, en la campaña de la reforma de la *mudawana*. Aun así la campaña de la recogida se consideró como un marcador importante en la historia de la reforma de la *mudawana* dado que se recogió el millón de firmas en tan sólo pocos meses. Eran hombres y mujeres los que firmaban sobre la propuesta de la reforma de la misma (Musāwī, 2004).

A estas opiniones se respondió muy rápidamente por parte de algunos organismos basándose en argumentos extraídos no sólo de textos jurídicos nacionales e internacionales sino también del derecho islámico. La

[212] El comunicado en el periódico mensual Arrāya الراية, número 20, de abril 1992.

Asociación Marroquí de los Derechos Humanos respondió a Tajkānī argumentándose con algunos artículos de la constitución marroquí, la Declaración Internacional de los Derechos Humanos y el Convenio Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos donde se regula y se establece el derecho a la libertad de pensamiento, opinión y expresión. Esta ONG se basó en los artículos 44 y 45 de la constitución para considerar la opinión de Tajkānī como una amenaza de muerte contra el legislador marroquí. Es un delito cuya penalidad está establecida en los artículos 1-38 y 1-39 del Derecho de Prensa Marroquí. La ONG invitó a un debate basado en el respeto, la democracia y la lógica.

El Consejo Nacional de Coordinación para la Reforma de la *Mudawana* también criticó las opiniones del jurista Tajkānī y El Movimiento de Reforma y Renovación acusándoles por contradicción a las finalidades del derecho islámico *(maqāsid al-šarī'a al-islāmiya)* y a los principios fundamentales del Islam que consisten en la justicia, la igualdad y la tolerancia. El Consejo se argumentó también con artículos de la constitución marroquí y los tratados nacionales e internacionales. Poco después el Movimiento de Reforma y Renovación respondió a estas críticas y así el debate sobre este tema se convirtió en un campo de intercambio de imputaciones y críticas hasta que el rey *Hassan II* se encontró obligado a poner fin a esta crisis ideológica (al-Ajrīsi, 2005).

3.2. LA INTERVENCIÓN DEL REY HASSAN II

El 20 de agosto de 1992, en un mensaje real, *Hassan II* tuvo que intervenir para acabar con ésta crisis ideológica. Declaró que la reforma de la *mudawana* forma parte de sus competencias. Las ONGs deberían dirigirse a él para resolver los problemas relacionados con la misma. Por ello les pidió a éstas que le manden todas sus observaciones y sus criticas relacionadas con la *mudawana*[213]. El 09 de septiembre de 1992 se declaró la creación de la Comisión Real para la Reforma de La Mudawana compuesta por miembros que tienen alta formación en el Derecho Islámico y el Derecho Positivo (Gmīỹa, 2000).

---

[213] ver texto completo del mensaje real en el periódico "al-Ittihād al-Iŝtirākī الاتحاد الاشتراكي, del día 22 de agosto de 1992.

El 29 de septiembre de 1992 el rey *Hassan II* presidió una reunión a la que asistieron 44 mujeres representantes de las agrupaciones femeninas de los partidos y ONGs de Marruecos. En esta reunión el rey les pidió que demostraran al mundo que el Islam no impide ni el progreso ni la liberalidad, siempre que haya coexistencia entre originalidad y modernidad. El rey habló de los problemas a los que se enfrenta la mujer como el divorcio y sus efectos, los problemas matrimoniales de los marroquíes que viven en el extranjero, la imposibilidad de tener pasaporte sin permiso del marido, etc. También él hizo referencia a los problemas causados por la mala aplicación de la *mudawana* por parte de los jueces que no tienen tanta experiencia en su campo de especialidad y en muchas ocasiones, no son doctos en el esfuerzo jurisprudencial *(al-iŷtihād)* para encontrar la solución adecuada a los casos a los que se enfrentan. A veces no se informan bien de la situación social y económica del demandado y el demandante. Después el rey se comprometió a reformar la *mudawana* con la ayuda de los juristas. Luego seleccionó las representantes encargadas de presentarle las propuestas de las ONGs que luchan por la reforma de la *mudawana* para tenerlas como plataforma (al-Ajrīsi, 2005).

Las ONGs que presentaron sus propuestas al rey eran la Asociación Marroquí de los Derechos de las Mujeres, la Unión de la Acción Feminista, la Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos, la Organización de la Mujer Independista, y por último la Agrupación Femenina de la Unión Socialista de las Fuerzas Populares. Las ONGs propusieron ideas similares en sus agendas (al-Ajrīsi, 2005). A continuación citamos algunas:

- Igualdad entre el hombre y la mujer en lo que concierna la capacidad legal (*al-ahliya al-qānūniya*).
- La anulación de la tutela (*al-wilāya*) en el matrimonio.
- Poner el divorcio bajo el control del Juez, y darle a la mujer los mismos derechos que el hombre en lo que concierne la solicitud del divorcio teniendo en cuenta los derechos de la parte perjudicada y los derechos de los niños.

- Darle a la mujer divorciada el derecho quedarse en la casa matrimonial puesto que es ella la encargada de la custodia (*al-ḥadāna*) de sus hijos.
- Darle al padre divorciado el derecho de la custodia directamente después de la madre cuando ésta no cumple con los requisitos, y también anular el artículo que quita a la mujer el derecho de la custodia por motivo de contraer matrimonio por segunda vez.
- Darle a la mujer el derecho la representación legal de sus hijos menores de edad.
- La igualdad entre el esposo y la esposa en los derechos y los deberes.

Las ONGs concedieron en muchas propuestas pero cada una de ellas tenía un punto de vista propio sobre cada tema que trata. Entre los puntos en que no concordaron, está el tema de la distribución de bienes patrimoniales y la custodia (Bnūkrīm, 1993).

3.3. LAS REFORMAS DE 1993

La Comisión Real realizó su propio proyecto acerca de la reforma de la *mudawana*, lo cual se promulgó en el Boletín Oficial en el día 29 de septiembre de 1993 bajo el número 4.222, las reformas se hicieron no sólo al código de estatuto personal sino también alcanzaron algunos artículos de la Ley de Contratos y Obligaciones y del Código Civil. Estas reformas representan un paso importante en la historia de la *mudawana*, se trataba de abrir la puerta del esfuerzo jurisprudencial *(al-iŷtihād)* en textos jurídicos que no se atrevía tocar durante mucho tiempo, aun así éstas reformas se criticaron no sólo por parte de los solicitantes de las reformas sino también por parte de los opositores. Al-Ajrīsi (2005:59) recalca que la parte positiva de estas críticas es el hecho de que se presenten en una forma científica y no en forma de discursos de controversia e intercambio de acusaciones. Entre los conceptos que fueron objeto de críticas están la representación legal de los niños y el divorcio.

3.3.1. LA REPRESENTACIÓN LEGAL DE LOS HIJOS

El artículo 148 en la *mudawana* de 1993 aportaba una nueva y buena noticia para las madres, ya que les permite encargarse de la representación legal de sus hijos menores de edad en el caso del fallecimiento del padre, o si pierde su capacidad legal sin tener acceso a las propiedades de éstos hijos sin la autorización del Juez. Esta reforma fue una realización parcial de lo que venía en las propuestas de algunas ONGs. La restricción de la representación legal de la madre hizo reaccionar a al-Weddāḥ (1993, p.136) quien opina que el legislador no tuvo en cuenta la situación de las mujeres divorciadas ni la de las esposas de maridos ausentes, quienes necesitan el derecho de la representación legal de sus hijos. Condicionar el acceso a las propiedades de los hijos menores de edad con el permiso del juez se criticó por la mayoría de las ONGs feministas, quienes vieron que la responsabilidad de los hijos se comparte entre el esposo y la esposa, así que es ilógico no incluir al esposo en el texto que habla del permiso del juez.

El jurista Atajkānī (1994) coincide con la opinión de las ONGs en esta ocasión, puesto que la regla jurídica en la jurisprudencia islámica que dice: "لا ولاية للام على مال القاصر إلا بإيصاء من قبل الأب أو من قبل القضاء", en español: "la madre no accede a las propiedades del hijo menor de edad salvo cuando le encarga el padre mediante testamento o cuando tiene un permiso del juez para ello". Esta regla según él no se preestableció ni en el Corán ni en al-Sunna y no es más que un dictamen creado a base de una mentalidad concreta y en unas circunstancias espaciotemporales específicas.

3.3.2. EL DIVORCIO

El articulo 48 en la *Mudawana* de 1957 decía: "el divorcio se debe registrar ante dos adules (notarios tradicionales)". Después de modificar este artículo en 1993, se mantuvo la figura de los adules y se añadió un punto nuevo que dice "El divorcio se registra solamente en presencia de los dos esposos y después de tener la autorización del Juez. Cuando la esposa no se presenta a pesar de ser citada y por otra parte el esposo insiste en divorciarse, en este caso no será necesaria la presencia de la esposa". Al-

Ajrīsi (2005, p.64) afirma que esta modificación aunque es pequeña aporta algo positivo. Con este artículo las mujeres por lo menos pueden enterarse de que sus maridos quieren divorciarse. Por otra parte al-'Adlūnī (1993, p.124) observa que se dejó un vacío en la frase que habla de la autorización del Juez, ya que si el esposo insiste en divorciarse, el juez no puede intervenir para impedir el divorcio. Así que el papel del juez en el divorcio es solamente administrativo y no jurisdiccional.

Una parte del nuevo artículo 52 bis añadido en *la mudawana* de 1993 dice: "en caso de resolver sobre un divorcio, el juez debe de tener en cuenta todo lo que puede perjudicar a la esposa a la hora de la evaluación de la indemnización económica (*al-mut'a*)". Esa es competencia del juez notarial, por motivo del gran número de demandas de divorcio a que se enfrenta, será difícil para él dictar una sentencia justa en cuanto a la cantidad exacta de la indemnización económica por divorcio (al-Weddāḥ, 2003).

3.4. CIRCUNSTANCIAS DE LA PROMULGACIÓN DE LA ACTUAL MUDAWANA

Las reformas que se hicieron a la *mudawana* en el año 1993 coincidieron con la firma de Marruecos sobre varios tratados y convenios internacionales que pretenden establecer más derechos a la mujer e a los niños. Por eso en los años noventa el legislador marroquí hizo más modificaciones a más códigos jurídicos, intentando aplicar las normas de estos tratados internacionales. En el año 1996 se anuló el artículo número 6 del código mercantil que dice: "La mujer casada no puede ejercer la función de comerciante sin tener la autorización del esposo cualesquiera sean las disposiciones del código de estatuto personal en este asunto". Este artículo se sustituyó por el artículo número 17 que da a la mujer casada el derecho de dedicarse al comercio sin estar pendiente del permiso del marido. También se permitió a la mujer casada inscribirse en el registro comercial sin el permiso de su marido, se anuló el artículo que prohíbe a la mujer trabajar en la Bolsa, y en 1997 se anuló el artículo 726 del código de Obligaciones y Contratos, que prohibía a la mujer casada prestar servicios, como la lactancia, sin autorización del marido. También con la reforma del Código de Reclutamiento Público se permitió a la mujer marroquí dedicarse a funciones que antes no ejercía. La

llegada de la mujer marroquí al parlamento por primera vez en las elecciones legislativas de 1993 se puede considerar como un hito importante en la historia de la *mudawana* dado que las mujeres elegidas formaban parte del grupo de mujeres luchadoras por la reforma de ésta (al-Ajrīsi, 2005).

En general estas modificaciones que se hicieron a la *mudawana* y otros códigos jurídicos en 1993 fueron muy superficiales en la opinión de las ONGs feministas. Por eso profundizaron sus esfuerzos en éste aspecto creando nuevas ONGs en diferentes regiones de Marruecos y estableciendo centros dedicados a ayudar a las mujeres perjudicadas por la mala aplicación de la *mudawana* y las mujeres víctimas de violencia. Estas asociaciones se enfocaban en sensibilizar a las mujeres sobre sus derechos y organizaban seminarios y conferencias con la participación de profesores e investigadores jurídicos marroquíes.

Basándose en las normas del Congreso Mundial de la Mujer organizado en Pekín en el año 1995, las ONGs feministas se veían más activas y más motivadas en sus peticiones relacionadas con la reforma de la *mudawana*. En marzo del año 1998 pretendían organizar una gran manifestación de mujeres, que al final no se realizó por la intervención del primer ministro en el gobierno de alternancia, quien había solicitado aplazarla y declaró que el tema de la mujer sería tratado por parte del gobierno. Así se comprometió a regularizar la situación de la mujer a nivel económico, social, político y jurídico. Un año después, precisamente en el 19 de marzo de 1999, se declaró oficialmente el contenido del Plan Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo, que comprendía cuatro capítulos principales y reagrupaba la casi totalidad de las reivindicaciones de las mujeres. Es decir, el acceso al campo político, económico y social, la educación, la salud y la reforma del estatuto jurídico.

4. EL CÓDIGO DE FAMILIA DE 2004

La última reforma que se le hizo a la *mudawana* fue un paso muy importante en la historia de Marruecos, puesto que a través de las modificaciones que se le hicieron a nivel textual, legislativo y jurídico se demostró la capacidad de un país islámico a compaginar entre la tradición

y la modernidad, casi todas éstas modificaciones satisficieron a las solicitudes de las ONGs. La verdad es que se partió del derecho islámico mismo para hacerlas, el nuevo Código de Familia es completamente diferente en comparación con la antigua *mudawana* a pesar de haber mantenido algunos textos tal como estaban antes. A continuación se recogen brevemente las principales novedades que se aportaron en la *mudawana* de 2004 respecto a la representación legal de los hijos y a la disolución del pacto matrimonial.

4.1. LA DISOLUCIÓN DEL PACTO DE MATRIMONIO

La *Mudawana* de 2004 aportó nuevas normas que regulan el divorcio de todos tipos. También se establecieron nuevos tipos de divorcio. La reforma más valiosa en este tema fue la de poner el divorcio bajo el control del Juzgado. El legislador ve que el divorcio causa la destrucción de la familia y aporta perjuicios a los hijos. Por eso declara en el artículo número 70 que no es deseable recurrir a la disolución del matrimonio mediante el *ṭalāq* الطلاق o el *taṭlīq* التطليق salvo excepcionalmente teniendo en cuenta la regla jurídica conocida en el derecho islámico, الأخذ بأخف الضررين (*al-ajḏ bi ajaf al-dararayn*) que consiste en aplicar la norma que menos perjuicios causa. Partiendo de éste principio el legislador puso varios nuevos artículos que conciernen el divorcio y sus efectos. Un nuevo tipo de divorcio se estableció en la *mudawana,* ofreciéndole a la mujer marroquí otra vía o posibilidad. Este divorcio se llama الشقاق *(al-šiqāq)* y consiste en que ambos cónyuges, o uno de ellos, puede pedir al tribunal la solución a una disputa de la que se tema la imposibilidad de la vida conyugal. El tribunal deberá, tomar todas las medidas para intentar reconciliar la relación conyugal de ambos cónyuges. Y si no se llega a la solución, el tribunal dicta una sentencia dando orden de celebrar el divorcio y determinar los derechos de la parte más perjudicada, teniendo en cuenta la responsabilidad de cada cónyuge en causar el divorcio. El divorcio por perjuicio التطليق للضرر *taṭlīq li al-ḍarar* este tipo de divorcio ya existía en las antiguas *Mudawanas*. La nueva *Mudawana* estableció nuevas normas con respecto al tema. Este tipo de divorcio consiste en que uno de los cónyuges puede solicitar del tribunal divorciarse por los daños que le causa el otro cónyuge. El no cumplimiento con una de las

cláusulas del acta de matrimonio se considera como perjuicio justificante para solicitar el divorcio por perjuicio. También la mala conducta del esposo que causa daño material o moral a la esposa y que hace imposible el mantenimiento de la relación conyugal, se considera como perjuicio justificante para pedir el divorcio. En el artículo 100 el legislador declara que los hechos de perjuicio se demuestran por todos los medios de prueba, incluido el testimonio de los testigos a los que se oye en la Sala de Deliberaciones غرفة المشورة *gurfat al-mašūra*. Si la esposa no demuestra el perjuicio e insiste en divorciarse, puede recurrir al procedimiento de (*al-taṭlīq li al-šiqāq)* divorcio por discordia. En caso de dictar una sentencia de divorcio por perjuicio, el tribunal tendrá que fijar en la misma, la cuantía de la indemnización a la que se tenga derecho por perjuicio. La *mudawana* de 2004 conservó los tipos de divorcio judicial por falta de manutención y por ausencia, estableciendo más detalles sobre los procedimientos a seguir en cada caso. Se añadió otro artículo del que se entiende el establecimiento de otro tipo de divorcio llamado *(al-ṭalāq bi al-ittifāq)* divorcio por consentimiento mutuo que consiste en que los cónyuges se ponen en acuerdo para romper la relación conyugal sin ninguna condición, o con condiciones que no se contradicen con las disposiciones de la *mudawana* ni perjudican los intereses de los hijos. El tribunal siempre intenta impedir el divorcio mediante la reconciliación. El divorcio tipo (*Jul'*) está establecido en el derecho islámico. Se mantuvo en la *mudawana* de 2004. Lo nuevo que se aportó aquí es que se condicionó con las mismas disposiciones del divorcio por consentimiento mutuo.

4.2. LA REPRESENTACIÓN LEGAL DE LOS HIJOS

Según el artículo 235 el representante legal prepara el incapacitado a integrarse en la vida encargándose de sus asuntos personales, su educación y su formación. Así mismo, se encarga de la gestión normal de los bienes de éste. Con lo establecido en el artículo 231, ya la madre puede ser una representante legal a sus hijos en dos casos, cuando el padre está ausente y cuando pierde su capacidad. La madre que hace una donación a su hijo discapacitado puede establecer una condición que consiste en

dejarle ejercer las funciones del representante legal para gestionar y fructificar los bienes objeto de donación junto con el hijo.

5. ¿QUÉ RESULTADOS HAY Y QUÉ SE ESPERA?

Después de casi veinte años, se ha quedado demostrada la necesidad de sobrepasar las trabas que dificultan la correcta aplicación de las leyes del código de familia. El rey *Mohammed VI*, en un discurso en julio de 2022, afianza:

"El código de familia se considera como un paso adelante, no obstante se ve que no es suficiente, porque la experiencia patentó la existencia de varios obstáculos que dificultan el seguimiento en esta vía, y que refrenan el alcance de sus objetivos, entre ellos está su incorrecta aplicación"[214].

Esta afirmación del rey es el sinónimo del interés continuo de la institución real en encontrar soluciones eficaces a las exigencias de la realidad social de la mujer marroquí, que sigue sufriendo injusticias, a veces, no por las normas jurídicas en sí, sino por la inefectividad de la ejecución judicial en algunos casos, y en otros por el incumplimiento con la aplicación de algunas disposiciones. Por ejemplo, en el casamiento de menores, se aprovecha el vacío legal para obtener resoluciones judiciales que acuerdan la legalización del matrimonio de menores, valiéndose de normas que se establecieron para solucionar casos puntuales (Asubay, 2020). Según estadísticas presentadas por el ministerio de justicia, en 2018 se registraron casi 32.000 solicitudes de casamiento de menores, de ellas 26240 han sido admitidas, es decir el 81%. Esta es una cifra preocupante, y lo que más preocupa es que el 98% de estas peticiones se presentaron por un perfil de solicitantes parados (Lekhel, 2022). El discurso del rey de julio de 2022 es un acogimiento de las llamadas continuas de las asociaciones feministas que reivindican más derechos para la mujer marroquí, como es el caso de la Unión de la Acción Feminista que lanzó una segunda campaña nacional en febrero de 2018 para exigir la revisión del código de familia. Esta campaña sigue continuando porque según *Aicha Lejmas*, la presidenta de la asociación, ha llegado el

[214] Ver el discurso completo en el siguiente enlace: http://bit.ly/3J3z2F1

momento de un cambio integral y profundo al código de familia, un cambio que adecua al progreso que se ha producido a nivel legislativo en Marruecos pasando a tener una constitución que establece la igualdad entre mujeres y hombres en todos los derechos, además de la ratificación del país de muchos acuerdos internacionales que se refieren a los derechos de la mujer (Ismaili, 2022).

6. CONCLUSIÓN

Terminamos por apreciar el esfuerzo de las asociaciones feministas en reivindicar los derechos de la mujeres, ha sido un recorrido muy largo que empezó en mediados del siglo pasado y que, a pesar de todas las dificultades encontradas, han logrado ser escuchadas. Se cambiaron varios artículos del código de familia, del derecho del procedimiento civil y otros códigos, que la mujer marroquí ahora llegó a ocupar cargos de interés en la vida política del país, y eso es un índice muy positivo de cara a las futuras decisiones legislativas en lo que concierna la mujer y los niños. Suponemos que la próxima reforma que se hará al código de familia será muy significativa en contenido y forma, por forma nos referimos a los mecanismos de la aplicación judicial.

Creemos que se van a introducir artículos que solucionan los problemas producidos por la incorrecta aplicación. De una parte, siendo Marruecos un país de mayoría musulmana, pensamos que el legislador será muy prudente en lo relacionado con los artículos directamente recogidos de las fuentes principales del derecho islámico que son el Corán y al-sunna. Y de otra parte, atendiendo a las exigencias de los casos reales que no encuentran una solución efectiva en la actual *mudawana*, suponemos que el legislador tendrá en cuenta todos los resultados de aplicación desde la aparición de la última versión en 2004, y se hará caso a las asociaciones feministas que insisten, entre otros, sobre la necesidad de reforzar el poder ejecutivo en este sentido, y la importancia de una intervención mucho más operativa del ministerio de asuntos sociales en el seguimiento de algunos casos.

7. REREFERENCIAS

Al-Ajrīsi, S. (2005). Min madawanat al-aḥwāl al-šajsiyya ‘ilā Mudawanat al-usra: masār al-ta´dīlāt wa maṭalib al-ḥarakāt al-nisā‘iyya. Dār Salām. Rabat.

Al-Fāsī, A. (1986). al-Taqrīb: šarh Mudawanat al-aḥwāl al-šajṣiyya. al-Risāla. Rabat.

Al-Wādī, L. (2003, 7 de marzo). mudawanat al-aḥwāl al-šajsiyya bayna al-rihānāt al-šajṣiyya wa al-maṭālib al-ḥuqūqiyya. al-Ittihad al-Ištirākī. https://alittihad.info/

Al-Weddāḥ, S. Mudawanat al-aḥwāl al-šajṣiyya: ay taġyīr. La Asociación Marroquí de los Derechos de las Mujeres. Fdala. Casablanca.

Aguilera, C, R. (1952). Manual de derecho de Marruecos. Bosch Casa Editorial. Barcelona.

Asoubay, M. (2020, 26 de agosto). Ba´ḍ al-iškāliyyāt al-latī taṭraḥuhā mudawanat al-usra. Revue internationale du droit des affaires. https://www.droitetentreprise.com/20879/

Bnūkrīm, N. (1993). Mudawanat al-aḥwāl al-šajṣiyya: ay taġyīr. La Asociación Marroquí de los Derechos de las Mujeres. Fdala. Casablanca.

Darīf, M. (2003) Qaḍiyyat al-mar`a wa su´ulat al-marŷi´iyya. La Gazette du Maroc. Versión árabe. Número 333.

Gmīỹa, A. (2000). Mawqif al-maŷlis al-a`lā min ṯunā`iyyat al-qānūn wa al-fiqh fi masā`il al-aḥwāl al-šajṣiyya. Tesis Doctoral. Universidad Mohamed V. Agdal. Rabat.

Lekhel, S. (2022, 27 de septiembre). Ġāyatu ta’dīl mudawanat al-usra muwā`amatuhā ma`a al-dustūr wa al-mawāṯīq al-duwaliyya. Assahifa. http://bit.ly/3HjMz9Z

Ismaili, Z. (2022, 7 de marzo). 18 sana ba’da ṣudūr mudawanat al-usra: matlab almurāja’a asbaha musta’jalan. Bayan al-Yawm. http://bit.ly/3wofIuh

Musāwī, J. (2004, noviembre). Matālib al-munaẓẓamāt al-nisā´iya lita’dīl qānūn al-aḥwāl al-šajṣiyya wa masār al-sa’y litaḥqīqihā: ‘ard wa naqd. Almunadil-a. Número 2. http://bit.ly/3ZOxHI3

Jayrī, M. (2005). Mudawanat al-usra, ‘Am mina al-taṭbīq: al-ḥasīla wa al-`āfāq. El Grupo de Investigación en el Derecho y la Familia. Oujda.

Tajkānī, M. (1994). Qaḍiyyat mudawanat al-`aḥwāl al-šajṣiyya bi al-magrib. al-Naỹāḥ al-Ŷadīda. Casablanca

Tnānī, A. (2007) Mudawanat al-usra fi al-maḏhab al-mālikī wa adillatuhu: al-zawāy. Funūn al-Qarn XXI. Casablanca.

Tnānī, A. (2007) Mudawanat al-usra fi al-maḏhab al-mālikī wa adillatuhu: al-talāq. Funūn al-Qarn XXI. Casablanca.

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE ARTÍCULOS DE ORIGEN ISLÁMICO EN EL CÓDIGO DE FAMILIA MARROQUÍ

HANAN HANNOU
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

La *mudawana* o código de familia es el único conjunto de textos jurídicos donde el legislador marroquí intenta conservar las normas del derecho islámico que tiene características propias a nivel conceptual sobre todo, lo que significa la existencia de una relación textual considerable entre la *mudawana* y los textos originales que recogen varios conceptos tratados. Nuestro objetivo es demostrar que la función del traductor de textos normativos de procedencia islámica, y que traduce el texto para un lector que no está acostumbrado a manejar este tipo de textos, deberá transmitir los conceptos culturales propios del registro jurídico islámico, optando por varias estrategias de traducción, sobre todo la literal, el calco y la amplificación ampliando la información, cuando es necesario, sirviéndose de las notas a pie de página.

También queremos sobresaltar la importancia del análisis de la relación intertextual que hay entre el código de familia marroquí y entre las fuentes principales del derecho islámico, que son el Corán, al-sunna, el consenso *al-iŷmā'*, y la analogía *al-qiyās*. Tener la máxima información sobre conceptos no recogidos en la cultura del lector en la lengua meta, a nuestro juicio ayuda en la elección de los términos que transmiten la idea del texto original con la máxima precisión, y aporta al traductor una formación especializada. El krirh (2016) recalca que la trascendencia de los ordenamientos jurídicos arabófonos en comparación con el sistema jurídico español se fundamenta en las divergencias terminológicas que no son siempre a nivel denominativo, sino que también son conceptuales.

Nosotros aquí, nos limitamos a traducir y comentar los artículos del código de familia relacionados con siete conceptos regularizados en el derecho islámico. En algunos casos, hemos encontrado problemáticas de traducción, no pudiendo decidir sobre la propuesta más precisa, por eso hemos tenido que consultar otras propuestas de otros traductores, para así poder cotejar entre las diferentes opciones, y al final optar por la que más nos convence.

2. LA INTERTEXTUALIDAD

El análisis micro estructural llevado a cabo sobre los textos elegidos, nos mostró la importancia del concepto intertextualidad, ya que en el proceso previo a la traducción, estábamos analizando los textos originales relacionados con el texto a traducir. La investigadora búlgara Julia Kristeva (citada en Graham, 2000) fue la primera en desarrollar una percepción crítica del concepto "intertextualidad" al acentuar la apertura del texto a elementos lingüísticos y no lingüísticos y al observarlo como expresión lingüística, histórica y social. Ella se basó en los trabajos sobre la teoría de la literatura del filólogo ruso Bakhtin, éste define este concepto empleando el término "enunciado":

> En realidad, lo reiteramos, cualquier enunciado, además de su propio tema, siempre replica (en el sentido amplio de la palabra) de una forma u otra, los enunciados de otros que le preceden. El hablante no es Adam, por lo tanto el tema de su discurso se convierte inevitablemente en el escenario donde sus opiniones se encuentran con las de los demás (1986, p.94)

Todorov (1984) piensa que la peculiaridad más importante del enunciado es el dialogismo -concepto inventado por Bakhtin- y lo asocia a una dimensión intertextual donde el discurso establece un dialogo con los discursos anteriores a él, además de fundar diálogos con discursos futuros. Barthes (citado en Graham, 2000) piensa que el texto es un tejido de citas, fuentes, ecos y lenguas culturales previas y simultáneas y que estas citas que crean una relación intertextual pertenecen a un campo general, por lo cual resulta difícil determinar su origen.

Genette (1982) utilizó un término más amplio que es la transtextualidad y lo define diciendo que es una trascendencia textual donde el texto

mantiene una relación aparente u oculta con otros textos. Bajo este concepto, el autor distingue entre formas que unen entre los textos: la intertextualidad, la paratextualidad, la metatextualidad, la hipertextualidad y la arquitextualidad. Genette conserva el término "intertextualidad" planteado por Kristeva y especifica que es la relación sincrónica que se presenta entre dos o más textos a través del plagio, la citación o la alusión. En este contexto, no vamos a abarcar todo lo que se ha dicho sobre el concepto pero lo que más nos interesa aquí, tratándose del estudio de textos de índole jurídico, es determinar los contextos que pueden presentar un ejemplo de intertextualidad en los artículos que hemos elegido para traducir.

3. TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE ALGUNOS ARTÍCULOS DE LA *MUDAWANA*

La mayoría de los textos de la *mudawana* están derivados de las principales fuentes del derecho islámico que intertextualmente podemos clasificar según lo siguiente, (Osman, 2002):

- Primero: textos Coránicos cuyas fuentes son sagradas.
- Segundo: textos de al-Sunna cuyas fuentes son sagradas.
- Tercero: textos derivados del Corán y al-Sunna cuyas fuentes no son sagradas sino humanas.

En las reformas de 2004 algunos de los textos sagrados se tocaron y usando la jurisprudencia islámica basada en la escuela jurídica *al-mālikiya*, se hizo un cambio casi radical a muchos textos derivados de las fuentes del derecho islámico. En éste capítulo analizaremos algunos textos extraídos de la *mudawana* indicando la fuente del derecho islámico de la que se derivaron. A nuestro juicio, el buen entendimiento de cualquier texto consiste en el conocimiento de sus componentes socio-lingüísticos, Pegnier opina que tanto las circunstancias sociales como los fundamentos lingüísticos son la clave del buen entendimiento de cualquier idioma:

> […] a une autre branche de la linguistique que nous devrons nous adresser pour interroger notre objet : non plus celle qui traite des langues comme systèmes immanents de signifiants et de signifiés, mais celle qui considère ces mêmes systèmes dans leur existence historique et sociologiques, dans leur rapport avec les sujets parlants dans la communication, et qui traite des conditions de l'échange linguistique (1993:165)

De hecho en los siguientes sub-apartados pretendemos profundizar un poco en el análisis de los textos elegidos de la *mudawana* intentando demostrar la importancia de los componentes sociolingüísticos para bien ejercer la función de la traducción del árabe al español.

3.1. DEFINICIÓN DEL MATRIMONIO

TM	TO
Artículo 4	المادة 4
El matrimonio es un pacto de consentimiento mutuo que une legalmente a un hombre y una mujer en intención de durar, con el fin de vivir en la fidelidad recíproca, la continencia y la creación de una familia estable bajo la responsabilidad de los dos cónyuges, según las disposiciones del presente código	الزواج ميثاق تراض وترابط شرعي بين رجل وامرأة على وجه الدوام، غايته الإحصان والعفاف وإنشاء أسرة مستقرة، برعاية الزوجين طبقا لأحكام هذه المدونة

Comentario:

El legislador marroquí sigue usando la palabra mīṯāq a la que no hemos encontrado un equivalente en el español mejor que el término “pacto”. El termino contrato como equivalente en español a este concepto nos pareció menos acertado, ya que, usualmente, se utiliza para referirse a los documentos administrativos relacionados con la compraventa, el alquiler, etc. Si queremos darle un equivalente más administrativo al matrimonio cuando nos referimos al documento del matrimonio, podemos utilizar el término “acta de matrimonio”, cuando nos referimos a éste documento administrativo. La palabra “alianza” podría ser otro equivalente, pero a nuestro juicio, no transmite el mensaje que se pretende dar a conocer con la palabra mīṯāq en la lengua árabe. Esta palabra es un sustantivo derivado del verbo وثق waṯiqa que significa tener confianza, en el versículo 21 de la sura 4 viene un texto coránico en el que se utiliza la palabra mīṯāq: “"وأخذن منكم ميثاقا غليظا" [...], en español: “[...] y ellas han recibido de vosotros una promesa solemne”. A este versículo se han dedicado muchas páginas para interpretar lo que pretende transmitir. La mayoría de los teólogos musulmanes especializados en la interpretación del significado de los textos coránicos, han intentado plantear sus propias interpretaciones a éste término y no se interesaron por investigar la razón por la cual se utilizaba éste término y no se utilizaba otro. En nuestra opinión como se trata de la regulación de la vida matrimonial por eso precisamente se usó éste término junto con el adjetivo غليظا ġalīẓan. Planteamos que "ميثاقا غليظا" en éste verso, en español le equivale la frase “un pacto espeso”, aquí hay una metonimia que pretende transmitir algo de importante y trascendente, por tratarse de un pacto entre dos personas que quieren unir sus vidas la una a la otra, es decir, deben de estar a la altura de esta nueva etapa que les requerirá habilidades sociales y psicológicas, entre otras, si su intención es formar una familia. De todos modos, opinamos que el legislador marroquí usa "ميثاق" en la definición del matrimonio siguiendo el texto coránico que define el matrimonio con la misma palabra.

En éste artículo podemos parar también con la palabra الإحصان al-Iḥṣān para reflexionar un poco, ésta palabra es un término coránico también, se utilizó en varios versículos que regulan la vida personal y conyugal, Feria (2006, p.22) ve que jurídicamente أحصن aḥṣana significa “precaverse del pecado de la fornicación” o “contraer matrimonio”. En nuestra caso, hemos optado por la traducción que se hizo al francés por parte del legislador marroquí al término que es “la fidélité réciproque”, usando las mismas palabras en español, es decir, “la fidelidad recíproca”. El equivalente que planteo Feria como el que puso el legislador marroquí significan lo mismo, por razones estilísticas preferimos “la fidelidad recíproca” como equivalente a la palabra إحصان.

Tnānī (2007:33) ve que la introducción de la figura de la esposa en la definición del matrimonio es uno de los aspectos de la aplicación de las normas de los tratados internacionales de la igualdad de género. Y también constata que es una aplicación indirecta del hadīṯ profético: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها [...]"[215].

En español: “Todos sois encargados y cada uno de vosotros es responsable de sus súbditos, [...], el hombre es el encargado en su familia y es responsable de sus súbditos, y la mujer es encargada en la casa conyugal y es responsable de sus súbditos [...]”. El legislador marroquí usó el sustantivo del verbo رعى ra‘ā extraído de esta fuente, que es رعاية ri‘āya para referirse a la asunción de las responsabilidades del casamiento.

[215] ver el texto profético completo en Sahīh Al-Bujārī, Libro 2, hadīt nº 848, o en Sahīh Muslim, Libro 3, hadīt nº 1459.

3.2. Los requisitos para contraer matrimonio

TM	TO
Artículo 13	المادة 13
Para contraer matrimonio se debe cumplir con los siguientes requisitos: La capacidad del esposo y la esposa La inexistencia de un acuerdo sobre la supresión de la dote La presencia del tutor matrimonial cuando sea precisa. Oír y legalizar el consentimiento mutuo del esposo y la esposa para contraer matrimonio por parte de los dos adules (notarios o testigos oficiales) La ausencia de impedimentos legales”	يجب أن تتوفر في عقد الزواج الشروط الآتية: أهلية الزوج والزوجة عدم الاتفاق على إسقاط الصداق ولي الزواج عند الاقتضاء سماع العدلين التصريح بالإيجاب والقبول من الزوجين وتوثيقه انتفاء الموانع الشرعية

Comentario:
Casi todos los requisitos citados en éste artículo tienen orígenes textuales en el derecho islámico. Paramos con el segundo requisito “la inexistencia de un acuerdo sobre la supresión de la dote”. El legislador marroquí procuró conservar el concepto “dote” por la existencia de textos proféticos que lo regulan, y por basarse en la escuela jurídica al-mālikiya. Hay un texto profético en el que se insiste en el concepto dote aunque sea algo simbólico. El profeta dijo a un compañero suyo que quería casarse pero no tenía nada que regalar a su esposa, le dijo: “, en español: “…tienes que regalarle algo aunque sea un anillo de 216"[...] التمس ولو خاتما من حديد [...] hierro…”. De esta frase la escuela de Mālik sacó un dictamen que consiste en considerar la dote como uno de los requisitos del matrimonio, y cualquier matrimonio que se contrae sin dote es anulable como dice Al-Hatāb, uno de los juristas de la escuela de Malik: "يشترط في صحة النكاح أن لا يشترط فيه سقوط الصداق".217
Podemos observar aquí que no hay tanta diferencia entre las frases jurídicas de la mudawana actual y entre los dictámenes citados en varios libros de la escuela de Mālik desde hace siglos. Se usan los mismos términos y la misma estructura textual salvo en los casos que necesitan el uso de un estilo más comprensible que veremos luego.
En el tercer requisito “la presencia del tutor matrimonial cuando surgen casos excepcionales”, el legislador marroquí mantuvo la figura del tutor matrimonial pero con restricciones. Su presencia se requiere sólo en casos excepcionales. Si profundizamos en la búsqueda del texto original en el que se basó para exigir éste requisito, introducimos aquí el articulo número 24 que dice: "الولاية حق للمرأة، تمارسه الرشيدة حسب اختيارها ومصلحتها", es decir, “la tutela matrimonial al-wilāya es un derecho de la mujer, la mayor de edad lo ejerce según su elección y su interés”. Se entiende en este artículo que la mujer mayor de edad puede elegir entre el uso y el no uso de la tutela. Es decir que la menor de edad se le exige el requisito de tener la autorización del tutor para casarse. El legislador aquí salió un poco de la escuela de Mālik, optando por los dictámenes de la escuela de Abū Hanīfa en este tema. Tnānī (2007:103-104) cita los textos en los cuales se basó esta escuela para demostrar la legitimidad de la anulación de la figura del tutor matrimonial. En el Corán vienen varias aleyas que regulan el tema del matrimonio. En ellas se relaciona directamente el hecho del casamiento con la interesada, que es la mujer, y no se refiere a la importancia de la intervención del tutor matrimonial. La aleya 232 de la sura 2 dice: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف", es decir: “No las impidáis a casarse con sus maridos que han elegido ellas”. Los juristas de la escuela de Abū Hanīfa ven que esta aleya es un argumento dogmático sobre la legalidad de casarse la mujer sin necesitar un tutor matrimonial. El uso de la partícula "لا" llamada en árabe لا النافية “No de la negación”, acompañada de un verbo conjugado en el modo del imperativo, da orden a los parientes de las mujeres a que no les impidan su casamiento con los hombres que ellas elijan. Esta estructura gramatical usada indica claramente la no importancia de la figura del tutor matrimonial. Si comparamos esta aleya con el artículo 24 de la mudawana arriba indicado, observamos que el legislador marroquí establece la misma norma pero con una estructura fraseológica distinta, más sencilla, con características gramaticales propias.

216 ver el texto completo en Sahīh Al-Bujārī, Nº1920, libro 4.

217 Para más detalles se aconseja consultar "mawāhib al-ŷalīl" de Al-Hatāb, libro 3, Nº419.

3.3. Los impedimentos del matrimonio

TM	TO
Artículo 36	المادة 36
A causa del parentesco, está prohibido al hombre casarse con sus ascendientes, sus descendientes, las descendientes de sus ascendientes en primer grado, las descendientes de cada ascendiente hasta el infinito si son de primer grado también	المحرمات بالقرابة أصول الرجل وفصوله و فصول أول أصوله واول فصل من كل أصل وإن علا

Comentario:
Semánticamente, este artículo es una copia exacta de un texto coránico que regula el tema de los impedimentos del matrimonio que dice: "حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت [...]"[218], casaros con: vuestras es decir, "está prohibido madres, vuestras hijas, vuestras hermanas, vuestras tías paternas, vuestras tías maternas, las hijas de vuestros hermanos y las hijas de vuestras hermanas". El legislador procuró usar palabras distintas a las que se usaron en este texto coránico y que tienen el mismo significado, siguiendo el estilo especializado usado por los juristas de derecho islámico en sus libros para interpretar el significado de los textos coránicos y desde allí sacar dictámenes que sirven como base para los jueces musulmanes.
En lo que concierne los impedimentos del matrimonio por casamiento, el artículo 37 dice: "المحرمات بالمصاهرة، أصول الزوجات بمجرد العقد، وفصولهن بشرط البناء بالأم، وزوجات الآباء وإن علوا، وزوجات الاولاد وإن سفلوا بمجرد العقد"
En español:
"Por causa del parentesco por casamiento, está prohibido al hombre casarse con las ascendientes de su esposa en cuanto se contrae el matrimonio, con las descendientes de su esposa en caso de la consumación del matrimonio con la madre, y con las ex esposas de los ascendientes y los descendientes una vez contraído el matrimonio"
Sobre éste artículo se puede decir lo mismo que se dijo del anterior, se trata de una copia en el nivel semántico del resto del anterior texto coránico en el cual Dios dice: "[...] وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم [...]"[219], Es decir "[…] y las madres de vuestras esposas, las hijastras de las mujeres con quienes habéis consumado el matrimonio, si no habéis contraído el matrimonio ellas, tampoco podéis casaros con las esposas de vuestros hijos y no podéis casaros con dos hermanas a la vez […]". Y también el texto coránico que dice: "[...] ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء", es decir "no os caséis con las mujeres que eran esposas de vuestros padres […]"
Ruiz (2004:216) traduce la frase بمجرد العقد en español así: por el simple hecho del contrato matrimonial. En nuestro caso, se optó por "una vez contraído el matrimonio"

[218] Sura 4, aleya 23.

[219] Sura 4, aleya 23.

3.4. La prohibición de la poligamia

TM	TO
Artículo 40	المادة 40
Si se teme no hacer justicia entre las esposas se prohíbe la poligamia, también en el caso de existir una cláusula en la que la esposa estipula a su marido no casarse otra vez	يمنع التعدد إذا خيف عدم العدل بين الزوجات، كما يمنع في حالة وجود شرط من الزوجة بعدم التزوج عليها
Artículo 41	المادة 41
El tribunal no autoriza la poligamia: Cuando la justificación objetiva y excepcional no se le queda demostrada. -Cuando el solicitante no dispone de recursos suficientes para mantener a las dos familias y garantizarles todos los derechos en la manutención, el alojamiento y la equidad en todos los aspectos de la vida	لا تأذن المحكمة بالتعدد: إذا لم يثبت لها المبرر الموضوعي الاستثنائي إذا لم تكن لطالبه الموارد الكافية لإعالة الاسرتين، وضمان جميع الحقوق من نفقة وإسكان ومساواة في جميع أوجه الحياة

Comentario:
La primera frase del artículo 40 es una copia clara de la frase coránica que dice:220 "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة..." El legislador se basó en ésta aleya para regular el tema de la poligamia. Semánticamente, las dos frases significan lo mismo. El legislador usó los mismos términos usados en el Corán, es decir, el verbo "خاف" que significa "temer", y el verbo "عدل" que significa "hacer justicia". Y procuró usar la resumida frase "يمنع التعدد" que significa "se prohíbe la poligamia", en vez de la larga frase coránica arriba indicada que significa lo mismo. A nuestro juicio eso se explica por la necesidad de redactar con un estilo corto y sencillo. También se puede observar aquí la opción del legislador por dirigir el mensaje al lector usando "المبني للمجهول" oraciones impersonales. Por otro lado en la aleya coránica, el discurso se dirige a la segunda persona del plural usando el modo imperativo.
En cuanto a la segunda frase del artículo 40 donde el legislador dice: "…en el caso de existir una cláusula en la que la esposa estipula a su marido no casarse otra vez", Tnāni (2005:188-189-190) expone las opiniones de las cuatro escuelas jurídicas sobre este tema. Y concluye que el legislador marroquí aquí se alejó de la escuela de Mālik, donde se considera que las cláusulas impuestas por parte de la esposa no es obligatorio cumplir con ellas. El legislador optó por la opinión de Ibn-Hanbal quien considera éstas cláusulas válidas y obligatorias. Sirviéndose con textos proféticos para argumentar sus planteamientos. Uno de ellos es el siguiente: , es decir, "tenéis que cumplir con lo que 221"إن أحق شرط أن يوفى ما استحللتم به الفروج os se estipula, sobre todo las cláusulas del matrimonio".

220 Sura 3, aleya 3.

221 El texto profético, se puede consultar en Sahīh al-bujārī, libro 2, hadīt número 970 y en Sahīh muslim libro 2, hadīt número 1035.

