COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Interpretación, razón y cultura: perspectivas hermenéuticas

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

Dykinson, S.L.

INTERPRETACIÓN, RAZÓN Y CULTURA: PERSPECTIVAS HERMENÉUTICAS.

COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

INTERPRETACIÓN, RAZÓN Y CULTURA: PERSPECTIVAS HERMENÉUTICAS

Coords.

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

Dykinson, S.L.
2024

Esta obra se distribuye bajo licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)

La Editorial Dykinson autoriza a incluir esta obra en repositorios institucionales de acceso abierto para facilitar su difusión. Al tratarse de una obra colectiva, cada autor únicamente podrá incluir el o los capítulos de su autoría.

INTERPRETACIÓN, RAZÓN Y CULTURA: PERSPECTIVAS HERMENÉUTICAS.
Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez
© de los textos: los autores
© de la presente edición: Dykinson S.L.
Madrid - 2024

N.º 197 de la colección Conocimiento Contemporáneo
1ª edición, 2024

ISBN: 978-84-1170-937-8

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. INTERPRETACIÓN DEL OTRO Y LA NEGOCIACIÓN DE LA DISTANCIA EN UN TERCER ESPACIO LÓGICO 10
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

SECCIÓN I
COMUNICACIÓN, SOCIEDAD E IDENTIDADES

CAPÍTULO I. DISCURSO INTERCULTURAL Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN: LA IDEOLOGÍA CONSTRUIDA 15
TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA

CAPÍTULO II. LA IDENTIDAD DE LOS MORISCOS ENTRE PERVIVENCIA Y CONSTRUCCIÓN: LA LENGUA DE SUS MANUSCRITOS ALJAMIADOS COMO REFLEJO LINGÜÍSTICO 35
ACHOUAK CHALKHA

CAPÍTULO III. MUJERES MUSULMANAS DE AL-ÁNDALUS: INTRODUCCIÓN A SU FORMACIÓN, OFICIOS Y LIBERTADES 58
JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA
ANTONIO BASALLOTE MARÍN

CAPÍTULO IV. LIDERAZGOS MEDIÁTICOS EN LA GUERRA DE GAZA: REDES SOCIALES EN LA PÉRDIDA DE SOBERANÍA DE LOS MEDIOS TRADICIONALES 75
LOLA BAÑON CASTELLÓN

CAPÍTULO V. UNA APROXIMACIÓN A LOS SIGNIFICADOS DEL HIYAB EN LOS VÍDEOS DE YOUTUBE DE CREADORAS DE CONTENIDO MUSULMANAS EN ESPAÑA (2015-2021) 88
DANIEL DAVID MUÑOZ MORCILLO

CAPÍTULO VI. CATEGORÍAS FEMENINAS EN LA ERUDICIÓN ISLÁMICA: DEL ROL TRADICIONAL AL CONTROL DEL DISCURSO DEL ISLAM OFICIAL EN MARRUECOS, ARGELIA Y JORDANIA 109
MARIA VIRGEN PÉREZ MATEO

CAPÍTULO VII. INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS IDEOLÓGICO DEL CONTENIDO DEL ACTO VIVA22. EL ISLAM COMO ENEMIGO DE ESPAÑA SEGÚN EL RELATO DE VOX 126
JESÚS GARCÍA GARCÍA

CAPÍTULO VIII. ITINERARIO POR EL YACIMIENTO DE SAN ESTEBAN, MURCIA: LA MEZQUITA Y LA MAQBARA MUDÉJAR DE LA MORERÍA 139
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ

CAPÍTULO IX. EL PALACIO ISLÁMICO DEL CASTILLEJO DE MONTEAGUDO, MURCIA. LA PROBLEMÁTICA DE LOS ACCESOS Y EL ITINERARIO CEREMONIAL 157
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ

CAPÍTULO X. EL ORATORIO Y EL PANTEÓN REAL ANDALUSÍES EN EL MUSEO DE SAN JUAN DE DIOS, MURCIA. FUENTES PRIMARIAS PARA EL CONOCIMIENTO DE LA SOCIEDAD ANDALUSÍ 175
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ

CAPÍTULO XI. INFLUENCIA RELIGIOSA Y ESTEREOTIPOS PATRIARCALES EN EL CÓDIGO PENAL MARROQUÍ: LOS ATENTADOS A LA MORAL 194
CARMEN GARRATÓN MATEU