3.5. *AL-ŠIQĀQ* O EL DIVORCIO POR DISCORDIA

TM	TO
Artículo 94	المادة 94
Si los cónyuges o uno de ellos pide del tribunal la resolución de un litigio del cual se teme la continuación de discordia entre ambos, éste deberá intentar con todos medios la reconciliación de su relación matrimonial según las disposiciones del artículo 82 arriba indicado	إذا طلب الزوجان أو احدهما من المحكمة حل نزاع بينهما يخاف منه الشقاق، وجب عليها أن تقوم بكل المحاولات لإصلاح ذات البين طبقا لأحكام المادة 82 أعلاه
Comentario: Interpretando éste artículo, Tnānī (2007:148) señala el texto coránico en el que se basó el legislador para añadir éste tipo de divorcio llamado en árabe التطليق للشقاق al-tatlīq li al-šiqāq. El término šiqāq se usa en este texto coránico para referirse al divorcio, el texto dice: "وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا [...]"[222], es decir, "Si teméis la continuación de la discordia y ruptura entre los dos cónyuges, nombrad a dos árbitros de las familias de ambos con el objeto de reconciliar entre ellos […]". Es muy complicado encontrarle un equivalente exacto en español a "شقاق بينهما" šiqāqa baynihimā. Por eso creo que lo necesario es transmitir el significado aun usando términos que no equivalen a los usados en la lengua de partida. He usado "la continuación de discordia hasta la ruptura". De esta aleya coránica partió el legislador marroquí para establecer éste tipo de divorcio que define diciendo: "الشقاق هو الخلاف العميق والمستمر بين الزوجين بدرجة يتعذر معها استمرار العلاقة الزوجية"[223], es decir "el šiqāq es la discordia profunda y continua entre los cónyuges que imposibilita la continuación de la relación matrimonial".	

[222] Sura 4, aleya 35.

[223] ver el libro "دليل عملي لمدونة الأسرة"

3.6. El juramento de continencia (*al-'īlā'*) y el abandono (*al-hayr*)

TM	TO
Artículo 112	المادة 112
Cuando el esposo hace el juramento de continencia con respecto a su esposa o la abandona, ésta puede someter su caso al tribunal, quien le fija al esposo el plazo de cuatro meses para recapacitar sobre su decisión. Al vencer el plazo sin que el esposo haya expresado su arrepentimiento, el tribunal dictará la sentencia de divorcio	إذا آلى الزوج من زوجته أو هجرها، فللزوجة أن ترفع أمرها إلى المحكمة التي تؤجله أربعة أشهر، فإن لم يفئ بعد الأجل طلقتها عليه المحكمة

Comentario:
Este artículo es casi una copia del texto coránico: "للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم"[224], es decir, "los que hacen el juramento de continencia con respecto a sus esposas, tienen que esperar cuatro meses, si expresan su arrepentimiento después de que pase éste plazo, Dios es Indulgente, Dispensador de gracia". La norma general regulada en el texto coránico y en el artículo de la mudawana es la misma, aunque la estructura de las frases no es la misma. Lo que nos interesa aquí es el termino إيلاء 'īlā', nos interesa profundizar un poco en el significado de esta palabra en su lengua de partida.
Tnānī (2007: 191) reflexiona sobre el término diciendo que lingüísticamente significa el juramento de dejar de hacer absolutamente alguna cosa. Podemos parar también con la palabra فاء fā'a que se usa en el texto coránico y se sigue usando en el código de familia marroquí, pues lingüísticamente la palabra significa retractarse de alguna acción o algún dicho. Dentro del lenguaje jurídico islámico significa expresar el arrepentimiento por parte del esposo sobre el juramento de continencia que él declaró con respecto a su esposa.
Según Ibn-'arafa[225] (arrasā',1993) dentro del discurso jurídico islámico el termino significa: " حلف الزوج على ترك وطء زوجته", es decir, "el juramento del esposo de dejar de tener relaciones con su esposa".

[224] sura 2, aleya 226

[225] Ibn-'rafa es uno de los juristas de derecho islámico que pertenecen a la escuela jurídica al-*mālikiya*, se aconseja ver su opinión completa sobre el tema en el primer tomo, número 291 de su libro "شرح حدود ابن عرفة" elaborado por Arrasā'.

3.7. El divorcio por consentimiento mutuo o por *(al-jul‘)*

TM	TO
Artículo 114	المادة 114
Los cónyuges podrán ponerse de acuerdo sobre el principio de poner fin a la relación conyugal sin ninguna condición o con condiciones que no sean incompatibles con las disposiciones de éste código, ni perjudiquen a los intereses de los niños. En el caso de que se llegue a éste acuerdo, ambas partes o una de ellas presentará la demanda de divorcio al tribunal, adjuntándola con el documento que establece dicho acuerdo, a fin de obtener la autorización para legalizarlo. El tribunal intentará reconciliarlos por todos los medios, en el caso de que la reconciliación sea imposible, este autoriza que se redacte el acta de divorcio por parte de los adules y que se legalice	يمكن للزوجين أن يتفقا على مبدأ إنهاء العلاقة الزوجية دون شروط، أو بشروط لا تتنافى مع أحكام هذه المدونة، ولا تضر بمصالح الأطفال. عند وقوع هذا الاتفاق، يقدم الطرفان أو احدهما طلب التطليق للمحكمة مرفقا به للإذن بتوثيقه. تحاول المحكمة الإصلاح بينهما ما أمكن، فإذا تعذر الإصلاح، أذنت بالإشهاد على الطلاق وتوثيقه
Artículo 115	المادة 115
Los dos cónyuges podrán convenir para divorciarse por al-jul‘, según las disposiciones del articulo 114 arriba mencionado	للزوجين أن يتراضيا على الطلاق بالخلع طبقا لأحكام المادة 114 أعلاه

Comentario:

El legislador marroquí mantuvo el concepto jurídico al-jul‘, y eso porque en la sociedad marroquí hasta que se hicieron las últimas reformas al tema del divorcio, al-jul‘ fue el único remedio para divorciarse una mujer que vive con un hombre injusto y nocivo. También este tipo de divorcio tiene sus orígenes en el derecho islámico, precisamente en la aleya coránica: " فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به [...]", es decir, “[…] si teméis que no puedan mantenerse dentro de los límites fijados por Dios, no incurrirán en falta ninguno de los dos por aquello a que ella renuncie [a favor del marido] a fin de quedar libre […]”. El termino خلع jul‘ no aparece en el texto coránico. Aparece la palabra افتدت iftadat que es el verbo افتدى iftadā conjugado en el pasado, افتدى بشيء لصالح أحد Iftadā bi šay’ li sāliḥi aḥad significa renunciar algo a favor de alguien. Si profundizamos en la causa de llamarle a este tipo divorcio خلع Jul‘ comentamos lo que opinan varios juristas de derecho islámico. al-Jul‘ الخلع lingüísticamente significa acción de quitar o retirar, dentro del lenguaje jurídico islámico se le dieron varios significados, que al final refieren a lo mismo. Ibn-‘arafa (Arrasā‘, 1993) dentro de la jurisprudencia Islámica define éste término diciendo: "الخلع عقد معاوضة على البضع تملك به المرأة نفسها ويملك به الزوج العوض", es decir, “al-jul‘ es un acuerdo entre el esposo y la esposa que consiste en liberarse la esposa de esta relación matrimonial a cambio de darle al esposo una compensación por ello”. Jalīl lo define diciendo que es "الطلاق بعوض", es decir, “el divorcio por compensación”. Por otro lado Mayāra226 define el termino diciendo: "صفة حكمية ترفع حلية متعة الزوج بسبب عوض على التطليق", es decir, “es un hecho que tiene un carácter normativo dado que elimina la legitimidad de la relación conyugal a causa de un recompensa por divorcio”.

Algunos juristas de derecho islámico ven que los términos المبارأة al-mubār’a, الافتداء al-iftidā’ y الصلح al-ṣulḥ significan lo mismo que الخلع al-jul‘ dentro del lenguaje jurídico islámico. Otros ven que cada término de estos se diferencia con el otro en algún punto, aunque en todos los casos se trata del divorcio por recompensa. Aquí no vamos a profundizar en lo que significa cada uno de éstos términos desde el punto de vista lingüístico y jurídicos, porque lo que nos interesa más es el estudio de la palabra al-jul‘.

Tnānī (2007:203) nos explica el motivo porque se le llama al divorcio por recompensa así diciendo: "أما وجه تسميته الطلاق بعوض خلعا فلأن المرأة تخلع به زوجها لأنه لباسها مأخوذ من قوله تعالى: ﴿هن لباس لكم وانتم لباس لهن﴾227", es decir, “se le llama al-jul‘ al divorcio por recompensa porque la mujer se

quita su vestimenta, es de decir su esposo. Esto se tiene de la aleya coránica: ﴿ellas son una vestimenta para vosotros y vosotros sois una vestimenta para ellas﴾".228

4. Conclusiones

Terminamos por afirmar que los textos jurídicos intertextualmente se vinculan con textos anteriores recogidos en otras fuentes, en este caso, en el código de familia marroquí, el legislador opta por varias técnicas de intertextualidad planteadas por Bazerman (2004), especialmente la técnica de la cita indirecta *(indirect quotation)* que consiste en la reproducción del concepto original a través de expresiones seleccionadas por el autor además de determinar la fuente. El legislador marroquí en este caso se ha prescindido de mencionar la fuente original porque los conceptos tratados, implícitamente, indican su origen.

El análisis semántico de los conceptos no recogidos en la lengua de llegada, ayuda al traductor en la elección de los equivalentes más precisos, en una gran medida. En algunos casos, se emplea la amplificación como técnica de traducción en los términos más problemáticos como la palabra *al-'idda*, que hemos traducido introduciendo una información no formulada en el texto original que es "el periodo legal de espera". Hay otros conceptos que, estilísticamente, requieren el uso de varias técnicas a la vez, como es el caso de la palabra *al-jul'*, se empela el calco y la amplificación mediante la nota a pie de página.

---

226 es uno de los juristas de derecho islámico que pertenecen a la escuela de Mālik, se aconseja consultar su libro "شرح ميارة على التحفة", tomo 1, nº223.

227 sura 2, aleya 187

228 la traducción de ésta aleya está extraída del libro "El mensaje del Corán" elaborado en inglés por Muhammad Asad y traducido al español por Abdurrasak Pérez. Edición: La Junta Islámica. https://www.oozebap.org/biblio/pdf/Coran.pdf

5. REFERENCIAS

Al-ḥattāb, M. (1995). *Mawāhib al-ŷalīl fī šarḥ mujtaṣar jalīl*. Dār al-Kutub al-'Ilmiya. Beirut. https://bit.ly/3WGLD40

Al-Raṣṣā', M. (1993). *Šarḥ ḥudūd ibn-arafa*. Edición crítica de Abu al-Aŷfān y al-Ma'mūrī. Dar al-Garb al-Islāmī. Beirut.

Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays*. translated by Vern. Mcgee. University of Textas Press. Austin. http://bit.ly/3XNuWFh

Bazerman, C. (2004). *Intertextuality: how texts rely on other texts*. What writing does and how it does it. Erlbaum. https://bit.ly/40aCV0U

El Krirh, Kh. (2015). *Sobre la traducción jurídicia y judicial, estudio de la variación aplicada a la terminoligía del derecho penal y procesal penal en español, francés y árabe*. Tesis doctoral. Universidad de Málaga. http://bit.ly/3jhRFuf

Feria, M. (2006). *Diccionario de Términos Jurídicos Árabe-Español*. Ariel. Barcelona.

Graham, A. (2000). *Intertextuality.* The New Idiom. Routledge. London. https://bit.ly/3wEXtkI

Hurtado, A. (2001). Traduccion *y traductología: introducción a la traductología*. Cátedra. Madrid.

Osman, A. (2002). *Un estudio descriptivo de la Ley egipcia de Estatuto Personal número 100 de 1985: un enfoque traductológico*. Universidad Autónoma de Barcelona. Bellaterra. https://bit.ly/3wEeETf

Pergnier, M. (1993). *Les fondements sociolinguistiques de la traduction,* Presses Universitaires de Lille, Lille.

Ruiz, C. (2004). *El Nuevo Código Marroquí de la Familia.* Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Arabe-Islám. 53, 209-272.

Tnānī, A. (2007). *Mudawanat al-´usra fi al-madhab al-maliki wa adillatu-hu: al-awaŷ*. Casablanca, Funūn al-Qarn XXI.

Tnānī, A. (2007). *Mudawanat al-´usra fi al-madhab al-maliki wa adillatu-hu: al-talaq*. Casablanca, Funūn al-Qarn XXI.

Todorov, T. (1984). *Mikhail Bakhtin: the dialogical principle*. Translated by Wlad Godzich, volume 13. University of Minnesota Press, Minneapolis. http://bit.ly/3kRNaap

Leyes

Ley N.º 03.70. Mudawana o código de familia de Marruecos (5 de febrero 2004). https://bit.ly/3WNbF5B

SECCIÓN V

COMUNICACION Y PERIODISMO

LA *DIWANIYA* Y EL *TWITTER* EN LA DISCUSIÓN POLÍTICA EN KUWAIT: ANÁLISIS DE ARTÍCULOS DE OPINIÓN EN PRENSA ESPAÑOLA SOBRE LA PRIMAVERA ÁRABE EN KUWAIT

AREF H.H. ALALATI
Universidad de Kuwait

1. INTRODUCCIÓN

La imagen del mundo árabe en España no es circunstancial, como en otros países de la zona europea, sino que se fragua primero con la llegada de los musulmanes a la Península, luego con los acontecimientos que rodean la irrupción de Franco desde el norte de Marruecos, los movimientos migratorios recientes, y con el papel político que desempeñan los distintos estados árabes. Dicha imagen se desarrolla a la par de los flujos migratorios de población árabe hacia la Península, por un lado, y en consonancia con el rol que ejercen estos países tanto en el marco de la política internacional, como en las relaciones bilaterales con España y regionales con la Unión Europea. Así, los acontecimientos internacionales marcan también la presencia de países árabes en la prensa. Cabe destacar hitos históricos relacionados con Kuwait tratados extensamente por la prensa española e internacional: la invasión de Kuwait por parte de Irak (2 de agosto de 1990) y las guerras del Golfo (1990-1991 y 2003-2011). Kuwait forma parte del Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo, que es una organización regional formada por Bahrein, Kuwait, Omar, Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos, que tiene objetivos económicos y sociales en común. Fue fundada en 1981 para estrechar lazos entre las naciones. Kuwait obtuvo su independencia respecto al Reino Unido en 1961 y empieza relaciones diplomáticas con España en 1964. A priori, España y Kuwait son dos países alejados geográfica y culturalmente, no obstante, el incremento de las relaciones

diplomáticas y comerciales entre estos dos países es un hecho notorio en los últimos años. Según el directorio de ICEX, España Importación e Inversiones (Ministerio de Economía), están implantadas en Kuwait diez empresas españolas: 6 de ingeniería, 1 de informática y comunicación, 1 de urbanismo/arquitectura, 1 de salud y otra de distribución comercial. Para la Cámara de Comercio, Kuwait se ha convertido en un mercado prioritario según el Encuentro Empresarial España-Kuwait celebrado el 11 de noviembre de 2015. El sector de negocio son las infraestructuras, el tratamiento de aguas, el transporte y la construcción. También el sector de la moda española es creciente en Kuwait, con presencia de varias marcas: Zara, Adolfo Domínguez y Stradivarius. Empresas españolas se instalan en Kuwait y viceversa. El incremento de población árabe en España ha ido a la par de relaciones comerciales con los países árabes; por otro lado, la relación entre ambas monarquías es amistosa. Kuwait se erige como un país crucial en el área de la Península Arábiga por el lugar que ocupa, además de ser un país estratégico a nivel mundial por el crudo. En este marco más amplio de relaciones internacionales se inserta este estudio, que dará cuenta de la relación entre dos países en concreto como reflejo de las relaciones entre occidente y el mundo árabe desde un sujeto en concreto, la democracia descrita en un artículo de *La Vanguardia*.

2. IMAGEN, IDENTIDAD Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La primera pregunta que suscita la reflexión y desde la que parte este estudio es: ¿cuál es la imagen sobre Kuwait en prensa española? Y la segunda a responder: ¿Esta imagen se basa en una investigación rigurosa y contrastada? Esta pregunta genera otra y es si la imagen de Kuwait en prensa corresponde a una información veraz o bien a un "Imaginario". Tal como apunta Cabrera (2004, p.1) "El concepto de imaginario constituye una categoría clave en la interpretación de la comunicación en la sociedad moderna como producción de creencias e imágenes colectivas". En esta construcción de identidades colectivas (Cabrera, 2004) la imagen del Otro, en este caso de un país árabe, describe lo que no somos, en un espejo inverso donde lo otro (lo árabe) tiene costumbres antiguas, es una amenaza (terrorismo, inmigración), no cumple con el estado de

derecho, el género no es igualitario y se rige por unos parámetros que definen al Yo, el Nosotros, como mejor. Esta realidad en los medios, aparece descrita en la Tesis de Bañón (2015), en la que se analizan las noticias de Arabia Saudí en TVE desde 1956 hasta 2015. El-Madkouri describe en varios artículos (2003, 2004, 2005, 2006, 2012, 2013) como la imagen del mundo árabe se reduce a una interpretación/literalización del "otro" desde un yo colectivo, el nosotros donde el "otro" no tiene voz y al que se le atribuyen características que muchas veces tiene que ver con el estereotipo (2009). Lola Bañón afirma refiriéndose al oficio de periodista que se utiliza un lenguaje reproductor de los valores de las propias sociedades de origen. En el artículo analizado en esta investigación el periodista antepone el valor de la democracia occidental a la descripción de la democracia en Kuwait.

Piquer (2015, p.1) arguye que "Los medios de comunicación de masas llevan a cabo un papel fundamental en la creación de representaciones que impregnan el imaginario colectivo de una sociedad". El análisis de los artículos de opinión nos permite entrever qué imagen (o imaginario) se crea de Kuwait. El propósito de esta investigación es pues, analizar la imagen sobre Kuwait en un artículo sobre la primavera árabe en Kuwait, partiendo de que los medios de comunicación influencian en gran medida a la opinión pública. Desde el planteamiento de la teoría de la agenda de Cohen en 1963 (citado en Rodríguez Díaz, 2004) la influencia de los medios en la opinión pública es evidente. La teoría postula que hay unos temas que la prensa escoge para inocular en el público, y estos temas (agenda de los medios de comunicación) se convierten en agenda pública. Tal y como destaca Rodríguez Díaz (2004) los temas de los medios crean imágenes en las mentes del público, es decir, en nuestro caso, la imagen que crea la prensa escrita a través del significado de las palabras es la que guarda el lector en su imaginario. A partir del análisis del campo semántico veremos qué imagen de Kuwait subyace en el artículo de prensa de *La Vanguardia*.

El estudio plantea cómo la prensa construye la realidad más allá de los intereses de un país, respondiendo a unas directrices de agenda internacional y de contexto sociopolítico global, en el que Kuwait se erige como un enclave estratégico en el Golfo Arábigo. En otro artículo,

Bañón (2012, p.55) describe la relación entre lenguaje periodístico y política al representar lo que tiene que ver con lo árabe mediante tópicos:

> El punto de mira europeo sobre los árabes se ha desarrollado tradicionalmente en los media y en la literatura con un lenguaje y unos tópicos encarnados en el orientalismo gestado en la cultura colonial. El mundo occidental ha venido percibiendo a los árabes como gente rara, con nombres de fonéticas imposibles, tan extraños que escriben de derecha a izquierda, gente que parece que grita cuando hablan, que prefieren a Um Kulzum a los Beatles... Aún hoy, Occidente sigue atrapado en los estereotipos tradicionales y esa es la razón por la que sigue todavía sorprendido por el proceso desencadenado en parte del mundo musulmán. El lenguaje y la realidad política están íntimamente relacionados.

El proceso desencadenado al que se refiere Bañón (2012), es la primavera árabe, que sorprendió al mundo occidental. El periodista del artículo analizado también se sorprende de que en Kuwait el nivel de democracia alcanza niveles que no tienen sus vecinos árabes a raíz de las manifestaciones de la primavera árabe que finalizan en el mismo Parlamento de Kuwait. Las discusiones políticas en Kuwait empiezan la mayoría de las veces en las Diwaniyas, espacios muy antiguos de debate donde se gesta la democracia en Kuwait.

3. LAS NADWAS, LAS DIWANIYAS, EL TWITTER Y LA DEMOCRACIA

Nadwa es una palabra muy antigua para apelar a una reunión donde se debate un tema propuesto por una persona. Es una costumbre preislámica la de reunirse para hablar de filosofía, política, el agua, los recursos, la pesca. *Nadwa* era también la casa donde se debatía hace más de 1500 años. Ir a la *nadwa* significaba que iban a reunirse allí para discutir sobre un hecho o un tema. Actualmente las *nadwas* son equivalentes a conferencias o seminarios, y se anuncian mediante carteles, por *Twitter* o por televisión. En el anuncio aparece la persona que la dirige, el tema que se va a tratar y dónde se celebra. En ocasiones, son televisadas y existe libertad de expresión. Pueden tratar de temas internos o de fuera del país. Es corriente invitar a expertos foráneos para acrecentar la calidad del debate.

Las *diwaniyas* son debates que se desarrollan en un entorno privado, convocadas por una familia. Su analogía en el mundo antiguo son los *symposium* de los griegos, que se reunían en los *andron* para debatir sobre diferentes temas. En la época helenística y preislámica, los *symposium* se desarrollaban con la dirección de uno de los asistentes –normalmente, el hombre de la casa o *pater familias* donde se convocaba– mediante un ritual ceremonial en torno al vino. La costumbre perdura hasta la actualidad en Kuwait –por razones evidentes, sin vino–.

Los hombres griegos se reclinaban en los *klinai,* que es el *diwan* actual de las casas árabes. La estructura es la misma, se propone un tema a debatir –por ejemplo, mujer y democracia en Kuwait– y se invita a los comensales. Las *diwaniyas* otorgan un espacio para el debate; Mansfield (1990) se pregunta cómo se podrían trasladar al Parlamento. Los kuwaitíes disfrutan de la discusión, de los seminarios, del discurso oral. Son espacios de libre expresión muy antiguos que constituyen una sólida estructura para la democracia.

4. METODOLOGÍA

4.1. ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO (ACD)

La metodología utilizada es el Análisis Crítico del Discurso (ACD) aplicado a un artículo aparecido en La Vanguardia titulado: ¿El objetivo final es más democracia o solo un reparto equitativo de los Porsche? Subtítulo: Hay primaveras con plazas que revientan. Hay primaveras a golpes de misil. Y las hay que exigen prescindir por un día de zapatos manufacturados en Milán. El ACD se aplica en el análisis de la semiótica, el campo semántico y en la dicotomía entre un Yo positivo (en este caso la democracia en occidente) y el Otro negativo (la democracia en los países árabes, en este caso la de Kuwait). El ACD es una perspectiva en el tratamiento que se da a un texto. El ACD promueve sacar a la luz los «abusos de poder» o los que tienen intereses en lanzar un mensaje más o menos escondido para favorecer al grupo que está en el poder o que, de alguna manera, quiere manipular la opinión del lector u oyente. Por ejemplo, el ACD se aplica a estudios sobre el racismo, el capitalismo, la inmigración, la cobertura mediática del COVID-19 y, en nuestro caso,

la relación de Occidente con el mundo árabe y la visión o la imagen que se tiene de Kuwait.

Van Dijk (2006, citado en Colorado, 2010: 584) define el ACD como una «postura», un «movimiento de investigación». El término crítico hace referencia a un posicionamiento del investigador que denuncia el abuso de poder y aboga por la solidaridad y la resistencia social. El autor insiste en que no es un método como tal, ni una escuela, ya que el ACD por su naturaleza es multidisciplinar, emplea diferentes disciplinas, metodologías y teorías. El ACD se basa en las teorías del discurso y se nutre de las humanidades y ciencias sociales. Según el objetivo del estudio, integramos diferentes disciplinas (Van Dijk, 2003: 2001). Por ejemplo, en el caso del ACD aplicado a la imagen de Kuwait y al tratamiento de la Primavera Árabe se utiliza otro campo de las ciencias sociales, como es la antropología para dilucidar el posicionamiento del periodista y la historia para contextualizar los acontecimientos sobre Kuwait que aparecen en el artículo.

El discurso es una red, y es por ello que debemos tener en cuenta múltiples categorías de análisis. Relacionado con la cognición, Van Dijk da algunos ejemplos para analizar un texto desde el ACD, aplicados en este estudio: empieza a clasificar el texto por temas y, a partir de este marco más general, se pregunta por qué este tema y no otro y la relación entre los mismos. Los temas aportan informaciones sobre qué conocimiento debe tener el lector para asimilarlos. La repetición de temas influye en la cognición social, en cómo el público interpreta los hechos sociales. Se analizan los temas que aparecen en el texto mediante una clasificacion del campo semántico. Según el ACD, el léxico categoriza a los grupos sociales en niveles socio-semánticos, como arguye Van Leeuwen (citado en Rojo, 2020), y se utiliza en este estudio como variable importante de clasificación: generalizaciones, individuaciones, comparaciones, personalización de un grupo social e invisibilización. Es decir, el análisis del léxico implica la asunción de que la utilización de un determinado campo semántico es intencional para categorizar grupos sociales; en este objeto de estudio, el léxico referido a Kuwait nos da información de cómo el periodista define a ese país. La categorización del léxico en presupuestos ideológicos construye una polaridad entre un

Nosotros positivo y un Ellos negativo. Una de las estrategias más comunes de los textos que intentan manipular la opinión es la confrontación o polarización del "Nosotros" (que lo hacemos todo bien) y el Ellos (que no saben tanto). En esta investigación, nos basamos en el "Nosotros" (españoles, occidentales) frente a los kuwaitíes (los otros, los árabes) que pivota desde el tema de la democracia. Se describe el análisis desde la perspectiva del ACD y de la antropología.

4.2. ANTROPOLOGÍA: LA ALTERIDAD

La antropología es la ciencia que estudia al Otro por excelencia. Las diferentes ramas de la antropología se basan en cómo describir al Otro, qué método se utiliza y bajo qué premisas conceptuales. La antropología se define como el estudio de la «otredad», cuyo método es la observación participante. El concepto del Otro (La democracia en Kuwait) en este artículo nos remite a esta perspectiva antropológica, así como al discurso identitario basado en la dicotomía Otro/Yo pautado por el ACD y El-Madkouri (2009). En este estudio efectuamos el paralelismo del periodista como antropólogo o etnógrafo que describe a otra cultura, es decir, el periodista como observador participante constructor del Otro. La hipótesis es que el modelo del otro corresponde más al patrón del observador (el periodista) que a la naturaleza de lo descrito.

5. RESULTADOS

El artículo titulado: ¿el objetivo final es más democracia o solo un reparto equitativo de los porsche? Subtítulo: hay primaveras con plazas que revientan. Hay primaveras a golpes de misil. Y las hay que exigen prescindir por un día de zapatos manufacturados en milán, escrito por plácido garcía-planas, se incluye en la sección de internacional del dos de febrero de 2012 y no va acompañado de foto. El autor ha sido corresponsal de guerra en la primera y segunda guerra de irak en kuwait. Tiene experiencia en los países del golfo arábigo y en oriente próximo. A continuación se aplican diferentes categorías del acd al contenido del discurso periodístico:

5.1. IRONÍA

El artículo va desgranando varias comparaciones entre distintas primaveras árabes y la situación de la democracia en los países del golfo. La pregunta que funciona como subtítulo está teñida de ironía: ¿el objetivo final es más democracia o un reparto más equitativo de los porsche? Ironías que encontramos en la entradilla cuando describe la recomendación de un twittero kuwaití de no ponerse zapatos de prada para ir a manifestarse. Enlaza el adjetivo "práctico" donde se refiere a los zapatos, pero también al asalto del parlamento por parte de los kuwaitís que desencadena elecciones anticipadas.

5.2. CAMPO SEMÁNTICO

Para referirse a kuwait utiliza el campo semántico de dinero y riqueza: *porsche*, crudo, zapatos de prada, petróleo. También el campo semántico referido a la democracia: democracia real, urnas, parlamento, elecciones anticipadas, libertad política y expresión, oposición, votar, elegir, partidos políticos, candidatos independientes, voluntad democrática, campana, pulso político, legalización de los partidos políticos, gobierno elegido por el parlamento, mujeres diputadas, líderes opositores, situación política, programa de candidato, elecciones, gobiernos, debate. En el artículo se da una constante oposición entre el campo semántico de la riqueza y el campo semántico de la democracia. El objetivo es que el lector se pregunte, como lo hace el mismo periodista si la discusión política en kuwait versa sobre repartirse de otro modo las riquezas del país o de democracia real. Compara kuwait a los otros países del golfo, en este caso, sus vecinos se encuentran carentes de democracia: "el emir se levanta una mañana, imagina un archipiélago-urbanización en forma de palmera y lo manda construir. En comparación a kuwait donde se vota y se elige un parlamento que, con todas sus limitaciones, equilibra muchas cosas".

5.3. METÁFORAS Y PRAGMÁTICA

La primavera kuwaití está perfumada de crudo: metáfora que se refiere a la ironía que caracteriza todo el artículo, donde se concibe la primavera árabe kuwaití como una movilización social de personas muy adineradas. el periodista deja entrever con sus metáforas ("la primavera kuwaití esta perfumada de crudo") y la segunda: "kuwait es un emirato con mucho *porsche* y poco ángel" una imagen de kuwait donde todo el mundo es rico.

Las circunstancias pragmáticas que el lector debe saber para contextualizar el artículo son, en primer lugar tener información de la primavera árabe y su desarrollo. después, saber que kuwait es un país que pertenece al golfo arábigo y que vive principalmente gracias al petróleo. debe conocer también la situación política de los países vecinos para enmarcar el nivel de democracia de kuwait. y saber la definición de democracia, que es un emir, un parlamento, los partidos políticos y el funcionamiento electoral basado en el voto.

6. CONCLUSIONES

Las preguntas irónicas abren y cierran el artículo: "¿Se trata de llegar a la democracia real con la que sueña el *tuitero* de los zapatos Prada o sólo de un reparto más equitativo de los Porsche?" Y se cierra el artículo con la misma pregunta que se ha abierto.

El amplio vocabulario referido a la democracia nos da una imagen de Kuwait como un país que sigue los pasos hacia una "democracia real". La imagen de Kuwait aparece como un país que camina hacia la democracia y que a pesar de que no tiene partidos políticos, que no puede elegir el Parlamento y que hay mucha corrupción está en el proceso conseguirlo ya que comparado con los demás países del Golfo, en Kuwait la gente se puede expresar. El "Otro" se aproxima al "Nosotros" en el sentido que el "Nosotros" disfruta de una democracia y el "Otro" tiende a esa democracia de los países occidentales. Define a los partidos políticos como grupos independientes de diferentes sensibilidades "con una voluntad democrática más o menos intensa" El autor verifica los datos con las afirmaciones de diferentes candidatos.

El periodista se basa en una vivencia *in situ* de la realidad de Kuwait, no es una información de agencia o filtrada.

La imagen de Kuwait que obtiene el lector es de un país con mucho dinero, que tiene más libertad de expresión que el resto de los países del Golfo y apunta a las bases de lo que sería una democracia occidental, que va en esa dirección. Es decir, el Otro con sus movilizaciones y tenue construcción de la democracia se acerca al Nosotros. La pregunta irónica que abre y cierra el artículo deja en suspensión o en duda si las movilizaciones de la sociedad kuwaití son por instaurar una "democracia real" o por repartir la riqueza de otro modo. La representación mediática de Kuwait se circunscribe a una identidad limitada de ejes temáticos como son la riqueza y el petróleo por una parte y una incipiente democracia que apunta a las características de una democracia occidental. El periodista (El Yo) arguye por una parte que Kuwait tiene una democracia asentada en comparación de sus países vecinos del Golfo Arábigo pero que no llega a la democracia occidental porque no cuenta con partidos políticos sino que son candidatos independientes. Es decir el Otro, (Kuwait, el mundo árabe) no esta tan avanzado en democracia como el Yo (España, el mundo occidental). Se describe también en el artículo como el *Twitter* y las *diwaniyas* movilizan a la población, características específicas de Kuwait que otorgan al artículo veracidad en cuanto que el periodista se encuentra en el terreno y entrevista a políticos kuwaitís. El autor, a través de la ironía, insinúa que para los kuwaitís la razón de manifestarse, más que por un mayor nivel de democracia es por repartir la gran riqueza de otro modo. Los temas reincidentes que marcan el imaginario de la opinión pública española son la riqueza y el petróleo y responden a un conocimiento superficial del emirato por parte del periodista. Desde otra perspectiva se podría argumentar que Kuwait cuenta con una larga tradición democrática cuyo origen son los debates políticos griegos (*symposium*) substrato de las actuales *diwaniya* en Kuwait, en ocasiones, convocadas por *Twitter*.

7. BIBLIOGRAFIA

Bañón, L. (2015). La representación mediática de Arabia Saudí y el wahabismo en Televisión Española (1956-2015) (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, Valencia.

Bañón, L. (9 de diciembre de 2012). Islam hoy - El wahabismo y Arabia Saudí. Entrevista. http://rtve.es/alacarta/videos/islam-hoy/islma-hoy-wahabismo-arabia-saudi/1605765/ [consulta: 18/01/2017].

Cabrera, D.H. (2004). Imaginario social, comunidad, identidad colectiva. Universidad de Navarra.

Colorado, C. (2010). Una mirada al Análisis Crítico del Discurso. Entrevista con Ruth Wodak. Discurso & Sociedad, 4(3), 579-596. http://www.dissoc.org/ediciones/v04n03/DS4%283%29Colorado.html

El-Madkouri, M. (2003). Mujer árabe y prensa española. Representaciones de un Colectivo Migrante. Asparkía, XV.

El-Madkouri, M. (2004). España y el mundo árabe: imagen e imaginario. Tonos Digital, 7. https://www.um.es/tonosdigital/znum7/portada/tritonos/Imagendeespaht m.htm [consulta: 21/01/2017].

El-Madkouri, M. (2005). La imagen del mundo árabe en la prensa española. Afkar/Ideas, 8, 61-64.

El-Madkouri, M. (2006). El Otro entre Nosotros. El musulmán en la prensa. En M. Lario Bastida (Coord.). Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin racismo (pp.85-97). CAM Obra Social.

El-Madkouri, M. (2009). La imagen del otro en la prensa: Arabia Saudí, Egipto y Marruecos. Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

El-Madkouri, M. (2012). Imagen del Otro: lo árabe en la prensa española: Análisis y descripción de los rasgos representativos de lo árabe. Editorial Academia Española.

El-Madkouri, M. (2013). Los discursos de la primavera árabe: una aproximación lingüística. Revista Iberoamericana de Lingüística RIL, 8, 122-166.

Hemeroteca digital de La Vanguardia

Mansfield, P. (1990). Kuwait, Vanguard of the Gulf. Random.

Piquer, S. (2015). La islamofobia en la prensa escrita española: aproximación al discurso periodístico de El País y La Razón. Dirasat, Revista Tunecina de Estudios Hispánicos, 2. http://dirasathispanicas.org/index.php/dirasathispanicas/article/view/34/html [consulta: 28/12/2016].

Rodriguez, R. (2004). Teoria de la Agenda Setting. Aplicación a la enseñanza universitaria. Observatorio Europeo de Tendencias Sociales.

Rojo, C. (30 de noviembre de 2020). Taller de análisis de textos. Covid 19, protesta social, racismo y antirracismo. Centre of Discourse Studies.

Van Dijk, T. A. (1999). El análisis crítico del discurso. Antrophos, 23-36.

Van Dijk, T. A. (2000). El discurso como interacción social. Gedisa. http://investigacionsocial.sociales.uba.ar/files/2013/03/Van-Dijk-La-Noticia-como-Discurso.pdf

Van Dijk, T. A. (2001a). Algunos de los principios de la teoría del contexto. ALED, Revista latinoamericana de estudios del discurso, 1(1), 69-81.

Van Dijk, T. A. (2001b). Discurso y racismo. Persona y Sociedad, 191-205.

Van Dijk, T. A. (2002). El conocimiento y las noticias. II Quaderns de Filologia. Estudis de Comunicació, 1, 249-270. http://www.discursos.org/oldarticles/El%20conocimiento%20y%20las%20noticias.pdf

Van Dijk, T. A. (2003/2001). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad. En R. Wodak y Meyer, M. (Comps.). Métodos de análisis crítico del discurso (pp. 143- 177). Gedisa. http://www.discursos.org/oldarticles/La%20multidisciplinariedad.pdf

Van Dijk, T. A. (2004a). Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones. Signos, 39(60), 49-74.

INFLUENCERS AND THEIR ROLE IN RELIGIOUS AND POLITICAL POLARIZATION (JORDANIAN CASE STUDY)

LANA KAZKAZ
Universidad de Ramon Llull - Blanquerna
MIRIAM DÍEZ BOSCH
Universidad de Ramon Llull – Blanquerna

1. INTRODUCCIÓN

The present study analyzes the content of three Jordanian influencers' Facebook pages while addressing three public issues which became public opinion topics in the kingdom in the period 2017-2018. For three Jordanian opinion leaders: *Basel Rafayeh, Amjad Qourshah, and Deema Alam Farraj.* When the content features and level of interaction are investigated, one can set these influencers' characteristics and whether they represent new opinion leaders, mainly in the aspects which lead to political and religious polarization as the approach gratification & uses theory by allieahuatz, 1959 is based on, and that was defined by (Guervitch, Blumer, Kats) reproduce from (P: 20-3, 2001, Klapper).

The progress of social media and means of communication, which has accompanied technological boom in the last few decades, is reflected in the nature of social life, especially in interpersonal relations and communication methods. Both significantly lead to influence away from traditional media. Such a phenomenon seems more obvious in the countries which witness a hard transitional phase, as is the case in the Arab World since 2011. For instance, the Jordanian society has been affected by such developments in different ways, most important of which may be the formation of new social blocs which affect the public through social media, especially Facebook. At given moments and in some cases, these

individuals managed to form heterogeneous blocs which may soon agree or disagree on a certain stance, leading to a type of polarization.

These influencers in Jordan's public cyberspace do not make a straightforward model. As noticed the three public issues that have been analyzed, School curriculums, Civil state, and Fourth Circle. Sometimes, they seem to be social, political, and cultural activists defending certain attitudes or adopting given issues. Other times, they have got some influencers' features. They may also act as mediators and promoters for ideas and stands. In other words, they could be close to or remote from the opinion leaders' features according to the type of issue and stand and the audience's general reaction on the web. Thus, the main problem of the study is to identify the new players' properties and whether they make new opinion leaders with distinctive characteristics through studying their content features and the behavior of their audience.

If the characteristics of such a social segment playing a role in a newly crystallizing public sphere are identified, new knowledge and lessons can be learned to realize the political and cultural context of the shifts witnessed by the Arab World as well as the part of such an interaction between opinion leaders and technology in shaping this new political sphere.

2. OBJETIVOS

The aim of the study is to answer the following questions:

- In what way and how much these opinion leaders' posts address public issues?
- What is the detected influencers perspective of public opinion issues?
- In what way and how much the audience interact with these posts?
- What is the volume of expressions serving religious and political attraction in the audience interaction?

- To what extent the content and interaction features reflect traditional or new characteristics of opinion leaders?

3. METODOLOGÍA

The study adopts the descriptive method in understanding the phenomenon in question by collecting and analyzing the quantitative and qualitative content.

In Jordan, the term Influencers often refer to players on the web, especially Facebook and Twitter. Although the phenomenon is essentially associated with paid marketing activities in different fields, most of these people are usually keen on showing political and cultural stands. On the other hand, there are other players who have political and cultural influence but do not practice any marketing activity.

Jordanian players on the web can be divided into three main categories according to the number of followers and type of presence. The first includes those with many followers – i.e., over a million – who are often influencers and are paid for their activities. They could be stars of singing, acting, cooking, etc., but they are not new opinion leaders. The second category is followed by tens or hundreds of thousands and constitute a mix of influencers who are paid and socio-political players, like those activists called new opinion leaders. The third refers to a peer-to-peer category with about five thousand 'loyal' followers.

There are different lists of influencers released by research centers and international or regional media outlets, like the prominent one issued by Gottlieb Duttweiler Institute (GDI) https://www.gdi.ch/en/about-us in cooperation with Massachusetts Institute of Technology (MIT) since 2012 https://www.mit.edu/about/. The Arab World lists have always been dominated by religious preachers, revolutionary activists, and artists of several fields.

Three Jordanian players (opinion leaders) were chosen according to the following criteria:

- Are not subject to the traditional marketing conception.

- Enjoy actual presence and interaction with public issues relevant to the study.
- Adopt straightforward political and cultural opinions.
- Have, at least, 15,000 followers.

The criteria apply to the following:

Basel Rafayeh: He is a liberal journalist and writer living in Amman and Dubai. He supports the civil state, political and school curriculum reform. worked as editor-in-chief for "Emirates Today" since 2005. And Since 1990 he has worked in many Arab daily newspapers like: "Al-Hayat" in London, the Lebanese "An-Nahar", the Jordanian "Alrai" and "Al Ghad". His Facebook account https://web.facebook.com/basel.rafayeh has got 18,000 followers.

Amjad Qourshah: He is an academic based in the Faculty of Sharia at the University of Jordan but now moves between Jordan and Canada. He is an Islamic preacher with open religious stands in public affairs, specialized in comparative religion and Western Islamic Relations. He graduated from the University of Birmingham in the UK. Qourshah became famous for his remedial campaign against corruption in Jordan after the Arab Spring. He also has several TV and radio shows which gained him reputation in Jordan and the Arab World He raised several issues, one of which led to his arrest. His Facebook account Dr. Amjad Qourshah has got 863,000 followers.

Deema Alam Farraj: Holds a BS degree in business administration from the Jordanian University. She is a socio-political journalist, known for her controversial stands often close to that of the political system. She concentrates on using twitter platform for releasing her ideas globally, especially when talking about the ¨Arab Spring¨. Her Facebook account was closed in 2018 due to the large number of reports against her stance on discharged soldier Ahmed Al-Daqamsa, who completed his jail sentence for killing Israeli students in the Jordanian village of Baqoura in 1998. Her new account https://web.facebook.com/Deema22Jordan has got 33,000 followers.

The three pages were monitored in three political-cultural issues of widespread debate on social media, namely:

School curriculums: It took place in the period 2016-2018 and began when limited modifications were introduced to the curriculums. There were objections by the Islamic Movement and public protests. Then, some educators published a series of articles criticizing the curriculums and attacking the domination of Islamist figures, calling for omitting references to extremism. Social media was a major battlefield to spread the new ideas and support the opposition like Sabella, Barbara (2018) Article "Jordan's primary curriculum and its propensity for student-centered teaching and learning", and there are many examples for these kind of articles like the following:

https://www.ammonnews.net/article/171457

https://thenewkhalij.news/article/169748/

https://aawsat.com/home/article/746431/

https://www.jordantimes.com/news/local/teachers-parents-protest-changes-school-curricula

http://en.ammonnews.net/article.aspx?articleno=32804#.XvyrJm37TIU

Civil state: In line with the rising impact of the political groups adopting violent extremism in the region, calls spread for a civil state. A civil state, according to a simple political definition, is a state in which the people are governed in a democratic way, and the people of the people have equal rights, and the government does not have the clergy or the military. This means that the civil state is in reality the form of government in all countries of the world today, and this is what puts Jordan in the ranks of countries that are classified as "civil states". Jordan is essentially a civil state since its inception. The Hashemite constitutional monarchy in Jordan is a civil system in practice because the authority in it is not for the army, nor for the clergy or religious texts. In the Jordanian constitution, almost all the characteristics associated with the civil state meet. The debate about "converting" Jordan into a civilian state, or rejecting it, is a Byzantine debate that has no meaning. The real debate

is about consolidating the values of the civil state in Jordan, and how to support it to fulfill its conditions in the future. The 2016 general election was a good occasion to raise the debate, which lasted until 2018 mainly on social media, http://alrai.com/article/10465121.

Fourth Circle: This activity, situated close to the Jordanian government's headquarters, began in 2018 to protest against economic policies, A group of political parties, in conjunction with the popular movement, carried out protest protests near the fourth circle in Amman. Implementers said that they are demanding political and economic reforms and avoiding the citizen's pocket in any government action, and they demanded a retreat from taxing citizens, and the region witnessed an intense security presence. The peak was seen on 30 June 2016 against the Income Tax Law. https://www.almadenahnews.com/article/714063 Social media constituted a central medium for discussion and mobilization.

In procedural terms, forty posts on the three aforementioned issues still found on each player's page since the above period, making a total of 120, are monitored and analyzed.

4. RESULTADOS

The 120 posts by the three new opinion leaders represent the liberal approach, which supports a civil state, the (Sunni) Islamic thought and loyalty to the Jordanian regime. The Facebook posts only focus on the three issues in question: school curriculums, civil state and Fourth Circle protests within a specific period. On the other hand, the analysis covers the audience comments, which reflect the size of interaction and, therefore, to what extent the posts lead to political and religious polarization, the relationship between party polarization, media fragmentation, and partisan-ideological sorting? The growth and availability of partisan media—afforded through the expansion of cable, satellite, and Internet penetration—is often linked to the consistency and extremity of individuals' political attitudes and partisan identities. At the same time, the literature on mass audiences and media choice suggests that the effects of choice and partisan media should be differential according to levels of political interest. This debate has yet to fully articulate a role for elite party

polarization, which has been identified as a primary cue to facilitate mass partisanship and sorting. Synthesizing these bodies of scholarship, we utilize a variety of data to assess the influence of elite polarization, media fragmentation, and political interest on partisan-ideological sorting.

It is found that the curriculums occupied the lion's share of interest by 55% of the total posts. While the protest came second by 34%, the civil state constituted a temporary public matter.