SECCIÓN II
INMIGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

CAPÍTULO XII. A PROPÓSITO DE LA DEFINICIÓN DESDE 'EL YO' ABORDAR LA MIGRACIÓN EN EL AULA 214
MANUEL J. PICADO SÁNCHEZ
TERESA-G. SIBÓN MACARRO

CAPÍTULO XIII. LA DESINFORMACIÓN SOBRE LA MIGRACIÓN MUSULMANA Y LA PÉRDIDA DE «LIBERTAD POSITIVA» COMO DEGRADACIÓN DEL SISTEMA DEMOCRÁTICO 239
JESÚS GARCÍA GARCÍA

CAPÍTULO XIV. EL "OTRO" EN LA CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES E INTERPRETACIONES DE LOS MORISCOS EN ESPAÑA Y EN EL MAGREB, AYER Y HOY 257
MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ

SECCIÓN III
PENSAMIENTO, LENGUA Y FILOSOFÍA

CAPÍTULO XV. LA PRESENCIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN LA FRONTERA SUR DE EUROPA. ACTITUDES Y REALIDAD COMUNICATIVA 269
RAFAEL CRISMÁN PÉREZ

CAPÍTULO XVI. SHIFTING NARRATIVES AND GLOBAL RESONANCE: THE EVOLUTION OF PALESTINIAN CINEMA 285
MOHAMMED RH MASALHA
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ

CAPÍTULO XVII. THE PHILOSOPHY OF CONTEMPORARY PALESTINIAN CINEMA AND THE CHANGE IN THE NARRATIVE AFTER 1980 305
SAID RIAD MASRI
MANUEL BERMÚDEZ

CAPÍTULO XVIII. EL ÁRABE, UNA LENGUA GLOBAL 327
MOHAMMED DAHIRI

CAPÍTULO IX. PARADOJAS DE LA DIFERENCIA: LA VISIÓN DEL OTRO MAGREBÍ FRENTE A LA HERENCIA CULTURAL ÁRABE EN LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LO ANDALUZ..... 348
RAFAEL GONZÁLEZ GALIANA
ALICIA GONZÁLEZ PABLOS

CAPÍTULO XX. FILOSOFÍA, CRÍTICA Y TRADUCCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE DERRIDA 364
DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ

CAPÍTULO XXI. SUEÑOS VISIONES Y CURACIONES MILAGROSAS EN EL CHIISMO DUODECIMANO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DEL EMBODIMENT 376
VÍCTOR ESTÉVEZ VILLANUEVA

SECCIÓN IV.
INNOVACIÓN, EDUCACIÓN E INTELIGENCIA ARTIFICIAL

CAPÍTULO XXII. INFLUENCIA DE LAS VARIABLES DEMOGRÁFICAS EN EL MIEDO Y LA INTELIGENCIA EMOCIONAL. PAPEL DE LA CULTURA EN UN CONTEXTO PLURICULTURAL 397
FEDERICO PULIDO ACOSTA

CAPÍTULO XXIII. UNA EXPERIENCIA DE INNOVACIÓN DOCENTE UNIVERSITARIA EN INCLUSIÓN DEL ALUMNADO MUSULMÁN 416
LUCÍA TORRES ZARAGOZA
MARÍA NAVARRO GRANADOS

CAPÍTULO XXIV. PROPIEDADES PSICOMÉTRICAS DEL INVENTARIO DE ANSIEDAD ESTADO-RASGO PARA NIÑOS (STAIC): DIFERENCIAS POR CULTURA EN UNA MUESTRA MULTICULTURAL 434
FEDERICO PULIDO ACOSTA

CAPÍTULO XXV. SELF-İ.E. SELF-IMAGERY: TRANS-AESTHETİC OF WESTERNİZATİON İN AI VİSUALİSATİON OF CPT-4.O 451
SAVAŞ KESKIN

CAPÍTULO XXVI. PREVENCIÓN SOCIOEDUCATIVA DEL TERRORISMO EN NOMBRE DEL ISLAM: UN ESTUDIO COMPARADO 472
MARÍA NAVARRO-GRANADOS
LUCÍA TORRES-ZARAGOZA

SECCIÓN V

LITERATURA, ARTE Y TRADUCCIÓN

CAPÍTULO XXVII. ARQUEOLOGÍA Y NACIONALISMO ÁRABE-SIRIO DESPUÉS DE SUEZ. LA MISIÓN DE RAS SHAMRA DURANTE EL AUGE DEL PANARABISMO (1956-1963)..... 497
JUAN ÁLVAREZ GARCÍA

CAPÍTULO XXVIII. «EL ISLAM ES INCOMPATIBLE CON EUROPA». INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE LA IDEOLOGIA ISLAMÓFOBA DE ESPAÑA 2000 525
JESÚS GARCÍA GARCÍA

CAPÍTULO XXIX. LA RETÓRICA DEL TERCER ESPACIO LÓGICO EN LA NARRATIVA DE VIAJES: ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DE FRONTERAS CULTURALES EN OBRAS DE VIAJE SOBRE MARRUECOS` 538
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

CAPÍTULO XXX. LA AUTOBIOGRAFÍA Y EL PSICOANÁLISIS: RETÓRICAS DE LA SEMEJANZA EN EJEMPLOS DEL DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO DE CHOUKRI Y EL SAADAWI 559
LATIFA LABSIR

CAPÍTULO XXXI. L'ENSEIGNEMENT DE LA TRADUCTION AU MAROC:ETAT DES LIEUX ET PISTES D'AMELIORATION..... 572
ADIBA BAKKOUR

CAPÍTULO XXXII. LA TRADUCCIÓN DE LA TERMINOLOGÍA DEL DERECHO DE SUCESIONES ÁRABE-FRANCÉS-ESPAÑOL..... 598
KHATIMA EL KRIRH

CAPÍTULO XXXIII. LA TRADUCCIÓN DE LAS EXPRESIONES IDIOMÁTICAS ENTRE LA LENGUA ÁRABE Y EL ESPAÑOL: LOS RETOS DEL APRENDIZAJE CULTURAL PARA LOS ALUMNOS DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN EN EL AULA UNIVERSITARIA .. 621
MARIA VIRGEN PÉREZ MATEO
KHALED OMRAN EL ZAWAM

SECCIÓN VI
CONFLICTOS INTERNACIONALES Y GEOPOLÍTICA

CAPÍTULO XXXIV. EL INICIO DEL SIGLO CHINO PARA LIDERAR AL MUNDO EMPIEZA DESDE ORIENTE MEDIO 640
EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA

CAPÍTULO XXXV. CONFLICTO EN ORIENTE MEDIO: DESENTRAÑANDO COMPLEJIDADES 651
JUAN PEDRO ORTEGA NAVALÓN
CLAUDIO PAYÁ SANTOS

CAPÍTULO XXXVI. LEBANON'S POPULIST POLITICS: A NEW VIEW THROUGH THE LENS OF LEBANESE FOREIGN POLICIES 676
FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
DOMINIK HAMM

CAPÍTULO XXXVII. LA DIPLOMACIA DEL DEPORTE Y LA ESTRATEGIA DEL "SPORTWASHING": CATAR Y SU PROYECCIÓN GLOBAL A TRAVÉS DEL TURISMO..... 695
FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
FRANCISCO MANUEL HERNANDEZ OLEA

CAPÍTULO XXXVIII. EL IMPACTO GLOBAL DE LA ASCENSIÓN CHINA EN LA COMPETENCIA GEOPOLÍTICA DEL ORIENTE PRÓXIMO: YEMEN EN LA ENCRUCIJADA 718
FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
JORDI RODRÍGUEZ CORNEJO

INTERPRETACIÓN DEL OTRO Y LA NEGOCIACIÓN DE LA DISTANCIA EN UN TERCER ESPACIO LÓGICO

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
Universidad de Cadiz

En nuestras sociedades modernas, caracterizadas por una diversidad plural debido a la migración, así como en nuestras comunidades globales que se han abierto y comunican entre sí gracias a la globalización y a las tecnologías de la información, el ser humano se ha convertido en un intérprete activo de su entorno. Hoy en día, las fronteras entre diferentes culturas y valores han desaparecido, lo que hace que la interpretación sea una acción ineludible en cualquier intento de comunicación o transmisión de información.