With regard to the curriculums, there was some kind of similarity in the size of interest by the opinion leaders, making their first or second case. The Islamist was the most interested by 38%, followed by the liberal by 33% and then the loyalist by 29%.

The protests occupied the highest interest by the loyalist by 46%, followed by the Islamist by 29% and then the liberal by 24%. The civil state was the least important for the three figures, although it took 50% of the liberal's attention, followed by the Islamist by 29% and then the loyalist by 20%.

TABLE (1). *Volume of Interest in the Public Opinion Issues according to the Three New Opinion Leaders*

New Opinion Leader's Perspective	Curriculums		Civil state		Protests		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
Liberal	18	33	12	50	10	24	40	33
Islamist	21	38	7	29	12	29	40	33
Loyalist	16	29	5	21	19	46	40	33
Total	55	100	24	100	41	100	120	100

Regarding the new opinion leaders' perspectives of the school curriculum modification, which was the most interesting, Table (2) shows that the liberal approach was the main supporter by 94% in terms of relevant posts. The loyalist came next by 88% while the Islamist came last by 24%.

The gap is obvious in this case between the liberal and loyalist, on the one hand, and the Islamist, on the other. The difference between the

average supporting and opposing posts is nearly 68%, while neutral posts make only 13%. That indicates the size and type of polarization expressed by the new opinion leaders on the issue.

TABLE (2). *New Opinion Leaders' Perspectives of the School Curriculum Modification*

New Opinion Leader's Perspective	For		Neutral		Against		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
Liberal	17	94	1	6	0	0	18	33
Islamist	6	29	5	24	10	48	21	38
Loyalist	14	88	1	6	1	6	16	29
Total	37	67	7	13	11	20	55	100

Table (3) addresses the new opinion leaders' perspective of the civil state concept, which drew the least attention. While the liberal was committed to defend it in 100% of her posts, the loyalist followed by 80% and the Islamist came last by 14%.

This represents another huge gap of 74%, while the neutral area also made 13%.

TABLE (3). *New Opinion Leaders' Perspectives of the Civil State*

New Opinion Leader's Perspective	For		Maintain the Status Quo		Against		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
Liberal	12	100	0	0	0	0	12	50
Islamist	1	14	2	29	4	57	7	29
Loyalist	4	80	1	20	0	0	5	21
Total	17	71	3	13	4	17	24	100

With reference to the Fourth Circle protests, which took place in Amman in summer 2018, the Islamist's and Liberal's perspectives came close by 80% and 75%, respectively, in support to the public demands.

On the other hand, the gap between supporters and opponents widened to 70%, while neutral posts made only 17%. The polarization shows that

the type of the issue makes a difference. Whereas this case is mainly political, the previous ones are largely ideological.

TABLE (4). *Opinion Leaders' Perspectives of the Fourth Circle Protests*

New Opinion Leader's Perspective	For		Neutral		Against		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
Liberal	8	80	1	10	1	10	10	24
Islamist	9	75	2	17	1	8	12	29
Loyalist	2	11	4	21	13	68	19	46
Total	19	46	7	17	15	37	41	100

The next level investigates the size of religious polarization. Table (5) shows the followers' comments which contain religious expressions. The Islamist came first by 57%, the liberal came second by 39% and the loyalist came third by 4%. Within the above percentages, the supportive comments put the liberal in the lead by 54%, then the Islamist by 49% and then the loyalist by 39%. The gap analysis between the supportive and opponent comments with religious expressions is 5%, while the neutral area is 13%. Thus, the division within the audience is very much similar to that between the new opinion leaders themselves.

TABLE (5). *Size of Religious Polarization Expressions in the Audience Reaction*

Audience Reaction	Liberal		Islamist		Loyalist		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
For	1,688	32	3,277	63	269	5	5,234	44
Against	499	33	877	59	123	8	1,499	13
Neutral	2,233	49	2,333	51	23	1	4,589	39
Others	234	42	238	43	83	15	555	5
Total	4,654	39	6,725	57	498	4	11,877	100

The audience reactions having to do with politics, as is shown in Table (6) are mainly less than those which contain religious expressions. The supporting comments made 53%, opponent comments 22% and neutral

area 14%. More specifically, the Islamist was the most supported by 68%, then the loyalist by 38%, and then the liberal by 24%.

TABLE (6). *Size of Political Polarization Expressions in the Audience Reaction*

Audience Reaction	Liberal		Islamist		Loyalist		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
for	499	7	5,002	73	1,348	20	6,849	53
Against	349	12	1,234	43	1,299	45	2,882	22
Neutral	822	46	234	13	733	41	1,789	14
Other	433	31	862	61	124	9	1,419	11
Total	2,103	16	7,332	57	3,503	27	12,938	100

The results indicate the same low volume of neutral comments by 14%, while political polarization proves less attractive than religion.

5. DISCUSIÓN

Polarization is a significant phenomenon of social, religious and cultural aspects in political history, which was kept limited in effect due to its fundamental association with influential elites. As active parties and powers attempt to attract proponents against rivals, polarization constitutes one of the political tools of democratic societies (Jensen 2012). This is where political propaganda and marketing play a major part to manage competition without getting out of the democratic game. However, when polarization takes place in the two-party system or between two ideologies, moderate voices lose power and influence (DiMaggio 1996). due to fear, anger, and animosity towards the opposition, Polarization is also associated with dogmatic intolerance, which in turn increases the propensity to behave antisocially and to deny free speech (Van, Krouwel, 2017), Furthermore, polarization erodes central parts of civic society, such as trust in the government and media. https://press.uchicago.edu/index.html (Hetherington MJ, Rudolph TJ).

The first impression reflects the polarization resulting from the Arab cyberspace in attracting religion and politics. This applies to the Sikhs,

Asian rival religious groups, Evangelicals and Jewish religious groups. In contrast, political Islam sees polarization in different forms. Islam depends on preaching, which is a basic media process highly attractive of the mobilization media model. While current political Islam represents an interesting model, its basic influence is massive not in terror and brutality but in the democratic transition and the approach sought by wide segments of the Arab societies to life.

https://prd-idrc.azureedge.net/sites/default/files/openebooks/491-8/index.html Here, cyberspace constitutes a golden chance to present such a model. Likewise, other segments believe that developing the Arab societies requires a secular perspective, separating politics from religion as the latter belongs to the sphere of the individuals.

The phenomenon of political players exercising the new opinion leaders' role in the new political cyberspace of the Arab World boomed during and after the Arab Spring in an unprecedented manner, taking different forms and expressions in each community. It is true that Jordan managed to contain the wave of Arab uprisings and made reformative initiatives, like the National Dialogue Commission, the Constitutional Amendment Commission, leading to amending the constitution and founding the Independent Election Commission and the Constitutional Court. Nevertheless, the kingdom witnessed public protests for political, economic, and service demands. Since 2015, indicators have been found of a growing hate speech as well as harsh expressions showing political and, sometimes, religious polarization (Akeed 2017).

The findings show a significant similarity between the characteristics of the Jordanian new opinion leaders and classical opinion leaders in the cyberspace, mainly:

The new opinion leaders enjoy communication abilities and follow current issues. They do not create a new agenda, but they take a stand through the topics debated by the public. Here, they can initiate polarization within their followers.

The approaches which take shape could be momentary and continuously changing. According to Tarde (2001), this Social Opinion refers to a set

of momentary judgments rising in response to current problems, which are reproduced several times in the same country, period and society.

This category of players has managed to cope with change in a bid to access the audience in a direct manner, without the need for mediators. In other words, any flow of information and messages moves in a circular, collective way in one but not two steps (Irving 2015).

Upon the analysis of the behavior of the opinion leaders and their followers, the audience often proves to be diverse. The percentages of supporters and opponents vary from one issue to another, even within the audience of the same opinion leader. As a result, the idea of the cocoon (closed audience) on social media needs to be reconsidered, especially regarding the public issues attracting people from different backgrounds.

As the (Pew Research Center) PEW's surveys (2006) on the common traditional political culture in Jordan show, 67% of Jordanians consider religion (Muslim/Christian) to constitute the major identification element, whereas 21% choose their belonging to the Jordanian state. That indicates a great cultural and political imbalance in the performance of upbringing and education agencies. The identity dilemma exceeds the belonging circles back to original backgrounds at the expense of belonging to the country, like how the youth view themselves and the Other. According to the same source, 50% of the Jordanian youth believe that the Europeans are hostile to Muslims, and one in four Jordanians considers religious scholars as their basic reference. https://www.pewresearch.org/

It seems that the study of the new opinion leaders concludes that the pattern of the traditional political culture is moving to a clash of cultures. The findings of the study indicate that the polarization established by the new opinion leaders can be easily transferred to the audience. The Jordanian society has not yet decided on the fundamental political and cultural values, especially with regard to the relation between religion and the state as well as the devolution of power under the royal system. It can also be concluded that such polarization in the cyberspace implies as state of societal division, seen in the political culture forms and

features of the Jordanian public and elites. Furthermore, the qualitative analysis of the debates between the new opinion leaders and followers has found several political values, mainly:

Combination of modernity and traditionalism, and openness to diversity and plurality

Continuous progress of the Jordanian society's political culture

Significant contradiction between national belonging, territorial loyalty and traditional references

Lack of awareness about the values of citizenship and problems of political participation

Growing emotions of uselessness, inability to achieve, estrangement and isolation

Youth's search for a new identity, which they find in original references, whether tribal, territorial, regional, or religious.

6. CONCLUSIONES

The present study has found that the new opinion leaders phenomenon on social media in Jordan is on the rise, in terms of political and religious polarization. The analysis covered 120 posts and reactions addressing three public issues in the period 2016-2018 on the pages of three Facebook opinion leaders. The issues are the school curriculum modification, concept of civil state and public protests in summer 2018.

It has been found that the new opinion leaders who are active on social media enjoy most of the traditional opinion leaders' characteristics, in addition to other qualities like the ability to meet the digital media requirements. They can also deal with their audience without mediators.

Moreover, the new opinion leaders practice polarization, which reflects a state of societal division regarding the stands on the three issues, which they even aggravated. The volume of comments and their split between support and opposition weakened the neutral or middle space in stances or opinions.

The discussions led by the new Jordanian opinion leaders in this confused stage of political culture in the Arab World show that the current political culture in Jordan is moving step by step from a traditional to an advanced one. In other words, it is going through a transition, which contains elements of clash leading to major polarization.

7. REFERENCIAS

Abbamonte, L. & Petillo, O. (2015). English for the sciences of the mind and the brain. Neuroscience/s, Cognitive, Linguistic and Social Studies. Retrieved February 27, 2021, from: https://bit.ly/3GBlScU

Albisher, Muhammed. (2007). Opinion leaders in the Saudi community: a descriptive and inductive study in two steps information movement, journal of social and communication science, faculty of islam and media, islamic university of muhammed bin saeed, 172-200.

Asma, M. (2012), Digital public sphere within the Jordanian political movement: A case study for saving Bergesh forests through Facebook, British Journal of Humanitarian and Social Sciences, 8: 16-27. Retrieved February 10, 2021, from: https://bit.ly/3CPmQnc

Bennett, L. & Manheim, J. (2006). The one-step flow of communication. The Annals of the American Academy of Political and Social Science (ANN AM ACAD POLIT SS), 608 (1): 213-232. Retrieved January 15, 2021, from the ResearchGate Database: https://bit.ly/2nxdtoq

Chan, K. & Misra, S. (1990). Characteristics of the opinion leader: A new dimension. Journal of Advertising, 19 (3): 53-60.

Chen, Z., Luo, L., Wei, Y. & Yang, Y. (2018). Identifying opinion leaders with improved weighted leader rank in online learning communities. International Journal of Performability Engineering, 14 (2): 193-201. Retrieved January 8, 2021, from: https://bit.ly/3ZFrMVG

Choi, S. (2014). The two-step flow of communication in Twitter-based public forums. Social Science Computer Review, 33 (6).

Corey, L. (1971). People who claim to be opinion leaders: Identifying their characteristics by self-report. Journal of Marketing, 35 (4): 48-53. Retrieved February 18, 2021, from: https://bit.ly/3XsDYqK

Dusi, D. (2018). Beyond prosumer capitalism: Retaining the original understanding of presumption. Current sociology. 66 (5): 663-681.

Fogel, J. & Raghupathi,V. (2015).The impact of opinion leadership on purchases through social networking websites. Journal of Theoretical and Applied Electronic Commerce Research, 10 (3): 18-29. Retrieved February 27, 2021, from: https://bit.ly/3iGFerC

Fuchus, C. (2017). Social media a critical introduction. 2ed ed. Los Angles: SAGE Publications Ltd.

Gary, Jonathan (2015), On critical theories and digital media (Electronic Version). Krisis. Journal for Contemporary Philosophy. 1: 56-61. Retrieved March 4, 2021, from: https://bit.ly/3iGxllX

Gil de Zu´n iga H, Weeks B, and Arde´vol-Abreu A. Effects of the 'News Finds Me' perception in communication: social media use implications for news seeking and learning about politics. Journal of Computer Mediated Communication. 2017; 22:105–123

Gil de Zu´n iga H, Weeks B, and Arde´vol-Abreu A. Online Influence? Social Media Use, Opinion Leadership, and Political Persuasion. Article in International Journal of Public Opinion Research · December 2015 DOI: 10.1093/ijpor/edv050, on January 4, 2021

from: http://ijpor.oxfordjournals.org/

Habermas, J. (2006). Communication theory. 16 (4): 411–426. Retrieved February 11, 2021, from: http://200.6.99.248/~bru487cl/files/1Habermas_Deliberation2006.pdf

Habermars, J. (1992). The structural transformation of the public sphere: An inquiry into category of Bourgeois. Translated by Thomas Burger Society, (Press Paperback edition).

Hetherington MJ, Rudolph TJ. Why Washington won't work: Polarization, political trust, and the governing crisis. University of Chicago Press. Retrieved March 4, 2021, from: https://press.uchicago.edu/index.html

Irving, J., et al. (2015). News recommendations from social media opinion leaders: Effects on media trust and information seeking, Journal of Computer-Mediated Communication, 20: 520-535. Retrieved January 15, 2018, from: https://bit.ly/3QJaxyp

Katz, E. (1957). The two-step flow of communication: An up-to-date report on an hypothesis, scholarly common. Political Opinion Quarterly, 21 (1): 61-78. Retrieved February 26, 2021, from: https://bit.ly/3H6PfYs

Kruger, S., Rayner, P. & Wall, P. (2017). Media studies: The essential resources. 2nd ed. New York: Routledge Taylor 7 Francis Group. Retrieved November 14, 2021, from: https://bit.ly/3CTDFNR

Krusea, L., Norrisa, D. & Flinchumb, J. (2018). Social media as a public sphere? Politics on social media. THE SOCIOLOGICAL QUARTERLY, 59 (1): 62–84. Routledge Taylor and Francis Group.

Lazarsfeld P.F. and Katz, E. Personal Influence, Glencoe, Ill.: Free Press, 1955.

Malkawi, Asmaa Hussain. (2017). Ethics of communicating in the digital era, Habermas as a case study, Arabic center for research and political studies, Doha, Qatar.

McLuhan, M. (1964). Understanding Media: The extension of man. New York: McGraw-Hill. Retrieved February 26, 2019, from: https://bit.ly/3XfKph8

Murthy, D. (2013). Twitter: Social communication in Twitter age. Cambridge Polity Press. Retrieved March 4, 2021, from: https://bit.ly/3w3VRAr

Neubaum, G. & Winter, S. (2016). Examining characteristics of opinion leaders in social media: A motivational approach. Social Media + Society: (July-September), 1-12. Retrieved January 8, 2021, from: https://bit.ly/3CScIdr

Paul, Lazarsfeld, Bernard, Berelson, and gaudet Hazel, The people's choice, New york, columbia university press, 1984.

Rogers, E. (1976). New product adoption and diffusion. Journal of Consumer Research. 290-301. Retrieved January 8, 2021, from: https://bit.ly/3ILVDpn

Rogers, E. (1995). Diffusion of innovation: The free press. 4th ed. New York. Retrieved January 9, 2019.

Schafer, M. & Taddicken, M. (2015). Mediatized opinion leaders: New patterns of opinion leadership in new media environments? International Journal of Communication, 9: 960–981. Retrieved February 19, 2021 from: https://bit.ly/3iCiLfs

Toffler, Alvin. (1980). The Third Wave, Bantam Books, Toronto, 10:12.

Valtysson, Bjarki. (2012). Facebook as a Digital Public Sphere: Processes of Colonization and Emancipation. Triple C (cognition, communication, co-operation), 10 (1): 77-91. Retrieved February 15, 2019, from: https://bit.ly/3XftLy7

van Prooijen J-W, Krouwel APM. Extreme political beliefs predict dogmatic intolerance. Social Psychological and Personality Science. 2017 Apr; 8(3): 292–300.

Wang, Y. (2018). An empirical study on identifying opinion leaders in the online communities of consumption. Global Journal of Emerging Trends in e-Business, Marketing and Consumer Psychology, 4 (1): 581-595. Retrieved January 2021 from: https://bit.ly/3GHpFIk

Walter, Stefanie and Brüggemann, Michael. (2018). Opportunity makes opinion leaders: analyzing the role of first-hand information in opinion leadership in social media networks. Information, Communication & Society, 23(2):267-287. Retrieved May 2021 from: https://bit.ly/3XxCsUp

Wiemann, G. (1994). The Influentials: People who influence people. 1st ed. Albany: State University of New York Press.

Xiaofei, Z. & Dong, D. (2008). Ways of identifying the opinion leaders in virtual communities. International Journal of Business & Management.

UNA APROXIMACIÓN HACIA EL DISCURSO DEL ODIO Y LAS REDES SOCIALES

ANA MARÍA MARTÍNEZ-MARTÍNEZ
Universidad De Almería

CARLOS SÁNCHEZ MUÑOZ
Universidad De Almería

ANA MANZANO LEÓN
Universidad De Almería

JOSÉ M. RODRÍGUEZ FERRER
Universidad De Almería

1. INTRODUCCIÓN

Desde un punto de vista psicológico, el odio es un sentimiento, profundo y duradero en el tiempo, lo cual hace pensar que se trata más de una actitud o predisposición que de un estado emocional temporal. Estudios jurídicos, haciendo una delimitación conceptual y etimológica más precisa, para evitar la parquedad del término, han demostrado que el odio es tanto el deseo de un mal, como una emoción, como circunstancias atenuantes al ámbito penal (Díaz-López, 2012).

Si hacemos un barrido histórico, podemos encontrar odio desde la Antigüedad hasta el Mundo Contemporáneo, instalado en exiguas relaciones humanas bajo diferentes identidades. Por eso, es tan antiguo como la propia humanidad (Glucksmann, 2005; Ramírez-García et al., 2021).

El discurso del odio (hate speech) va dirigido a colectivos vulnerables o minoritarios, con la intencionalidad de hacerles sentir mal, utilizando formas de expresión verbales, muy diversas, desde la burla al desprecio por características que son inherentes al sujeto, ya sea la raza, etnia, ideología, orientación sexual, religión etc. lo cual infiere un efecto

discriminatorio asociado a prejuicios y actitudes intolerantes (Díaz-López, 2020). Otros autores han dado mayor cobertura a esta definición para hacer referencia a cualquier acto de comunicación humana, no solamente verbal, sino no verbal, imágenes, gestos, música, etc. (Abuín et al., 2022).

No todo discurso de odio es delito, por lo tanto, no requiere de un tratamiento jurídico (Díaz-Soto, 2015). Solo los delitos del odio están tipificados en el código penal y podemos decir que son manifestaciones del discurso del odio (Díaz-López, 2020).

Nos encontramos ante un grave problema de salud público al que se han de enfrentar las sociedades democráticas, aunando esfuerzos a través de instituciones nacionales e internacionales. La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI, 2016) reconoce la importancia de la libertad de expresión, pero bajo unos límites que impidan atentar contra los derechos de los demás. La controversia estás servida, ¿libertad de expresión o frenar los discursos extremistas, racistas o antidemocráticos? Esta es una de las grandes cuestiones que trasfiere a la esfera política, más allá del ámbito del Derecho (Alcácer, 2015).

El secretario general de la Organización de Naciones Unidas (ONU, 2019) António Guterres, presentó *La Estrategia y Plan de acción de las Naciones Unidas para la lucha contra el Discurso del Odio*. En dicho documento insiste en señalar que no existe una definición jurídica internacional, pero sí hace hincapié en que el «odio» es una palabra controvertida por sus connotaciones. Argumenta que, para hacer frente a los discursos del odio, no hay que limitar la libertad de expresión de los ciudadanos, lo que hay que impedir es la incitación a la criminalización, la hostilidad y la violencia, ya que este fenómeno se está alzando como un verdadero obstáculo para la construcción de sociedades tolerantes, inclusivas y justas.

Partiendo de la delimitación conceptual «discurso del odio» y «delitos del odio», el Ministerio del Interior (2021) en el *Informe sobre los delitos del odio en España*, también contempla de forma separada los problemas que subyacen en cada uno de los ámbitos. Los posibles discursos del odio se incardinan a través de -infracciones administrativas y otros

tipos de incidentes de odio- con 78 casos, lo que constituye un 16,4% más de variación con respecto al año 2020. La mayor prevalencia en los delitos cometidos por los sujetos menores de edad, se relacionan con la orientación sexual, racismo y xenofobia seguido de la ideología.

Desgraciadamente, el discurso del odio es un fenómeno social normalizado a través de las redes sociales con mayor profusión desde la crisis sanitaria del COVID-19 (Bayer y Bárd, 2020; Fernández de Castro y González-Páramo, 2019; Ministerio del Interior, 2021). Todas las tipologías estudiadas del Informe sobre los delitos del odio en España (2021), han tenido una tendencia ininterrumpida alcista influenciada por la pandemia.

Es un hecho palmario la producción de estudios científicos en el último lustro, sobre el discurso del odio para arrojar luz a este desde el campo de la comunicación y educación (Izquierdo et al., 2022). Es por ello por lo que nos planteamos el objetivo que planteamos a continuación.

2. OBJETIVOS

1º. Conocer el estado actual de la cuestión sobre cómo se construye el delito del odio en Internet y las redes sociales.

3. METODOLOGÍA

Se ha realizado una revisión de artículos científicos, consultando las bases de datos, Scopus, Google Académico, Dialnet, con restricción de fecha, atendiendo a los últimos seis años (2016/2022), en los idiomas español e inglés, con la siguiente cadena de descriptores: "Discurso del odio AND Redes Sociales AND adolescentes.

No se hicieron restricciones respecto al tipo de estudio. Se revisaron los abstracts y los artículos completos, teniéndose en cuenta finalmente todas las investigaciones que incluían estudios empíricos y teóricos relevantes con el objeto específico de estudio. Además, se incluyó literatura gris complementaria con el objetivo de profundizar en el ciberodio o discursos del odio en internet y redes sociales.

4. RESULTADOS

Internet y más concretamente las redes sociales son herramientas que han contribuido a la instauración de un sociedad más participativa en materia social y política (Castells, 2012), pero también entraña serios riesgos (Bustos-Martínez et al., 2019), especialmente asociados al discurso del odio a través Twitter y Facebook con un 83% (Moreno-López-Moreno-Calvo, 2022).

El discurso del odio en las redes sociales es una revelación en expansión desde hace algo más de un lustro, además de ser un problema de orden público. De ahí la proliferación de estudios científicos para visibilizar la problemática y contribuir desde la ciencia en esta responsabilidad social como miembros de la comunidad (Ramírez-García et al., 2021; Martínez-Nicolás y Saperas, 2021).

El mundo digital, amparado en el anonimato, es el mejor domino para la divulgación de emociones tanto positivas como negativas, que se retroalimentan y prodigan a través de un amplio número de usuarios (Peris-Hernández, et al., 2018). El discursos de odio, como emoción negativa es la más representada en el mundo virtual (Abuín et al., 2022; Arcila et al., 2022; Cabo y García, 2016).

Algunos estudios hablan indistintamente de discurso del odio online, como ciberodio o ciberacoso, aunque existen algunas matizaciones entre ambos fenómenos (Wright et al., 2020). El ciberacoso es un maltrato infligido a un sujeto o grupo de sujetos persistente en el tiempo (Del Barrio, 2013) mientras que el ciberodio y los discursos del odio pueden ser acciones puntuales dirigidas a opiniones prejuiciosas e intolerantes encauzadas a determinados grupos sociales (Wachs et al., 2019).

Al igual que el ciberacoso, el discurso del odio tiene su canal de difusión en internet y las redes sociales compartiendo acciones o comportamientos: «flaming», lenguaje ofensivo, opiniones incendiarias, lanzar insultos etc y «Trolling» que consiste en dejar un mensaje intencionalmente molesto en Internet para la llamar la atención de alguien o suscitar la provocación (Khosravinik y Esposito, 2018; Ramírez-García et al., 2022). A priori ambas acciones pueden resultar ser la misma cosa. La

diferencia reside en que el flaming se le conoce al acto de atacar en línea pudiendo ser ocasional o como producto de un conflicto personal, mientras que el Trolling es un acto habitual. Los trols, además se caracterizan porque buscan a sus víctimas en base a sus diferencias y vulnerabilidad sintiendo satisfacción con el sufrimiento ajeno. El regocijo o el sadismo es una acción recogida en los discursos del odio en diversos estudios (Pinker, 2011; Wachs et al., 2021). A estas dos tipologías habría que añadir los «haters», personas con un alto grado de agresión verbal.

Las motivaciones asociadas al discurso del odio se aúnan en el estudio de Wachs et al. (2021) en una muestra de 346 adolescentes suizos que informaron haber perpetrado discurso del odio. Esta investigación parte de la fusión de dos estudios previos, por una parte, el realizado por Pinker (2011) en el que estudió una taxonomía de motivaciones relacionadas con los actos violentos (venganza, poder, sadismo, ideología y violencia práctica) y el realizado por Ballaschk et al. (2021), en el que abordan qué motivaciones imperan en el proceso de menosprecio a grupos sociales minoritarios en el contexto escolar. Para ello se procedió a entrevistar a estudiantes, docentes y trabajadores sociales en base a las razones por las cuales los adolescentes participan en los discursos del odio tanto online como offline. Sus argumentos estaban relacionados con el estatus, presión por parte del grupo de iguales, respuesta a una provocación, defensa de ideales políticos e ideológicos, frustración y complejos de inferioridad. Las conclusiones del estudio de Wachs et al. (2021) vienen a ratificar los hallazgos encontrados en los estudios anteriores, pero además infiere que el discursos del odio son expresiones en forma de bromas con el objeto de ganar protagonismo en el grupo social o como mecanismo de adaptación. Esta evidencia muestra la desconexión moral de los adolescentes.

La libertad de expresión puede ser una arista importante en el discurso del odio, ya que por un lado permite expresar la libertad ideológica y política y por otro lado utilizarla como arma arrojadiza con la intención de hacer daño o tentar contra la dignidad de las personas (Ballesteros y Langa, 2018). Aunque existen amplias medidas legislativas para regular y evitar los mensajes dañinos, la tecnología y la digitalización es donde encuentran su caldo de cultivo.

La Comisión Europea (2020) hace patente a través del *Código de Conducta de la UE, para la lucha contra la Incitación Ilegal del Odio a Internet* una serie de medidas encauzadas a evitar la propagación del odio a través de las redes sociales como Facebook, You Tube, Twitter y Microsoft, ampliado en el 2018 a Instagram, Snapchat, Google+ y Dailymotion. Con estas medidas las distintas plataformas deben impedir la incitación al odio en la Red asumiendo compromisos públicos al respecto en los siguientes términos: a) promover medidas claras y eficaces frente a los discursos del odio, b) retirar en menos de 24 horas los comentarios que atenten contra la dignidad de las personas, c) disponer en la misma red de mecanismo de denuncia d) aumentar la colaboración ciudadana en este tipo de prácticas e) promover discursos alternativos, entre otras medidas. La firma de este convenio es necesaria, pero hay aspectos que se escapan del control. Por una parte, las redes sociales no están sujetas a la ética profesional que tradicionalmente ha regulado a los medios de comunicación social y por otra parte son las propias redes las determinan qué se publica y qué no en base a sus propias políticas. Este hecho entraña ciertos riesgos ya que ofrecen su infraestructura para la propagación de asociaciones y colectivos que puedan ser incitadores del odio. Esta es precisamente la cara y la cruz de la misma moneda abordado en el estudio de Ben y Matamoros (2016).

La investigación realizada por Abuín et al. (2022) se centró en el discurso del odio a través de la ideología, con resultados muy interesantes. De su trabajo se desprende que en los sujetos ideológicamente polarizados -izquierda vs derecha- los efectos cognitivos y emocionales inmersos en los mensajes de odio no dependerán tanto del discurso en sí como de adscripción ideológica del receptor en relación con el emisor. Este efecto tiene lugar cuando las ideologías están muy polarizadas. La ideología modula la veracidad del mensaje y del emisor. En el caso de la ideología progresista, el tipo de mensaje interactúa con la ideología de forma asimétrica, es decir, el sujeto no interactúa a través del mensaje de odio, sino a través del líder que lo representa, dicho de otra manera, lo importante no es el mensaje -odio, no odio- sino el emisor. Abascal provoca enfado con independencia de su mensaje e Iglesias no lo provoca, también con independencia de su mensaje. Por otro lado, los

conservadores ostentan menor emoción negativa biométrica, excepto cuando el emisor en contrario a su ideología y con mensaje de odio, en donde la emoción se incrementa.

El discurso del odio en línea hacia el colectivo migrantes repercute en una adecuada socialización e integración (Arcila et al., 2022), este problema se ha visto incrementado con la crisis sanitaria del COVID-19 sobre todo en los colectivos que ya eran vulnerables antes de la pandemia (Bayer y Bárd, 2020). En el discurso del odio se hace distinción entre los migrantes o refugiados. De manera muy somera la diferencia entre ambos colectivos radica en que los migrantes son los que se trasladan a otro país en la búsqueda de una mejor calidad de vida, mientras que los refugiados son los que buscan asilo en otros países receptores ante el temor fundado de peligrosidad física, atendiendo a la raza, religión, nacionalidad o pertenencia a un determinado grupo social.

Los ciudadanos sienten ciertos prejuicios, de hecho, la ciudadanía europea considera la migración, el tercer problema en orden de importancia, detrás de la economía personal y gubernamental (Arcila et al., 2021). El racismo y la xenofobia es uno de los graves problemas que subyacen de las redes sociales por medio de la diseminación viral de materiales de odio, violando cualquier cuestión ética. (Bustos-Martínez et al., 2019).

Müller y Schwarz (2020) en su estudio comprueban que hay una relación directa entre el aumento de los discursos del odio con los delitos del odio. Este hecho ya lo abordó Díaz-López (2020) desde un punto de vista jurídico, al demostrar que los delitos del odio hunden sus raíces en los discursos del odio.

Actualmente los estudios científicos apuntan a establecer una correlación entre los discursos del odio con los delitos del odio. Es importe dilucidar cuál es la capacidad predictiva, por los efectos de discriminación que produce en la ciudadanía. Arcila et al. (2022) han realizado el primer estudio longitudinal de 6 años, a gran escala abarcando a toda la Unión Europea el discurso del odio en la red social Twitter, para saber cuál es el grado de aceptación de la ciudadanía hacia los migrantes y refugiados. De su trabajo se desprenden tres grandes hallazgos. Por una parte, que la proporción de población inmigrante en los países europeos

está relacionada con el apoyo ciudadano, es decir, la aceptación está vinculada a las óptimas relaciones interpersonales y los menajes positivos de defensa. A su vez se demostró también que, la mayor proporción de población inmigrante infiere mayores niveles del discurso del odio. Esta explicación se sustenta en la deseabilidad social de algunos usuarios, sometidos a encuestas y opiniones, en donde sus respuestas no están acordes con sus actitudes, defendiendo un discurso popular acorde al pensamiento generalizado de sus ciudadanos. Estudios apuntan en esta misma línea (Larson, 2019). Finalmente se demostró que la menor presencia de discursos de odio está relacionada con el mayor grado de aceptación y empatía ante los refugiados y la inmigración.

La misoginia también forma parte de los discurso del odio sobre todo en la esfera política y social a través de interacciones directas o indirectas. Se trata de un machismo que ataca el empoderamiento de la mujer en la sociedad (Piñeiro-Otero y Martínez-Rolán, 2021).

5. DISCUSIÓN

Los jóvenes reconocen que el insulto esta viralizado en las redes sociales, sin embargo, no reconocen que el discurso del odio se traslade a la calle en la misma medida que lo hace en el mundo online, haciendo dos universos diferentes, aunque interconectados. Entienden que el anonimato que les ampara es facilitador de estas conductas, admiten haberlo presenciado en determinados grupos sociales, e incluso cometerlos ellos mismos en forma de broma. (Moreno-López y Morales-Calvo, 2019). Estos mismos autores, afirman que la mayor parte de la población ha oído hablar del discurso del odio, pero no saben concretamente a qué se refiere, ni los castigos o sanciones administrativas que existen, ni las herramientas disponibles a su alcance para denunciarlo.

La evidencia científica es difusa en determinar cuáles son las motivaciones que incitan a los adolescentes en ser partícipes en los discursos del odio a tenor de los escasos estudios existentes. No poseer unas adecuadas normas sociales, pueden ser la causa desencadenante más importante ante los prejuicios y los comportamientos desviados (Váradi et al., 2021; Wachs et al., 2021), estos aspectos cumplen con los criterios definitorios

del propio concepto. Otros estudios se pronuncian en los sentimientos de venganza al sentirse amenazados y humillados (Pinker, 2011; Wachs y Wright, 2021; Wachs et al., 2021). Otros argumentan la defensa ideológica como causa motriz detrás de este comportamiento, en donde este comportamiento a su vez se asocia con la conducta agresiva (Abuín et al., 2022; Ballaschk et al., 2021; Pinker, 2011). Es significativo que las bromas formen parte de los discursos del odio.

Es un hecho que el odio existe, pero la clave del odio hay que buscarla en el sujeto que la sufre y padece no en el colectivo al que va dirigido.

En este sentido se ha comprobado que los sujetos que están muy expuestos a este tipo de violencia los llevan a la desensibilización, es decir, después de experimentar una exaltación fisiológica negativa de forma reiterada, el sujeto aprende a ignorarla con un menor grado de afectación. Este proceso de desensibilización infiere conductas cada vez más agresivas y menos empáticas hacia la víctima, hasta normalizar los comportamientos disruptivos y hostiles (Soral et al., 2018).

Las repercusiones en la victimización se centran en el daño moral y psicológico de la persona o colectivo, pero también produce otros daños colaterales, como la estigmatización, estereotipos, marginación y deshumanización (Marabel, 2021). El ostracismo, es otra forma de exclusión social. Este aspecto es más doloroso si cabe de forma online, porque las víctimas no entienden la causa del maltrato, por qué se les ha ignorado en el chats, o incluso no reciben refuerzos a sus comentarios en una información compartida (Tobin et al., 2018). La causa más plausible es que los adolescentes poseen escasas potencialidades paralingüísticas lo que interpretan como menor apoyo y reconocimiento social (Wohn et al., 2016). Galbava et al. (2021) ratifican estos hallazgos afirmando que el ciberostracismo repercute negativamente en el sentimiento de pertenencia al grupo, empeoramiento anímico y baja autoestima. Los efectos negativos de la victimización se pueden dar a corto y largo plazo (Gil-Borreli et al., 2020).

Es necesario dotar de mecanismos de afrontamiento a las víctimas a través de canales cognitivos, emocionales y conductuales (Extremera y Berrocal, 2015). Las víctimas prefieren el afrontamiento más que la

denuncia policial, por el poco recorrido que ven al respecto (Moreno-López y Morales-Calvo, 2022). Esta evidencia se refuta en el Informe sobre los delitos del odio realizado por el Ministerio del Interior (2021).

6. CONCLUSIONES

Aunque nos encontramos en una fase incipiente del estudio del discurso del odio, hay determinados patrones que se solapan y se reproducen en los mismo términos que en el acoso y ciberacoso -venganza, broma, razones culturales, sexuales, características físicas, provocación, entre otras- Esto nos permite pensar si estamos ante un fenómeno nuevo o por el contrario nos encontramos ante una variante de estos ya que el discurso del odio es una estrategia de intimidación. Es por esta razón que el mundo científico tiene un largo camino que recorrer para esclarecer estas cuestiones.

Lo que sí se ha demostrado, es que el discurso del odio se ha trasladado de la esfera pública al mundo digital. Este fenómeno se manifiesta con comportamientos de venganza, humillación e ira haciendo prevalecer el estatus social por medio de la violencia hacia colectivos vulnerables o por características inherentes a la persona. Esto nos haría plantearnos cómo es la Inteligencia Emocional (IE) de los agresores y los mecanismos que disponen para gestionar las emociones negativas y solventar de forma adaptativa los conflictos. Los programas de IE en los centros educativos, se alzan como grandes protectores contra la violencia, tanto dentro como fuera del aula.

Otra responsabilidad añadida a la escuela como agente socializador, es promover un clima de inclusión en donde impere el diálogo democrático para implantar normas de respeto elaboradas por el grupo clase, como elemento disuasorio a los discursos del odio. En tanto en cuanto la responsabilidad de la escuela es formar ciudadanos, tiene que trabajar procesos de democratización, que fomenten valores necesarios para una mayor cohesión social.

Entender el discurso del odio en clave de humor es un verdadero problema. Por ello hay que recurrir a programas que ayuden a vigilar y modelar esas conductas.

La implicación parental por medio de prácticas educativas eficaces mientras navegan, es sumamente importante para desenvolver con destreza en un mundo que puede entrañar riesgos. La restricciones evitan estos peligros, pero también les reducen las múltiples posibilidades y bondades que presenta el mundo digital (Dürager y Livingstone, 2012). Supervisar y educar en relación con el uso ético y responsable es la mejor herramienta preventiva (Wright et al., 2020).

La interdisciplinariedad de la ciencia es necesaria para ahondar en este problema desde diferentes dominios. Solo así se podrá llegar a un profundo conocimiento para dar respuestas eficaces.

8. REFERENCIAS

Abuín-Vences, N., Cuesta-Cambra, U., Niño-González, J. I. y Bengochea-González, C. (2022). Análisis del discurso de odio en función de la ideología: Efectos emocionales y cognitivos. Comunicar, 30(71), 37-48. Doi: https://doi.org/10.3916/C71-2022-03

Arcila-Calderón, C., Sánchez-Holgado, P., Quintana-Moreno, C., Amores, J. J. Blanco-Herrero, D. (2022). Discurso de odio y aceptación social hacia migrantes en Europa: análisis de tuits con geolocalización. Comunicar, 30(71), 21-35. Doi https://doi.org/10.3916/C71-2022-02

Ballaschk, C., Wachs, S., Krause, N., Schulze-Reichelt, F., Kansok-Dusche, J., Bilz, L. y Schubarth, W. (2021). Then everyone just goes along with it. A qualitative study on reasons and motives of hate speech among students. Diskurs Kindheits- und Jugendforschung / Discourse. Journal of Childhood and Adolescence Research, 16, 1-18. https://doi.org/10.3224/diskurs.v16i4.01

Ballesteros-Aguayo, L., & Langa-Nuño, C. (2018). Movimientos populistas en Europa: La actualización del discurso totalitario en los medios de comunicación actuales y su repercusión en la opinión pública. Egregius. https://bit.ly/3tqgA0R

Ben, A. y Matamoros, A. (2016). Hate speech and covert discrimination on social media: Monitoring the Facebook pages of extreme-right political parties in Spain. International Journal of Communication, 10, 1167-1193. https://doi.org/https://bit.ly/3Bkevok

Bustos Martínez, L., De Santiago Ortega, P. P., Martínez Miró, M. A. y Rengifo Hidalgo, M. S. (2019). Discursos de odio: una epidemia que se propaga en la red. Estado de la cuestión sobre el racismo y la xenofobia en las redes sociales. Mediaciones Sociales, 18(0), 25-42. DOI: https://doi.org/10.5209/meso.64527

Cabo, A., & García, A. (2016). El discurso del odio en las redes sociales: Un estado de la cuestión. Ayuntamiento de Barcelona. https://www.injuve.es/sites/default/files/2019/02/noticias/el_discurso_del_odio_en_rrss.pdf

Comisión Europea (Ed.) (2020). El código de conducta de la UE para la lucha contra la incitación ilegal al odio en Internet (comunicado de prensa IP/20/1134). https://bit.ly/32lrxX3

Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (2016). ECRI Recomendación de política general nº 15 sobre la lucha contra El discurso del odio. Consejo Europeo. https://bit.ly/3DIDrYD

Del Barrio, C. (2013). Experiencias de acoso y ciberacoso: autores, autoras, víctimas y consideraciones para la prevención. Revista Convives, 3, 25-33

Díaz-López, J. A. (2012). El odio discriminatorio como circunstancia agravante de la responsabilidad penal. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid

Díaz-López, J. A. (2020). Informe de delimitación conceptual en materia de delitos de odio. Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia. https://www.inclusion.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/Informe_Delitos_Odio_Final.pdf

Díaz-Soto, J. M. (2015). Una aproximación al concepto de discurso del odio. Revista Derecho del Estado, 34, 77-101

Dürager, A. y Livingstone, S. (2012). How can parents support children's internet safety? EU Kids Online

Extremera, N., Fernández-Berrocal, P. (2015). Inteligencia Emocional y Educación: Colección Psicología Bienestar y Salud 7; Editorial Grupo 5

Fernández de Castro, P. & González-Páramo, A. (2019.La franquicia antiinmigración. Cómo se expande el populismo xenófobo en Europa. Fundación por Causa https://bit.ly/2YwVUrd

Galbava, S., Machackova, H. y Dedkova, L. (2021). Ciberostracismo: Consecuencias emocionales y conductuales en las interacciones en redes sociales. Comunicar, 29(68), 9-20. DOI https://doi.org/10.3916/C67-2021-01

Glucksmann, A. (2005) El discurso del odio. Taurus

Gil-Borrelli, C. C., Martín-Ríos, M. D., López-Corcuera, L., Reche, B., Torres-Santos, R., Muriel, E. y Rodríguez-Arenas, M. A (2020). Elaboración de un cuestionario de detección de casos de violencia de odio en urgencias hospitalarias, Gac Sanit, 34(2), 166-170. DOI: https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2019.01.006

Izquierdo, A., Laforgue-Bullido, N. y Abril-Hervás, D. (2022). Discursos de odio: revisión sistemática de la producción científica y consideraciones educativas. Revista Fuentes, 24(2), 222-233.DOI: https://doi.org/10.12795/revistafuentes.2022.20240

Khosravinik, M., & Esposito, E. (2018). Online hate, digital discourse and critique: Exploring digitally-mediated discursive practices of gender-based hostility. Lodz Paper in Pragmatics, 14(1), 45-68. https://doi.org/10.1515/lpp-2018-0003

Larson, R.B. (2019). Controlling social desirability bias. International Journal of Market Research, 61(5), 534-547. https://doi.org/10.1177/1470785318805305

Marabel, J.J. (2021). Delitos de odio y redes sociales: El derecho frente al reto de las nuevas tecnologías. Revista de Derecho UNED, 27, 137-172. https://doi.org/10.5944/rduned.27.2021.31076

Ministerio del Interior de España (2021). Informe sobre delitos de odio en España 2021. Ministerio del Interior

Moreno-López, R. y Morales- Calvo, S. (2022). Comunicación en redes y discursos de odio en el contexto español. REVISIÓN VISUAL. Revista Internacional de Cultura Visual/Revista Internacional de Cultura Visual, 9 (Monográfico), 1-9. https://doi.org/10.37467/revvisual.v9.3557

ONU (2019). La estrategia y plan de acción de las Naciones Unidas para la lucha contra el discurso del odio. Naciones Unidas. https://www.un.org/es/hate-speech/un-strategy-and-plan-of-action-on-hate-speech

Peris- Hernández, M., Maganto-Mateo, C. y Kortabarria, L. (2018). Escala de sentimientos y emociones en las redes sociales e internet, SERSI: fiabilidad y validez. EJIHPE: European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education, 8(3), 143-155

Pinker, S. (2011). The better angels of our nature: Why violence has declined. Viking

Piñeiro-Otero, T., & Martínez-Rolán, X. (2021). Eso no me lo dices en la calle. Análisis del discurso del odio contra las mujeres en Twitter. Profesional de la información (EPI), 30(5), 1-17 https://doi.org/10.3145/epi.2021.sep.02

Soral, W., Bilewicz, M. y Winiewski, M. (2018). Exposure to hate speech increases prejudice through desensitization. Aggressive Behavior, 44(2), 136-146. https://doi.org/10.1002/ab.21737

Tobin, S., McDermott, S. y French, L. (2018). The role of group size in reactions to ostracism and inclusion. Group Processes & Intergroup Relations, 21(7), 1014-1033. https://doi.org/10.1177/1368430217702723

Váradi, L., Barna, I. y Németh, R. (2021). Whose norms, whose prejudice? The dynamics of perceived group norms and prejudice in new secondary school classes. Frontiers in Psychology, 11, 3621-3621. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.52454

Wachs, S., & Wright, M.F. (2021). Associations between online hate victimization and perpetration: The buffering effects of technical and assertive coping. MedienPädagogik, 16, 109-128. https://doi.org/10.21240/mpaed/jb16/2021.01.14

Wachs, S., Wachs, S., Costello, M., Wright, M.F., Flora, K., Daskalou, V., Maziridou, E., Kwon, Y., Na, E.Y., Sittichai, R., Biswalk, R., Singh, R., Almendros, C., Gámez-Guadix M., Görzig, A. y Hong, J. S. (2021). DNT LET'EM H8 U!: Applying the routine activity framework to understand cyberhate victimization among adolescents across eight countries. Computers & Education, 160, 104026. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2020.104026

Wachs, S., Wettstein, A., Bilz, L. y Guadix, M. G. (2022). Motivos del discurso de odio en la adolescencia y su relación con las normas sociales. Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación, (71), 9-20

Wachs, S., Wright, M.F. y Vazsonyi, A.T. (2019). Understanding the overlap between cyberbullying and cyberhate perpetration: Moderating effects of toxic online disinhibition. Criminal Behaviour and Mental Health, 29(3), 179-188. https://doi.org/10.1002/cbm.2116

Wohn, D., Carr, C. y Hayes, R. (2016). How affective is a "Like"? The effect of paralinguistic digital affordances on perceived social support. Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 19(9), 562-566. https://doi.org/10.1089/cyber.2016.0162

Wright, M., Wachs, S. y Guadix, M. G. (2021). Jóvenes ante el ciberodio: El rol de la mediación parental y el apoyo familiar. Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación, (67), 21-33

THE ASSASSINATION OF THE COMMANDER OF THE IRANIAN QUDS FORCE, MAJOR GENERAL QASSEM SOLEIMANI: AN ANALYTICAL STUDY OF THE NEWS PROGRAM TONIGHT ON THE AMERICAN-ARABAL-HURRA CHANNEL

SADIQ A. ALZIDI
Unisersity of Granada

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ-PÉREZ
University of Granada

1. INTRODUCTION

In the early hours of the morning of January 3, 2020, Global and regional media were buzzed about the news of the assassination of Iranian General Qassem Soleimani, commander of the Quds Force in the Iranian Revolutionary Guards, through a US drone that bombed his convoy at the international airport of the Iraqi capital, Baghdad, after he was about to leave with a group of Iranians and Iraqis, most notably the deputy head of the Iraqi Popular Mobilization Forces Abu Mahdi al-Muhandis, and all were killed in the attack. The assassination came after many years of intense conflict between the United States of America and the Islamic Republic of Iran in the Middle East, especially Iraq, which is rich in oil wealth; which was of great importance to the American and Iranian national security due to its prominent geopolitical position, and in light of the accelerating events experienced by the Iraqi and regional arenas, the most precise picture of the clash between the two countries was formed, directly affecting the security and political stability in the country that suffered successive decades of war. The various media outlets, therefore, the gravity of this event cast a shadow over the news coverage of the Arabic-speaking foreign media, and in order to build bridges of clarification and interpretation, the Arabic-language

American Al-Hurra channel hastened to frame the assassination of the commander of foreign operations in the Iranian Revolutionary Guards in light of the principles of foreign policy Administration of US President Donald Trump (Zambakari, 2020; Tabatabai, 2020).

Qassem Soleimani, in his twenties, established the "41 Vengeance of God" Brigade in 1980 during the Iran-Iraq war. In the nineties of the last century, he took command of the Revolutionary Guards in the Iranian border province of Kerman with Afghanistan before he was appointed commander of the Quds Force of the Revolutionary Guards in 1998 (Diaconu, 2017). In 2011, the Supreme Leader of the Revolution, Ali Khamenei, promoted Soleimani from major general to the team, calling him the "living martyr" (Lim, 2015; Ostovar, 2016).

He conducted military fieldwork, moving between regional fronts for 40 years. Soleimani, by order of Supreme Leader Ali Khamenei, assumed responsibility for Iranian foreign policy in several countries, including Lebanon, Iraq, and Afghanistan, where many of the cadres of Iran's embassies are chosen from among the officers of the Iranian Revolutionary Guards, in the sense that he managed the Iranian expansion project in the region. He was active in Syria during the violent civil war to support the Syrian regime in the face of opposition fighters and militants of terrorist organizations such as (ISIS and Al-Nusra). His activity in Iraq emerged during the battles to regain Iraqi lands from the extremist organization ISIS and his continuous support for the Lebanese Hezbollah in the face of Israel. He was responsible for "Iran's operations abroad," which made him enjoy significant political and diplomatic influence in Iran and the region, as observers saw his role as more influential than the tasks of the Iranian foreign minister. The Pentagon reported that Soleimani was actively developing plans to attack American diplomats in Iraq and the region.

In an apparent way, Soleimani's biography and zooming professional career can effortlessly be used (within the framework of a 'pars pro toto' thinking pattern) to better comprehend the Iranian grand strategy in the Greater Middle East, and a large share of the main elements of the Iranian foreign policy (Diaconu, 2017: 102).

The region is a scene of direct and indirect confrontation between the United States of America and the Islamic Republic of Iran. Four decades after the birth of the Iranian regime, the estrangement between the two parties is still at the highest levels, and the nuclear agreement between Iran and the countries of the world almost bridged the estrangement gap between the two parties. Had it not been for the arrival of hard-line Republican President Donald Trump on the pyramid of power in the White House, who later canceled the agreement unilaterally (Hiro, 1991).

We must remember that, if we are evaluating the prevailing trend on the relations between Iran and the West (including the U.S.), "After the events of September 11, tensions had increased". These tensions have been and still are based on severe strategic crises: "Iran's aggressive pursuit of nuclear technology under the leadership of President Ahmadinejad. And growing concern about the start of radical political Islam and terrorism in the Middle East had caused this historically divisive relationship to new heights of opposition and urgency" (Mintz and Wayne, 2016).

The US withdrawal from the nuclear agreement has led to more and more tensions in the region. On the one hand, the US military forces are present in Iraq, Syria and the Gulf region, and on the other hand, the Iranian influence has grown even more, as Iranian General Qassem Soleimani is considered the architect of the foreign operations of the Iranian Supreme Leader Ayatollah Khamenei in the conflict and confrontation. against the United States and its allies in the region (Kerr and Katzman, 2018).

The severe tension between the two parties in Iraq led to an attempt by human groups with Iranian support to storm the American embassy in Baghdad, amid violent popular demonstrations against the government of former Iraqi Prime Minister Adel Abdul-Mahdi, accused of Iranian support, which led the American decision-makers to take the decision to assassinate General Qassem Soleimani from a plane. An American march after arriving at Baghdad International Airport and setting off with two vehicles and a group of people, most notably Abu Mahdi Al-Muhandis, deputy commander of the Iranian-backed Iraqi Popular Mobilization Forces, at dawn on January 3, 2020, the event that ignited the

international media because of its dangerous repercussions that almost ignited a fierce war in Region (Katzman and Humud, 2016; Seliktar and Rezaei, 2020).

In a related context, the ongoing political tension between the two countries was accompanied by separate media campaigns to influence the peoples of the region, which often included exchanges and accusations, as all available media communications were employed to degrade and denounce the other and the military, political and economic threat (Blumler and Kavanagh, 1999).

Therefore, the ongoing American media war against Iran and the threat to attack it militarily is always aimed at exerting the harshest possible psychological pressure to achieve political solutions to the contentious issues with Tehran, especially the nuclear program, missile industry programs and its political approach in the region, and that the option of threatening military action against Iran will remain on the table until along with other diplomatic options (Akbarzadeh and Conduit, 2016; Chubin, 2010).

As for Iran, its media propaganda is "political and wrapped in a military framework", apparently as an attempt to create a deterrent atmosphere that prevents the possibilities of war, such as the continuous Iranian military maneuvers at sea and on land and the weapons used such as ballistic missiles and suicide drones (Farhi, 2005; Hashim, 2012).

Open sources imply that the IRGC plays a more central role in enforcing Iran's expansionist and aggressive grand strategic plan in the Greater Middle East. IRGC's most observable (at least in the media) commander, General Qassem Soleimani, is (if we are carefully taking into account all his known actions and activities) an evident embodiment of both the aggressive and expansionist trends which are dominating Iran's neo-imperial foreign policy, and of the raised political efforts of the very influential hardline conservatives in Iran (Diaconu, 2017).

Al-Hurra Channel is an Arabic-language satellite channel based in the USA and funded by the US government began broadcasting on February 14, 2004 and reaches 22 countries across the Middle East. Like all forms of American public diplomacy, the channel is prohibited from

broadcasting within the United States due to the 1948 Smith-Mondt Act on the Broadcasting of Diplomatic Propaganda (El-Nawawy, 2006).

It broadcasts free 24 hours a day. Like the rest of the PPG's, Al Hurra is free of commercials. In addition to broadcasting regional and international news, the channel broadcasts programs on several topics, such as women's rights, human rights, religious freedoms, freedom of expression, health, entertainment news, sports news, science, and technology. It also broadcasts well-known programs inside the United States and internationally with Arabic subtitles such as Front Line, Modern Marvel, Sixty Minutes. In one-on-one interviews, Al-Hurra has hosted many prominent politicians, journalists, and intellectuals (Rugh, 2004). Al-Hurra News Program Tonight, shows daily at 18:00 GMT, is described as "a daily news item that deals with hot files with depth and analysis and reviews the latest news and developments."

The value of the research stands out because it is one of the rare studies that examines cases of political assassination in which significant countries are involved in the fight against terrorism or protection from the threat, as no research specifically addresses the subject, as the assassination of the United States of the Iranian general caused a wide media uproar; Various media flocked to him to cover him and the extent of his influence on regional and international public opinion. Therefore, the research enriches the studies of analyzing news frames and their content in television news, as it is the most influential audience.

2. THEORY OF FRAMEWORKS

The theory of media frameworks is a theory whose hypotheses can measure the contents of news coverage of various issues in the media during a specific time by reorganizing media messages and texts related to these issues and events, and placing them in media contexts or frameworks that confirm or deny a specific meaning, which meets with experiences The primary or dominant facts of the recipients or the perceived reality of them, thus affecting their judgments about facts or events and their assessments of them. Whereas this theory assumes that events do

not, in themselves, have a specific meaning but rather gain their meaning by placing them in a framework (Zerfass, Fink, and Linke, 2011).

Where the framework conveys part of the facts and some of the details and information of the case and links it to the immediate event, which gives meaning to this event according to the goal that the communicator wants to achieve, and then the case becomes meaningful to the audience, the news framework gives meaning to the news; it determines the entrance or the angle through which the news can be seen (Chen, Zhang, Evans, and Ma, 2021).

Media frameworks are cognitive structures for the issue through which they are highlighted. The media framework deals with one or more dimensions and ignores the others. This appears in the formulation and interpretation of the topic. The news framework is also interested in studying the implicit and indirect content of the media message, using symbolic and abstract tools. They use more semantics and contexts (Van Dijk, 1985; Smith, Disessa, and Roschelle, 1994; Liu, Nersessian, and Stasko, 2008).

The media, according to the theory of new framing, is based on the use of short words, but they are suggestive and meaningful on the particular issue being covered; Words acquire, with news prominence, a cognitive and emotional impact on the recipients; And it pushes them to adopt a unilateral perspective on this issue and stigmatize the opposing visions with hostility and expose the social reality that organized the unilateral perspective - to threat and collapse. Those brief words may be popular and spread among the media. There are multiple examples and evidence regarding building the news frame through suggestive and semantic words (Ali, 2020). The most prominent of which is the case of Soleimani's assassination: the American media's use of biased words and vocabulary in describing Qassem, the Quds Force commander in the Iranian Guard, such as: "the butcher," "Killer" and "Engineer." Iranian wars. The same vocabulary has been transferred to texts and news stories in the media in some Arab countries that support the assassination of Soleimani. On the other hand, the Iranian media used vocabulary that described Soleimani as a "martyr" and "a martyr." The leader", and these same terms were transmitted to some Arab media outlets that reject

the assassination, including the Syrian media, those affiliated with the Houthis in Yemen, those affiliated with Hezbollah in Lebanon, and those affiliated with the Islamic Resistance Movement "Hamas" in Gaza.

3. PROBLEM OF THE STUDY AND RESEARCH QUESTIONS

The assassination of Iranian General Qassem Soleimani and those with him at Baghdad International Airport was of paramount importance and impact in the entire region, as the international and regional media were caught up in covering the event from different angles and frameworks, most notably the Arabic-speaking American Al-Hurra channel, which devoted long times of its news programs to focus. On the assassination issue, especially since the United States proceeded to liquidate the Iranian general while being aware of the negative repercussions that it may have, this is what prompts us to focus on analyzing the treatment frameworks employed in covering the incident in all its details.

The main question of this research is: What are the news frameworks established to deal with the assassination of General Qassem Soleimani and those with him through the American Al-Hurra channel?

The sub-questions of this research are:

1. What are the news formats and templates used by the Al-Hurra channel in dealing with the assassination incident?
2. What elements are used by the Al-Hurra channel to highlight the assassination?
3. What are the sources of the news material adopted by the channel?
4. What goals did Al-Hurra seek to achieve by addressing the assassination incident?

The frame questions of this research are:

1. What is the framework of the general issue set by the Al-Hurra channel for the assassination of General Qassem Soleimani?

2. What are the pivotal figures and the active forces that the Al-Hurra channel focused on in dealing with the assassination incident?
3. What parties or entities did the American Al-Hurra channel blame for the assassination?
4. What are the reasons for the assassination of the Iranian general, according to the Al-Hurra channel?
5. What are the consequences of the assassination, according to the Al-Hurra channel?
6. What are the proposed solutions from the Al-Hurra channel to address the assassination incident?

4. RESEARCH OBJECTIVES

1. Determining the propaganda methods adopted by the Al-Hurra channel in the tape displaying the news information related to the assassination incident on the American Al-Hurra channel.
2. Disclosure of the news forms and templates used in the Al-Hurra channel in dealing with the assassination incident.
3. Knowing the news sources that relied on the channel's news bulletins
4. Investigate the targets set in the Al-Hurra channel to deal with the assassination incident.
5. Disclosure of highlighting elements in the channel's news bulletins.

5. RESEARCH TYPE AND METHOD

The research belongs to the descriptive research that describes the media phenomenon in all its analytical aspects. The researchers used the survey method because it is the most appropriate method to study the frameworks for dealing with issues and events of high interest.

- Data collection tool. The survey method relies on many data collection tools, which are considered a set of different means that the researcher uses to collect the research's targeted information. Considering that the

subject of our research is "the frameworks for the news treatment of the assassination of Iranian General Qassem Soleimani through the American Arabic-speaking Al Hurra channel, we used Content analysis as a tool for data collection because it is the most appropriate for the research topic, intending to reveal the content of the studied issue, by objectively analyzing the newsletters presented on the channel, and to identify and method of addressing.

- Study population. The satellite news channels we chose were the American Al-Hurra channel.
- Study sample. The researchers resorted to adopting a comprehensive inventory of news bulletins in the American Al-Hurra channel for one month immediately after the assassination of Iranian General Qassem Soleimani and those with him to analyze the news frames used accurately.

Research areas:

a. Thematic area: This research analyzes the news frameworks in the American Al-Hurra channel about the assassination of Iranian General Qassem Soleimani.

b. Time domain: The research aims to analyze news frames for one month, starting with the assassination of the Iranian general and those from 3 January to 3 February, 2020.

Categories of analysis

They are those divisions that the researcher adopts in distributing the units of analysis reached in the subject of the study to analyze and extract the results quickly and affordably. In our study, we relied on the following categories:

a. News articles form category: It means the technical template of the news article, and it is used to differentiate between the different forms or patterns that the media material takes in different means, including news, report, dialogue, investigation, telephone or Skype communication.

b. The category of the method of presenting the news: method through which the news was presented.

c. Category of the source of the news material: the media content depends on several sources through which the material ultimately constitutes the content presented.

d. The category of highlighting elements used: It means the various elements used in highlighting the news. It includes all the pictures and graphics accompanying the published news article, which highlight the news content and increase its value and clarification.

Analysis units

The units of analysis for researchers are known as the units of counting and recording because they are used in the iterative calculation when the data appears in the content to be processed; in other words, the unit is the thing that we calculate, and its choice is not arbitrary. Still, it is controlled by the nature of the problem and also the nature of the content to be analyzed, and many of the units are used in content analysis, from which we chose two basic units in our study:

a. Word unit: For example, if the researcher makes a quantitative inventory of a particular word with an intellectual, political, or educational significance, it is considered one of the minor units used in content analysis.

b. The subject unit: It is also known as the unit of the idea that revolves around the study or the subject.

6. RESULTS

TABLE NO. (1) *Shows the form of the news article adopted by the American Al-Hurra channel in dealing with the assassination incident.*

No.	News article format	Frequency	%
1	News	22	22%
2	A report	29	29%
3	In-studio conversation	4	4%
4	Investigation	3	3%
5	Video chat via satellite	42	42%
Total		100	100%

The "visual dialogue via satellite" category ranked first with (42) recurrences and a percentage of (42%). In comparison, the "report" category ranked second with (29) recurrences with a percentage (29%), and the "news" category came in second place. It ranked third with (22) recurrences and a rate of (22%).

TABLE No. (2) *Explains the elements of highlighting the news material adopted by the American Al-Hurra channel in dealing with the assassination incident.*

No.	Elements of highlighting the news article	Frequency	%
1	Photo	48	43.24%
2	Video clips	29	26.12%
3	Info-graphic	14	12.62%
4	Graphic	12	10.82%
5	Maps	8	7.20%
Total		111	100%

Al-Hurra Tonight program used several elements to highlight the treatment of a huge event, such as the assassination of Iranian General Qassem Soleimani, where the "Photos" category ranked first with (48) recurrences out of total of (111) recurrences and with a percentage of (43.24%). Most of the images showed Qassem Soleimani or The Iranian guide, and the Iranians are in a state of tears and brokenness. In

comparison, the "video clips" category ranked second with (29) recurrences and a percentage of (26.12%). The videos focused on Iranians and Iranian-backed militias, and the "Infographic" category ranked third with (14). Repeatedly and with a percentage of (10.82%) the information showing the military superiority of the United States over Iran and the extent of Iran's control and influence over the region.

TABLE No. (3) *Clarifies the sources of the news material adopted by the American Al-Hurra channel in dealing with the assassination incident.*

No.	News Article Sources	Frequency	%
1	Official Statements	13	17.57%
2	Reporters	6	8.10%
3	Security Sources	2	2.71%
4	News Agencies	3	4.05%
5	Newspapers	5	6.76%
6	Political or Security Analysts	43	58.10%
7	Other Sources	2	2.71%
Total		74	100%

The “Political or Security Analysts” category ranked first in the schedule of news material sources approved by Al-Hurra TV with (43) recurrences and a percentage of (58.10%), and the “official statements” category ranked second with (13) recurrences out of the total (74) recurrences, with a percentage of (17.57%). In comparison, the “Reporters” category ranked second with (6) recurrences and a percentage of (8.10%).

TABLE No. (4) *Explains the goals that the American Al-Hurra channel sought to achieve by addressing the assassination incident.*

No.	Treatment Goals	Frequency	%
1	Inform	21	30.43%
2	Justification	22	31.88%
3	Escalation	26	37.69%
Total		69	100%

The "escalation" category ranked first in the table of goals sought by Al-Hurra channel with (26) recurrences out of a total of (69) and a percentage of (37.69%) that the United States will target Iran and its projects in the region, and the "justification" category ranked The second came with 22 recurrences and a percentage of (31.88%) to justify the assassination of Iranian General Qassem Soleimani and hold him responsible for that, while the "media and news" category ranked third with (21) repeatedly and with a percentage of (30.43%).

TABLE No. (5) *Clarifies the conflict framework with the assassination of Iranian General Qassem Soleimani via the American Al-Hurra channel.*

No.	Conflict Framework	Frequency	%
1	The United States punishes Iran for the assassination of Iranian General Qassem Soleimani	29	20.42%
2	US-Iranian tensions are rising in the Middle East	22	15.49%
3	The Iranian threat to US interests in the Middle East	28	19.72%
4	Iraq affected by the Iranian decision	49	34.51%
5	The United States rejects Iran's nuclear program	14	9.86%
Total		142	100%

The conflict framework table shows that the "Iraq is affected by the Iranian decision" category ranked first in (49) times out of the total (142) and with a percentage of (34.51%), while the category "The United States is punishing Iran with the assassination of Soleimani" ranked second with (29) repeatedly, with a percentage of (20.42%). In comparison, the category of "Iranian threat to US interests in the Middle East" ranked third with (28) repeatedly and with a percentage of (19.72%).

TABLE No. (6) *Explains the framework of the pivotal figures in the American Al-Hurra channel to deal with the assassination incident.*

No.	Main Character Frame	Frequency	%
1	General Qassem Soleimani	41	37.62%
2	US President Donald Trump	32	29.35%
3	Iranian Supreme Leader Ali Khamenei	21	19.26%
4	The resigned Iraqi Prime Minister, Adel Abdul Mahdi	15	13.77%
Total		109	100%

The pivotal figures frame table shows that the "Iranian General Qassem Soleimani" ranked first with (41) recurring out of a total of 109 and a percentage of (37.62%), while the personality of "US President Donald Trump" ranked second with (32) repeatedly, with a percentage of (29.35%). In comparison, the personality of "Iranian Guide Ali Khamenei" ranked third with (21) repeatedly and with a percentage of (19.26%).

TABLE No. (7) *Clarifies the framework of responsibility for the assassination of Qassem Soleimani through the Al-Hurra channel.*

No.	Responsibility Framework	Frequency	%
1	General Qassem Soleimani is an internationally wanted terrorist	29	30.86%
2	Iran's destabilizing activity in the Middle East	26	27.66%
3	Iranian-backed militias in Iraq and Syria	39	41.48%
Total		94	100%

The responsibility framework table shows that the category “Iranian-backed militias in Iraq and Syria” ranked first (39) times out of a total of (94) and a percentage of (41.48%). In contrast, the category of “General Qassem Soleimani, an internationally wanted terrorist” ranked second with (29) recurrences with a percentage of (30.86%). In comparison, the category of "Iran's destabilizing activity in the Middle East" ranked third with (26) recurrences and a percentage of (27.66%).

TABLE No. (8) T*he framework of the reasons for the United States' assassination of Iranian General Qassem Soleimani, via the American Al-Hurra channel.*

No.	The Framework of the Reasons for The Assassination	Frequency	%
1	Threatening the lives of Americans in Iraq	31	35.22%
2	Negative Iranian influence in Iraq	36	40.91%
3	Qassem Soleimani's role in the region	21	3.87%
Total		88	100%

The table of the reasons for the assassination shows that the category of "negative Iranian influence in Iraq" ranked first with (36) recurrences out of a total of (88) and with a percentage of (40.91%). In comparison, the category "threat to the lives of Americans in Iraq" ranked second with (31 recurrences and a percentage of (35.22%). In contrast, the category of "Qassem Soleimani's role in the region" ranked third with (21) recurrences and a percentage of (23.87%).

TABLE No. (9) *Clarifies the framework of the consequences of the assassination of the Iranian general on the American Al-Hurra channel.*

No.	Results Framework	Frequency	%
1	The outbreak of war between the United States and Iran	9	6.20%
2	A comprehensive Iranian military response	5	3.44%
3	A proxy war in the Middle East	28	19.31%
4	An American strategy to confront Iran instead of a policy of containment	27	18.63%
5	Upcoming negotiations	18	12.41%
6	Iraq is an arena of confrontation between the United States and Iran	58	40%
Total		145	100%

The table of the Consequences of the Assassination of General Soleimani's framework shows that the category "Iraq is an arena of confrontation between the United States and Iran" ranked first with (58) recurrences out of a total of (145) and a percentage of (40%). In comparison, the category "Proxy war in the Middle East" ranked second with (28) recurrences and a percentage of (19.31%). In comparison, the category of "American strategy to confront Iran instead of the containment policy" ranked third with (27) recurring and with a percentage of (18.63%).

TABLE No. (10) *Clarifies the framework of the solutions offered through the American Al-Hurra channel to deal with the assassination incident.*

No.	Framework of Solutions	Frequency	%
1	Invitation to sit at the negotiating table	31	37.81%
2	Impose more sanctions on Iran	19	23.17%
3	Fighting Iranian influence in the Middle East	11	13.41%
4	Imposing sanctions on Iraq if it requests the withdrawal of foreign forces from its territory	21	25.61%
Total		82	100%

The table of the solutions framework presented on the American Al-Hurra channel shows that the "invitation to sit at the negotiating table" category ranked first with (31) iterations out of a total of (82) and a percentage of (37.81%), while the category "imposing sanctions on Iraq if a request to withdraw Foreign forces from its lands" ranked second with (21) recurrences and a percentage of (25.61%), while the category of "imposing more sanctions on Iran" ranked third with (19) repeatedly and with a percentage of (23.17%).

In conclusion, the assassination of Major General Qassem Soleimani, the commander of the Iranian Quds Force, was a significant event that garnered a lot of attention in the media. An analytical study of the news program Tonight on the American-Arab Al-Hurra channel from 3 January to 3 February, 2020, would likely reveal varying perspectives and reactions to the event, as well as an examination of the potential consequences of the assassination for the region and the world. It is important to note that the events and analysis may have changed since the knowledge cut off and to also consider that since this is a highly political topic, it is essential to consider multiple sources and perspectives to form a comprehensive understanding.

7. DISCUSSION

The assassination of Major General Qassem Soleimani, the commander of the Iranian Quds Force, on January 3, 2020, was a significant event that had major ramifications for the region and the world. The event was

widely covered by the media, and an analytical study of the news program Tonight on the American-Arab Al-Hurra channel from 3 January to 3 February, 2020, would provide insight into the various reactions and perspectives on the event. One aspect that may be analyzed is the immediate response of the Iranian government and military, as well as the reactions of other countries in the region. The assassination was met with widespread condemnation from Iranian officials, who vowed to take revenge for Soleimani's death. The attack also heightened tensions in the region and raised concerns about the possibility of an all-out war between the US and Iran. Another aspect that may be analyzed is the impact of the assassination on the ongoing fight against terrorism in the region. Soleimani was considered a key figure in the fight against ISIS and other terrorist groups, and his death has the potential to destabilize the region and allow these groups to regain strength.

In addition, the media coverage may also examine the justification and legality of the assassination from the perspective of international law, which prohibits extrajudicial killings. The US government has said that the killing was in self-defense, but this has been met with skepticism from other countries and international organizations. It is also important to note that the event took place during an already tense political climate between the US and Iran, and the coverage of the event may also reflect this larger context. It is essential to consider multiple sources and perspectives to form a comprehensive understanding of this event.

Overall, the assassination of Major General Qassem Soleimani was a significant event that had far-reaching consequences for the region and the world. An analytical study of the news program Tonight on the American-Arab Al-Hurra channel from 3 January to 3 February, 2020, would provide valuable insight into the various reactions and perspectives on the event.

8. CONCLUSIONS

1. Al-Hurra channel’s heavy reliance in the Al-Hurra program tonight on the visual dialogue via satellite and television reports in covering the assassination case because of their

importance in highlighting the channel's message directed to the Arab masses in framing the event, because hosting those who have an interest in expressing their opinion is always subject to criteria that are consistent with the channel's policy. The TV report is the most prominent media model for giving the channel's comment and opinion on the circulating event.

2. In the program, the channel focused on the images of the event and its main actors, as the symbolism of the images will remain embedded in the recipient's mind, significantly if the display of images raises the status of a person, a subject or an event and vice versa. In contrast, the video clips of the event are the sincerest work in support of Ideas contained in reports and news.
3. In its Al-Hurra program tonight, the Al-Hurra channel placed its greatest weight on political and security analysts and experts as sources of information from which it derives all the information that the channel needs to feed the recipients with pre-prepared communication messages in the program preparation rooms, as any directed satellite channel chooses very carefully who appears on its satellite screen to support Dialogue script and messages.
4. The tone of the escalation adopted by the channel is a message to Iran'sn's officials not to react against US interests in the region, which are threatened by the loss of stability.
5. All news frameworks in the programs held Iran responsible for the killing of Qassem Soleimani because of his role and activity in supporting regional militias and threatening the lives and interests of Americans in the region, and this is a justification for persuading regional and international public opinion
6. News frameworks for the assassination of the Iranian general considered that Iraq is an arena for confrontation between the United States and Iran and that it is under the control of the regime in Tehran, warning the Iraqis against imposing sanctions if it requests the withdrawal of foreign forces from its lands, due to the fact that it is in the middle of competition for

interests between regional countries (Iran, Turkey, The Gulf states, Jordan, Israel in addition to the United States of America), which means that security and political stability, or vice versa, is limited to the nature of international and regional relations.

7. The news framing on the free programs tonight called on Iran to sit down with the United States and force it to start negotiations on various issues instead of the option of direct war or imposing harsh sanctions to settle outstanding issues such as nuclear programs and ballistic missiles and support for regional militias in the region.

9. REFERENCES

Akbarzadeh, S. & Conduit, D. (Eds.). (2016). Iran in the world: President Rouhani's foreign policy. Springer.

Ali, K. (2020). Media and News Reporting Language on The Light of News Framing Theory. Journal of Media Research, Faculty of Mass Communication, Al-Azhar University, 1: 8-26.

Blumler, J. G. & Kavanagh, D. (1999). The Third Age of Political Communication: Influences and Features. Political communication, 16(3), 209-230.

Chen, Q., Hu, J., Zhang, W., Evans, R. & Ma, X. (2021). Employee Use of Public Social Media: Theories, Constructs and Conceptual Frameworks. Behaviour & Information Technology, 40(9), 855-879.

Chubin, S. (2010). Iran's Nuclear Ambitions. Brookings Institution Press.

Diaconu, F. (2017). Iranian Grand Strategy in The Greater Middle East, The IRGC And General Qassem Soleimani. In International Scientific Conference Strategies XXI. The Complex and Dynamic Nature of the Security Environment (pp. 97-105). Carol I National Defence University Publishing House.

El-Nawawy, M. (2006). US Public Diplomacy in the Arab world: The news credibility of Radio Sawa and Television Alhurra in Five Countries. Global Media and Communication, 2(2), 183-203.

Farhi, F. (2005). Crafting a National Identity Amidst Contentious Politics in Contemporary Iran. Iranian Studies, 38(1), 7-22.

Hashim, A. S. (2012). The Iranian Armed Forces in Politics, Revolution and War: Part One. Middle East Policy, 19(2), 98.

Hiro, D. (1991). The Longest War: The Iran-Iraq Military Conflict. Psychology Press.

Katzman, K. & Humud, C. E. (2016, March). Iraq: Politics and Governance. Library of Congress, Congressional Research Service.

Kerr, P. K. & Katzman, K. (2018, July). Iran Nuclear Agreement and US Exit. Congressional Research Service [Library of Congress].

Lim, K. (2015). National Security Decision-Making in Iran. Comparative Strategy, 34(2), 149-168.

Liu, Z., Nersessian, N. & Stasko, J. (2008). Distributed cognition as a theoretical framework for information visualization. IEEE transactions on visualization and computer graphics, 14(6), 1173-1180.

Mintz, A., Wayne, C. (2016). The Polythink Syndrome: U.S. Foreign Policy Decisions on 9/11, Afghanistan, Iraq, Iran, Syria and Isis. Stanford University Press, California.

Ostovar, A. (2016). Vanguard of the Imam: religion, politics, and Iran's revolutionary guards. Oxford University Press.

Rugh, W. A. (2004). Comments on Radio Sawa and al Hurra Television. Statement to the Senate Committee on Foreign Relations, 29.

Seliktar, O. & Rezaei, F. (2020). From the Badr Brigade to the Popular Mobilization Forces: Fighting the Americans While Turning Iraq into a New Lebanon. In Iran, Revolution, and Proxy Wars (pp. 127-165). Palgrave Macmillan, Cham.

Smith III, J. P., Disessa, A. A. & Roschelle, J. (1994). Misconceptions Reconceived: A Constructivist Analysis of Knowledge in Transition. The Journal of The Learning sciences, 3(2), 115-163.

Tabatabai, A. M. (2020). After Soleimani: What’s Next for Iran’s Quds Force. CTC Sentinel, 13(1).

Van Dijk, T. A. (1985). Structures of News in the Press. Discourse and Communication: New Approaches to the Analysis of Mass Media Discourse and Communication, 10, 69.

Zambakari, C. (2020). Executive Powers and the Targeted Killing of Gen. Qassem Soleimani. Georgetown Public Policy Review: International Policy, National Security.

Zerfass, A., Fink, S. & Linke, A. (2011, March). Social Media Governance: Regulatory Frameworks as Drivers of Success in Online Communications. In Pushing the Envelope in Public Relations Theory and Research and Advancing Practice, 14th International Public Relations Research Conference (pp. 1026-1047). Institute for Public Relations.

LAS NUEVAS TECNOLOGIAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN EN LAS MOVILIZACIONES POLITICAS Y SOCIALES ARGELINAS

NASMA IRAKRAK
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

A partir de 2011 surgió un movimiento de cambios políticos que afectaron a Egipto, Libia y Túnez, principalmente, con la consiguiente caída de regímenes autoritarios que imperaban en esos países. No quiere decir esto que el reemplazo fuera una transición democrática que la población reclamaba, sino que fueron sustituidos por dirigentes que a la vez, y en la práctica, continuaron con sistemas de gobierno impositivos. A la postre este movimiento reivindicativo acabó en enfrentamientos civiles en distintos países como ocurrió en Siria, Libia y Yemen. Cabría subrayar la influencia en estos conflictos de las potencias internacionales y el juego de poderes interregionales, pero eso sería objeto de estudio al margen del propuesto en estas páginas. El espíritu primaveral de la protestas en el mundo árabe se vio mermado a causa de estas convulsiones que desembocaron en guerras fratricidas con un resultado sangriento para la población civil.

El anhelo de cambio político no sucumbió del todo entre la población de muchos de estos países, en concreto fueron los jóvenes, en su mayoría, quienes de nuevo auspiciaron una segunda ola de protestas. El éxito de las movilizaciones se vio incrementado por el uso de las nuevas tecnologías de la información que para estos casos se ha manifestado como una herramienta al servicio de los ciudadanos. En particular, la utilización masiva de las redes sociales, como instrumento de comunicación, ha potenciado la participación efectiva de un amplio segmento de la sociedad. El acceso directo a la información en tiempo real ensalza las

aspiraciones democráticas de estos pueblos. La falta de libertad de expresión y el sometimiento a la censura impuesta en los medios de comunicación convencionales salta por los aires con el uso continuo de las redes sociales. Este hecho demuestra el poder de convocatoria y reivindicación a través de las TIC. Las redes sociales se convierten así en un recurso de poder que no solo está al servicio de las elites sino que está al alcance de toda la población y por tanto muestra la gran capacidad que tiene para alterar las estructuras del propio sistema.

En el presente artículo queremos analizar, a partir del marco analítico argumentativo, las estrategias discursivas aplicadas por los cibernautas en Twitter. Esas estrategias discursivas se utilizaron crear una opinión pública, incitar y provocar una reacción sociopolítica durante las movilizaciones argelinas. La finalidad última era no solo un cambio de régimen sino también ahondar en un cambio real de las estructuras sociales y políticas del país. De esta forma demostraremos la importancia de las prácticas tecno-comunicativas a la hora de movilizar a la sociedad árabe a través de mensajes explícitos que han desembocado en una segunda oleada de la Primavera Árabe. En este estudio se pretende acercar este fenómeno al lector a través de muestras de mensajes de tuits enfocados desde los tres principales ejes que vamos a tratar: el léxico dominante, el discurso religioso y el poder oficial.

2. ACCIÓN Y EFICACIA POR MEDIO DE LAS TIC: NUEVO RESURGIR DE LA PRIMAVERA ÁRABE

El momento crítico que vive Argelia es debido al hartazgo de la población civil hacia un sistema de gobierno que considera obsoleto y con total ausencia de garantías democráticas. Se ha ofrecido reemplazar al jefe del Estado mediante unas elecciones sin ofrecer garantías de libertad ni de limpieza y menos aún sin atender a la demanda de reformas sociales que la población reclama. El escenario del agravamiento social viene secundado por un deterioro progresivo de la economía. La merma de ingresos, entre otras cosas por el recorte de la exportación de recursos energéticos y la continua crisis política escenifican una situación de inestabilidad para el país y todo el Magreb.

La situación que vive el país ya no se puede ocultar a la población, pues ésta se haya intercomunicada a través de redes sociales y por medio de aplicaciones tecnológicas al alcance de todos. Sin duda esta es una de las revoluciones más importantes que ha experimentado el ser humano a lo largo de su historia: una nueva forma de comunicarse en tiempo real. Las posibilidades comunicativas que ofrecen las TIC han alcanzado niveles inimaginables. La transmisión de información ha supuesto a lo largo de la historia del ser humano un hecho básico en su evolución y desarrollo. Y si este trasvase de conocimiento e información alcanza a la mayoría de la población estamos hablando de un exponencial de transformación difícil de cuantificar. Queremos significar los datos mundiales en cuanto a la capacidad de interconexión telemática entre la población argelina:

> El desarrollo de las telecomunicaciones en Argelia es aproximadamente equivalente a la media mundial. Bajo el código de país +213 había un total de 52,13 millones conexiones en 2021. Entre ellos había 47,03 millones teléfonos móviles, lo que corresponde a un promedio de 1,1 por persona. (Datos Mundiales, 2021)

El dato es estremecedor pues indica que hay más móviles en funcionamiento que número de habitantes que tiene el país. Sobre la estadística reflejada anteriormente debemos indicar que cerca de un 30% de la población argelina no supera los 14 años de edad, tiempo que consideramos necesario para la posesión y uso de la tecnología móvil, sobre todo en el caso que nos ocupa de las movilizaciones políticas. (Expansión, 2021)

Las reivindicaciones por una mejora social y un cambio política real se iniciaron en las redes sociales y continuaron en las calles de Argel en las que una inmensa mayoría de jóvenes coreaban: "!fuera Bouteflika¡ fuera la banda!". El descontento social se manifestaba contra el inmovilismo del presidente que durante los últimos veinte había regido los destinos del país y que pretendía presentarse a un nuevo mandato. En Abril de 2019 Abdelaziz Bouteflika tuvo que apartarse del poder ante la oposición pacífica y persistente que encontró en la ciudadanía. Sin embargo se encargó de perpetrar en la sombra un control del régimen situando en los puestos claves a mandatarios afines a su entorno. El presidente

interino nombrado Abdelkader Bensalah propuso establecer una ronda de diálogos que acabasen con las protestas para ganar tiempo y consolidarse al frente del Estado. Los manifestantes no estaban por la labor y tuiteaban de forma continua y obstinada sus proclamas de un cambio de régimen hacia un sistema democrático con libertades garantizadas de información, participación y elección. Lo mismo sucedió hacia una figura clave del antiguo régimen, el general Ahmed Gaïd Salah, jefe del ejército y antiguo socio del anterior jerarca, quien llevaba quince años comandando el estamento militar. Los detractores del sistema autoritario e impositivo al que aspiraban abolir, no dudaban en denominar a todo este entramado, "la banda" y este eslogan recorrió las redes sociales a raudales. Como bien indica Haizam Amirah Fernández: «…es bastante excepcional que una movilización popular que pide reformas políticas profundas continúe durante un años entero de manera pacífica y notablemente cívica » (2019)

Si nos retrotraemos a las revueltas que se produjeron en el mundo árabe en 2010 podemos corroborar que las redes sociales como Facebook y Twitter desempeñaron un papel primordial. Estas herramientas tecnológicas de comunicación propiciaron la expansión de la protestas en todo el orbe arabo-islámico. A través de ellas se encauzo de forma libre y directa la indignación que la población tenia hacia una realidad sociopolítica que no soportaban más. Las redes sociales ampliaron el discurso de movilización que se daba en los mítines políticos en las plazas públicas. Se siguieron concentrando en los espacios públicos pero las arengas reivindicativas incrementaron su eficacia y su repercusión gracias a estas redes sociales (Carrión, 2014).

La censura informativa sobre la situación social y política en los países del mundo árabe a través de los medios de comunicación estatales o dirigidos es un asunto perpetuado que toda la ciudadanía conoce y da por hecho. El poder acceder a una información en tiempo real de los acontecimientos que se están produciendo en ese instante otorga a las redes sociales un protagonismo en primera línea de batalla. Los medios de información o "desinformación" intentaron dirigir las protestas ignorando las movilizaciones populares y minimizando su alcance. Ello contribuyó en su perjuicio, dado que las redes sociales se convirtieron en un actor

principal y a la vez de estímulo, para intentar alcanzar los cambios políticos y sociales que se perseguían, adquiriendo de esta forma, un papel significativo en los diversos movimientos de protestas en el mundo (Vallespín, 2011:58). De esta manera no se puede dejar de mencionar los titulares periodísticos en 2013 que denominaron las revueltas árabes como «la revolución de Facebook» al referirse a los jóvenes que usaron sus perfiles en Facebook como motor de dichas revueltas (Barón, 2015). Se estima que fueron más de veinte millones de árabes los que utilizaron las redes sociales Facebook y Twitter como motor de las revoluciones, las cuales desempeñaron al mismo tiempo un papel de su suma importancia al dejar la difusión total de la información sin censura, fenómeno derivado de los propios usuarios de la aplicación (Ajam, 2011). En concreto, «Twitter es un ejemplo del poder de la audiencia. Este es un servicio de las redes sociales y microblogging que permite a sus usuarios enviar mensajes de solo texto [...]. Los periodistas y los medios ya no deciden qué se publica y qué no se publica. Ahora lo deciden los lectores» (Flores, 2009: 78).

2.1. LAS REDES SOCIALES Y LAS MOVILIZACIONES REIVINDICATIVAS DE LA POBLACIÓN ARGELINA

Es evidente que en 2019 el pueblo argelino dijo: “basta”, “hasta aquí hemos llegado” y ello se produjo en gran medida por la intención del anterior presidente, anciano, enfermo y sin apenas vida pública, al decidir presentarse a un nuevo mandato. Bouteflika representaba la estructura de poder corrupta y anquilosada que se sustentaba en el poder al margen de la vida real de la ciudadanía, quien soportaba crisis tras crisis a sus espaldas, sin ver una mejora en sus condiciones de vida. Se podía leer en Twitter y las pancartas: «Protesta pacífica, Estado terrorista» o «pueblo educado, Estado delincuente». Y también: «Basta de dictadura y represión, la solidaridad es nuestra arma», «limpiar la corrupción significa empezar desde arriba». Por tanto, los cánticos apuntaban hacia el jefe del Ejército: « ¡Bouteflika, tú te vas a ir y llévate contigo a Gaid Salah!», «Gaid Salah, cómplice del sistema», « ¡Cállese! El Ejército no le pertenece a usted. El ejército es del pueblo. ¡Váyase!» (Peregil, 2019).

Las decisiones políticas empujaron a la población argelina a intentar derribar el estancamiento social y política que les oprimía. Los poderes facticos confiaban en que podrían encauzar el malestar social mediante la manipulación informativa y otorgando alguna prebenda superficial que acallara las protestas. Nada más lejos de la realidad, pues la población se sentía maltratada y humillada con el agravante de que era un sentimiento general ampliamente compartido. El pueblo argelino se había sacudido las heridas del enfrentamiento civil de los años 90 y encontró en las redes sociales la fuerza que necesitaba para expresar su descontento contra el régimen político. Una movilización popular recorrió el país (*hirak*) y pilló a muchos con el pie cambiado. La población argelina había sufrido en sus propias carnes y de forma traumática la guerra civil. También soportaron la frustración que produjo el arrinconamiento de las revueltas árabes de 2011. Estos hechos colmataron en una madurez política que se demostró de forma cívica en las calles del país. Se dejaron de lado las proclamas que producían división ideológica para destacar el orgullo de sentimiento nacional como fuerza unitaria.

En este contexto de ira e indignación sociopolítica los manifestantes se apoyaron mutuamente a través de las redes sociales. Aumentó la represión policial y la detención de los manifestantes y se cerró el acceso a las plazas emblemáticas donde se manifestaban en Argel (Boudina, 2019). «Como sus libertades no son reconocidas de manera legal, a través de las leyes, observamos medidas todavía más represivas. El objetivo final de estas movilizaciones es llegar a un Estado de derecho en el que no se produzcan arrestos arbitrarios como los que hemos visto», agregó Ait Hamadush (Ouabou, 2019). Las represiones provocaron el efecto contrario ya que ello sirvió para unificar a los manifestantes en torno a sus reclamaciones de cambio y de esta forma redescubrieron a su propio país y a sus conciudadanos.

El tecno-activismo ha servido para derribar muros de silencio y oprobio en el mundo árabe, ya que aporta herramientas y recursos de comunicación inéditos: internet, vía WI-FI, 3G-4G; funciones multimedia como cámara de fotos; realización y reproducción de videos, audios; programas de edición y lectura de documentos; sistemas de información geográfica, etc. Todo ello al alcance de cualquier ciudadano con un

minúsculo teléfono móvil en su mano. Lo que realmente sucede es que las redes sociales se convierten en el ágora de nuestro tiempo alcanzando a masas incalculables en un espacio de tiempo ínfimo y una extensión geográfica ilimitada: global. El movimiento de protesta masiva de tal magnitud producido en Argelia no se puede explicar sin este progreso tecnológico. Esta revolución como se ve ha afectado a las esferas del poder político pero también a la vida cotidiana de las personas que pueden optar a expresar libremente sus ideas. Es ahora cuando los sucesos políticos y sociales no solo se vivirán, sino que también se verán en directo por medio de las TIC.

Las redes sociales han contribuido a expandir el alcance de las protestas al participar en su organización y difusión (Tomasotti, 2012). Twitter, Instagram y Facebook son plataformas que han dotado a sus seguidores de información que los medios convencionales no ofrecen. Esas redes han permitido visibilizar las protestas y han sido precursoras de las numerosas revueltas que se han ido dando en diferentes lugares desde un primer momento.

El inicio de las primeras manifestaciones a principios de febrero tuvo lugar en Kabylie, según Adel Saadoun, desempleado que acude cada viernes a las concentraciones de Argel a partir de los llamamientos escritos un mes antes en Facebook. «Sin las redes sociales, el movimiento popular habría sufrido el mismo fracaso que las pasadas tentativas de 2008 y 2011 cuando los militares hicieron frente al prolongamiento de los mandatos », afirma (Blanco, 2019).

En la realidad social de Argelia nos encontramos con que impera la censura y el silencio mediático a la hora de señalar los problemas económicos y políticos del país. De esta manera el régimen imperante trató de manipular las protestas mediante argumentos contarios a las reivindicaciones de la población con entrevistas a personajes influyentes que apoyaban el continuismo. La tergiversación de los argumentos de los manifestantes, emitir noticias confusas que incitaban al miedo y el retraimiento, articulación de videos sin audio, etc. Multitud de estrategias de desinformación alejadas de los acontecimientos reales que se estaban produciendo en el país. Las elites dominantes quieren perpetuarse en el poder y desean socavar cualquier manifestación que pudiese mermar sus

intereses. Sin embargo el contexto social, político y económico a través de las relaciones de poder en Argelia había sufrido un vuelco determinante. Un sistema jerarquizado con diferentes grupos sociales, principalmente las elites y la población en general, tienen objetivos muy diferentes y la mayoría de las veces opuestos. Las elites tienen como objetivo la acumulación de poder, incluso acrecentar más poder que otras elites, y su relación de poder es de tipo circular. La población por el contrario lo que necesita es vivir, en muchos casos, sobrevivir, teniendo una relación de poder de tipo lineal con un principio y un fin (Ventura 2016). El uso de las TIC disuelve las barreras y desigualdades entre las clases sociales ya que han servido en las manifestaciones de Argelia para compartir la información en vivo y en directo eludiendo la censura y la manipulación de las elites dominantes.

Los ciudadanos cuentan ahora con un arma muy peligrosa: las redes sociales. La inmediatez, la conversación en tiempo real y la agilidad en la transmisión de la información hace que se inundara cada viernes la Plaza la Grande Post. Los lemas en las protestas se van actualizando permanentemente a través de la actividad internauta y de esta manera se van creando movimientos sociales en cascada. Los jóvenes que participan en las manifestaciones comparten imágenes, vídeos y textos escritos en Twitter y Facebook y de esta manera no permiten que la revolución quede relegada al olvido. Todos ellos se convierten así en actores protagonistas de su propia lucha informando al mundo entero de lo que no transmiten los medios oficiales y articulando de esta forma un espacio de debate y discusión en cuanto a la evolución de las protestas.

El uso de las redes sociales se convierte en una herramienta que puede trascender todos los límites establecidos. Ello conlleva un desafío no reglado, tanto para el usuario, que quizás no alcance a percibir la legalidad o ilegalidad de sus publicaciones, como para los poderes facticos enquistados en la sociedad. Son estos los que ven tambalearse sus estructuras de poder antes incuestionables y nunca apercibidas. La revolución está en marcha en las redes sociales, presiona a la opinión pública, a otros gobiernos a nivel internacional y existe porque se ve, se escucha y es visible. De lo que no se habla, ni se ve, no existe, argumentan los medios tradicionales y la televisión estatal al servicio del gobierno.

Surgen de esta manera ingente cantidad de bulos para dinamitar las protestas y el fenómeno llamado «las moscas electrónicas», que están presentes para controlar y desviar del principal objetivo a todos los ciberactivistas que se rebelan en contra del régimen. Se ha dado el caso de que manifestantes señalados han recibido amenazas y han visto clausuradas sus cuentas de Facebook, como es el caso de Lakhdar, un joven internauta muy activo en las demandas de cambio: «Decían constantemente que la revolución no iba a tener éxito, además envían mensajes con insultos y nos amenazan con atacarnos físicamente». (Blanco, 2019).

Plataformas digitales como Facebook, Twitter y Youtube han podido denunciar los abusos y el control que estaban sufriendo estos jóvenes manifestantes por parte de sus gobiernos. Estas nuevas TIC han servido como fuente de información al conseguir sensibilizar a la comunidad internacional. Las redes sociales facilitaron la libertad de expresión y de opinión que permitió acceder a la información sin cortapisas, y al mismo tiempo asociarse con mucha más facilidad a otras plataformas para reclamar el cambio.

3. METODOLOGÍA DE ESTUDIO: EL DISCURSO ARGUMENTATIVO

El discurso argumentativo se sustenta sobre la expresión de un punto de vista razonado que aspira a recalar sobre un destinatario potencial que puede asumir o debatir sobre el tema propuesto. La lingüística del texto indica que la argumentación se caracteriza por una secuencia textual que presenta una estructura específica del contenido. Se la vincula con la persuasión sin que por ello sea incompatible al anterior enunciado. En la argumentación intervienen distintos aspectos que tienen que ver con los argumentos utilizados (verdaderos, falsos o verosímiles), las propuestas lógicas que intervienen, los elementos constitutivos del esquema argumentativo, las técnicas, lugares comunes o tópicos utilizados y las particularidades propias de un dialogo o un monologo. El estudio de la argumentación constituye una línea de investigación propia con escuelas diversas (C.Plantin 1996, H.H. Van Eemeren y R.Grootendorst 1992). La competencia comunicativa requiere conocer el esquema estructural

intrínseco de un texto argumentativo y al mismo tiempo interpretar el punto de vista hacia el que se orienta el discurso. En este capítulo tienen capital importancia la selección léxica, el orden de las palabras en las frases, los tópicos de los que se parte o la inferencia de lo no dicho. (CV C. Argumentación).

La Argumentación es la disciplina que estudia las técnicas discursivas que facilitan la adhesión de un auditorio. Esta disciplina ha surgido como herramienta cognitiva con los estudios lógicos modernos y ha contribuido de forma determinante al enriquecimiento de las prácticas lógicas al abrir más horizontes en el dominio de la comunicación. Esto justifica la diversidad de los campos cognitivos que se interesaron por la Argumentación, como la Filosofía, la Lógica, la Retórica, etc. La Argumentación ha dado un giro cognitivo a la historia de la Filosofía, que, gracias a las recomendaciones filosóficas de este campo cognitivo, se ha podido liberar del predominio del pensamiento cartesiano, obsesionado por la lógica matemática y la lógica formal (Carrilho, 1992). Por consiguiente, la teoría de la argumentación aboga por la naturaleza del lenguaje como una herramienta persuasiva y orientativa que dirige al receptor. La nueva retórica, representada a partir de los estudios de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (1958), S. Toulmin (1958), y J. C. Anscombre y O. Ducrot (1983), ha considerado el lenguaje como una herramienta comunicativa que incide en el público, es decir, lo que define la naturaleza del lenguaje es su carácter persuasivo (El Mouden, 2019: 146).

Las principales teorías de la Argumentación, desde los esfuerzos filosóficos de los pensadores y lingüistas como Chaim Perelman, Jean-Claude Anscombre y Oswald Ducrot, servirán en nuestro análisis para describir las fórmulas argumentativas adoptadas en los mensajes producidos en Twitter durante las protestas de Argelia. La Argumentación, como marco metodológico que dirige y orienta nuestro análisis del discurso, concederá parte del espacio de estudio a conceptos analíticos del discurso planteados por Van Dijk, como el discurso y la ideología, el discurso y el conocimiento, y el poder del discurso, entre otros.

El objeto de estudio en este artículo se basa en las publicaciones de Twitter durante las movilizaciones de Argelia en 2019, concretamente de

febrero a agosto de este mismo año. Los mensajes han sido rastreados a través del buscador de la misma red social tomando como criterio de selección las páginas de usuarios con más seguidores. Así, se han podido escoger algunas muestras de mensajes de Twitter para sus análisis, tal como se expone más adelante. El propósito del estudio es analizar los mensajes utilizados en esta red social destacando las formas discursivas que han adoptado los mensajes de Twitter con la finalidad de encauzar y persuadir a la ciudadanía hacia una determinada posición. Twitter se transforma de esta manera, no solo en un medio técnico comunicativo, sino también retórico y argumentativo. Twitter no es más eficaz si lo usan los gobernantes que si lo utilizan jóvenes proscritos y desempleados sin expectativas claras de futuro. De esta forma las redes sociales sí son un recurso de poder sobre el que diversos intereses espurios se disputan su control. El Estado se ve sobrepasado sobre este recurso de poder ya que es una herramienta transnacional que puede auspiciar la unidad de grupos sociales distintos y dispares geográfica o socialmente hablando. Todo ello en aras de un bien común y el interés general de la población: cambiar un sistema caduco por uno democrático y de progreso social, político y económico.

4. ANÁLISIS DEL DISCURSO EN TWITTER DURANTE LAS PROTESTAS DE ARGELIA

En nuestro estudio consideramos que el análisis argumentativo del discurso es una convención analítica que parte de un concepto que radica en que cada discurso, cualquiera que sea su naturaleza, contiene una intención argumentativa (Parret, 1982:32). Cada discurso es portador de un valor o convicción que el orador se esfuerza para que alcance la aceptación del receptor. De esta forma el análisis argumentativo permite descifrar la estructura lógica que organiza el uso del lenguaje en el discurso. Dicha estructura sirve para asegurar la realización de las intenciones comunicativas sobre las cuales se construye el discurso. En este sentido, Twitter como mensaje es un portador de intenciones comunicativas a través de una lengua natural, que marca en definitiva la naturaleza de su discurso técnico/retórico. Cada discurso se considera una estructura organizada que posee unas reglas que condicionan el procedimiento de la

semántica global, ya que cada discurso es una sucesión que contiene el propósito y el significante, cuyas relaciones entre sus enunciados no son arbitrarias (Reboul y Moechler, 2005:163). Además, consideramos que la realidad de un discurso no se limita a las posibilidades semánticas y léxicas, sino que se extiende hacia posibilidades externas en las que los emisores y los receptores del discurso asumen una función central y adicional, ya que los enunciados poseen una fuerza clara basada en la intención de alcanzar un impacto en el otro para hacerle adoptar una opinión o lograr que cambie su posición (Michel Meyer, 1993).

Debemos considerar que una estructura de poder determinada dentro de un sistema concreto posee recursos de poder diversos y a cual más importante. Es evidente que en el mundo árabe, como el caso de Argelia, el recurso de mayor poder es el Estado. En otros países los recursos más importantes pueden ser el Ejército, el manejo de la información, la misma población… pero en el mundo global del siglo XXI, un recurso primordial de poder es el espacio virtual por medio de Internet. De ahí que Twitter, por ejemplo, haya sido el actor principal en la movilización social en Argelia. La fluidez en la transmisión de información real a través de este medio produjo cambios políticos considerables. Llegó a ser el canal de comunicación que de forma inmediata exponía las tendencias discursivas de la indignación por medio de mensajes claros y contundentes, directos. Temáticas diversas que confluían en un único objetivo: un cambio sustancial del antiguo régimen. Así podemos entresacar contenidos como: cambio político, poder oficial, islam político, derrocamiento del régimen, reclamaciones sociales, etc.

El discurso comunicativo de reivindicación democrática en Argelia ha sido gestionado, como hemos visto, por medio de las redes sociales que han irrumpido con vehemencia en el ámbito de la comunicación política. El ejercicio del activismo político se ha visto influenciado notablemente por el uso de las redes sociales. Se han redefinido las relaciones de poder estableciendo una especie de contrapoder popular. En este sentido, diversos autores como Negroponte (1995), Canel Crespo (1999) y Castells, han destacado el gran poder que tienen las redes sociales para la democracia y el cambio social y su papel en la trasformación social y política. El poder de convocatoria de Twitter radica principalmente en la

estructura argumentativa que sustentan los mensajes. La brevedad, exposición descarnada y directa de la realidad, por medio de una estructura retórica que surta efecto, que persuada, demanda de un ejercicio del lenguaje escrito que sea preciso y convincente. Es por ello que la naturaleza de la red social Twitter proporciona al mensaje una potencia discursiva capaz de movilizar a una gran mayoría del pueblo argelino.

Es evidente que las redes sociales propician que la ciudadanía influya sobre las prácticas democráticas al mismo tiempo que facilitan a los activistas la capacidad de modificar la agenda pública. La visión de la realidad política y social que el pueblo tiene la expresa en Twitter o Facebook, no hay filtro mediático que tergiverse el mensaje. Introducen sus temas y enfoques de forma directa en los medios de comunicación convencionales y en las estrategias que los representantes políticos y sociales deben llevar a cabo para alcanzar sus objetivos de poder. Ciudadanos blogueros y activistas participan de forma activa en la construcción de la agenda pública (Alonso Muñoz, 2015). Un manifestante argelino difunde información de las movilizaciones a través de Twitter, lo cual significa que dicho mensaje adquiere una relevancia especial en el entorno digital. Este discurso se extiende sobremanera por la red al retuitear el mensaje un sinfín de internautas que a su vez interactúan con comentarios añadidos. Ya que el asunto en cuestión ha tenido tal repercusión en la red, los medios de comunicación convencionales se ven en la obligación de incluirlo en su quehacer diario que no es otro que la marcada agenda pública del día a día.

4.1. VOCABULARIO Y LINGÜÍSTICA EN LOS MENSAJES DIGITALES DE LAS MOVILIZACIONES ARGELINAS

La interacción lingüística a través de los mensajes de Twitter en las protestas argelinas denota un intercambio discursivo de situaciones de profunda desigualdad social. Se han detectado asimismo procesos de asimilación discursiva y a la vez, intentos de dominación y censura de unos discursos sobre otros. Las normas de interacción digital son fluctuantes y permisivas y muestran el poder social de los participantes en las reivindicaciones políticas. El capital lingüístico, social y cultural expuesto en Twitter adquiere un valor añadido al convertirse en un código de

comunicación de masas. Una codificación discursiva que aporta una marca social concreta y muestra valores comunitarios de la situación manifiesta en que se ha producido.

Los términos usados en cualquier discurso construyen una realidad semántica, una referencia temática y una expresión de valores. Dentro de un marco interpretativo, el léxico condiciona la recepción del discurso al ejercer una orientación interpretativa sobre los receptores. De esta manera una de las batallas políticas y sociales que libran los indignados argelinos se encuentra en el marco discursivo y más concretamente terminológico.

Los siguientes tuits expuestos manejan terminología que refiere a una realidad cultural y social, así como a una política demandada. Se desarrolla una estrategia discursiva a base de la resonancia semántica que van a inducir los términos específicos que se utilizan en Twitter tal como se analiza a continuación:

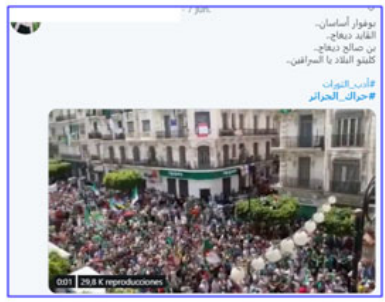
En el primer tuit, un ciudadano argelino indignado lanzó su mensaje con un léxico político no usual en los debates oficiales de los políticos en el espacio público argelino, un lenguaje coloquial cercano y dirigido a todas las clases sociales para conseguir mayor repercusión y concienciación. Transmite los lemas como un portavoz de los manifestantes delimitando el techo de las reclamaciones políticas.

Se trata de una reivindicación de la ciudadanía para sustituir al líder argelino Bouteflika, un presidente obsesionado con el poder que, a pesar de su avanzada edad, sigue queriendo prolongar su mandato una quinta legislatura. El techo de la reclamación política es similar a las demandas de las revueltas de la Primavera Árabe. Hoy en estas protestas tecno-

políticas se marcan las líneas políticas lexicalmente: «República, no monarquía, Bouteflika, no habrá una quinta legislatura». Filtrar discursivamente este vocabulario entre la opinión pública forma parte de una estrategia tecno-discursiva que trata de normalizar algunos conceptos censurados y aspira a poder alcanzar un gran cambio político.

Podemos señalar que las proclamas vertidas en las redes sociales construyen un relato de la situación que se está viviendo a pie de calle. Asimismo son interpretativas de una realidad que sufre la población y que desean cambiar sustancialmente. La gente conoce muy bien la situación política, económica y social del país, la vive cada día en sus casas, en sus trabajos, escuelas, centros administrativos, etc. El hecho de poder salir a la calle y además poder mostrar la indignación de una situación social injusta expresando sus inquietudes al margen de los circuitos informativos convencionales, otorga un poder estimulante para la población.

En el segundo tuit se comenta: «No prestáis atención a las disonantes voces que habla en nombre de los argelinos e intentan prohibir #elhirak argelino revolucionario, ellos no son más que Shabiha y Baltaguia del régimen». Aquí hay dos términos especialmente claves: «Shabiha» y «Baltaguia», dos conceptos que apelan a la Primavera Árabe, ya que el primero de ellos alude al grupo paramilitar sirio leal al régimen del Assad. La palabra «shabiha» significa coloquialmente fantasmas o sombras del régimen. El segundo concepto, «Baltaguia», es un término coloquial egipcio, cuyo uso fue frecuente en la revolución egipcia del 2011, especialmente para reforzar la fuerza policial y atacar a los manifestantes y a los indignados en la plaza Tahrir en El Cairo. Ese término se refiere a matones o secuaces pagados por el régimen de Hosni Mubarak para luchar contra la oposición.



En el tercer y cuarto tuits figura de forma más directa un conjunto léxico propio de la rebeldía heredera de la primera ola de la Primavera Árabe, aparece un acervo de vocabulario revolucionario como «Äl hirak», «degage», «ash-haub arabia» (pueblo árabe). Mencionar a todo el pueblo árabe, hablando en su voz, es un giro fundamental en el discurso reivindicativo de los movimientos sociales árabes. La expansión semántica de estos vocabularios fortalece argumentativamente el tejido reivindicativo a través del discurso tecnopolítico de los argelinos, una argumentación que reclama cambio político, democracia y justicia.

Hay que tener muy presente que el caudal comunicativo de los manifestantes en Twitter se desarrolla en un contexto de censura y desinformación auspiciada por el régimen. La privación de este derecho fundamental, el de la información, encoleriza a las masas hasta el punto de activar mecanismos de protestas inusuales en el mundo árabe. De esta manera podemos sustentar que atendiendo a la sociología del poder, la información es un gran recurso de poder. El que tiene información tiene poder. En este escenario los jóvenes revolucionarios actuaban con un poder en sus manos: el teléfono móvil. Decenas de miles de ciudadanos no solo son un recurso de poder por su dimensión poblacional sino que su capacidad tecnológica por medio de los teléfonos inteligentes les confiere un potencial de acción inusitado y prácticamente imposible de desactivar.

La función comunicativa que resaltan los cuatro tuits consiste en formar el arsenal léxico para invadir el espacio público e imponerlo como una realidad. La tendencia a amueblar las redes sociales, en este caso Twitter, con un léxico específico que conecta el contexto discursivo de la Primavera Árabe de 2011 con la segunda ola, que ha invadido países como Sudan, Líbano incluso Egipto, forma parte de la estrategia

argumentativa. Un acervo léxico que está orientado a la estrategia del discurso tecno-político en Argelia donde aparece una terminología con unas fuentes semánticas que generan fuerzas comunicativas y sientan así mismo las bases de un cambio que se está produciendo a través del discurso.

La producción de alegatos por medio de Twitter en el marco de la interacción lingüística, demuestran relaciones de fuerza y dominación, y a su vez, detonaciones de emociones largamente reprimidas en Argelia. El capital lingüístico y simbólico mostrado en los mensajes deviene hacia estrategias expresivas que desarrollan las clases medias en un intento por demostrar que también tienen poder. El campo social de las reivindicaciones aporta valor y prestigio a los demandantes por medio de un discurso solvente y realista. Los beneficios que pueden producir los argumentos expuestos en los mensajes digitales se traducen en muestras de autoridad que producirán, o no, mejoras democráticas en el sistema político argelino. El valor de cada enunciado radica en la capacidad del mismo para convencer y movilizar a sus receptores (Alonso, 2004). La práctica discursiva, por tanto, funciona en un contexto de posiciones sociales determinadas cuya aspiración es provocar efectos sociales concluyentes.

4.2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LAS REDES SOCIALES

Uno de los desafíos que ha enfrentado la sociedad árabe durante sus manifestaciones y reclamaciones de un cambio sociopolítico real es la gestión de la relación convulsa que existe entre la política y la religión. Esta última constituye un elemento principal en la identidad de los países árabes, es un referente inseparable de la identidad del Estado y el pueblo, a pesar de la existencia de un debate permanente en el mundo árabe sobre la religión y el tipo de relación que se debe establecer entre ésta y la política (Castien Maestro.2010: 77). Esa polémica proviene de la existencia por un lado de algunos miembros que están a favor de instituir la ideología islámica en la política ya que, según ellos, con la religión musulmana se gestiona perfectamente la misma. Pero precisamente ese grupo durante años ha sido excluido de participar en unas elecciones libres y democráticas (Martínez-Fuentes, 2018). Por eso surge el paradigma del islam político (El Mouden, 2019 :29) que ha retomado el

primer plano en la política árabe, especialmente cuando ha logrado una gran victoria en las elecciones electorales en algunos países como en Egipto, Túnez y Marruecos en el 2011(Canevari, 2018). En este sentido, es menester señalar que los regímenes dictatoriales apelaron al miedo al islamismo y eso coloca a los partidos islamistas en una posición de ventaja en comparación con las formaciones seculares, a las que pertenecían los líderes derrocados marcados por la corrupción y la opresión. Y por otro lado, encontramos otro grupo que reclama la separación entre política y religión. El islam político reclama una perspectiva meramente religiosa aplicada sobre la política árabe.

En este marco, aparece Argelia como sociedad árabe que ha experimentado el islam político en su historia, ya que a lo largo de diez años, desde 1991 a 2002, se enfrentó el régimen a varios grupos rebeldes islamistas. En esta década negra murieron casi doscientas mil personas, unos años de plomo que marcaron el pensamiento y la ideología de la sociedad argelina actual. (Martínez Hoyos, 2019)

Tuit 5

Tuit 6

Tuit7

Tuit 8

En este marco, aparecen los siguientes tuits: (5) «Todos reclaman a los corruptos, pero nadie quiere cuestionar a quienes han destruido la religión, parece que el dinero es más importante que la religión y la ética, #estamos con el ejército y sus dirigentes». (6) «Que sepan todos los ciudadanos que el ejército no nos necesita tal como lo necesitamos nosotros, pedimos a Dios la salvación y la conciliación, todo somos militares en la necesidad, # estamos con el ejército y sus dirigentes». (8) «La

reforma para los sunitas empieza por abajo (primero vosotros mismos), y luego (mira a tus compañeros) mientras la reforma para gente de las herejías empieza de arriba, levantamientos, revoluciones, destrucción y matanzas».

Las proclamas coránicas destacadas en estos tuits hacen referencia al texto sagrado pretendiendo actuar de una forma coercitiva sobre la conciencia del pueblo argelino, que se moviliza en contra de la corrupción política y las desigualdades sociales.

A partir de estos mensajes desatacamos que están resurgiendo los motivos del miedo y las matanzas vividos en el periodo de plomo. El uso de vocabulario y terminología religiosa y frases hechas sacadas del libro sagrado de los musulmanes, el Corán, pone de manifiesto la insinuación y referencia hacia la relación convulsa que existe entre el islam y la política en Argelia. Por eso observamos que estos mensajes están cargados de referencias religiosas, y con una perspectiva mística al abordar el asunto para dar visibilidad al discurso religioso en el espacio público, ese espacio que invita al debate y a la gestión de la diversidad de fuerzas que vertebran el activismo en Argelia.

Es evidente que los sistemas dictatoriales quieren legitimarse a base de un mandato divino, entonces el poder se vale de la creencia popular religiosa que utiliza el nombre de Dios y el Corán para potenciar la idea de que el poder supremo está por encima de todo y que realmente está protegido contra los ataques de los demás. De esta forma justifican las imposiciones dictatoriales represivas y su corrupción utilizando la creencia religiosa de que, en este caso, el presidente Boutflika está por encima de todas esas reivindicaciones sociales y está amparado por la protección divina. Es decir, una manipulación y un uso malintencionado de la creencia religiosa.

Por consiguiente, en estos tuits notamos cómo el vocabulario religioso refleja este conflicto político, incluso ideológico, que absorbe el esfuerzo por el cambio al que aspira la sociedad argelina. Observamos también cómo la red Twitter plantea a través de sus mensajes esta temática al mediatizarla, divulgarla e incluirla dentro del debate público trasmitiendo incluso las distintas ideologías que forman parte de la sociedad

política en Argelia. La estructura de Twitter indica la necesidad de que el discurso religioso en esta cuestión tenga un espacio dentro del debate y lo fortalezca a través de la estructura argumentativa del discurso. Prueba de ello es que cuando se menciona por ejemplo « ¡Pedimos a Dios la salvación! ¡Qué Dios cuide a los hombres bendecidos!» tuit (7), estas estructuras de plegarias y de suplicas se convierten en argumentos lingüísticos con impacto pragmático y semántico considerable que marcan la presencia de la religión y la política en las reivindicaciones de los argelinos en esta segunda ola de la Primavera Árabe.

También hay que destacar que los islamistas tienen un poder de convocatoria y de movilización bastante importante. Y ahí hay que aclarar un contexto histórico de fondo vivido en Argelia. Es decir, los argelinos todavía están sufriendo las consecuencias de la guerra interna entre los regímenes islamistas que han dejado muchas víctimas y un gran derramamiento de sangre. Por eso en la Primavera Árabe de 2011 el movimiento de Argelia se quedó aparcado, en la creencia de que el único garante de estabilidad y paz era el régimen oficial de Boutflika. En esta nueva ola, las fuerzas sociales ya entendieron el juego político, de hecho los islamistas estaban evitando hacerse visibles en las manifestaciones. Y así mismo se intentó no etiquetar las protestas con ninguna ideología para que estas estuvieran marcadas nada más que por la fuerza neutra del pueblo que les otorgó poder.

El problema para los manifestantes se centra en la posible fracturación que el movimiento pueda sufrir. Recordemos que Argelia ha estado marcada por las divisiones ideológicas, religiosas y étnicas durante décadas. El poder político, como hemos indicado, no ha dejado de instrumentalizar la presencia de islamistas durante las movilizaciones de cada viernes. La estrategia para desactivar las reivindicaciones consistía en despertar el miedo en la población a regresar a los años trágicos y dramáticos del pasado. Cabe resaltar que algunas de las posibles soluciones al conflicto desencadenado entre la población y el poder corrupto establecido en Argelia estaban firmadas por antiguos líderes del FIS. Observadores internacionales señalaban, quizás sin atender a la particularidad de la realidad argelina, que existía un riesgo real de un nuevo auge del islamismo.

4.3. EL PODER OFICIAL EN LA ERA DE LA TIC

En este eje pretendemos plantear los esfuerzos o la implicación del poder oficial del régimen político, de los militares que gobiernan Argelia, en las redes sociales a través de los discursos y mensajes que apoyan el dominio del antiguo régimen sobre la situación política de Argelia. Dicha situación está vinculada siempre con la estabilidad, la seguridad y el desarrollo. No obstante, cualquier otra reclamación externa está apoyada directamente por algún enemigo extranjero que pretenden destruir el país, lo que refuerza la teoría de la conspiración (Busquets, 2014).

Tuit 9

Tuit10

Tuit11

Estos argumentos legitiman la realidad de Argelia y el papel que ejerce el poder oficial, que trata de buscar una legitimidad política dentro de las redes sociales. Las frases o mensajes citados a continuación han sido infiltrados a través de Twitter por cuentas anónimas. Lo que demuestra una nueva forma de establecer la legitimidad política del poder en el espacio público través de las redes sociales. De hecho, a través de Twitter encontramos los siguientes mensajes o tuits:

> Tuit 9: «Los centros de inteligencia argelina entran en una severa guerra con los peligrosos de la inteligencia mundial francesa, judía, qatarí y turca, guerras ocultas. Apoya a tú ejército y calla. # Estamos con el ejército y sus dirigentes».
>
> Tuit10: «La traición al pueblo significa la traición de pacto, lealtad y honestidad, y el golpe contra la pertenencia y la sociedad, lo que significa vender la conciencia y los valores y buscar la pertenencia en los

abrazos de los enemigos de la nación # estamos con el ejército y sus dirigentes».

Tuit11: «Compara entre los que sucede en Irak y lo que nosotros tenemos de seguridad y estabilidad, conoce el valor de tu ejército # estamos con el ejército y sus dirigentes».

Estos mensajes transmitidos a través de Twitter señalan una amenaza encubierta del gobierno. Cuando se usan términos como «ejército», «militares», son recursos de los regímenes dictatoriales coercitivos que pretenden desmotivar las movilizaciones, las protestas y las reclamaciones de los indignados. El uso de la palabra «ejército» significa poder oficial. En este sentido, la estrategia argumentativa del discurso se basa, además del acervo léxico, también en la comparación. Así notamos que en el tuit (11) se compara las protestas de Argelia con la inestabilidad del pueblo iraquí. Están trasmitiendo mensajes subliminales que siembran miedo y amenazan con desestructurar el sistema y perder la estabilidad que supuestamente está disfrutando el pueblo argelino; una estabilidad carente de libertad, justicia e igualdad. De esta manera el Estado intenta invertir en discursos basados en estrategias comunicativas relacionadas con las repeticiones y el elogio a los líderes para influir y transformarlo en una realidad.

Los tuits expuestos indican claramente la implicación de los poderes de régimen en esta segunda ola de la Primavera Árabe. La estructura discursiva de estos tuits intenta filtrarse y crear una visibilidad al poder oficial, es decir, existe otra fuerza que está apoyando este discurso del poder, dando legitimidad al poder oficial.

La infiltración de los poderes oficiales en el juego de las redes sociales y en el espacio público es manifiesta, ya que no se limitaron tan solo a cerrar o bloquear el acceso a TIC, sino que los mismos poderes utilizaron Twitter en las batallas por la opinión pública y en el debate público. Es decir, estamos ante una nueva forma que se refleja en dos aspectos principales: primero, los regímenes árabes ya están aprendiendo que las batallas verdaderas sobre el cambio político y la influencia en la opinión pública se libran dentro de las redes sociales. Y segundo, los regímenes árabes han aprendido de la Primavera Árabe que las redes sociales tienen un poder determinante a la hora de provocar activismo social político y

también de organizar estrategias de movilización, provocar o construir un discurso de impacto, un discurso argumentativo tecnopolítico que invita al público a adherirse a los ideales del cambio político.

El poder oficial se ha dado cuenta de la importancia de las tecnologías de la información y de la comunicación para modificar visiones y movilizar gente y para crear estrategias discursivas potentes. El poder oficial se ha visto en esta ola implicado en las redes sociales, por lo que ha invertido su dominio y su voluntad para parar las protestas e influir y provocar incertidumbre acerca de la revolución argelina a través de las redes sociales.

Como hemos podido analizar han sido muchos los intentos por sembrar el separatismo y el enfrentamiento dentro del propio movimiento reivindicativo en las protestas argelinas. Los procesos de transición política son complejos y muchas veces, de largo recorrido. Sin embargo, como hemos demostrado, el papel de la sociedad civil en esta transformación y en el caso que nos ocupa a través de las redes sociales, es fundamental. La sociedad civil debe estar estructurada y en permanente estado de alerta para que los objetivos de la revolución no se desvirtúen o se desvíen hacia las fuerzas contrarias al cambio. La estructuración de este movimiento popular en la realidad argelina es un ejemplo ineludible para progresar en el camino hacia la democratización del sistema político argelino.

5. CONCLUSIONES

La movilización argelina ha formado parte de la segunda ola de la Primavera Árabe, que a través de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, en concreto en el caso de la red social Twitter, se dirigió a un espacio alternativo para librar batallas de legitimidad entre el poder oficial y los manifestantes. En Twitter los argelinos incorporaron un arsenal léxico discursivo que apela a la Primavera Árabe de 2011. A partir de los mensajes breves publicados por ciudadanos argelinos en la mencionada red social, se ha demostrado su capacidad de organizar, movilizar y construir estrategias discursivas, a sabiendas de que a priori

salir a protestar en la calle no es, hoy en día, un espacio decisivo en el que se ganan las batallas políticas.

Como hemos podido comprobar los sistemas jerarquizados autoritarios se sustentan sobre una red circular de poder en la que tienen cabida sin miramientos el clientelismo y el amiguismo. Por el contrario las protestas legítimas de la población argelina que aspiraban a una transformación social y política se movían en torno a una relación lineal de progreso. Aquí radica su principal objetivo y han luchado hasta extenuación por alcanzarlo utilizando la TIC para ello y por consiguiente entrando en una confrontación inevitable con las elites dominantes, eso sí, dando un ejemplo de civismo y actividad pacifica reivindicativa. Los mensajes de tuit, las fotos, los videos que circulaban en Facebook han propiciado la creación de una identidad colectiva entre la población que salía a manifestarse. La información que se transmitía estimulaba a la ciudadanía como reacción a la represión, la desigualdad y la corrupción de un sistema que ya no estaban dispuestos a soportar.

El acercamiento argumentativo al léxico en los modelos de tuits analizados ha demostrado que el uso de un determinado léxico puede imponer un discurso específico relacionado con la primera ola de cambio. Así, los discursos de Twitter en las protestas de Argelia han trasladado la opinión pública argelina a los contextos de la Primavera Árabe con el uso de terminología rebelde como «hirak», «Shabiha» y «Baltaguia», «ash- haub arabia». Estos conceptos tienen connotación semántica extraída del marco cognitivo y de valores que ha dejado la Primavera Árabe en la memoria histórica del ciudadano árabe. Por tanto, aquí se revela que los tuits intentaron amueblar el espacio público con una terminología cuya resonancia semántica y pragmática lleva a una mayor implicación en los contextos de la Primavera Árabe. Lo que significa que no estamos ante una simple manifestación, sino delante de una revolución que puede acarrear cambios considerables, como una caída del régimen, igual que sucedió en Egipto, Sudán y Libia. Este acervo léxico hace temblar al adversario político, pues marca el techo político de un cambio radical del régimen, del mismo modo que dibuja un contexto de Primavera Árabe construido por el poder discursivo, términos que crean

un marco interpretativo que nos hace pensar en una atmosfera revolucionaria.

Otro elemento que cabe destacar es el discurso religioso, las proclamas coránicas elevadas en los tuits analizados. La referencia al texto sagrado pretende, por una parte, actuar de una forma coercitiva sobre la conciencia del pueblo argelino. Y por otra, la religión, que es parte destacada de la identidad árabe, ha sido considerada como una amenaza para el cambio reclamado debido al enfrentamiento ideológico e histórico existente entre los que apoyan el islam político y los que están en contra. Por lo tanto este enfrentamiento favorece al poder oficial, ya que divide a los manifestantes argelinos.

No obstante, el discurso religioso que se evalúa en los tuits seleccionados contiene un vocabulario que pertenece a la ideología musulmana que forma parte de la cultura del país sin conexión con la política. No estamos realmente ante un islam político, solamente estamos ante un discurso religioso de Twitter, pero que surge naturalmente como surge la cultura de los argelinos. Por lo tanto los mensajes no tienen connotaciones del islam político, sino que los podemos considerar como una estrategia discursiva de los tuits para consolidar la voluntad de los manifestantes de no ser etiquetados con ninguna ideología política. Los mensajes de los tuits están cargados de referencias religiosas con una perspectiva mística que da visibilidad al discurso religioso en el espacio público, ese espacio que invita al debate y a la gestión de la diversidad de fuerzas que vertebran el activismo en Argelia.

Otro punto de relevancia en este análisis es el poder oficial, que se ha implicado en las redes sociales y ha invertido en las nuevas tecnologías con la intención de parar las manifestaciones que reclaman el cambio. El Estado ha sido consciente y ha valorado el poder de las redes sociales. Los regímenes árabes han aprendido del fenómeno de la Primavera Árabe en cuanto a considerar que la TIC en general tiene un poder determinante para provocar activismo social y político y por supuesto para organizar estrategias de movilizaciones y construir un discurso de impacto que invite a adherirse a una determinada posición.

Destaquemos que la red social Twitter ha desempeñado un papel importante para establecer un determinado discurso político de los manifestantes. Ese discurso se basa en hacer visibles sus reclamaciones, plantear posibilidades de cambio, movilizar y convencer a la opinión pública argelina para implicarse. Es más, ha dado legitimidad a estas manifestaciones a través de un discurso argumentativo en Twitter que se caracteriza por su capacidad de efectividad a la hora de provocar más impacto en la opinión pública y organizar la acción tecno-comunicativa.

6. REFERENCIAS

Ajam, M. (2011). «Twiter» wa «Facebook»...Zaiimaa Tawarat «arabie al arabi» [« Twiter » y «Facebook»...líderes de la «Primavera árabe»]. Charq Aswsat. Disponible en: https://goo.gl/ZNQAGF. [Fecha de consulta: 15/2/2022].

Alonso, L. E. Pierre Bourdieu. El lenguaje y la comunicación: de los mercados lingüísticos a la degradación mediática. Universidad de Navarra. https://acortar.link/NGU6ap [Fecha de consulta: 17.02.2023.]

Alonso-Muñoz, L. Redes sociales y democracia. Una aproximación al debate sobre una relación compleja. Fòrum de recerca, 2015, núm. 20, p. 557-569.

Amirah Fernandez, H. (2019). Argelia 2019: la sociedad ha cambiado, el sistema aún no. Real Instituto Elcano. Disponible en: https://acortar.link/PRwERs [Fecha de consulta: 26.01.2023]

Barón, L. F. (2015). ¿Revolución de Facebook? Medios sociales y movimientos sociales durante la Primavera Árabe de Egipto. Trans-Pasando Fronteras, (7), 21-38.

Blanco, P. (2019). Las redes sociales, una puerta hacia la libertad informativa de Sudán y Argelia. El Salto. Disponible en: https://bit.ly/2WSMB08. [Fecha de consulta: 17-1-2023].

Boudina, R. (2019). Las protestas continúan en Argelia pese a la represión y la caza de brujas. Infobae. Disponible en: https://bit.ly/3fMZMs8 . [Fecha de consulta: 17-1-2023].

Busquets, L., E., (2014). Evolución del mundo árabe: tendencias. EL Busquets - Cuadernos de estrategia. Dialnet.

Canevari, G. (2018). Siete años de la ‘‘Primavera Árabe’’ en Egipto: de la victoria de los Hermanos Musulmanes al teatro electoral de la reelección de al-Sisi. Anuario en Relaciones Internacionales. (Publicación digital) ISSN: 1668-639X

Carrilho, M. (1992). Rhétoriques de la modernité. Presses Universitaries de France. París

Carrión, R. M (2014). Las Redes Sociales 2.0 como fuentes informativas en las revoluciones y movimientos populares del siglo XXI. Estudios sobre el Mensaje Periodístico. Vol. 20, Núm. 2 (julio diciembre), PP: 1195-1208. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.

Castells, M. (2009). Comunicación y poder. Alianza Editorial. Madrid.

Castien Maestro, J., I., (2010). El rompecabezas de la identidad argelina. Dialnet.

CVC. Centro Virtual Cervantes. Argumentación. Diccionario de términos clave. Disponible en: https://acortar.link/cEBZFk [Fecha de consulta: 14.02.2023]

Datos Mundiales. Telecomunicaciones en Argelia. Disponible en: https://acortar.link/z4gyjF [Fecha de consulta: 02.02.2023]

Datosmarco.com. Expansión. Disponible en: https://acortar.link/nVSada [Fecha de consulta: 09.02.2023]

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.

El Hamdouni, Y (2013). Internet y la Primavera Árabe: hacia una nueva percepción del ciberespacio, Paix et Sécurité Internationales, no 1, pp. 167-173

El Mouden, M. (2019). Religión, poder, política y visibilidad mediática. Edición Suroeste. Cádiz.

Flores, J. M. (2009). Nuevos modelos de comunicación, perfiles y tendencias en las redes sociales. Comunicar.

Gracia, A. (2011). Las rebeliones árabes sientan bases históricas por el uso de la tecnología. Cuadernos de Información y Comunicación, vol. 16, 2011, pp. 167-174 Universidad Complutense de Madrid.

Guzmás, A. (2019). Sudán y Argelia: ¿rebrotes de la ‘primavera árabe’?. El País. . Disponible en: https://bit.ly/2WAddUZ. [Fecha de consulta: 17-1-2022].

Martinez Hoyos, F. Argelia, de la descolonización hasta hoy. La Vanguardia. Disponible en: https://bit.ly/3fRO5An. [Fecha de consulta: 15-3-2022].

Martínez-Fuentes, G. (2018). Elecciones, contexto electoral y régimen político en el norte de África, 2006- 2016*. Revista de la Facultad de Derecho de México Tomo LXVIII, Número 270, Enero-Abril

Meyer, M. (1993). Cuestiones de retórica. Lenguaje, razón y seducción. Le Livre de poche, París.

Naveira, A. (2019). Las redes sociales mejoran la tolerancia hacia las religiones.. https://marketing4ecommerce.net/las-redes-sociales-mejoran-la-tolerancia-hacia-las-religiones/ [Fecha de consulta: 10.02.2023]

Ouabou. N. (2019). Una inmensa marcha popular en Argelia reclama la "liberación del país" EFE. Disponible en: https://bit.ly/2T63sLN. [Fecha de consulta: 17-1-2022].

Parret, H, (1982). Langage en contexte. Benjamins. Amsterdam.

Peregil.F. (2019). Las protestas de Argelia apuntan ahora contra el jefe del Ejército. El País. Disponible en: https://bit.ly/35ZD1wx. [Fecha de consulta: 14-4-2022].

Perelman, C y Olbrechts-Tyteca, L. (1976). Traité de l'argumentation: la nouvellethétorique. Editions de l'Université de Bruxelles. Oratory

Perelman, C y Olbrechts-Tyteca, L. (1983) L. Tratado de la argumentación. La nueva retórica. Gredos. Madrid.

Pérez Ventura, Juan. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación durante la Primavera Árabe. Un análisis desde la Sociología del Poder. https://juanperezventura.wordpress.com/2016/08/14/las-nuevas-tecnologias-de-la-informacion-y-la-comunicacion-durante-la-primavera-arabe/ [Fecha de consulta 13-1-2023]

Reboul, O.; Moechler, J. (2005). Pragmatique du discours, de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours. ed. Armand Colin, Paris.

Soengas, X. (2013). El papel de Internet y de las redes sociales en las revueltas árabes: una alternativa a la censura de la prensa oficial. Disponible en: http://dx.doi.org/10.3916/C41-2013-14. [Fecha de consulta: 12/2/2023).

Tomasotti, L., M. (2012). Nuevas tecnologías, revolución y el despertar de la juventud árabe. CAEI `Centro Argentino de Estudios Internacionales`. Working paper nº 29 Programa Medio Oriente

Vallespín, F. (2011). Redes sociales y democracia: ¿Un cambio cualitativo?. Telos 89 Dossier: Redes sociales y democracia.

LA IMAGEN DE LA MUJER ISLÁMICA EN LA PRENSA ESPAÑOLA: ESTEREOTIPOS SOCIALES ARRAIGADOS. EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN Y LA INNOVACIÓN EDUCATIVA ANTE ESTOS HECHOS

NIEVES GUTIÉRREZ ÁNGEL
Universidad de Almería

1. INTRODUCCIÓN

En la sociedad actual, a pesar de todos los avances conseguidos, sigue existiendo un desarrollo desigual en algunos aspectos sociales, como por ejemplo a nivel jurídico o político, lo cual afecta indudablemente a la mujer (Marañón, 2020). Es decir, que no se puede afirmar el hecho de que exista plenamente la paridad en nuestra sociedad, donde la mujer todavía aparece en ocasiones discriminada y subordinada al hombre, en concreto en el mundo islámico(Giró, 2005; Badran, 2010; Maquieira, 2010; y Martín Muñoz, y Bessis, 2010).

En este sentido, son distintas las voces que reivindican la presencia de la mujer islámica a través de distintas campañas, entre ellas artistas, profesoras, periodistas, o escritoras. Sin embargo, esto parece que no tiene presencia en la prensa actual.

En este sentido, podemos destacar algunos sucesos que han ocurrido recientemente entorno a la mujer islámica, pero que parece que quedan relegados a acciones puntuales a las que nadie les da voz:

- En Kuwait, por primera vez, se ha dado la presencia de mujeres en el parlamento (2009)
- En Túnez las mujeres pueden acceder libremente a una educación superior y participación política plena

- En Irak suele haber siempre una mujer en el gobierno.
- En Pakistán se ha aprobado una ley que establece que los partidos políticos deben contar con un 5% de candidatas en sus listas y reservar 60 escaños de los 342 escaños.

Ante lo que cabe preguntarse: ¿cuál es la situación real de la mujer islámica en España? ¿Son un fiel reflejo de la realidad social las noticias que se publican en la prensa sobre la realidad de la mujer islámica en España?

Al respecto, podemos indicar que dentro de nuestro contexto cultural existe una división de roles, expectativas y comportamientos diferentes entre hombres y mujeres islámicos (Madolell et al., 2020). Es decir, que en palabras de Colás-Bravo y Villaciervos-Moreno (2007) y Amurrio-Vélez, Larrinaga-Rentería, Usategui- Basozabal y Del Valle-Loroño (2012) se producen una serie de estereotipos en base a las normas sociales, donde el concepto de género es fruto de la interacción de las personas con la cultura, creando por tanto identidades que responden a distintos estereotipos (Barberá, 1998).

Tal es así, que los estereotipos de género son definidos como el conglomerado de creencias que socialmente compartimos y transmitimos de generación en generación que configuran a los roles, los comportamientos y las expectativas que adquirimos de manera natural, para acabar convirtiéndose en verdades absolutas y muy difíciles de cambiar (Amurrio et al., 2012).

Ante todo ello, el mayor problema reside en que los mismos se conciben como representaciones válida de la realidad, las cuales se difunden y reproducen de manera automática en la sociedad (Alemany-Arrebola, Robles-Vílchez & de la Flor-Alemany, 2019).

No olvidemos el gran poder que tanto en el establecimiento, como en el mantenimiento de los estereotipos tiene la educación, cuyo atajo para prevenirlos y atajarlos puede ser la innovación educativa ya sea a nivel institucional, a nivel de aula o por medio de programas (Constenla et al., 2022).

Siendo la misma la que tiene el poder de promover cambios que permitan ofrecer una educación de calidad para todos (Zabalza, 203,2004) y conbatir estos estereotipos, a partir de la mejora de la enseñanza y del aprendizaje, y de la calidad educativa (Altopiedi & Murillo, 2010; Blanco & Messina, 2000; Manola et al., 2017; Margalef & Arenas, 2006; Morales, 2010). Porque la educación debe venir de la mano de cambios, de nuevas metodologías, de un cambio en el rol del alumnado, pero también de un cambio en el rol docente (Cargua et al., 2019; Lamas & Lalueza, 2016). Para atender a las necesidades de sus alumnos (López et al., 2014; Zavala-Guirado et al., 2020), sin dejar de la lado a las necesidades sociales (Deppeler y Aikens, 2020).

Pero tampoco olvidemos el gran poder que tanto en el establecimiento, como en el mantenimiento de los estereotipos tiene la prensa (Cuervo, Medrano-Samaniego & Aierbe-Barandiaran, 2016).

Si bien es cierto que ha aumentado el número de investigaciones centradas en los estereotipos sexistas y las actitudes del alumnado hacia la igualdad de género (Azorín, 2017; León & Aizpurúa, 2017; Rodríguez-Otero & Mancinas-Espinoza, 2016), lo cierto es que el número se reduce si nos centramos en el colectivo social de la mujer islámica.

En este sentido, hemos escogido analizar las publicaciones de un diario nacional debido a que los mismos muestran su propoia perspectiva de los hechos a través de la información que publican pero, "al prestar atención a ciertos aspectos a expensas de otros y al sugerir ciertas soluciones o respuestas en lugar de otras, los mensajes de los medios de comunicación influyen en algo más que en los temas, influyen en el modo en que la gente piensa sobre esos temas" (McCombs y Evatt 1995, p. 31).

Siendo habitual que los medios de comunicación ofrezcan una imagen de la migración femenina de manera incompleta, sesgada, victimizador y paternalista, lo cual contribuye aún más a su marginalización e invisibilización (Solano, 2012), y, por ello, genera mayor marginalización, cosificación e invisibilización.

2. OBJETIVOS

- Este trabajo pretende evidenciar a modo de enumeración todos los estereotipos sociales que de manera universal se han asociado a las mujeres islámicas

3. METODOLOGÍA

Muestra que compone el estudio:

Para realizar este trabajo se analizaron las publicaciones de uno de los diarios de mayor difusión dentro de la prensa española, como es "El País". Escogiendo la edición digital del mismo, y se analizaron a través de su hemeroteca virtual los resultados que atendían a los siguientes términos: "mujer", "niña", "chica", "islam", "islámica". El período de tiempo de análisis fue de un año, del 1 de enero de 2021 al 31 de diciembre de 2022.

Unidades de análisis:

Seleccionamos en primer lugar todas aquellas noticias que en su título o subtítulo contuviera alguno de los términos anteriores. Para ello empleamos el buscador disponible en la página web oficial del diario que nos permitía realizar la búsqueda término a término. Hemos de indicar también que eliminamos aquellos resultados que aparecían duplicados durante nuestra búsqueda.

Registro de datos y análisis de los resultados:

Se analizó de manera cualitativa cada una de las noticias encontradas, indicando el número de noticias encontradas por mes, el tipo de noticia (atendiendo si eran de opinión, divulgativa, sucesos o crónica), y sí las noticias contenían fotos. Estos datos, a modo organizativo fueron recopilados en una tabla Excel donde contabilizamos y sacamos los porcentajes que se exponen a continuación en el apartado de resultados.

4. RESULTADOS

Los resultados encontrados nos indican que el total de noticias seleccionadas fue de 137. Y los meses en los que mayor número de noticias fueron publicadas sobre la mujer islámica se corresponden con el mes de mayo (14,2%) y agosto (11,5%).

En cuanto al carácter de las mismas, este tipo de noticias se corresponde en su mayoría con ser sobre casos concretos, en concreto con un 81,2%, y el menor porcentaje lo reciben las noticias de carácter divulgativo sobre la mujer islámica, con un 3,1%.

Curiosamente, únicamente un 6,7% solamente contenía algún de tipo de foto o video, los cuales representaban de forma gráfica todos los estereotipos negativos relacionados con la mujer islámica.

En cuanto al propio contenido en sí, los resultados encontrado son los siguientes:

- El 94,6% de las noticias resalta la figura de la mujer islámica como persona que únicamente se dedica al hogar, al cuidado de los hijos, y que no trabaja ni posee estudios
- El 7,4% de las noticias trata algún aspecto referido al desarrollo social de la mujer islámica en la sociedad actual.
- El 92,6% de las noticas no hace ningún tipo de referencia a la formación académica o profesional que la mujer islámica posee.
- El 81,8% de las noticias destacan el hecho de que la mujer islámica trabaja solamente en el hogar.
- El 40% de las noticias responde a un tipo de prensa con un carácter altamente sensacionalista.
- El 79,1% de la noticias sitúa geográficamente a la mujer islámica como residente en zonas con riesgo de exclusión social.
- El 92,6% de las noticias no mencionan la participación de la mujer islámica en la vida social.

5. DISCUSIÓN

Es innegable el hecho de que a través de los resultados obtenidos llama poderosamente la atención que a pesar de la elevada prevalencia de la presencia de la mujer islámica en la sociedad actual, solamente 137 noticias se hayan destinados a ellas. Principalmente esto se debe a la visión negativa que en ocasiones se asocia a este colectivo. También comprobamos que hay dos meses con un mayor número de noticias, sin embargo, en cuanto a contenido, este vuelve a ser sesgado y reproductor de estereotipos sociales negativos arraigados a este colectivo. Al igual que es innegable el papel que los medios de comunicación poseen en la reproducción de la realidad social (Giardina & Márquez Lepe, 2021).

Tal y como nuestros resultados demuestran, las noticias ofrecen una na imagen estereotipada, problemática y conflictiva de esta población para el país de residencia (Corte, 2002; Gallotti y Maneri, 1998; Maneri 2009; Solano, 2012; Orrú, 2015; Zatti, 2007). Todo ello ocurre a nivel general entorno a la inmigración, pero dentro de este colectivo, si cabe todavía más grave es el hecho de la existencia de grupos todavía más perjudicados, como es el caso de las mujeres islámicas (Giardina & Márquez Lepe, 2021).

Por lo tanto, se ofrece una visión de la mujer marginada, cosificada e invisible, superficial, reduccionista, y estereotipada, respondiendo así al papel que en las actuales sociedades occidentales se le ha asignado al islam y a la población musulmana (Dragoevic y Bodas, 1994). Acompañado de una visión etnocéntrica porque se las ha significado como meras reproductoras de una cultura a través del uso del velo y el hiyab.

Al igual que ocurre con su visibilización en el espacio público, el cual se ha utilizado como justificación de choque cultural, asociando su uso a la idea de confrontación, conflicto y, en ocasiones, a violencia y terrorismo, una constante en el discurso de los medios sobre la población musulmana, tal como han señalado Louassini (2002) o Solano (2012).

En definitiva, el tratamiento de la prensa hacia la mujer islámica a partir de los resultados encontrados podría definirse como homogénea, donde todas son definidas y calificadas por igual.

Todos estos resultados no hacen sino evidenciar la necesidad de analizar las migraciones y las migraciones femeninas en clave interseccional, como manifiestan Creighton (2013) o Sobrados-León y Sánchez (2008), una mirada muy necesaria tanto para ampliar el conocimiento de las migraciones como su impacto diferencial en mujeres

6. CONCLUSIONES

En definitiva, nuestro trabajo pone de relieve el hecho de que la gran materia de las noticias publicadas en el diario nacional analizado acerca de la mujer islámica responden a la reproducción de estereotipos negativos. En las que apenas se informan de otras cuestiones como la formación, el acceso al mundo laboral, o la participación social de estas mujeres. Parece que de alguna manera la prensa no quisiera mostrar esas características.

También queremos aprovechar estas líneas para revindicar el papel que la innovación educativa tiene a la hora de tratar todos los temas relacionados con las migraciones, con los roles de género, con las imágenes sociales, con los estereotipos y con la igualdad. Consideramos fundamental que la innovación educativa se convierta en una herramienta educativa para el tratamiento de estos temas en las aulas, por ser considerado un lugar ideal para tratar estos temas. Por todo ello, consideramos que la educación no puede quedar alejada de esta situación, ni por supuesto seguir manteniendo estos estereotipos. Todo lo contrario, debe combatirlos y la innovación educativa es una vía de acceso para llegar al tratamiento de los mismos y garantizar una educación para todos y de calidad. Es decir, la escuela en general, y la educación en particular, no pueden ser medios de reproducción de los estereotipos sociales negativos, sino todo lo contario, debe combatirlos, erradicarlos y educar en ello, y la innovación educativa, en este sentido, se postula como el camino hacia la consecución de tales fines educativos, a través de la

sensibilización, la concienciación, la relativización, la organización, la implicación y la interiorización hacia todos aquellos colectivos hacia los que se tienen estereotipos sociales de carácter negativo. Conocer la realidad, para combatir los estereotipos negativos arraigados, ese debería ser el eje fundamental de la innovación educativa para / con estos temas. Y de esa manera conseguir una educación de calidad para todos, basada en valores de respeto, igualdad y aceptación hacia la diversidad y la diferencia cultural.

7. REFERENCIAS

Alemany-Arrebola, I., Robles, M.C. & De la Flor, M.A. (2019). Las actitudes, los estereotipos y los prejuicios. En M.A. Gallardo-Vigil y J. Alemany-Arrebola (Eds.), Las actitudes ante diversas realidades sociales. Buenas prácticas para la educación inlcusiva (pp. 1-7). Granada: Editorial Comares.

Altopiedi, M. & Murillo, P. (2010). Prácticas innovadoras en escuelas orientadas hacia el cambio: ámbitos y modalidades. Revista de curriculum y formación del profesorado, 14(1), 47-70.

Amurrio-Vélez, M., Larrinaga-Rentería, A., Usategui-Basozobal, E. & Del Valle-Loroño, A.I. (2012). Los estereotipos de género en los/las jóvenes y adolescentes. Donostia: Eusko Ikaskuntza.

Azorín-Abellán, C. M. (2017). Actitudes hacia la igualdad de género en una muestra de estudiantes de Murcia. Revista Complutense de Educación, 28(1), 45-60. Doi: 10.5209/rev_RCED.2017.v28.n1.48715

Badran, M. (2010). El feminismo islámico en marcha. Clepsydra, 9, 69-84.

Barberá, E. (1998). Psicología del género. Barcelona: Ariel.

Blanco, R. & Messina, G. (2000). Estado del arte sobre las innovaciones educativas en América Latina. UNESCO.

Cargua, A., Posso-Pacheco, R., Cargua, N. & Rodríguez, (2019). La formación del profesorado en el proceso de innovación y cambio educativo. Olimpia: Publicación científica de la facultad de cultura física de la Universidad de Granma, 16(54), 140- 152. https://revistas.udg.co.cu/index.php/olimpia/article/view/713

Colás-Bravo, P. & Villaciervos-Moreno, P. (2007). La interiorización de los estereotipos de género en jóvenes y adolescentes. Revista De Investigación Educativa, 25(1), 35-58.

Constenla Núñez, J., Vera Sagredo, A. & Jara-Coatt, P. (2022). Actitudes y capacidades de los docentes frente a la innovación educativa. La mirada de los estudiantes. Pensamiento educativo, 59(1), 1-15.

Corte, M. (2002). Noi e gli altri. L'immagine dell'immigrazione e degli immigrati sui mass media italiani. Peacelink. Telematica per la pace.

Creighton, H. (2013). (De) construir la otredad: las mujeres inmigrantes en la prensa escrita española. Revista de Paz y Conflictos, 6, 78-106

Cuervo, S. L., Medrano-Samaniego, M.C. & Aierbe-Barandiaran, A. (2016). Televisión y valores percibidos por los adolescentes: Diferencias transculturales y de genero. Educación XX1, 19(2), 383-404. doi: 10.5944/educXX1.13951

Deppeler, J. & Aikens, K. (2020). (2017). Responsible innovation in school design – a systematic review. Journal of Responsible Innovation, 7(3), 573-597. https://doi.org/10.1080/23299460.2020.1809782

Dragoevic, A. & Bodas, J. (1994). El mundo árabe y su imagen en los medios. Madrid: Comunica

Gallotti, C. y Maneri, M. (1998). Elementi di analisi del discorso dei media. Lo'straniero'nella stampa quotidiana. En Tabet P., Di Bella S. A cura di. Io non sono razzista ma... Strumenti per disimparare il razzismo (pp. 63-88). Torino: Anicia.

Giardina, F., & Márquez Lepe, E. (2021). La representación de la mujer migrante musulmana en la prensa italiana. Migraciones, 52, 1-30.

Giró Miranda, J. (2005). El género quebrado: sobre la violencia, la libertad y los derechos de la mujer en el nuevo milenio. Catarata.

Lamas, M. & Lalueza, J. L. (2016). Innovar en el aula. Contradicciones entre nuevas herramientas y viejos roles como medio para trasformar la práctica. Estudios pedagógicos (Valdivia), 42(3), 243-258.https://doi.org/10.4067/S0718-07052016000400013

López, M., Hinojosa, E. & Sánchez, D. (2014). Evaluación de la calidad de los proyectos de innovación docente universitaria. Profesorado: Revista de currículum y formación del profesorado, 18(3), 377-391. https://revistaseug.ugr.es/index.php/profesorado/article/view/19358

Louassini, Z. (2002). La imagen del árabe en los medios de comunicación occidentales. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe- Islam, 51, 67-90.

Madolell Orellana, R., Gallardo Vigil, M. Á., & Alemany Arrebola, I. (2020). Los estereotipos de género y las actitudes sexistas de los estudiantes universitarios en un contexto multicultural. Profesorado: revista de curriculum y formación del profesorado.

Maneri, M. (2009). I media e la guerra alle migrazioni. En S. Palidda (a cura di), Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa (pp. 66-86). Milano: Agenzia X.

Manola, J., Reiban, R. & Letamendi, C. (2017). Innovación en la educación superior. Revista Publicando, 4(11), 719 -731. https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/623

Maquieira, V. ed. (2010). Mujeres, Globalización y derechos humanos. Cátedra.

Marañón, I. B. (2020). Eva ante el espejo.: Educar en el reconocimiento y reivindicación de la mujer musulmana a través del cine. Clio. History and History Teaching, 46, 163-187.

Margalef, L. & Arenas, A. (2006). ¿Qué entendemos por innovación educativa? A propósito del desarrollo curricular. Perspectiva Educacional, Formación de Profesores, 47, 13-31.

Martín Muñoz, G. y Bessis, S. (2010). Mujer y familia en las sociedades árabes actuales. Bellaterra

McCombs, M. y Evatt, D. (1995). Los temas y los aspectos: explorando una nueva dimensión de la agenda setting. Comunicación y Sociedad, 8(1) 7-32

Morales, P. (2010). Investigación e innovación educativa. Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación, 8(2), 47 – 73. https://hdl.handle.net/11537/25201

Orrú, P. (2015). Razzismo quotidiano: la rappresentazione dello straniero nella stampa italiana (2000-2010). Tesis Doctoral. Cagliari: Università egli studi di Cagliari.

Rodríguez-Otero, L.M. & Mancinas-Espinoza, S.E. (2016). Nivel de sexismo y estereotipos de género en estudiantes de Trabajo Social Regiomontanas. Azarbe. Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar, 5, 19-30.

Sobrados-León, M. y Sánchez, H. (2008). Ellas víctimas, ellos delincuentes. La imagen de los inmigrantes en los medios de comunicación. Comunicación, identidad y género, 1, 380-393.

Solano, G. (2012). L'immigrazione nelle notizie dell'Ansa. Informe de investigación.

Zabalza, M. A. (2003-2004). Innovación en la enseñanza universitaria. Contextos Educativos, 6, 113 – 136.https://doi.org/10.18172/con.531

Zatti, G. (2007). L'Islam d'Italia: racconto di un percorso. Islam of Italy: tale of a journey). Islamochristiana, 33, 163-197

Zavala-Guirado, M., González-Castro, I. & Vázquez-García, M. (2020). Modelo de innovación educativa según las experiencias de docentes y estudiantes universitarios. RIDE. Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo, 10(20). https://doi.org/10.23913/ride.v10i20.590

SECCIÓN VI

EDUCACION E INOVACION

EL COMPONENTE CULTURAL Y EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO EN LA ENSEÑANZA DEL ESPAÑOL EN MARRUECOS

IHSSAN EL MAIL
Escuela Normal Superior
Universidad Abdelmalek Essaâdi- Tetuán-Marruecos

1. INTRODUCCIÓN

Hoy en día se vive una presión social, sin precedente, hacia la adquisición de lenguas extranjeras. Cabría plantear el papel de los idiomas en la enseñanza en un mundo globalizado. Posiblemente, ¿tendrían solo fines instrumentales para favorecer la comunicación y la movilidad entre diferentes países del mundo? En tal caso, ¿le adjudicaríamos el rol de una lengua franca? O tal vez, ¿relacionamos la lengua con una cultura que es su vivo reflejo? Organizar la enseñanza de una lengua extranjera de modo que ofrezca efectivamente la adquisición de un contenido lingüístico y el descubrimiento de aspectos culturales es un reto que se pretende ser alcanzado de forma satisfactoriamente.

Conocidas son las finalidades de orden cultural que subyacen siempre en el proceso de enseñanza aprendizaje de una lengua extranjera. Normalmente cuando se decide estudiar una lengua extranjera, se hace con el fin de poder comunicarse en esa lengua, al mismo tiempo para descubrir la cultura asociada a la comunidad de hablantes de esa lengua. Los profesionales del Español como Lengua Extranjera (ELE) piensan que es imposible enseñar una lengua sin enseñar su cultura, al considerarla una unidad indivisible y que convive en perfecta simbiosis, por lo que pretenden llevar a clase actividades que trabajen los contenidos culturales integrados con los lingüísticos.

Nos preguntamos por qué ha despertado tanto interés el componente cultural en la enseñanza de lenguas en las últimas décadas. Pues desde los inicios del enfoque comunicativo hemos asistido a una reconsideración del papel que juega la cultura en la clase de segundas lenguas. En el momento en que se puso de manifiesto que, dominar una lengua no sólo consiste en hacerse con un determinado sistema lingüístico sino desarrollar la habilidad para usarlo en determinadas situaciones comunicativas, se hizo evidente que aprender una lengua implica hacerse también con un sistema de reglas de uso.

Desde hace un par de décadas, se alude al papel primordial que corresponde a la cultura, en el proceso de enseñanza aprendizaje de una lengua. El nuevo contexto social subraya la evolución de la enseñanza de la competencia comunicativa hacia una orientación intercultural. Todos los estudios abordan la cuestión de la relación entre lengua y cultura, proporcionando orientaciones acerca de la necesidad de abordar la enseñanza de ambas de un modo integral.

2. OBJETIVOS

Con este trabajo, se pretende que el aprendiz del Español como Lengua Extranjera (ELE) en Marruecos:

- conozca mejor algunos aspectos culturales de la lengua que está aprendiendo
- descubra distintos aspectos de la cultura hispana con actividades interactivas que contribuyan a la práctica y mejora de las destrezas básicas y al conocimiento del Otro.
- desarrolle su competencia lingüística y cultural con actividades de acción con el fin de convertirse en un hablante intercultural y mediador cultural eficiente.

3. METODOLOGÍA

Se procede a una investigación descriptiva y analítica del componente cultural en clase de Español como Lengua Extranjera (ELE) basándose

sobre su tratamiento en el Marco Común Europeo de Referencia (2001); así como en el Plan Curricular del Instituto Cervantes.

4. RESULTADOS

4.1. DIFERENTES CONCEPTOS DE CULTURA

Desde que el enfoque comunicativo se introdujo en la enseñanza-aprendizaje de Español como Lengua Extranjera, el desarrollo de la competencia comunicativa de los alumnos se ha convertido en el principal objetivo. En el aula, se pretende adquirir tanto la competencia lingüística para aprender el sistema formal del idioma, como la cultural para entender el contexto sociocultural de la comunicación. La integración de la lengua y la cultura se considera actualmente como meta fundamental en las clases de ELE, debido a que las dos dimensiones son igualmente importantes y están íntimamente relacionadas entre sí.

Para un mejor entendimiento de la competencia cultural y su aplicación en clase de ELE, tenemos que determinar el concepto de "cultura" puesto que no puede obviarse el conocimiento de las distintas manifestaciones culturales que posee la comunidad de hablantes de la lengua meta, que suponen un medio de comunicación en sí mismas y un modo de comunicación colectiva.

En el siglo XIX se asoció el término "cultura" con las actividades lúdicas que las personas bien educadas realizaban en su tiempo libre como leer novelas, asistir a conciertos, visitar exposiciones, escuchar conferencias, etc., … (Roldan, 2007). Mientras que en el siglo XXI, Seco consideró "cultura" como "un conjunto de conocimientos adquiridos por la persona que permiten desarrollar el sentido crítico y el juicio. Instrucción o conjunto de conocimientos no especializados que se supone debe poseer toda persona educada" (M. Seco, 2011). Se constata de estas definiciones que el término "cultura" es muy abarcador y complejo y presenta diversas interpretaciones dependiendo de los distintos ámbitos epistemológicos.

Generalmente, cuando nos preguntamos ¿Qué entendemos por cultura? Partimos de que "cultura es todo aquello que define y caracteriza a un

pueblo. Es la forma de vivir y concebir la vida que tienen las personas que pertenecen a una misma sociedad" (Enciclopedia Larousse, 1980). Como la definición resulta amplia y contiene diversos campos y objetivos que incluyen conceptos referentes al arte, la literatura, la historia, las tradiciones de un país, la economía…, resulta relevante ser conscientes de que por "cultura" no solo percibimos los diferentes modos de obrar, los comportamientos y tradiciones, o sea lo que distingue a un pueblo de otro, sino todos los aspectos comunes a los diferentes pueblos y que, en definitiva, es lo que les acercan y unen.

El concepto de "cultura" ha sido definido de distintas formas y desde diversas perspectivas. En sus diferentes acepciones, se perciben rasgos antropológicos, históricos, políticos, educativos, etc., dependiendo de la disciplina a la que nos acerquemos. La aproximación de U. Eco nos parece una de las más generales y aplicable a cualquier ámbito al afirmar que "la cultura por entero debería estudiarse como un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación" (Eco, 1978). En tal caso, la cultura se entiende como el lenguaje de una sociedad con signos y sentidos propios, formada por distintos sistemas de significación.

Si nos paramos en la definición de "cultura" en el ámbito de la enseñanza de las lenguas extranjeras, tenemos la definición de M. Harris y D. Bates, que nos acercan a otros conceptos. Para el primer antropólogo, la cultura es "un conjunto aprendido/adquirido de tradiciones, estilos de vida y de modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar" (Harris, 1990). Mientras que Bates, la define como "el sistema de creencias, valores, costumbres, conductas y artefactos compartidos, que los miembros de una sociedad usan en interacción entre ellos y con su mundo, y que son transmitidos de generación en generación a través del aprendizaje" (Bates, 1995). En definitiva, Harris alude a la cultura de costumbres, tradiciones y gustos culturales mientras que Bates hace alusión a los contenidos socioculturales o lo que es realmente el componente cultural que se adquiere con el aprendizaje.

Efectivamente al comunicarnos con otras personas no nos hace falta decirlo todo. Nos comunicamos de forma satisfactoria gracias a un conocimiento sociocultural que compartimos con los demás por medio de la palabra y de los gestos. Nuestra concepción de las cosas, nuestros actos

y nuestra manera de presentarnos ante el mundo y de diferenciarnos de los demás a través de la lengua, están condicionadas por la cultura. Al aprender una lengua extranjera no podemos pasar por alto la dimensión sociocultural del idioma; pues resultaría difícil comunicarse si se carece de conocimientos culturales.

4.2. CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS CULTURALES

En La didáctica del Español como Lengua Extranjera (ELE), desde la aparición del concepto "cultura" y de su integración en clase, ha habido una polémica ampliamente debatida sobre los contenidos que hay que enseñar a la hora de abordar el componente cultural en el aula. Nos planteamos las siguientes interrogantes:

- ¿Es suficiente con enseñar a los estudiantes los conceptos relativos a la historia, al arte, a la literatura, etc.?
- ¿Debemos enseñarles las diferentes maneras de actuar, reaccionar y comportarse de los hablantes cuya lengua es objeto de estudio?
- ¿O tal vez los dos?

L. Miquel y N. Sanz (Cable, 1992), intentaron dar respuesta a las cuestiones anteriores alegando que lo cultural incluye una serie de fenómenos clasificables que podrían agruparse en tres compartimentos:

1. La *Cultura* con "C" mayúscula y que hace referencia al almacenamiento de datos que normalmente se aprenden en el sistema educativo, o sea, el saber literario, histórico, artístico, etc. Y es la cultura legitimada, por excelencia, minoritaria y de prestigio. Alude a todas las estructuras institucionalizadas de la sociedad. Depende del factor tiempo, puesto que algunos elementos se sancionan o dejan de sancionarse con el tiempo. No es patrimonio de todos los hablantes, sino de una minoría que puede tener acceso a ella.
2. La *cultura* con "c" minúscula o la cultura "a secas" con la cual se alude a un concepto más profundo e inconsciente, a costumbres y creencias muy arraigadas en la persona, pero sin

que muchas veces sea plenamente consciente de ellas. Es la cultura esencial, estándar, compartida por todos los hablantes de una sociedad y es mucho más estable en el tiempo. Es lo que conformaría el componente sociocultural.

3. La *Kultura* con "K" y se refiere a una comunidad, ya sea esta étnica o religiosa. Con esta cultura se alude a todos aquellos elementos que comparten determinados grupos y que son diferentes para otros, ya sea por la edad (niños, adolescentes, adultos), por su situación geográfica, por el nivel formativo (profesores, médicos, …..), el estatus social (clase alta, media), etc., …. Se trata del argot de ciertos sectores de la población, es la cultura epidérmica que no es compartida por todos los hablantes de la sociedad de un país, sino por una comunidad en concreto. Permite identificar social o culturalmente a un interlocutor y obrar lingüísticamente adaptándose a ese interlocutor. Es la más ceñida a la moda y a las minorías.

En una publicación posterior, L. Miquel, reformuló esta tricotomía alegando que aludir a una *Cultura* con "C" mayúscula y una *cultura* con "c" minúscula, podría interpretarse que la primera es más necesaria e importante que la segunda, cuando no es el caso, para efectos de la didáctica de lenguas, resulta más trascendente la cultura de lo cotidiano que la cultura más formal (Miquel, 2005).

En fin, la tricotomía cultural forma el componente cultural y es lo que se recomienda trabajar en clase de ELE. Se abordarán asimismo, conocimientos culturales y componentes socioculturales con el fin de adquirir una competencia intercultural.

4.3. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO "COMPONENTE CULTURAL" EN LA ENSEÑANZA DE LENGUAS

En la enseñanza de lenguas, el estudio de la competencia cultural es relativamente nuevo. A raíz de la influencia que disciplinas como la pragmática, la sociolingüística, y otras han ejercido en la didáctica de la lengua, ha ido evolucionando y tomando cuerpo el concepto de la adquisición de la competencia cultural paralelo al de la competencia lingüística.

Hasta los años 30-40 lo que se entendía por conocimientos culturales eran el dominio de la geografía, la historia, el arte, la literatura, etc. En los años 50-60 empezaron a hacerse diversas investigaciones acerca de los comportamientos humanos, sus costumbres, sus ritos, sus gestos. Fue entonces cuando empezaron a acuñarse diferentes términos para poder distinguir la cultura de la que se hablaba de la nueva cultura. A principios de la década de los 70, el modelo de aprendizaje de L2 había sido ampliamente criticado, la recomposición de la situación y la innovación metodológica surgieron basados en el concepto de la competencia comunicativa y en el uso de la lengua en contextos significativos (Hymes, 1972). En los siguientes años 80 y 90 se produjo una explosión no solo del componente cultural propio de la lengua meta, sino también de aquellos elementos culturales que posee el aprendiz y que se han de tener en cuenta a la hora de estudiar una segunda lengua. Ello dio como consecuencia la determinación de subcompetencias de la lengua como la discursiva, la estratégica y la sociocultural **(**Canale y Swain, 1983).

Para corregir las limitaciones de la cultura en la comunicación, el método comunicativo (Byram, 2001) propone el concepto de "competencia comunicativa intercultural" como alternativa al concepto de competencia comunicativa. La competencia comunicativa intercultural se construye sobre la base de la competencia comunicativa, y la amplía para incorporar la competencia intercultural que consiste en conocer, saber comprender, saber implicarse, saber aprender y hacer, saber ser y otorgarle al docente el papel de mediador.

4.4. TRATAMIENTO DEL COMPONENTE CULTURAL EN EL MCRE

En el campo de la didáctica en general, la didáctica referente a las lenguas extranjeras en el siglo XXI ofrece el panorama de investigación que destaca por su riqueza y el interés que despierta en didácticos y profesionales de las lenguas extranjeras. El afán de la novedad y de la elaboración de materiales adecuados, provoca una confusión metodológica. Dentro de esta falta de claridad metodológica hace acto de presencia el Marco Común Europeo de Referencia (2001), que es el fruto de años de investigación en la lingüística aplicada y la pedagogía, para llevar a cabo

un balance de la situación metodológica actual y brindar una plataforma de futuros desarrollos.

El documento MCRE refleja la situación actual de los miembros de la Unión Europea, donde gracias a innumerables intercambios entre recursos humanos y materiales ha crecido súbitamente la demanda de aprender lenguas extranjeras por la convivencia o el trabajo con personas de otra lengua. Bajo este punto de vista, se potencia el plurilingüismo, se facilita el intercambio de ideas, se intensifican las relaciones más interpersonales promoviendo el respeto por la identidad y la diversidad cultural, se desarrolla una enseñanza de las lenguas basado en intereses comunes y se inserta el componente sociocultural dentro de la didáctica de las lenguas extranjeras y se da a los contenidos culturales una consideración equiparable a la que se otorga a la gramática, las funciones o las nociones.

En definitiva, el MCRE dista de ser una corriente metodológica, intenta más bien de organizar la mayoría de las corrientes que derivan del enfoque comunicativo. Está dirigido especialmente a los profesionales de las lenguas modernas y ofrece una reflexión sobre los objetivos y la metodología del proceso de enseñanza aprendizaje de lenguas al ser un documento abierto con el fin de mejorar la calidad educativa. Se ha convertido en el principal adalid del plurilingüismo y del pluriculturalismo.

Entre las competencias generales, el MCRE ofrece un repertorio de características socioculturales que distingue una sociedad y su cultura de otra y destaca los aspectos culturales que caracterizan a una sociedad con los siguientes siete epígrafes: la vida diaria (comidas y bebidas, horarios, actividades laborales y tiempo de ocio, …); las condiciones de vida (vivienda, salud vestimenta, diferencias regionales, clima, …); las relaciones personales (familia, amistad, vecindad, vida en la ciudad/en el pueblo, razas, política,…); los valores, las creencias y las actitudes respecto a diversos factores (tradición, modernidad, instituciones, religión, …); el lenguaje corporal (gestos, saludos, despedidas, paralenguaje, kinésica, prosodia,…); las convenciones sociales (puntualidad, distancia social, moda, regalos, tabúes, …) y el comportamiento ritual en varias prácticas (ceremonias, rituales, actos, celebraciones, fiestas, …).

En clase, resultaría imposible dar cabida a todos estos conocimientos, no obstante, el objetivo principal en el aula de ELE en Marruecos, es que el alumno aprenda mucho sobre las cuestiones culturales ligadas a la lengua española y desarrolle la consciencia intercultural que puede especificarse por las destrezas y las habilidades interculturales -"saber hacer"- y la competencia sociolingüística o lo que son los marcadores lingüísticos de relaciones sociales; las normas de cortesía; las expresiones de sabiduría popular; diferencias de registro; dialecto y acento. La adquisición de los conocimientos sobre las diferentes formas de ver el mundo y de las destrezas y habilidades prácticas para interactuar con miembros de la cultura meta en la vida cotidiana permitirán al aprendiz del idioma español la ampliación de perspectivas. Podrá comparar su cultura –la cultura marroquí- con la cultura de la lengua meta –la cultura española-, contrastar e interactuar activamente para formar "una competencia pluricultural" enriquecida e integrada que le dotará, como aprendiente-usuario, de la posibilidad de actuar como intermediario cultural.

El MCER tiene una cooperación complementaria con otro documento de referencia esencial que es el Plan curricular del Instituto Cervantes. En este amplio repertorio de material, presenta tres inventarios que tratan la dimensión cultural desde la triple perspectiva de cultura, sociocultura e intercultura. De ahí la aparición de "referentes culturales", "saberes y comportamientos socioculturales" y "habilidades y actitudes interculturales".

El modelo de competencia comunicativa de Van Ek (1984) considera que el objetivo de la enseñanza aprendizaje de una lengua es el hablante intercultural y alude al papel del docente como mediador. Resalta la capacidad del aprendiz para reconocer la validez de otras formas de categorizar y expresar la experiencia, y otras maneras de llevar a cabo la interacción entre las personas. El eje de todo el proceso de enseñanza-aprendizaje de lenguas serán los alumnos como aprendientes autónomos, hablantes interculturales y agentes sociales.

4.5. ACTIVIDADES PARA EL DESARROLLO DE LA COMPETENCIA INTERCULTURAL Y EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO

En el enfoque orientado a la acción, adoptado por el MCER, la integración de lengua y cultura en la enseñanza aprendizaje de ELE puede perfeccionarse, gracias a su concepto fundamental de "aprender haciendo" que permite desarrollar el plurilingüismo y el pluriculturalismo. Bajo esta conceptualización, el docente se pregunta cuándo enseñar los conceptos interculturales y cómo presentarlos al alumno para que vaya asimilándolos.

En el aula de ELE en Marruecos, además de las recomendaciones oficiales curriculares, el trasfondo sociocultural del aprendiz – que se tiene que tener en cuenta- y la presencia de numerosos contenidos lingüísticos y culturales españoles presentes, por factores históricos, en la sociedad marroquí facilitan al profesor de ELE la confección de actividades y ejercicios que sacan provecho de esos conocimientos previos de los alumnos y de su uso en algunos casos sin que sean conscientes de ello.

En el aprendizaje de una lengua extranjera, ningún aprendiz parte de cero; siempre lleva, la incondicional compañía de su lengua y cultura materna. El profesor podrá, por consiguiente, comparar la cultura marroquí con la cultura española meta, por una parte, para crear un vínculo afectivo entre ambas culturas y, por otra, para motivar a los estudiantes y despertar su interés.

En el enfoque orientado a la acción, adoptado por el MCER, la integración de lengua y cultura en la enseñanza-aprendizaje de ELE puede perfeccionarse, gracias a su concepto fundamental de "aprender haciendo" que permite desarrollar el plurilingüismo y el pluriculturalismo. Bajo esta conceptualización, nos preguntamos:

- ¿Cuándo enseñar los conceptos interculturales?
- Y, ¿cómo mostrarlos al alumno para que vaya asimilándolos?

Para ello se sirve de cursos de español orientados a la acción que hacen del aula el contexto perfecto para el aprendizaje por su variedad de actividades que:

- aseguran el acceso del alumno al conocimiento sociocultural del mundo hispano, procurando que se dé cuenta de la diversidad cultural y lingüística existente.
- insisten en la relación entre cultura y lengua, de modo que el alumno tome conciencia de cómo se influyen mutuamente.
- permiten el desarrollo de destrezas básicas (comprensión escrita y auditiva, expresión escrita y oral, interacción).

La variedad de actividades facilitarán a los estudiantes descubrir el funcionamiento de la lengua en sus distintos niveles y reforzarán sus conocimientos culturales. En ese sentido, les capacitarán para cuestionarse sus propios valores, referencias y marcos culturales y relacionarlos con los de la lengua extranjera meta (Byram y Fleming, 2001). Les permitirán, asimismo, comunicarse en distintos ámbitos de las sociedades en las que se habla esa lengua, sin dejar de ser quienes son, sabiendo cómo interpretar lo que se les dice y cómo los demás pueden interpretar lo que ellos dicen.

Reconsiderando el papel tanto del docente en el enfoque orientado a la acción y en la enseñanza centrada en la actuación del discente, nos percatamos de que no se limitará a ser transmisor de conocimientos y corrector de errores, sino le corresponderá diseñar actividades concretas para desarrollar cada una de las destrezas y que se clasificarían en dos tipos: actividades lingüísticas parecidas a las que el alumno se enfrentaría en la vida real y actividades de aprendizaje destinadas a llevar a la práctica determinados contenidos y estrategias y que estarían:

- centradas en la exploración de estereotipos, investigando sus orígenes, analizando sus contradicciones y contrastándolos;
- focalizadas en malentendidos culturales, que exploren situaciones de choque cultural y orientadas a la reelaboración de hipótesis;
- supeditadas a técnicas de contraste y comparación para construir una tercera perspectiva;

– sujetadas a estrategias de relativización y matización, para evitar una visión monolítica o etnocéntrica de la cultura.

Las actividades orientadas especialmente a los jóvenes marroquíes constituyen un sistema completo para el aprendizaje de ELE y se distinguen por el uso de un corpus lingüístico que les permite adquirir una base lingüística con un enfoque metodológico comunicativo e integral. Al discente le corresponde seleccionar los materiales atendiendo a los criterios funcionales en el uso del español desde el punto de vista de la comunicación real. Al mismo tiempo, va a optar por la utilización de modelos de lengua básicamente auténticos pero adaptados pedagógicamente y velará por la gradación en la introducción de los elementos culturales siguiendo primero, el criterio de sencillez y facilidad en los niveles iniciales hasta alcanzar mayor dificultad y complejidad en los niveles avanzados. Integrará todos los elementos psicológicos que favorecen el aprendizaje y propician motivación, partiendo desde la asignación de una tarea hasta la elaboración de un proyecto.

Dichos criterios de selección permitirán al alumno estar en constante contacto con la lengua y cultura hispanas en su ámbito universal; se le ofrecerán contrastes lingüísticos, textos variados literarios y descriptivos escritos y producidos en diferentes países de Hispanoamérica además de fotografías y mapas de todos los países de lengua española. Se insistirá tanto en las diferencias como en las semejanzas con el español estándar con el fin de que el aprendiz descubra las variedades oralmente y por escrito, contrastando las diferencias léxicas.

El profesor presentará modelos y muestras de español usado en diferentes medios y en diversos países hispanoamericanos para que el estudiante reconozca, identifique y use las variantes hispanoamericanas practicando las principales destrezas y atendiendo a un conjunto de estrategias y factores extralingüísticos que determinen el uso del lenguaje. Considerando que el uso de la lengua resulta siempre contextualizado, el alumno adquirirá la capacidad de asociar la lengua meta a los contextos apropiados. Considerando que toda actuación lingüística debe estar acorde con las reglas sociolingüísticas del contexto en el cual se

produce, se impone otorgar especial atención a lo sociocultural porque es una parte integrante del proceso de aprendizaje de una lengua.

Dentro de las competencias generales, el Marco Común Europeo de Referencia sitúa el conocimiento sociocultural como uno de los puntos fundamentales (Consejo de Europa, 2001). La lengua española para el aprendiz marroquí se sitúa en un contexto sociocultural diferente al suyo y posee características sociales distintivas. El contexto es un factor determinante en el uso apropiado de la lengua meta puesto que cada lengua impone el uso de un marco de referencia diferente al que posee el aprendiz de esa lengua. El uso de las normas adecuadas según las variantes sociales, locales o culturales por los aprendices desarrollará su competencia intercultural, evitará el choque cultural y le permitirá descubrir al Otro.

5. CONCLUSIONES

En la actualidad resulta de vital importancia la necesidad de comunicarse con personas de distintas culturas. En el aprendizaje de una lengua, es necesario que el aprendiz adquiera una competencia cultural que se adapte a la realidad y al contexto determinado en los que se producen esas estructuras lingüísticas, para sentirse integrado en ellos. Es imposible desligar la lengua de la cultura y viceversa.

Hasta fechas muy recientes, los profesionales de ELE se han empeñado en reforzar la competencia comunicativa del discente haciendo hincapié solo en el desarrollo de las destrezas básicas y olvidándose de la destreza de interacción o mediación. El profesor tiene que promover la comunicación intercultural, fomentar el diálogo intercultural y favorecer el desarrollo de la competencia intercultural del aprendiz. (Las competencias clave del profesorado de lenguas segundas y extranjeras, Instituto Cervantes, 2012). Descubriéndole los aspectos culturales de España y América latina, desarrollará su competencia intercultural.

Todo proceso de enseñanza aprendizaje de una lengua extranjera debe abarcar tanto la dimensión lingüística como la sociocultural con vías a lograr una buena comunicación y un adecuado entendimiento mediante

el conocimiento cultural mutuo y evitar malentendidos y conflictos en la interacción.

6. BIBLIOGRAFÍA

Byram, M. y Fleming, M. (2001). Perspectivas interculturales en el aprendizaje de idiomas. Madrid

Consejo de Europa (2001). Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación. (http://cvc.cervantes.es/obref/marco). (2003).Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Instituto Cervantes, Anaya

Galindo Merino, M. M. (2012). La lengua materna en el aula de ELE. Málaga: ASELE. Documento de Internet disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/ obra/la-lengua-materna-en-el-aula-de-ele/

Miquel, L. (2004). La subcompetencia sociocultural. En Vademécum para la formación de profesores. Enseñar español como segunda lengua (L2)/ lengua extranjera (LE). Madrid: SGEL.

Miquel, L. y Sans, N. (1992). "El componente cultural: un ingrediente más en la clase de lengua", Cable nº 9/ Redele

Rodrigo Alsina, M. (1999). Comunicación intercultural. Barcelona: Anthropos. Colección Autores, Textos y Temas Ciencias Sociales, n. º 22

Van Ek J. (1986). Objectives for foreign language learning. Estrasburgo: Publicaciones del Consejo de Europa

Roldán, M. (2007). "Conceptos fundamentales sobre competencia cultural e interculturalidad en lengua extranjera", Cuadernos de Rabat

Seco, M. 2011. Nuevo Diccionario de Dudas y Dificultades de la Lengua Española (undécima edición), Espasa-Calpe, Madrid

INNOVACIÓN EDUCATIVA EN EL GRADO DE EDUCACIÓN PRIMARIA A TRAVÉS DE ESTUDIOS DE CASO PARA LA ATENCIÓN EDUCATIVA EN LA INCORPORACIÓN TARDÍA AL SISTEMA EDUCATIVO (INTARSE)

ANA MANZANO LEÓN
Universidad de Almería

JOSÉ M. RODRÍGUEZ FERRER
Universidad de Jaén

ANA M. MARTÍNEZ MARTÍNEZ
Universidad de Almería

1. INTRODUCCIÓN

1.1. DIVERSIDAD CULTURAL Y ATENCIÓN DEL ALUMNADO DE ORIGEN MIGRANTE

En las últimas dos décadas, España se encuentra inmersa en un proceso migratorio de alta intensidad (Iglesias-Martínez y Estrada, 2018). Según datos de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos, es uno de los cinco países que más inmigración ha acogido en el mundo, y tal como expone Santomé (2010), la gran heterogeneidad de situaciones económicas, sociales, educativas y sanitarias implica una mayor dificultad para la inclusión de este colectivo.

La integración del alumnado inmigrante ha sido y continúa siendo un gran reto para el sistema de educación español (Fernández-Larragueta et al., 2017; Varela et al., 2015). El derecho a la educación está reconocido como un derecho universal y la legislación española, concretamente la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertad de los Extranjeros, modificada por la Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre; así como menciona la actual ley educativa Ley Orgánica

3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOMLOE), la educación debe contribuir a desarrollar en los niños y las niñas las capacidades de conocer, comprender y respetar las diferentes culturas y las diferencias entre las personas, la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres y la no discriminación de personas por motivo de etnia, orientación o identidad sexual, religión o creencias, discapacidad u otras condiciones.

Sin embargo, tal y como señalan diversas investigaciones (Fernández Sierra, 2017; Leiva Olivencia, 2011), la integración escolar del alumnado de origen migrante está lejos de ser una realidad, observándose una tendencia hacia una trayectoria académica desigual, segregación escolar, abandono temprano del sistema educativo y baja tasa de dicho alumnado en el sistema universitario.

En primer lugar, es necesario plantearse en qué consiste la integración en el sistema educativo, puesto que en función de este entendimiento se desarrollarán diferentes tipos de políticas, metodologías y procesos educativos (Borsani, 2019). La integración puede entenderse desde dos perspectivas: Desde un nivel social, la integración será satisfactoria cuando la persona tenga la oportunidad de ocupar una función dentro del sistema social, entendiendo esta definición como una definición funcional; Desde una perspectiva humanista, percibe que la persona está integrada cuando el conjunto de la sociedad y ella misma puede identificarse dentro de la comunidad, es decir, cuando se perciba como una persona con plenos derechos y obligaciones dentro de la comunidad, esta definición se considera estructural.

De manera específica, Martínez Usarralde (2021) mencionan que la integración de las personas migrantes en el contexto educativo se ha convertido en una necesidad que emerge de la función socioeducativa de nuestro sistema, convirtiéndose este en una herramienta para alcanzar la equidad social. Consecuentemente, los centros educativos deben perseguir que se alcancen los saberes y competencias que posibiliten la participación efectiva del alumnado migrante. En este sentido, Dubet et al. (2010) también destaca los centros educativos como elementos imprescindibles para desempeñar una función social dirigida a minimizar las

desigualdades sociales y económicas. La educación formal favorece el desarrollo de las personas y la integración económica y social de los colectivos en riesgo de exclusión, entre ellos, el colectivo inmigrante (Lloret-Catalá y Rico, 2017).

Sin embargo, a pesar de que a nivel teórico se observa una claro discurso sobre la importancia de la inclusión del alumnado inmigrante en el sistema educativo y social, también se destaca que esta inclusión no se consigue de manera efectiva (Fernández-Larragueta et al., 2021).

Uno de los problemas estructurales por el que la inclusión del alumnado de origen migrante no se realiza eficazmente en el sistema educativo actual es la escasa formación inicial y permanente del profesorado con respecto a la atención a la diversidad cultural en el aula. Consecuentemente, se necesita trabajar la competencia intercultural en el aula (Moreno y Cerezo, 2016). Esta se define como el conjunto de valores, actitudes, habilidades, conocimientos y comprensión necesarios para comprender y respetar a las personas que se perciben como culturalmente diferentes a uno mismo, para interactuar y comunicarse de manera efectiva y adecuada con dichas personas, y para establecer relaciones positivas y constructivas. El autor además enumera una lista de acciones que los centros educativos deberían resaltar para promover la competencia intercultural entre el alumnado:

- Fomentar las amistades interculturales
- Organizar períodos de estudio en el extranjero
- Organizar que los estudiantes tengan contactos interculturales a través de redes sociales
- Establecer vínculos entre los centros educativos y la comunidad local, favoreciendo metodologías como el Aprendizaje-Servicio.
- Apoyar la reflexión crítica de los estudiantes sobre sus experiencias interculturales
- Usar enfoques pedagógicos como el aprendizaje cooperativo y el aprendizaje basado en proyectos.

- Promover actividades pedagógicas para mejorar el desarrollo de componentes específicos de la competencia intercultural, como son los juegos de roles, simulaciones, el análisis de textos y películas, y tareas etnográficas.
- Tratar de fomentar un currículo culturalmente inclusivo
- Adoptar un enfoque a nivel organizativo de escuela intercultural para valorar la diversidad y los derechos humanos.

Desde el ámbito universitario es una urgencia que formemos a nuestro alumnado para que sea consciente de la necesidad de una escuela de calidad, equitativa e inclusiva. Esta formación debe estar orientada para que se promueva una educación y convivencia armónica dentro de una sociedad cada vez más heterogénea culturalmente (García Gómez y Arroyo González, 2014).

Los programas formativos de los grados universitarios de Educación Infantil y Educación Primaria comienzan a tener asignaturas relacionadas con la educación intercultural y las necesidades específicas de apoyo educativo que puedan tener el alumnado de origen migrante como son las INTARSE (Incorporación Tardía al Sistema Educativo), así como la detección de otras dificultades que pueda tener el alumnado independientemente de su origen. Sin embargo, se observa una demanda de formación en el futuro cuerpo docente, que le permita al alumnado capacitarse para atender las necesidades reales del alumnado inmigrante, atender correctamente a la diversidad cultural y reflexionar sobre los prejuicios previos sobre las diferentes culturas.

1.2. Metodología de estudios de caso en ciencias de la educación

En la formación inicial docente, numerosos autores han mencionado la importancia de los procesos de reflexión e investigación para conseguir una educación con mayor calidad y equidad (Herrera-Seda, 2018).

Entre los principales beneficios de trabajar desde un modelo reflexivo dentro de la formación inicial docente son: trabajar con dilemas reales de la práctica docente; fomentar una actitud crítica de los estudiantes para alcanzar posibles respuestas a un determinado caso,

comprendiendo que no hay soluciones únicas cuando se trata de la mejora de la calidad educativa; colaboración entre compañeros, etc. Tal y como mencionan Ponce Díaz y Camus Galleguillos (2019) se necesita favorecer un modelo reflexivo en la formación inicial docente para que el alumnado universitario vea favorecida su actitud indagadora e impulse comunidades de aprendizaje desde una perspectiva crítica que promueva el cambio en las instituciones educativas.

La metodología de estudio de casos busca trabajar este modelo reflexivo. El estudio de casos puede definirse como una herramienta pedagógica útil que presenta información al alumnado para que pueda poner en práctica estrategias en un entorno ficticio propio de su futuro ámbito laboral. Estos casos pueden ser de diferentes tipos: exploratorios, explicativos, descriptivos e interpretativos (Serrano Guzmán y Pérez Ruiz, 2018).

Desde el estudio de casos se trabaja a partir de una situación problematizadora, la cual, trabaja de manera implícita el contenido teórico de la asignatura. El alumnado debe buscar la información clave del caso, y a partir de ahí, se espera que cada equipo de estudiantes realice una serie de tareas (debates, actividades, informes, etc.) que le aproxime a una solución, que finalmente se muestra el logro de su aprendizaje (Guelmes et al., 2020). Este método de aprendizaje persigue que la formación inicial docente no sea únicamente un sistema receptor de información por parte del profesorado universitario, sino que puede ser un proceso formativo significativo para el alumnado, donde éste pueda trabajar las competencias esperadas a través de diferentes fuentes de aprendizaje, entre ellas el trabajo cooperativo (Keinänen et al., 2018).

Como se mencionó anteriormente, la metodología de estudios de caso no pretende que el alumnado llegue a una solución única preestablecida, ya que en educación no sería pòsible este fenómeno. Esta metodología persigue que los estudiantes tengan una actitud favorable hacia la resolución de problemas, la reflexión y la capacidad de análisis (Puchol, 2005).

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo general

Nuestra investigación tiene como objetivo general investigar la implementación de estudios de caso y diferentes actividades innovadoras mediadas por la tecnología para que el alumnado del grado de educación primaria aprenda de manera significativa sobre conceptos y constructos como la interculturalidad, las necesidades educativas del alumnado de origen migrante, las necesidades específicas de apoyo educativo debido a la integración tardía del sistema educativo y las tutorías con familias de origen migrante.

2.2. Objetivos específicos

Los objetivos específicos de la investigación son:

- Evaluar el rendimiento escolar a través de la producción escrita de los estudios de caso del alumnado, calificada con rúbricas de aprendizaje.
- Valorar cualitativamente la experiencia de estudios de caso a partir del análisis de las conclusiones de los informes del alumnado participante

3. METODOLOGÍA

3.1. Participantes

Un total de 57 estudiantes del segundo curso del grado de educación primaria de una universidad andaluza participaron en la experiencia educativa dentro de una asignatura cuatrimestral. Este contenido se trabajó en una asignatura cuyo contenido principal eran las necesidades específicas de apoyo educativo, y se implementó la metodología de estudios de casos en el temario relacionado con la Incorporación Tardía al Sistema Educativo (INTARSE).

3.2. Método

La aplicación de esta metodología innovadora se realizó durante tres sesiones prácticas de una hora y media de duración.

El contenido práctico se centró en:

- Las aulas de acogida del alumnado de origen migrante, donde se trabaja principalmente la adquisición del español como lengua vehicular de aprendizaje y relaciones con su entorno próximo a través de metodologías flexibles para alumnado de segundo y tercer ciclo de educación primaria.

- Análisis y diseño de materiales educativos para los tres ciclos de educación primaria, que pudieran utilizarse de manera específica para alumnado de origen migrante que tenga necesidades específicas de apoyo educativo, o que se utilizará a través de la metodología de diseño universal de aprendizaje (DUA), definiendo este como un modelo de enseñanza cuyo objetivo principal es la educación inclusiva, que favorezca el aprendizaje de todo el alumnado y minimice las barreras físicas, sensoriales, cognitivas y/o culturales, favoreciendo la igualdad de oportunidades y accesibilidad al aprendizaje.

Para trabajar este contenido práctico en el aula universitaria, se empleó la metodología de estudio de casos, propuesta por Arias-Gundín et al. (2008):

1. El equipo docente presentó la descripción de dos casos diseñados, uno respectivamente para cada objetivo del contenido práctico.
2. Se determinaron los elementos claves que debían analizarse.
3. El equipo docente remarcó que aspectos del contenido teórico eran importantes para la comprensión y resolución del caso.
4. El alumnado debía desarrollar diferentes soluciones de resolución de los casos.
5. El alumnado debía elegir una persona del equipo que actuara como portavoz para explicar los argumentos de defensa de las soluciones seleccionadas

6. Tras una retroalimentación del equipo docente, cada equipo de estudiantes debía tomar decisiones de manera cooperativa, y concretar su propuesta seleccionada como la más relevante para el caso.
7. Esta estrategia debía plasmarse en un informe detallado, contrastando con autores relevantes (al menos 2 artículos científicos) y diseñando las actividades educativas propuestas.
8. Finalmente, cada equipo debía entregar un informe final al equipo docente, donde se plasmará toda la información, así como una reflexión grupal del proceso.

El alumnado desde el principio contaba con la rúbrica de aprendizaje de esta actividad. Tal y como indican Reddy y Andrade (2010), las rúbricas son un documento de evaluación que facilita articular las expectativas del alumnado, asignando o enumerando los criterios de calificación y describiendo unos niveles de calidad. Tiene como objetivo proporcionar una explicación detallada de lo que un estudiante debe hacer para demostrar una habilidad, competencia o criterio con el fin de alcanzar un nivel particular de logro, por ejemplo insuficiente, promedio o excelente (Bearman y Ajjawi, 2021).

En la rúbrica de evaluación de esta actividad se observaban los siguientes criterios: planteamiento del caso, investigación sobre la temática, desarrollo de ideas, propuesta de solución, reflexión y redacción y ortografía.

3.3. Instrumentos

Se utilizaron las calificaciones obtenidas en las rúbricas de evaluación para medir el rendimiento académico alcanzado por el alumnado, así como las conclusiones de los informes entregados para evaluar cualitativamente las opiniones y valoraciones del alumnado sobre la actividad propuesta.

3.4. Análisis de datos

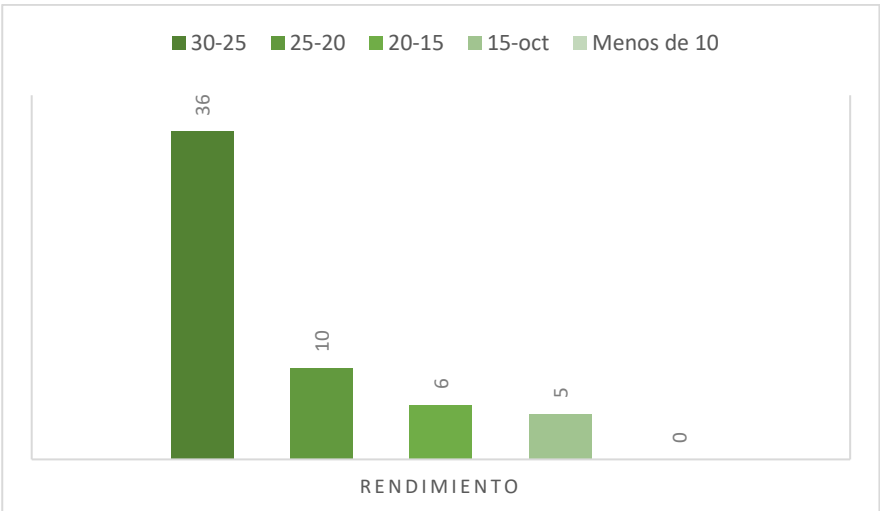
Se ha realizado un análisis estadístico descriptivo (Fernández et al., 2002) de las calificaciones a través del programa de IBM SPSS v25.

Para el análisis de las conclusiones se ha seguido una metodología cualitativa de análisis de categorías (Bejarano, 2016).

4. RESULTADOS

Por un lado, para cumplir el primer objetivo específico (Evaluar el rendimiento escolar a través de la producción escrita de los estudios de caso del alumnado, calificada con rúbricas de aprendizaje). Se ha realizado el análisis de las calificaciones finales del alumnado en la tarea propuesta. La calificación máxima de la rúbrica era de 30 puntos mientras que la puntuación mínima era 6. Los resultados muestran, tras el análisis de los trabajos evaluados mediante rúbricas, que la mayoría del alumnado realizó las tareas cooperativas con éxito, traduciéndose en un buen rendimiento académico relacionado con el currículum de la interculturalidad, tal y como se observa en la figura 1.

FIGURA 1. *Gráfico de resultados de las rúbricas*



Fuente: Elaboración propia

Por otro lado, para cumplir el segundo objetivo específico (Valorar cualitativamente la experiencia de estudios de caso a partir del análisis de las conclusiones de los informes del alumnado participante) se analizaron cualitativamente las conclusiones de cada equipo de estudiantes. Los

investigadores pusieron en común sus códigos de análisis, llegando a la conclusión de que las principales categorías cualitativas fueron las siguientes:

4.1. Trabajo cooperativo:

La mayoría de los equipos mencionan reiteradamente que este trabajo les ha hecho trabajar en equipo, teniendo que reflexionar conjuntamente las soluciones de los problemas. Esto se puede relacionar a su vez con competencias exigidas en el grado de educación primaria, reflejados en los objetivos del Marco Español de Cualificaciones para la Educación Superior (MECES), entre ellas "actuar como mediadores para que toda la actividad que se lleve a cabo resulte significativa y estimule el potencial de desarrollo de cada uno de los alumno/as en un trabajo cooperativo del grupo"; en las competencias de carácter básico, para todos los títulos de grado, venían definidas en el R.D. 1393/2007, de 29 de octubre, concretamente la capacidad de comunicar y aptitud social (Que los estudiantes puedan transmitir información, ideas, problemas y soluciones a un público tanto especializado como no especializado) y la competencia de Trabajo en Equipo (integrarse y colaborar de forma activa en la consecución de objetivos comunes con otras personas, áreas y organizaciones, en contextos tanto nacionales como internacionales) dentro de las competencias transversales de la Universidad de Almería, aprobadas en Consejo de Gobierno, de 17 de junio de 2008.

4.2. Aprendizaje y comprensión del fenómeno de la interculturalidad y atención a la diversidad cultural:

Todos los equipos mencionan que estas prácticas les ha permitido conocer con mayor profundidad las aulas de acogida del alumnado migrante y que han tenido que estudiar sobre el tema para crear un buen material. Algunos grupos además mencionan que creen que estos materiales pueden serles útiles en un futuro cuando tengan alumnado de origen migrante que no conozcan bien el castellano, es decir verbalizan que estas prácticas reflexivas favorecen su futuro desarrollo como educadores y educadoras.

4.3. Debilidades de la propuesta pedagógica:

Finalmente, al igual que cualquier práctica educativa, los estudios de casos pueden tener un amplio rango de mejora en su metodología. En esta categoría se han agrupado aquellos comentarios del alumnado que permiten seguir trabajando en una mayor calidad educativa en la enseñanza superior. Algunos grupos mencionaron que sintieron presión haciendo la tarea, ya que esta supone un esfuerzo y autonomía superior que otras tareas propuestas. Para mejorar este aspecto, consideramos como equipo docente que en futuras ocasiones se podrían hacer entrenamientos previos y tener una retroalimentación más constante con el alumnado para que pueda sentirse más acompañado. Además, dos grupos mencionan que tuvieron problemas en la gestión del trabajo en equipo. Esto nos hace reflexionar sobre la necesidad de fomentar la cooperación y responsabilidad. Otros autores como Egido Gálvez et al. (2006) también mencionan que el trabajo en equipo puede ser una gran potencialidad, sin embargo, puede observarse como una limitación cuando no se produce una instrucción adecuada y/o una asistencia continua y trabajo real de todos los miembros del equipo.

5. DISCUSIÓN

La presente investigación pone énfasis en la importancia de la correcta atención a la diversidad cultural y la promoción de la interculturalidad e inclusión en los centros educativos. La promoción de la competencia intercultural es crucial para abordar uno de los retos más profundos que se presentan actualmente en el conjunto de sociedades. Inmersos en este desafío global se encuentran los aumentos de la intolerancia, los prejuicios y la discriminación hacia grupos étnicos particulares, que debido a las crisis migratorias se encuentran cada vez más presentes en Europa (Priegue Caamaño y Leiva Olivencia, 2012).

De manera general, los sistemas educativos deben ser espacios seguros, libres de intolerancia, y que promuevan la convivencia pacífica de grupos culturales y los derechos de todos los seres humanos. Es por ello, que este desafío necesita acciones urgentes para ser abordados, y entre estas acciones se encuentra la necesidad de trabajar la interculturalidad

y las necesidades específicas de apoyo educativo de la población de origen migrante, tanto en la formación inicial docente como en cursos de educación permanente del profesorado.

El objetivo es que el colectivo docente esté preparado para promover diferentes tipos de intervenciones. Existen evidencias científicas (Por ejemplo, Paluck y Green, 2009) que demuestran que una educación intercultural respetuosa favorece la reducción de prejuicios y la intolerancia étnica en niños y niñas.

Los resultados de la presente investigación muestran cómo los estudios de casos cooperativos pueden resultar beneficiosos para el alumnado del grado de educación primaria. Se ha reflejado un éxito generalizado en el diseño y desarrollo de actividades para trabajar en aulas de acogida y en aulas ordinarias de una manera intercultural y adaptada a la metodología de diseño universal de aprendizaje (DUA). Además, el propio alumnado observa que esta metodología les ha permitido trabajar de manera cooperativa, buscar fuentes fiables de información y que estas actividades pueden servirles en su futuro laboral.

6. CONCLUSIONES

Se concluye que los estudios de caso y las tareas mediadas por las TIC favorecen que el alumnado sienta un mayor compromiso hacia las tareas, trabaje en equipo y aprenda de manera significativa, lo que se espera que promueva su comprensión hacia la importancia de la interculturalidad y atención a la diversidad cultural. Como futura línea de investigación se considera profundizar en prácticas educativas que trabajen la interculturalidad en el aula y evaluar estas a través de investigaciones pre-post test que puedan evidenciar sus posibilidades para trabajar prejuicios, metodologías educativas eficaces y motivación.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este estudio ha sido financiado, en parte, por el Ministerio de Universidades a través del programa de Formación del Profesorado Universitario

(FPU2019). El apoyo del Ministerio no implica la aceptación de sus contenidos, que es responsabilidad exclusiva de los autores.

8. REFERENCIAS

Arias-Gundín, O., Fidalgo, R. y García, J.-N. (2008). El desarrollo de las competencias transversales en magisterio mediante el aprendizaje basado en problemas y el método de caso. Revista de Investigación Educativa, 26(2), 431–444. Recuperado a partir de https://revistas.um.es/rie/article/view/94011

Barrett, M. (2018). How Schools Can Promote the Intercultural Competence of Young People. European Psychologist,23(1), 93–104. https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000308

Bearman, M. y Ajjawi, R. (2021). Can a rubric do more than be transparent? Invitation as a new metaphor for assessment criteria. Studies in Higher Education, 46(2), 359-368.

Bejarano, M. A. G. (2016). La investigación cualitativa. INNOVA Research Journal, 1(2), 1-9. https://doi.org/10.33890/innova.v1.n2.2016.7

Borsani, M. J. (2019). De la integración educativa a la educación inclusiva. Homo Sapiens Ediciones.

Díaz de Santos Sánchez, A., Navas, L. y Holgado, P. (2013). Inmigración y educación intercultural en la formación inicial docente. Estudios Pedagógicos, 49(1), 239-251.

Dubet, F., Duru-Bellat, M., y Vérétout, A. (2010). Les sociétés et leur école. Emprise du diplôme et cohésion sociale. Média Diffusion.

Duk, C., Cisternas, T. y Ramos, L. (2019). Formación docente desde un enfoque inclusivo. A 25 años de la Declaración de Salamanca, nuevos y viejos desafíos. Revista Latinoamericana De Educación Inclusiva, 13(2), 91-109. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-73782019000200091

Egido Gálvez, I., Aranda Redruello, R., Cerrillo Martín, R., De La Herrán Gascón, A., De Miguel Badesa, S., Gómez García, M., Hernández Castilla, R., Izuzquiza Gasset, D., Murillo Torrecilla, F. J., y Pérez Serrano, M. (2006). Aprendizaje Basado en Problemas (ABP). Estrategia metodológica y organizativa del currículum para la calidad de la enseñanza en los estudios de magisterio. Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 20(3), 137-149. http://dx.doi.org/10.1080/02602930902862859

Fernández Sierra, J. (2017). Alumnado inmigrante en la ESO: Vulnerabilidad pedagógica del sistema educativo. Educación XX1, 20(1), 121-140, https://doi.org/10.5944/educXX1.12855

Fernández, S. F., Sánchez, J. M. C., Córdoba, A., y Largo, A. C. (2002). Estadística descriptiva. Esic Editorial.

Fernández-Larragueta, S., Fernández-Sierra, J. y Rodorigo, M. (2017). Expectativas socioeducativas de alumnas inmigrantes: escuchando sus voces. Revista de Investigación Educativa, 35(2), 483-498.

Fernández-Larragueta, S., Rodorigo, M. y Lázaro, M. N. (2021). Entre lo curricular y lo personal: la importancia de las transiciones educativas en la vida del alumnado inmigrante para una educación inclusiva real. Educar, 57(1), 0333-346. https://doi.org/10.5565/rev/educar.1237

García Gómez, L. y Arroyo González, M. J. (2014). La formación del profesorado en Educación Intercultural: un repaso sobre su formación inicial y permanente. Revista de Educación Inclusiva, 7(2). Recuperado de: https://revistaeducacioninclusiva.es/index.php/REI/article/view/153

Guelmes, J. V., Valdés, E. L. G. y Morales, Y. G. (2020). El proceso investigativo desde una mirada cuestionadora, problematizadora y dialéctica. Edumecentro, 12(1), 185-201. Recuperado de: https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=95153

Herrera-Seda, C. (2018). La Formación Inicial del Profesorado para una Educación Inclusiva: desafíos, oportunidades y transformaciones. Revista Latinoamericana De Educación Inclusiva, 12(2), 17-20. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-73782018000200017

Iglesias-Martínez, J. y Estrada, C. (2018). ¿Birds of passage? La integración social de la población refugiada en España. Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo, 7(1), 144-167.

Keinänen, M., Ursin, J. y Nissinen, K. (2018). How to measure students' innovation competences in higher education: Evaluation of an assessment tool in authentic learning environments. Studies in Educational Evaluation, 58, 30-36. https://doi.org/10.1016/j.stueduc.2018.05.007

Leiva Olivencia, J.J. (2011). La educación intercultural: un compromiso educativo para construir una escuela sin exclusiones. Revista Iberoamericana de Educación, 56(1), 1-14

Lloret-Catalá, C. y Rico, M. C. (2017). Lo que hacen las mejores escuelas integradoras de alumnado inmigrante: indicadores de buenas prácticas. Pedagogía social. Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria, 29, 41-53. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=135049901004

Martínez Usarralde, M. J. (2021). Inclusión educativa comparada en UNESCO y OCDE desde la cartografía social. Educación XX1: revista de la Facultad de Educación, 24(1), 93-115. http://doi.org/10.5944/educXX1.26444

Martínez Usarralde, M. J. (2021). Inclusión educativa comparada en UNESCO y OCDE desde la cartografía social. Educación XX1, 24(1). https://doi.org/10.5944/educxx1.26444

Minniti, L., Melo Jr., J., Oliveira, R. y Salles, J. (2017). The use of case studies as a teaching method in Brazil. Social and Behavioral Sciences,237, 373-377. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2017.02.024

Moreno, R. M. M. y Cerezo, E. A. (2016). Abordar la interculturalidad en el aula desde el desarrollo de la competencia intercultural del profesorado. marcoELE. Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera, 22, 1-11. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92153185008

Paluck, E. L. y Green, D. P. (2009). Prejudice reduction: What works? A review and assessment of research and practice. Annual Review of Psychology, 60(1), 339-367.

Ponce Díaz, N. y Camus Galleguillos, P. (2019). La práctica como eje formativo-reflexivo de la formación inicial docente. Revista De Estudios Y Experiencias En Educación, 18(37), 113-128. http://dx.doi.org/10.21703/rexe.20191837ponce1

Priegue Caamaño, D. y Leiva Olivencia, J. J. (2012). Las competencias interculturales en la sociedad del conocimiento: reflexiones y análisis pedagógico. Edutec: Revista Electrónica de Tecnología Educativa, 40, 1-12. Recuperado de: http://hdl.handle.net/11162/98181

Puchol, L. (2005). Nuevos casos en dirección y gestión de recursos humanos 25 casos de recursos humanos acompañados de las soluciones propuestas por sus autores. Díaz de Santos.

Reddy, Y. M. y Andrade, H. (2010). A review of rubric use in higher education. Assessment & Evaluation In Higher Education, 35(4), 435-448. https://doi.org/10.1080/02602930902862859

Rodríguez Hernández, H. J. (2019). La Formación inicial del profesorado para la inclusión. Un urgente desafío que es necesario atender. Publicaciones, 49(3), 211-225. https://doi.org/10.30827/publicaciones.v49i3.11410

Santomé, J. T. (2010). La justicia curricular. El caballo de Troya de la cultura escolar. Ediciones Morata.

Serrano Guzmán, M. F. y Pérez Ruíz, D. D. (2018). Propuesta de rúbrica para evaluación de estudios de caso en trabajos de grado de maestría de profundización en ingeniería. Encuentro Internacional de Educación en Ingenería ACOFI. Gestión, calidad y desarrollo de las facultades de ingeniería. Recuperado de: https://acofipapers.org/index.php/eiei/article/view/443/439

Varela, E. V., Alonso, J. D., Juste, M. R. P., y Castedo, A. L. (2015). Integración o inclusión: El dilema educativo en la atención a la diversidad. Revista Portuguesa de Educação, 28(2), 31-50.

LA INNOVACIÓN EDUCATIVA FRENTE A LA BRECHA DIGITAL DEL ALUMNADO INMIGRANTE: CIFRAS SEGÚN EL INFORME PISA 2018

NIEVES GUTIÉRREZ ÁNGEL
Universidad de Almería

1. INTRODUCCIÓN

Ante la existencia del informe PISA elaborado por la OCDE, en el año 2018 el 44% de las familias solamente tenían un ordenador en casa, y el 14% no disponía de ningún dispositivo digital en el hogar, se une el informe elaborado por *Save the Children*, quienes en este caso, datan de un 42% de la población no tiene ordenador en casa, y un 22% no tiene acceso a internet, ¿qué ha pasado entonces con la educación de este alumnado? ¿en qué medida ha afectado todo ello al alumnado inmigrante? ¿por qué presuponemos que todo el mundo tiene acceso a internet o dispone de un dispositivo digital?

No cabe duda de que tanto internet, como los dispositivos digitales han cambiado nuestra forma de vida, y se encuentran presenten en todas las esferas de nuestra sociedad, ya sea a nivel educativo, a nivel de ocio, a nivel relacional… (Delfino et al., 2019). Sin embargo, no todo ha sido positivo ante la digitalización de la sociedad, pues esto ha generado nuevos tipos de desigualdades sociales en cuanto a su acceso y usos (Villanueva, 2006; Torres, 2017), donde os diferentes ritmos de integración tecnológica, de países y de grupos sociales, han dado lugar a una nueva desigualdad denominada brecha digital.

Este nuevo concepto se define como un entramado de fenómenos de distinta índole (los socioeconómicos, sociales, culturales, demográficos, geográficos, históricos, psicológicos, políticos y tecnológicos) que

hacen que su abordaje sea extremadamente complicado tecnológicos (Crovi-Dueta, 2008; Andrés, 2014; Alva de la Selva, 2015).

A modo general, esta brecha aparece en tres niveles: 1) a nivel de acceso, o disponibilidad de las TIC, 2) a nivel de uso, o posibilidad de utilización de las TIC en actividades significativas para el ciudadano, 3) y a nivel de utilización, control y capacidad de selección de las tecnologías (Selwyn, 2004).

Sin embargo, una de las definiciones más recientes en el tiempo entorno a este concepto es la aporta Soomro et al. (2020) cuando establecen que la brecha digital es la brecha existente entre las personas que tienen un adecuado acceso a las TIC y aquellos que tienen un acceso deficiente o nulo. Definición ampliada y complementada por otros autores, quienes además indican que la misma nace de las diferencias entre sociedades o personas, lo cual provoca enormes desigualdades a nivel de zona, edad, raza, género, economía u otros motivos (Chamorro, 2018).

Es decir, que nos encontramos ante un fenómeno que se corresponde con una nueva forma de desigualdad, con un gran calado en el ámbito educativo, pero también unas graves consecuencias y desigualdades sociales, puesto que es generadora de exclusión social (López, 2020). De tal manera, podemos afirmar que este tipo de discriminación tecnológica también constituye una fuente de pobreza y exclusión social (Arias et al., 2018).

2. OBJETIVOS

- El objetivo de este trabajo es analizar los recursos y usos en cuanto a los dispositivos digitales por parte del alumnado inmigrante en España según el Informe PISA 2018.

3. METODOLOGÍA

El método empleado es correlacional correspondiente con un diseño ex post facto, y de carácter retrospectivo, donde se analizan distintas variables relacionadas con el sexo, la edad, o la nacionalidad, con respecto al uso, disponibilidad y empleo de las TIC.

La muestra total la componen 35.943 estudiantes de Educación Secundaria Obligatoria, de distintos institutos españoles que participaron en el Informe PISA 2018. La edad media de la muestra es de 15,83 años, con una desviación típica DT=0.28. En cuanto al sexo, el 50% (N=17987) son hombres, y el 50% (N=17956) mujeres. En cuanto a la nacionalidad, el 90,7%(N= 31901) eran de nacionalidad española y el 9,3% (N= 3253) era de nacionalidad distinta a la española.

Como instrumento, seleccionamos la propia prueba del Informe PISA 2018 de la que se escogieron únicamente aquellos ítems referidos a cuestiones de carácter socio-demográfico y las relacionadas con el uso y empleo de los dispositivos digitales e internet.

Por último, los datos han sido recopilador y analizados a partir de la base de datos correspondiente a las respuestas de las pruebas de nivel del Informe PISA 2018. Dicha base de datos se encuentra disponible en la web del Ministerio de Educación y Formación Profesional y el INEE (Instituto Nacional de Evaluación Educativa).

Con respecto al análisis de datos se ha realizado mediante el análisis estadístico descriptivo en cuanto a cada variable dependiente, así como de la prueba del Chi-Cuadrado.

La realización de todas estas pruebas tuvo como finalidad no solamente medir las puntuaciones obtenidas encada una, sino también analizar la posible existencia de diferencias entre cada concepto. Todo ello a través de la utilización del programa de análisis estadístico SPSS en su versión 26.

4. RESULTADOS

Los resultados encontrados muestran que los hombres manifestaron con mayor frecuencia que fue entre los 7 y los 9 años con un 36,8% (N=6039), las mujeres manifestaron con mayor frecuencia que fue entre los 4 y los 6 años con un 33,6% (N=5472). Además, la prueba Chi-Cuadrado de Pearson muestra diferencias estadísticamente significativas atendiendo al sexo (χ^2=382,60; p<,05).

En cuanto a los dispositivos digitales que tienen en casa, por orden de frecuencia se corresponden con conexión a internet con un 96,3%

(N=31330), proyector con un 77,1% (N=24691), ordenador portátil con un 76,5% (N=24984), impresora con un 67,3% (N=21904), tablets con un 63,5% (N=20696), video consolas con un 62,4% (N=20335), pizarra digital con un 60,8% (N=19412), ordenador de mesa con un 60,1% (N=19635) y reproductores musicales con un 56,8% (N=18557). Sin embargo, los participantes con un 49,8% (N=16270) reconocen no tener e-book. Salvo en el caso de tener e-book en casa, en el resto de dispositivos digitales la prueba Chi-Cuadrado de Pearson muestra diferencias estadísticamente significativas atendiendo al sexo. En el caso de tener ordenador de mesa (χ^2=270,48; p<,05), en el caso de tener ordenador portátil (χ^2=246,71; p<,05), en el caso de tener tablets (χ^2=27,67; p<,05), en el caso de tener conexión a internet (χ^2=135,43; p<,05), en el caso de tener video consolas (χ^2=4333,56; p<,05), en el caso de tener reproductores musicales (χ^2=123,06; p<,05), en el caso de tener impresora (χ^2=33,76; p<,05), en el caso de tener proyector (χ^2=194,59; p<,05), y en el caso de tener pizarra digital (χ^2=128,66; p<,05).

Además los resultados muestran según el orden de frecuencia de respuesta, que nunca leen los email con un 36,1% (N=12530), y tampoco nunca participan en foros con un 58,2% (N=20128. Mientras que todos los días utilizan el chat con un 87,5% (N=30328), y al menos una vez a la semana leen noticias online con un 34,8% (N=12025), buscan información para aprender con un 37,8% (N=13115), y buscan información práctica con un 33,5% (N=11603).

En cuanto a las diferencias atendiendo al sexo, en todos los enunciados la prueba Chi-Cuadrado de Pearson muestra diferencias estadísticamente significativas, en cuanto a leer el email significativas (χ^2=167,09; p<,05), utilizar el chat significativas (χ^2=616,22; p<,05), leer noticias online significativas (χ^2=241,89; p<,05), buscar información para aprender sobre un tema significativas (χ^2=129,96; p<,05), participar en foros significativas (χ^2=665,22; p<,05), y buscar información práctica significativas (χ^2=334,95; p<,05).

Con la finalidad de identificar si la denominada alfabetización digital se da en la escuela y si estos aprendizajes se adquieren dentro de la misma, se preguntó a los participantes por el aprendizaje de distintas tareas y si estas habían sido aprendidas en el contexto escolar. Los resultados

muestran de manera dicotómica cuáles son y cuáles no son las acciones aprendidas en la escuela. Con respecto a las aprendidas, encontramos "buscar información verídica en internet" con un 67,7% (N=23651), "comparar información de distintas web" con un 58,3% (N=20333), y "comprender las consecuencias de hacer que la información esté disponible públicamente en línea" con un 83% (N=28946). Mientras que, por otro lado, las acciones no aprendidas son "cómo usar motores de búsqueda" con un 59,7% (N=20886), "cómo usar la breve descripción debajo de los enlaces en la lista de resultados de una búsqueda" con un 64% (N=22223), "cómo detectar información subjetiva o sesgada" con un 53,6% (N=18654), y "detectar pissing o spam" con un 63,8% (N=22185). Atendiendo al sexo, la prueba Chi-Cuadrado de Pearson muestra diferencias estadísticamente significativas, en cuanto a aprender a usar motores de búsqueda (χ^2=85,91; p<,05), comprender las consecuencias de hacer pública la información (χ^2=222,77; p<,05), usar la descripción de los resultados de una búsqueda (χ^2=376,45; p<,05), detectar información subjetiva o sesgada (χ^2=23,44; p<,05), y detectar pissing o spam (χ^2=169,39; p<,05).

En primer lugar, se preguntó a los participantes por el tiempo de uso de internet en la escuela. Los resultados muestran por orden de frecuencia el invertir en internet en la escuela en torno a entre un minuto y media hora con un 26,3% (N=8544), seguido de aquellos participantes que respondieron con mayor frecuencia no pasar nada de tiempo en internet cuando están en la escuela con un 22,5% (N=7298), seguido de los que reconocen pasar entre media hora a una hora con un 21,8% (N=7087), los que pasan más de horas con un 12,6% (N=4104), los que pasan de dos a cuatro horas con un 8,2% (N=2671), los que pasan entre cuatro y seis horas con un 5,2% (N=1681), y los que pasan más de seis horas con un 3,3% (N=1081).

Además de interesarnos por el tiempo de uso de internet dentro de la escuela, también nos interesamos por conocer las tareas que a través del uso del mismo desempeñan. Así, los resultados muestran que las respuestas por orden de frecuencia en la opción nunca o casi nunca se refieren a las acciones relacionadas con utilizar juegos de simulación con un 71% (N=19226), publicar trabajos en sitios web con un 64,8%

(N=17792), usar aplicaciones de aprendizaje o sitios web de aprendizaje con un 62,2% (N=16481), utilizar el chat en línea con un 61,6% (N=17224), hacer la tarea con el ordenador de la escuela con un 58,9% (N=15983), descargar o cargar materiales con un 56,8% (N=15556), la práctica y entrenamiento, aprendizaje de idiomas extranjeros o matemáticas con un 53,1% (N=14526), hacer trabajos grupales con un 45,4% (N=12393), y la utilización del correo electrónico con un 44,3% (N=12212). Por otro lado, tareas relacionadas con navegar por internet para hacer la tarea escolar, obtiene la mayor.

Analizados estos datos, nos propusimos como objetivo detectar aquellas acciones relacionadas con el uso de las TIC en la que los participantes invertían más tiempo. Los resultados obtenidos muestran el hecho de que algunas herramientas TIC con muy utilizadas y algunas otras nada empleadas.

En cuanto a las menos empleadas, ante las que los participantes manifiestan utilizar nunca o casi nunca con mayor frecuencia destacan los juegos de un jugador con un 35,9% (N=10996), los juegos colaborativos en línea 41,8% (N=12707), jugar a juegos en línea a través de las redes sociales 52,4% (N=15991), el uso de las redes sociales para comunicarse con otros estudiantes sobre el trabajo escolar con un 41,7% (N=1859), subir contenidos a la página web de la escuela con un 44,1% (N=12466), y consultar la web de la escuela con un 44,4% (N=12472).

Por otro lado, encontramos las tareas que únicamente reconocen llevar a cabo mediante los dispositivos móviles una o dos veces al mes, entre las que encontramos la descarga de app con un 33,1% (N=9968), o el envío de la tarea y la comunicación con el profesorado a través de estos medios con un 34,7% (N=9898).

Además, reconocen con mayor frecuencia emplear dispositivos digitales una o dos veces por semana para enviar correos con un 30,9% (N=9363), leer noticias en internet con un 25,2% (N=7639), obtener información práctica en internet con un 27,6% (N=8444), navegar por internet para hacer las tareas escolares con un 36,3% (N=10565), o navegar por internet para buscar explicaciones a la tarea con un 29,3% (N=8380).

Mientras que por otro lado, los participantes responden con mayor frecuencia usar los dispositivos digitales todos los días en acciones como el empleo de chat en línea con un 77,3% (N=23477), el uso de las redes sociales con un 67,9% (N=20647), y navegar por internet por diversión con un 52,4% (N=15926). Mientras que manifiesta con mayor frecuencia la opción de respuesta casi todos los días, con acciones relacionadas con la descarga de música, películas o juegos con un 26,9% (N=8134).

En todos los enunciados anteriores la prueba Chi-Cuadrado de Pearson muestra diferencias estadísticamente significativas atendiendo al sexo.

5. DISCUSIÓN

Estos resultados nos acerca a la hipótesis planteada por varios autores, los cuales consideran que en el contexto educativo tradicional, los medios digitales suponen un desafío (Armella, 2016; De la Iglesia, 2019; Kozak, 2016; Urresti, 2015). Las cuales los docentes suelen emplear de manera ocasional debido a la falta de tiempo, la falta de medios, y la falta de formación (Linne, 2020). Considerando a los medios digitales más como unas herramientas de moda pasajera, que como unas herramientas decisivas en el proceso de enseñanza y aprendizaje (Matamala, 2018).

En este sentido, desde estas líneas queremos apostar por la importancia de la innovación en las aulas (Constenla et al., 2022). Con la finalidad de establecer cambios que en esta ocasión son más que necesarios para atender a la brecha digital e impedir que ningún alumno quede alejado del derecho de la educación, y junto con ello mejorar la práctica docente (Zabalza, 203,2004). Es precisamente la innovación educativa el camino que conduce a la mejora de la enseñanza y del aprendizaje, y de la calidad educativa (Altopiedi & Murillo, 2010; Blanco & Messina, 2000; Manola et al., 2017; Margalef & Arenas, 2006; Morales, 2010).

Por lo tanto, a la hora de hablar de brecha digital y de alumnado inmigrante, también hemos de hacerlo de innovación, de cambios, de nuevas metodologías, de un cambio en el rol del alumnado, pero también de un cambio en el rol docente (Cargua et al., 2019; Lamas & Lalueza, 2016). Para atender a las necesidades de sus alumnos (López et al., 2014;

Zavala-Guirado et al., 2020), sin dejar de la lado a las necesidades sociales (Deppeler y Aikens, 2020).

6. CONCLUSIONES

Este trabajo pone de manifiesto la existencia de la brecha digital entorno al alumnado inmigrante. Sin embargo, somos conscientes de que la muestra tomada hace referencia a los resultados obtenidos del Informe PISA 2018. Tras ello, vino en 2020 la pandemia, y este es un factor que debemos de tener en cuenta. Además, recientemente, a finales de 2022, ha sido publicado en informe PISA 2022, por lo que futuras líneas de investigación deberán establecerse con el objetivo de indagar acerca de la realidad más reciente en el tiempo, así como incluso comparar los resultados obtenidos en 2018 y en 2022, cuáles son las similitudes, cuáles son las diferencias, y cómo ha afectado el COVID-19 ante estas cuestiones: si las ha aumentado, o por el contrario han disminuido.

7. REFERENCIAS

Altopiedi, M. & Murillo, P. (2010). Prácticas innovadoras en escuelas orientadas hacia el cambio: ámbitos y modalidades. Revista de curriculum y formación del profesorado, 14(1), 47-70.

Alva de la Selva, R. (2015). Los nuevos retos de la desigualdad en el siglo XXI: la brecha digital. Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 60(223), 265-285. https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)72138-0

Andrés, G. (2014). Una aproximación conceptual a la "apropiación social de TIC". Question, 1(43). 17-31. file:///C:/Users/ Usuario/Downloads/2227-Texto%20del%20art%C3%ADculo-8239-1-10-20140918%20(1).pdf

Arias, E., Lirio, J., Alonso, D. & Herranz, I. (2018). Acceso y uso de las TIC de las mujeres mayores de la Europa comuni¬taria. Revista Prisma Social, 21, 282-315.

Armella, J. (2016). Hacer docencia en tiempos digitales. Un estudio socio-pedagógico en escuelas secundarias públicas emplazadas en contextos de pobreza urbana. Estudios Pedagógicos, 42(3), 49-67. Doi: http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052016000400003

Blanco, R. & Messina, G. (2000). Estado del arte sobre las innovaciones educativas en América Latina. UNESCO.

Cargua, A., Posso-Pacheco, R., Cargua, N. & Rodríguez, (2019). La formación del profesorado en el proceso de innovación y cambio educativo. Olimpia: Publicación científica de la facultad de cultura física de la Universidad de Granma, 16(54), 140- 152. https://revistas.udg.co.cu/index.php/olimpia/article/view/713

Chamorro, M. F. (2018). Brecha digital, factores que inciden en su aparición: Acceso a internet en Paraguay. Población Y Desarrollo, 24(47), 58-67. https://dx.doi.org/10.18004/pdfce/2076-054x/2018.024(47)058-067

Constenla Núñez, J., Vera Sagredo, A. & Jara-Coatt, P. (2022). Actitudes y capacidades de los docentes frente a la innovación educativa. La mirada de los estudiantes. Pensamiento educativo, 59(1), 1-15.

Crovi-Drueta, D. (2008). Dimensión social del acceso, uso y apropiación de las TIC. Contratexto, 16, 65-79. https://doi. org/10.26439/contratexto2008.n016.784

de la Iglesia, M.C. (2019). Caja de herramientas 4.0 para el docente en la era de la evaluación por competencias. Innovación Educativa, 19(80), 93-112.

Delfino, G., Beramendi, M. & Zubieta, E. (2019). Participación social y política en Internet y brecha generacional. Revista de Psicología, 37(1), 195-216. http://dx.doi.org/10.18800/psico.201901.007

Deppeler, J. & Aikens, K. (2020). (2017). Responsible innovation in school design – a systematic review. Journal of Responsible Innovation, 7(3), 573-597. https://doi.org/10.1080/23299460.2020.1809782

Kozak, D. (2016). Caso: aulas en red. En A. Artopoulos y C. Lion (Eds.), La escuela de las pantallas. Referentes y casos para la transición (pp. 13-40). Fundación Telefónica/Ariel.

Lamas, M. & Lalueza, J. L. (2016). Innovar en el aula. Contradicciones entre nuevas herramientas y viejos roles como medio para trasformar la práctica. Estudios pedagógicos (Valdivia), 42(3), 243-258.https://doi.org/10.4067/S0718-07052016000400013

Linne, J. (2020). Las TIC en la intersección áulica: desafíos y tensiones de la alfabetización digital en la escuela media. Revista electrónica de investigación educativa, 22, 1-10.

López, M., Hinojosa, E. & Sánchez, D. (2014). Evaluación de la calidad de los proyectos de innovación docente universitaria. Profesorado: Revista de currículum y formación del profesorado, 18(3), 377-391. https://revistaseug.ugr.es/index.php/profesorado/article/view/19358

López, O. M. (2020). Brecha digital educativa. Cuando el territorio es importante. Sociedad e Infancias, 4, 267-270.

Manola, J., Reiban, R. & Letamendi, C. (2017). Innovación en la educación superior. Revista Publicando, 4(11), 719 -731. https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/623

Margalef, L. & Arenas, A. (2006). ¿Qué entendemos por innovación educativa? A propósito del desarrollo curricular. Perspectiva Educacional, Formación de Profesores, 47, 13-31.

Matamala, C. (2018). Desarrollo de alfabetización digital ¿Cuáles son las estrategias de los profesores para enseñar habilidades de información? Perfiles Educativos, 40(162), 68-85. Doi: https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2018.162.58846

Morales, P. (2010). Investigación e innovación educativa. Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación, 8(2), 47 – 73. https://hdl.handle.net/11537/25201

Selwyn, N. (2004). Reconsidering political and popular understandings of the digital divide. New Media & Society, 6(3), 341-362). https://doi.org/10.1177/1461444804042519´

Soomro, K.A., Kale, U., Curtis, R., Akcaoglu, M. y Bernstein, M. (2020). Digital divide among higher education faculty. International Journal of Educational Technology in Higher Education, 17, 21. https://doi.org/10.1186/s41239-020-00191-5

Torres, C. (2017). Sociedad de la Información y Brecha Digital en España. Revista Panorama Social, 25, 17-33.

Urresti, M. (2015). Nómades, convergentes, protésicos y obnubilados. Los jóvenes ante la emergencia del campo tecnológico digital. En L. Quevedo (Comp.), La cultura Argentina hoy. Tendencias (pp. 287-318). Siglo XXI.

Villanueva, E. (2006). Brecha Digital: Descartando un Término Equívoco. Razón y Palabra, 51. http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n51/evillanueva.html

Zabalza, M. A. (2003-2004). Innovación en la enseñanza universitaria. Contextos Educativos, 6, 113 – 136.https://doi.org/10.18172/con.531

Zavala-Guirado, M., González-Castro, I. & Vázquez-García, M. (2020). Modelo de innovación educativa según las experiencias de docentes y estudiantes universitarios. RIDE. Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo, 10(20). https://doi.org/10.23913/ride.v10i20.590

APLICACIÓN DE TECNOLOGÍAS AL ENTORNO DE APRENDIZAJE PARA LA ADQUISICIÓN Y DESARROLLO DE LA LECTOESCRITURA

SANTIAGO EDUARDO PATO RODRÍGUEZ
UNED

1. INTRODUCCIÓN

Un alto porcentaje de personas que proceden de países de la órbita del mundo árabe llegan a España con un total desconocimiento del castellano. Adicionalmente, es frecuente que este colectivo sólo esté alfabetizado en los idiomas árabe, persa y/o pastún, lo cual supone un grado de dificultad adicional de cara al aprendizaje del español al tratarse aquéllas de lenguas con un sistema de lectoescritura totalmente diferente al sistema de lectoescritura occidental. Es evidente que, una vez que estas personas han establecido su residencia en España, es primordial que aprendan de la forma más ágil posible el idioma. En este sentido, el presente trabajo describe la experiencia desarrollada durante dos cursos con dos conjuntos diferentes de discentes sin ningún tipo de dominio del castellano y cuya lengua nativa es el árabe a fin de proporcionarles una alfabetización básica en nuestra lengua. El estudio se ha distribuido en dos cursos académicos consecutivos: durante el primer año se ha trabajado con 9 personas siguiendo una metodología y recursos tradicionales (pizarra tradicional, fichas impresas individuales y útiles de escritura), mientras que durante el segundo año de experiencia se ha trabajado con un nuevo grupo de 9 personas haciendo uso, además de lo antes citado, de la Pizarra Digital Interactiva (en lo sucesivo PDI).

1.1. Fundamentación teórica

De acuerdo con el MEFP (Ministerio de Educación y Formación Profesional, 2021) existen diferentes formas de enfocar los objetivos prioritarios al aprender una lengua extranjera:

- Por un lado, el objetivo prioritario al aprender una lengua extranjera podría centrarse en el dominio del componente lingüístico de esa lengua (conocimiento de su sistema fonético, su vocabulario y su sintaxis).
- Por otra parte, otro enfoque sería dirigir el principal objetivo a conseguir resultados eficaces en las actividades de comprensión (escrita u oral), en la mediación (traducir o interpretar) o en la interacción cara a cara.
- Por último, y ya apuntando específicamente a un ámbito dado (por ejemplo, el ámbito profesional, el personal, el educativo o el público) y según una operación funcional óptima, el objetivo principal al aprender una lengua extranjera estaría orientado a realizar mejor un trabajo, ayudar en los estudios o facilitar la vida en un país extranjero.

Es evidente que estos enfoques no son excluyentes sino complementarios, tal y como indica el MEFP (2021). No obstante, cuando los aprendices de la nueva lengua son adultos inmigrantes en España, el objetivo prioritario que, acaso, destaca por encima del resto, es el relacionado con la búsqueda de experiencias de aprendizaje que sean útiles para manejar sucesos específicos derivados de los cambios que se van produciendo en su vida (empleo, emigración, etc.): en definitiva, facilitar la vida en un país extranjero en los ámbitos fundamentalmente laboral y académico (García-Parejo, 2014).

A fin de alcanzar el objetivo citado, el enfoque metodológico mayoritariamente adoptado en las aulas de lenguas extranjeras donde predominen aprendices de origen lingüístico árabe es el comunicativo, cuya finalidad es capacitar al alumno/a para la comunicación real. Bajo este enfoque, la prioridad es que el alumnado use la lengua destino, de modo que los docentes la suelen emplear como única lengua para enseñar/aprender en

clase. Esta visión considera, tradicionalmente, la traducción menos eficaz, a menudo prescindiendo de ella. Sin embargo, teniendo presentes los principios del plurilingüismo y su desarrollo efectivo por los hablantes de las sociedades actuales, resulta también conveniente replantearse el uso de la traducción con aprendices de origen idiomático árabe para activar algunas estrategias de aprendizaje vinculadas a la adquisición y el análisis léxico (Collado y Matesanz, 2017). De este modo, en la presente experiencia de iniciación en el aprendizaje de la lectoescritura en español con alumnado de lengua materna el árabe, aunque fundamentada en el enfoque comunicativo, juega también un papel relevante el uso del árabe, tal y como se relata en subsiguientes apartados.

Por otra parte, y a partir de la información reunida en el contexto experiencial donde se lleva a cabo este estudio, la enseñanza de una lengua extranjera, a nivel principiante, suele seguir empleando recursos tradicionales, tales como fichas impresas para, por ejemplo, leer, completar, copiar o traducir. No obstante, es una realidad innegable que hoy en día vivimos en un mundo gobernado por las Nuevas Tecnologías, que también se consideran un instrumento eficaz para la consolidación de los aprendizajes que se han desarrollado en procesos de enseñanza-aprendizaje previos y sin apoyo de tecnologías digitales (Garrido et ál., 2010).

Adicionalmente, y ya en relación con el aprendizaje de una lengua no materna, tal y como señalan múltiples autores (Latygina et ál., 2022; Ning et ál., 2022; Ionela, 2020; Arancibia-Gutiérrez y Bustamante-Molina, 2019, etc.), enseñar/aprender una nueva lengua es más pro-ductivo y atractivo cuando se enseña/aprende de una manera multisensorial y a través del empleo de las Nuevas Tecnologías, consiguiendo, de este modo, un impacto positivo en el desarrollo de la competencia comunicativa.

En este sentido, una de las tecnologías que cobra cada vez más peso en la educación es la PDI, entendida como un sistema tecnológico que permite proyectar en una superficie interactiva contenidos digitales, pudiendo actuar directamente sobre la superficie de proyección (Gallego y Gatica, 2010). Algunas de las ventajas que proporciona la PDI en los procesos de enseñanza-aprendizaje son (Hervás et ál., 2010; Casals y Marqués, 2002):

- Propiciar la implicación del discente en la dinámica del aula, pues el software que acompaña la PDI facilita el desarrollo de clases participativas y motivadoras.
- Posibilitar la retención efectiva del alumnado y el repaso en los días siguientes en el punto exacto donde se haya finalizado la clase previa.
- Permitir al profesorado y al alumnado buscar y seleccionar información de manera instantánea, realizar trabajos multimedia, así como presentarlos y consultarlos en cualquier momento.
- Permitir al profesorado construir una colección de materiales de aprendizaje de forma ordenada y que pueden ser actualizados constantemente.
- Mejorar el entusiasmo docente al observar actitudes y comportamientos positivos del alumnado ante el uso de la PDI.

No obstante, el empleo de la PDI también acarrea eventuales limitaciones e inconvenientes, entre los que cabe citar: falta de soporte técnico y hardware adecuado (Torff y Tirotta, 2010), falta de estrategias para los procesos de implantación (Somyurek et ál., 2009), necesidad de formación continua para dotar al profesorado de una adecuada capacitación digital para el uso adecuado de la PDI a fin de evitar la disminución de la motivación con el tiempo (Fernández et ál., 2012; Soto, 2010; Somyurek et ál., 2009; Slay et ál., 2008). En todo caso, los estudios empíricos rigurosos que subrayen las limitaciones del uso de la PDI en el aula son mínimos en relación a aquéllos que defienden sus ventajas (Gandol et ál., 2012) y, por el contrario, su utilización resulta extremadamente sencilla para todas las personas, pues no se requieren más habilidades que disponer de la motricidad fina y gruesa que propicie la escritura y navegar por Internet (Marqués, 2006). La clave, según este mismo autor (Marqués, 2007) reside en la "I" de Interactiva, ya que este recurso tecnológico permite controlar, crear y modificar mediante un puntero, o incluso con el dedo, cualquier recurso educativo digital que se proyecte sobre ella.

De este modo, la PDI, a fin de aprovechar adecuadamente todo su potencial educativo, "no se debe establecer como un simple medio para facilitar el aprendizaje, sino también como un elemento que favorezca la interacción entre el alumnado y su integración con el contexto de aprendizaje" (Garrido y Martínez, 2013, p. 63). Así, el hecho de poder contar con una pizarra táctil en la que también se pueda emplear en diversas actividades una herramienta tipo lápiz para facilitar la grafomotricidad, se considera realmente ventajoso para cualquier aprendiz principiante (Recio, 2011) y, por extensión, especialmente estratégico para discentes que, como en el caso de las personas con el árabe como lengua materna, precisen familiarizarse con un sistema de escritura y caracteres totalmente nuevo y diferente al que conocen.

Según Marqués (2006), la PDI es una de las herramientas tecnológicas más eficaces debido a que es de las que muestra una mejor adaptación a cualquier tipo de metodología, mejorando los procesos de enseñanza-aprendizaje. Es más, siguiendo a Marta y Vadillo (2010), la PDI "aumenta y diversifica las opciones metodológicas" (p. 7) y "más que una herramienta, se convierte en todo un modelo de enseñanza-aprendizaje" (p. 13).

Por todo lo antes señalado, son múltiples los ejemplos que encontramos en la literatura que resaltan el gran potencial educativo y los efectos positivos derivados del uso de la PDI como recurso dentro del aula (Ning et ál., 2022; Rangel, 2022; Castillo et ál., 2016; Recio, 2011; Hervás et ál., 2010; Marta y Vadillo, 2010; Marqués, 2006; Casals y Marqués, 2002) y, más concretamente, para el aprendizaje de una nueva lengua extranjera (Barahona, 2023; Latygina et ál, 2022; Ionela, 2020; Hoa y Trang, 2020; Molina y Sampietro, 2015) y para la adquisición y desarrollo de la lectoescritura (Arancibia-Gutiérrez y Bustamante-Molina, 2019; Bru, 2017).

Es por todo lo anteriormente expresado por lo que se ha decidido acometer la experiencia narrada en este capítulo, a fin de encontrar metodologías innovadoras que faciliten el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lectoescritura en español a personas con lengua materna árabe.

1.2. Contexto

La Escuela Pública de Adultos (en lo sucesivo, EPA) de la ciudad de Ourense (Comunidad Autónoma de Galicia, España), es el centro educativo en el que se lleva a cabo la experiencia que se describe en este trabajo. Se trata de una institución educativa que presta servicio de forma exclusiva a alumnado en edad adulta, situándose los intervalos de edad más habituales del alumnado del turno de mañanas entre los 17 y 25 años y, en el turno de tarde-noche, entre los 18 y 50 años. No obstante, también acoge alumnos/as de 16 años, que por circunstancias especiales pueden entrar legalmente a formar parte de este tipo de enseñanza.

El centro se halla localizado en un barrio de nivel socioeconómico medio-bajo próximo al centro urbano, donde abundan personas de origen extranjero, siendo el propio centro el que alberga a un gran número de alumnos/as de este colectivo inmigrante (tanto en la enseñanza reglada como en la no reglada), donde destacan, por encima del resto, las personas procedentes de países de la órbita magrebí, sub-sahariana y Oriente próximo, y cuya lengua materna es, precisamente, el árabe. Asimismo, la EPA también tiene alumnado que procede de cualquier punto de la ciudad e incluso de poblaciones cercanas. Así, la principal característica del alumnado es su manifiesta diversidad, pues el centro tiene escolarizados funcionarios-administrativos, carpinteros, guardias-civiles, conductores de autobús, bomberos, trabajando o en paro, amas de casa, personas con discapacidad funcional, alumnado repetidor, trirrepetidor y alumnado con necesidades específicas de apoyo educativo diagnosticadas en los centros de origen y apartado ya de otros tipos de enseñanzas más convencionales.

Dada la mayoría de edad de la práctica totalidad del alumnado, cabe destacar que su escolarización en el centro es voluntaria. Por consiguiente, y debido a este carácter voluntario de su escolarización, la mayor parte del alumnado adulto suele mostrar una constante actitud de superación, comenzando sus estudios con el denominador común del afán de progresar, mejorar social y profesionalmente y, también, aunque en menor medida, culturizarse.

Actualmente, se imparten en la EPA las enseñanzas básicas iniciales (nivel I y nivel II, alfabetización y neolectores) y también las enseñanzas de educación secundaria para personas adultas que conducen a obtener el título de graduado en educación secundaria en las modalidades presencial y semipresencial, así como Bachillerato semipresencial. También se imparten enseñanzas no regladas en forma de cursos de inglés, francés, e informática.

Por último, es imprescindible mencionar que otra de la formación que proporciona el centro en la actualidad son los cursos de español para extranjeros, que se distribuyen en tres niveles: nivel II (para alumnado que ya posee una cierta base idiomática en el castellano), nivel I (para alumnado que comienza desde cero en el aprendizaje del español pero que es conocedor de lenguas que comparten el mismo sistema de lectoescritura occidental) y alfabetización (donde se escolariza al alumnado que desea aprender español desde cero y, o bien, no ha estado alfabetizado antes en ninguna lengua, o simplemente conoce lenguas que tienen un sistema de lectoescritura diferente al occidental, como es el caso del árabe). Es precisamente en esta aula de alfabetización, a la que se le dedica una sesión lectiva al día de una hora de duración (5 horas a la semana), donde se desarrolla la experiencia que se describe en este trabajo.

2. OBJETIVO

El objetivo principal de este estudio ha sido comprobar la eficacia del uso de la PDI para la alfabetización básica en castellano de personas adultas procedentes de países de habla árabe frente al uso de metodologías y recursos tradicionales no tecnológicos.

3. METODOLOGÍA

A lo largo de este apartado se describe en detalle la experiencia desarrollada, la cual se ha llevado a cabo a lo largo de dos cursos consecutivos: durante el primer curso simplemente se ha hecho uso de metodologías y recursos convencionales sin componentes tecnológicos, mientras que en

el segundo curso ya se ha añadido la PDI como herramienta adicional en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Se ha seguido una metodología de carácter cualitativo, articulada en la observación directa y sistemática del alumnado y su evolución en el desarrollo de adquisición de las competencias básicas de lectoescritura en español. Asimismo, se ha realizado tanto en la situación de aprendizaje mediante la Pizarra Digital como en la enseñanza a través de medios tradicionales, una evaluación inicial y final de las competencias lingüísticas básicas en español del alumnado, ambas descritas en el apartado destinado a la evaluación y resultados.

3.1. Participantes

En cada uno de los cursos se ha trabajado específicamente con una muestra compuesta por 9 alumnos y alumnas, integrantes del mismo grupo-aula. Cabe destacar que dado el carácter iniciático que presenta este nivel de aprendizaje de castellano, el alumnado varía totalmente de un curso a otro ya que, al terminar el curso de alfabetización posee un nivel de lectoescritura básico en castellano que le permite progresar a niveles superiores.

Durante el primer curso el grupo estuvo compuesto por 6 hombres y 3 mujeres. En cuanto a su origen, siete personas procedían de países donde el árabe es lengua oficial o cooficial: tres personas de Siria, tres personas de Marruecos y una de Jordania. Asimismo, también formaban parte del grupo-clase dos personas procedentes de Senegal que sólo presentaban una competencia lingüística básica en árabe (no sabiendo leer ni escribir en otras lenguas). En el segundo año de experiencia, se contó con 7 hombres y 2 mujeres. Había 6 personas procedentes de Marruecos, dos de Siria y una de Túnez.

El denominador común que tiene el alumnado de ambos cursos es estar simplemente alfabetizado en árabe y presentar un total desconocimiento tanto del castellano escrito, como de cualquier otra lengua con el sistema de caracteres occidentales. No obstante, sí que es necesario subrayar que algunos de ellos, aun sin saber leer ni escribir, sí poseían una mínima

competencia en las habilidades orales, tanto receptivas, como productivas, aunque de forma muy rudimentaria.

3.2. Procedimiento

Se detalla en este apartado el procedimiento seguido a lo largo de ambos cursos, puesto que ha sido análogo. Si bien, se añaden los cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje derivados de la introducción de la PDI en el segundo año de experiencia.

La secuencia de contenidos responde a dos criterios fundamentales:

1. Las primeras letras que se enseñan son vocales y consonantes que tienen sonidos que pueden pronunciarse aisladamente con facilidad, dada su similitud con fonemas del árabe.

2. La combinación de las letras previamente estudiadas permite la producción de palabras y expresiones que tienen pleno sentido para el estudiante.

Teniendo en cuenta estos criterios, se presentan a continuación las diferentes fases del proceso de alfabetización en castellano llevado a cabo a lo largo de cada uno de los dos cursos de experiencia, indicando, en cada caso, los cambios que ha supuesto en el segundo curso la introducción de la PDI:

3.2.1. Presentación y enseñanza de vocales

En primer lugar se escribe sobre la pizarra cada vocal de forma pausada para que el alumnado pueda observar la dirección del trazo. Esto se hace tanto para la grafía en mayúsculas como en minúsculas. Para cada caso, se escriben, además, diferentes grafemas, tanto en mayúsculas como en minúsculas. Dichos grafemas son simplemente aquellos grafemas vocálicos de uso más frecuente en la lengua escrita para cada vocal, pues pueden aparecer en castellano con grafías sensiblemente diferentes, por ejemplo: “a” o “***a***”).

A continuación, el docente pronuncia cada vocal realizando la praxia bucofacial correspondiente, entendida ésta como el conjunto de “movimientos que ayudan a ejercitar y trabajar todos los órganos (boca,

mandíbula, lengua, labios, etc.) que intervienen en la articulación de los fonemas" (García, 2015). Seguidamente, se solicita al alumnado que imite la praxia ejecutada por el docente para producir la emisión de cada fonema vocálico, asociando, de este modo, la grafía con el sonido.

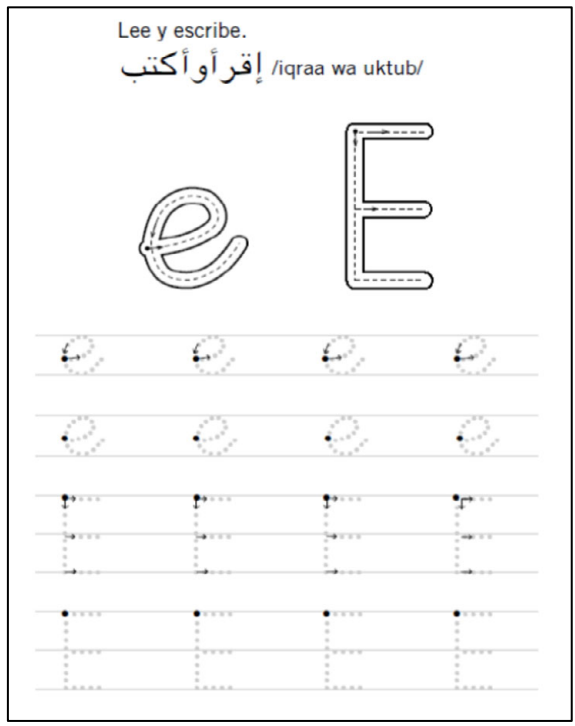
Posteriormente, se apela al alumnado a que, dadas sus nociones básicas orales en español, sugiera palabras que comienzan por la vocal estudiada. A medida que el alumnado sugiere palabras, el docente las escribe en la pizarra y las lee en alto dos veces: la primera vez segmentándolas en sílabas y la segunda vez, pronunciando cada palabra sin segmentación. Después de leer cada una de ellas, se apela al alumnado que repita cada palabra previamente pronunciada por el docente, prestando especial atención a que la pronunciación sea la adecuada. A fin de asegurarse de que todo el alumnado conoce dichas palabras, el docente realiza justo después de esa primera pronunciación por parte del alumnado, su inmediata traducción al árabe mediante el uso de un diccionario bilingüe. Sin embargo, en el segundo curso, la ilustración del significado de cada palabra se lleva a cabo mediante una búsqueda de imágenes en Internet empleando, para ello, la herramienta que proporciona la PDI, implicando, en este último caso, una mayor agilidad en la búsqueda y claridad definitoria. Por último, se vuelve a trabajar la pronunciación de cada palabra de manera análoga a como se realizó previamente. A lo largo de todo el proceso ha sido indispensable recordar a los estudiantes que siempre se empieza a leer por la izquierda.

Tras familiarizarse con la oralidad de cada vocal se comienza el trabajo de lectoescritura propiamente dicho. Para ello, se proporciona a cada estudiante una ficha impresa en la que, para cada vocal, se proponen dos ejercicios, ambos con las instrucciones en español, su traducción al árabe y una transcripción fonética simplificada de la misma a fin de ayudar a una mejor pronunciación del idioma árabe por parte del docente:

- en el primero de ellos el alumnado recibe una serie de vocales en minúsculas y mayúsculas trazadas simplemente con líneas de puntos y donde se incluye como referencia orientadora la dirección de los trazos que han de realizar para escribir correctamente cada vocal. Cada discente tendrá que repasar por encima dichas líneas de puntos para familiarizarse con la correcta

escritura de la vocal estudiada. En la Imagen 1 se incluye una muestra de este ejercicio.

IMAGEN 1. *Ejemplo del primer ejercicio con la vocal "e"*



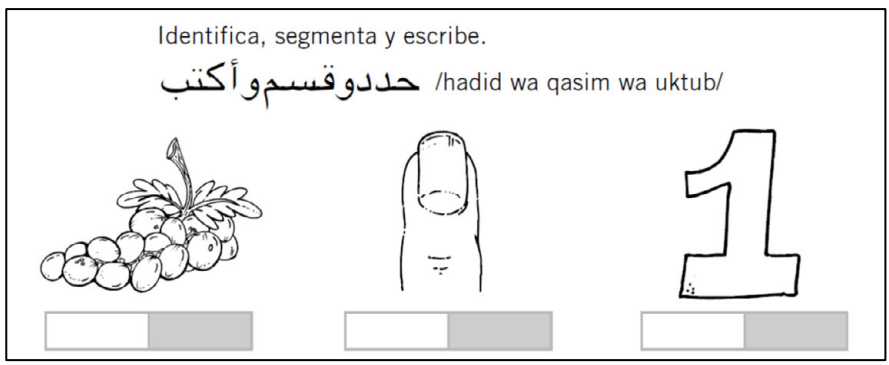
Fuente: elaboración propia

– En el segundo año de experiencia, además de la ficha escrita, se proyectaba este ejercicio sobre la PDI, de modo que cada alumno/a, antes de realizar la ficha impresa, salía al encerado digital a trazar cada vocal sobre la pantalla mediante el utensilio de escritura propio de la PDI y con la ayuda del docente, mientras el resto de estudiantes prestaba atención al trazo de su compañero/a. Para agilizar esta tarea y dado que, a continuación, deberían realizar el ejercicio de la ficha impresa, se solicitaba al alumnado un único trazo de una vocal en minúscula y otra en mayúscula: si el trazo era el correcto, se llamaba al

siguiente discente, mientras que si no era el correcto, se le ordenaba repetirlo con la ayuda debida por parte del profesor.

– en el segundo ejercicio, se propone al alumnado una serie de ilustraciones a fin de que escriban cada palabra debajo de la ilustración correspondiente. El alumnado ya está familiarizado con estas palabras pues se trabajaron en la primera parte del trabajo con cada vocal, en el momento de sugerir vocablos que comiencen por la vocal estudiada (en caso de que en ese momento estas palabras no apareciesen sugeridas por el alumnado, se incluyen intencionadamente por parte del docente). Cada palabra ha de ser escrita dentro de su espacio pautado, a fin de coadyuvar en la caligrafía. Además, ha de ser debidamente segmentada en sílabas, siendo la casilla no sombreada la correspondiente a la vocal estudiada. Por último, se procede a la lectura individual en alto de todas las palabras escritas, una vez que el docente ha verificado que se han escrito correctamente. Se muestra en la Imagen 2 un ejemplo de este ejercicio.

IMAGEN 2. *Ejemplo del segundo ejercicio con la vocal "u"*



Fuente: elaboración propia

– En el segundo año de estudio, ya con el uso de la PDI, se procede, a continuación, de igual forma que se trabajó el primer ejercicio: cada estudiante es invitado a salir a la pizarra digital y, con la ayuda del docente, escribe sobre la pantalla el nombre de cada una de las ilustraciones, mientras el resto de la clase

presta atención a la PDI. Para agilizar esta tarea y dado que, a continuación, también deben realizar el ejercicio de la ficha impresa, se solicita a cada estudiante la escritura de una única palabra: si se escribe correctamente, se llama al siguiente discente para que escriba una nueva palabra, mientras que si la escritura no era la correcta, se ordenaba la repetición con la ayuda necesaria por parte del docente.

Cabe decir que dentro de este primer gran bloque de trabajo, también se englobó la enseñanza de la "y" griega y, una vez estudiadas todas las vocales, se trabajó con los diptongos (de forma análoga a la anteriormente descrita).

Por último, se llevan a cabo las actividades metafonológicas, consistentes en señalar con el dedo cada uno de los dibujos representados previamente estudiados y en pronunciar correctamente su nombre en castellano. Cabe decir que la realización de estas actividades resulta mucho más ágil mediante la PDI, pues el trabajo con ilustraciones resulta mucho más sencillo y, además, es más factible poder realizar la tarea de forma colectiva con todos los estudiantes presentes en el aula.

3.2.2. Presentación y enseñanza de consonantes

El proceso de enseñanza de las consonantes es similar al trabajo con las vocales, aunque presenta ligeras modificaciones. De forma general, se acometen las siguientes fases:

Identificación de la letra objeto de estudio

El docente escribe sobre la pizarra (tradicional en el primer curso y PDI en el segundo año de experiencia) cada consonante de forma pausada para que el alumnado pueda observar la dirección del trazo. Esto se hace tanto para la grafía en mayúsculas como en minúsculas. En cada caso, se escriben, además, diferentes grafemas, tanto en mayúsculas como en minúsculas (aquellos grafemas consonánticos de uso más frecuente en la lengua escrita, pues, por ejemplo, la letra "s" puede encontrarse en castellano con grafías sensiblemente diferentes, por ejemplo: "s" o "ᲂ").

Aprendizaje de la familia silábica

A continuación, el docente escribe la consonante estudiada acompañada por cada vocal, realizando la praxia bucofacial correspondiente. Seguidamente, se solicita al alumnado que imite la praxia ejecutada por el docente para producir la emisión de cada sílaba, asociando, de este modo, la grafía de la consonante + vocal con su sonido. Asimismo, se realiza un trabajo análogo vocal + consonante, pero sólo para aquellas consonantes que aparecen con frecuencia de este modo en el castellano (s, l, r, n).

Lectura de palabras

Después, se apela al alumnado a que, dadas sus nociones básicas orales en español, sugiera palabras que comiencen o contengan la sílaba estudiada, para, seguidamente, proceder de forma análoga a como se trabajó con las vocales (lectura con y sin segmentación silábica y asociación significante-significado).

Iniciación a la lectoescritura

Tras haberse familiarizado con la consonante estudiada, es el momento de comenzar el trabajo de lectoescritura a través de la ficha impresa (primer año de experiencia) y acompañarlo con la PDI (segundo año). Al igual que se hacía con las vocales, se proporciona a cada estudiante una ficha en la que, para cada consonante, se proponen dos ejercicios, ambos con las instrucciones expresadas de forma exactamente igual que en las fichas de las vocales (castellano, árabe y su transcripción fonética simplificada):

- en el primero de ellos el alumnado recibe una serie de sílabas en minúsculas y mayúsculas trazadas simplemente con líneas de puntos y donde se incluye como referencia orientadora la dirección de los trazos que han de realizar para escribir correctamente cada letra. Cada discente tendrá que repasar por encima dichas líneas de puntos para familiarizarse con la correcta escritura de las letras estudiadas. En el segundo año de experiencia, además de la ficha escrita, se proyecta este ejercicio

sobre la PDI, procediendo de forma análoga que la descrita para esta misma fase del trabajo vocálico.

– en el segundo ejercicio, se propone al alumnado una serie de ilustraciones acompañadas por su nombre en castellano (conteniendo la sílaba estudiada) y un espacio pautado debajo de cada dibujo a fin de copiar cada palabra dentro de ese hueco con una caligrafía correcta. Por último, se procede a la lectura individual en alto de todas las palabras escritas, una vez que el docente ha verificado que se han escrito correctamente. En el segundo año de estudio, y tras el trabajo realizado previamente, se procede de forma análoga con este ejercicio a como se trabajó con las vocales mediante la PDI.

A medida que el alumnado progresa en el conocimiento del alfabeto y aumenta sus posibilidades léxicas, se introducen pequeños textos sencillos siempre acompañados de ilustraciones representativas. El trabajo con estos textos es análogo al detallado en el segundo ejercicio antes descrito.

Cabe decir que el proceso de alfabetización termina con los dígrafos (ll y ch), las consonantes que poseen una menor frecuencia en español (ñ, h, x y k) y las sílabas trabadas.

4. EVALUACIÓN Y RESULTADOS

Tal y como se ha indicado previamente, antes de comenzar cada curso se lleva a cabo una evaluación diagnóstica inicial de todo el alumnado matriculado en las clases de español para extranjeros a fin de poder realizar una adecuada distribución en niveles y grupos. En el caso de los participantes de esta experiencia, la evaluación inicial se ha materializado con el intento de realizar un test básico en castellano de nivel A1, acompañado de un diálogo individual con docente-discente (no sólo en castellano, sino también en inglés, francés y portugués) y la lectura de un pequeño fragmento de texto. Todos los participantes de este estudio han mostrado su total incapacidad para tan siquiera comenzar estas pruebas. Asimismo, han mostrado su desconocimiento de cualquier otra

lengua que comparta sistema de caracteres con el castellano. Por este motivo, el conjunto de los 18 participantes en el estudio se han escolarizado en el nivel básico de los cursos de español para extranjeros (alfabetización).

A lo largo de cada curso la evaluación continua se ha vertebrado en una observación directa y sistemática del alumnado, prestando atención a su evolución en el desarrollo de la adquisición de las competencias básicas de lectoescritura en español. Se ha podido comprobar que en el segundo año de experiencia el alumnado deja patente una extraordinaria disposición para el trabajo con la PDI, evidenciando una excelente actitud hacia para su uso. Además, después del trabajo con la PDI, muestra un notable incremento en la calidad y velocidad de la caligrafía. Asimismo, el alumnado adquiere esta calidad caligráfica a lo largo del segundo año de experiencia de una manera más rápida que el alumnado del primer año, el cual muestra una peor calidad en su caligrafía, escribiendo, además, con mayor lentitud. De este modo, y a pesar de que tener que realizar el trabajo con la PDI de forma individual en una clase con 9 alumnos podría suponer a priori una ralentización de los procesos de enseñanza-aprendizaje en relación con el primer año de experiencia, la inversión temporal se observa equilibrada entre ambos años de experiencia: el progreso del alumnado es prácticamente simultáneo a lo largo de las, aproximadamente, 160 sesiones horarias lectivas que posee cada curso. La eventual ralentización debida al trabajo individualizado con la PDI en el segundo año se equilibra con una posterior ejecución del trabajo de las fichas impresas con mayor precisión y corrección, y empleando menos tiempo en su realización que el empleado por el alumnado del primer curso de experiencia. No se notan cambios significativos en la adquisición de la lectura, aunque sí se percibe que la comprensión y adquisición de léxico se produce de forma más ágil con el empleo de la PDI, procesos sensiblemente facilitados por la facilidad para el uso de imágenes.

Por último, a final de curso (que en los dos años de experiencia, y tras el estudio completo del alfabeto y los dígrafos, coincide con el trabajo final con las sílabas trabadas que, en ambos casos, se desarrolla hacia la penúltima semana del año académico), se lleva a cabo una evaluación final consistente en un dictado básico empleando el léxico y letras

previamente trabajadas, para, a continuación proceder a su lectura y preguntas sobre el mismo en un diálogo con el docente, trabajando, de este modo, las cuatro habilidades comunicativas: expresión escrita y oral, comprensión escrita y oral. Se observa que el alumnado que ha hecho uso de la PDI realiza el dictado sensiblemente más rápido y con menor necesidad de repetición de palabras en relación con el alumnado que no trabajó con la PDI, presentando, además, una mejor calidad caligráfica y menos errores de escritura. Con respecto a la lectura del dictado y su comprensión, no se perciben cambios relevantes entre ambos grupos de alumnado, arrojando, en ambos casos, resultados satisfactorios. Igualmente, la fluidez para interaccionar oralmente de forma adecuada con el docente es similar.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En primer lugar, se considera importante el empleo de árabe en todos los enunciados de las diferentes tareas planteadas. El uso de la traducción, tanto mediante la ficha impresa como a través del trabajo con la PDI, se observa como algo positivo a fin de que el alumnado responda adecuadamente a las tareas que se le solicitan y se sienta más involucrado en el devenir de la clase, aumentando su sentimiento de implicación en la misma (sobre todo al principio de curso), pues perciben que se les trata con una consideración especialmente atenta, ya que son conocedores del hecho de que el docente apenas domine la lengua árabe. Este efecto positivo del uso de la traducción al árabe comulga con la literatura existente donde se destaca la benignidad de dirigir la educación hacia la formación integral de las personas, incidiendo en lo específico de cada uno que le diferencia de los demás (Ruiz-Corbella y García-Blanco, 2022) y, de manera específica, sobre el uso de la traducción con aprendices de origen idiomático árabe para activar estrategias de aprendizaje vinculadas al aprendizaje del castellano (Collado y Matesanz, 2017).

No obstante, la principal conclusión del estudio hace referencia a la mayor eficacia del uso de la Pizarra Digital para la consecución de una alfabetización básica en este tipo de alumnado en relación a metodologías

que no emplean Nuevas Tecnologías, sobre todo en lo to-cante a la escritura. Este hallazgo se achaca a la mayor facilidad para el trabajo del trazo a través de la pantalla de la PDI, pues, además de tener un tamaño sensiblemente mayor que cualquier ficha impresa, presenta una sensibilidad no comparable a la del papel. Además, el acompañamiento del docente en la PDI es continuo, el uso de múltiples colores resulta más atractivo y atrayente, de modo que se potencia que todo el alumnado preste atención de forma síncrona al trazo de cada discente, algo difícil de conseguir mediante medios no tecnológicos.

Asimismo, la incorporación de este recurso en los procesos de enseñanza y aprendizaje supone un elemento favorecedor de la motivación del alumnado hacia las tareas desarrolladas, pues éstas son acogidas de mejor grado en comparación con las tareas que no emplean medios tecnológicos. Igualmente, el uso de tecnologías en el aula supone un impulso adicional en la competencia digital del alumnado. Las conclusiones del estudio coinciden con otros estudios similares donde se resalta la utilidad de la PDI como apoyo eficaz en los procesos de enseñanza y aprendizaje, tanto por su carácter motivador hacia el alumnado, como por los resultados alcanzados (Ning et ál., 2022; Rangel, 2022; Castillo et ál., 2016; Recio, 2011; Hervás et ál., 2010; Marta y Vadillo, 2010; Marqués, 2006; Casals y Marqués, 2002) y, más concretamente, para el aprendizaje de una nueva lengua extranjera (Barahona, 2023; Latygina et ál, 2022; Ionela, 2020; Hoa y Trang, 2020; Molina y Sampietro, 2015) y, de forma específica, para la adquisición y desarrollo de la lectoescritura (Arancibia-Gutiérrez y Bustamante-Molina, 2019; Bru, 2017).

En todo caso, es indispensable resaltar las limitaciones del estudio: en primer lugar, y debido a la magnitud de la muestra con la que se ha trabajado, las conclusiones a las que se llega no se consideran generalizables; en segundo lugar, y a causa de eventuales problemas técnicos (calibración inadecuada de la PDI, falta de conexión a Internet, etc.), es indispensable considerar la PDI como un apoyo al proceso de enseñanza-aprendizaje (no como la solución "única"), disponiendo siempre de un plan "B" para hacer frente a eventuales contingencias; por último, se evidencia una latente falta de formación previa para un uso didáctico adecuado de la PDI (el docente ha tenido que autoformarse para el

adecuado dominio de las potencialidades técnicas del modelo específico de PDI, además de tener que preparar por cuenta propia todos los materiales empleados, con la consecuente carga temporal que ello implica). Estas limitaciones van en consonancia con lo expuesto en otros estudios (Torff y Tirotta, 2010; Somyurek et ál., 2009; Fernández et ál., 2012; Soto, 2010; Somyurek et ál., 2009; Slay et ál., 2008).

Si bien, y a modo de colofón final, sí se considera que el uso de la PDI resulta generalizadamente motivador en cualquier proceso de enseñanza-aprendizaje empleándolo de forma estratégica como apoyo didáctico adecuadamente diseñado y planificado, aprovechando sus funcionalidades técnicas y que, específicamente, resulta un elemento muy a tener en cuenta para la mejora de los procesos de adquisición de la lectoescritura.

6. REFERENCIAS

Arancibia-Gutiérrez, B. & Bustamante-Molina, M. (2019). Aprendizaje lector con apoyo de la pizarra digital interactiva: estudio empírico. Magis: Revista Internacional de Investigación en Educación, 12 (24), 25-40

Barahona, A. (2023). Construyendo aprendizaje en el aula de lengua extranjera: la Gamificación. Educere: Revista Venezolana de Educación, 86, 45-61

Bru, V. (2017). La pizarra digital interactiva en las aulas de educación infantil. En M. J. Serrano, V. C. Campos, V. Pantoja y J. E. Silva (coords.), EDUcación y TECnología: Propuestas desde la investigación y la innovación educativa (pp. 986-989). Universidad de Santiago de Chile

Casals, P. y Marqués, P. (2002). La pizarra digital en el aula de clase, una de las tres bases tecnológicas de la escuela del futuro. Revista Fuentes, 4, 36-44

Castillo, J. S., Palta, N. I. y Sigüenza, J. P. (2016). Uso de pizarras digitales interactivas como recurso de enseñanza para los docentes. Magister, 28 (2), 71-85

Collado, M. y Matesanz, M. (2017). Plurilingüismo y adquisición del léxico de ELE en hablantes de árabe dialectal como lengua materna. Revista Iberoamericana de Lingüística, 12. 193-211

Fernández, E., Hervás, C. y Baena, A. (2012). Las percepciones de agentes educativos hacia la incorporación de la pizarra digital interactiva en el aula. Revista Educativa Hekademos, 11, 19-27

Gallego, D. y Gatica, N. (2010). La pizarra digital. Una ventana al mundo desde las aulas. Eduforma

Gandol, F., Carrillo, E. y Prats, M. (2012). Potencialidades y limitaciones de la pizarra digital interactiva. Una revisión crítica de la literatura. Pixel-Bit, 40, 171-183

García, E. (2015). Cómo trabajar las praxias bucofaciales en Educación Infantil y Primaria. Revista Internacional de Apoyo a la Inclusión, Logopedia, Sociedad y Multiculturalidad, 1 (2), 67-84

García-Parejo, I. (2014). Representaciones y actitudes de adultos inmigrantes y extranjeros sobre el aprendizaje y uso del español como segunda lengua. Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera, 18, 1- 100. Universidad Autónoma de Barcelona

Garrido, M. C., Sosa, M. J. y Valverde, J. (2010). Políticas educativas para la integración de las TIC en Extremadura y sus efectos sobre la innovación didáctica y el proceso enseñanza-aprendizaje. Revista de educación, 352, 99-124

Garrido, T. y Martínez, M. (2013). O encerado dixital interactivo como apoio da parálise cerebral: un caso práctico. En M. E. Martínez-Figueira (Coord.), TIC para a inclusión de alumnado con necesidades específicas de apoio educativo (pp. 45-66). Servizo de publicacións da Universidade de Vigo

Hervás, C., Toledo, P. y González, M. (2010). La utilización conjunta de la pizarra digital interactiva y el sistema de participación senteo: una experiencia universitaria. Pixel-Bit, 3, 203-214

Hoa, T. M., & Trang, T. T. T. (2020). Effect of the Interactive Whiteboard on Vocabulary Achievement, Vocabulary Retention and Learning Attitudes. Anatolian Journal of Education, 5 (2), 173-186

Latygina, N., Yuvkovetska, Y., Dubinina, O., Kokhan, O. y Mykhailova, N. (2022). The Ways of Developing Basic Competences in the Study of Foreign Languages through Interactive Methods. Journal of Curriculum and Teaching, 11 (1), 1-14

Ionela, I. (2020). How to Adapt Your ESP Course to E-Learning Resources and Tools. Journal of Higher Education Theory and Practice, 20 (16), 128-135

Ministerio de Educación y Formación Profesional (2021). Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación: volumen complementario. Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación y Formación Profesional e Instituto Cervantes

Marqués, P. (2006). La pizarra digital en el aula: posiblemente el mejor instrumento que tenemos hoy en día para apoyar la renovación pedagógica en las aulas. Edebé

Marqués, P. (2007). La innovación educativa con la pizarra digital. Revista Innovación y formación, 1, 14-16

Marta, C. y Vadillo, N. (2010). La pizarra digital como herramienta de aprendizaje. Quaderns digitals: Revista de Nuevas Tecnologías y Sociedad, 61, 1-15

Molina, M. y Sampietro, A. (2015). Propuestas didácticas para el uso de Internet y de la pizarra digital en contextos de educación bilingüe. Digital Education Review, 28, 1-18

Ning, P., DeWitt, D., Leng, C. A. y Alias, N. (2022). Smart Board-Based Assessment Outcomes of Implementing Outdoor Transdisciplinary Language Instruction for Pupils. Journal of Information Technology Education: Research, 21, 379-402

Rangel, R. J. C. (2022). Pizarra virtual para fortalecer las habilidades básicas de aprendizaje. Una experiencia escolar. En A. Díaz-Cabriales (comp.), La educación en México en la nueva normalidad (pp. 8-36).Asociación Normalista de Docentes Investigadores

Recio, S. (2011). TIC y PDI en educación infantil. Revista Digital: Docente XXI, 31 (7), 35-43

Ruiz-Corbella, M. y García-Blanco, M. (2022). Teoría de la Educación. Educar mirando al futuro. UNED-Narcea

Slay, H., Siebörger, I. y Hodgkinson-Williams, C. (2008). Interactive whiteboards: Real beauty or just “lipstick”? Computers & Education, 51, 1321-1341

Somyurek, S., Atasoy, B. y Ozdemir, S. (2009). Board’s IQ: What makes a board Smart? Computers & Education, 53 (2), 368-374

Soto, J. (2010). Análisis de las competencias digitales y los nuevos retos educativos en la escuela. Innovación educativa, 20, 117-129

Torff, B. y Tirotta, R. (2010). Interactive whiteboards produce small gains in elementary students’ self-reported motivation in mathematics. Computers & Education, 54 (2), 379-383