Lo que se solicita o se comunica en la sociedad actual está regido por múltiples referencias semánticas y pragmáticas. El pensamiento humano se enfrenta a una nueva realidad en la que los intentos de lograr una comprensión totalizadora o formal resultan insostenibles; es decir, la comprensión práctica y los procesos de interpretación ya no pueden basarse en principios y leyes universales. En este contexto, el ser humano, ya sea en su ámbito local o global, se ha entrelazado con diversas realidades que producen valores según normas no fijas y manifestaciones variables, lo que convierte la búsqueda de similitudes en un error filosófico e intelectual. Esta búsqueda genera dos problemas que socavan los valores de diversidad y la igualdad de legitimidad de las referencias culturales, filosóficas e interpretativas.

En primer lugar, buscar lo similar en una sociedad diversa equivale a intentar encontrar el "yo" en todas las personas, lo que resulta en una visión centralizada de la comprensión, interpretación y traducción de su entorno y del mundo. En este caso, la persona se mantiene en su zona de confort y emite juicios interpretativos sobre los valores y las personas diferentes a su alrededor, sin considerar la distancia necesaria o la

importancia de cambiar de perspectiva para obtener una visión más precisa, tal como lo hace un fotógrafo al trabajar con su sujeto.

En segundo lugar, buscar lo similar en el otro como condición ideal para la concordancia y el establecimiento de relaciones perpetúa una concepción errónea de la diferencia y la diversidad. Las leyes lógicas y filosóficas que consideran lo similar como un requisito para la comunicación tienden a ver la diferencia como un problema. Esto no se refiere a la noción planteada por la teoría de la "problematología" de Michel Meyer (1986), sino que implica que la diferencia se convierte en una realidad inevitable que dificulta la comunicación, la armonía y la convivencia en sociedad. Esta perspectiva establece una verdad aún más peligrosa: la idea de que todo lo que es diferente es inferior a nosotros en términos de valores, que se presenta como opuesto, excéntrico o irracional.

La hermenéutica es el arte de comprender al otro en su propia alteridad, reconociendo que la diversidad no es un obstáculo, sino una riqueza, como señala Gadamer (1975). La interpretación, una práctica cotidiana del ser humano, se lleva a cabo en sociedades locales y diversas en términos étnicos, culturales y sociales, así como en sociedades globales influenciadas por la globalización y las tecnologías de comunicación. Estas tecnologías han eliminado las fronteras geográficas culturales, transformándolas en vecindarios sin fronteras pero desiguales. Esta dinámica ha establecido un marco que guía todos los procesos de comunicación diaria, ya sea en la comunicación tradicional, la resolución de problemas de comprensión o en la interpretación de referencias, culturas y condiciones del otro.

La interpretación es intrínsecamente un proceso complejo y problemático. Eleva la comprensión inicial a un nivel más sofisticado al producir significado y buscar el sentido del otro. Este proceso es esencialmente multifacético y variable, ya que la determinación del significado de cosas, hechos, valores y la humanidad en general está condicionada por criterios como la comprensión ordinaria y la comunicación.

El proceso interpretativo sugiere que lo que transmitimos no se reduce a una única verdad ni a la comprensión inicial del yo. La interpretación

implica la determinación de opciones interpretativas que poseen todas referencias legítimas. Elegir una opción interpretativa o un significado simplificado es reconocer que la diferencia es fundamental en los valores, las condiciones y las circunstancias. El yo es una acumulación de alteridades: el yo infantil no es el mismo que el yo adolescente, el juvenil o el maduro. Esta acumulación de alteridades implica que, al reconocer la legitimidad de la diferencia, incluso el individuo cambia con el tiempo o al habitar diferentes geografías. Por lo tanto, la comprensión del yo y del otro debe someterse a la ley del cambio y la diferencia. La diferencia, así entendida, es esencial para el yo, y esta comprensión nos permite superar la clasificación negativa de la alteridad y del otro, promoviendo una práctica comprensiva y efectiva con nosotros mismos y con los demás.

Históricamente, ciertos tipos de epistemologías han menospreciado la diversidad y la diferencia, al igual que las leyes de la lógica formal, que consideraban la diversidad como una fuente de contradicción e irracionalidad. Las recomendaciones de Michel Meyer en su teoría de la problematología resultan inspiradoras, ya que considera la diversidad y la diferencia como virtudes que revelan posibilidades valiosas, no vacías, sino repletas de realidad y verdad.

La hermenéutica demuestra que la comprensión siempre está situada en un contexto histórico y cultural específico, y que la diversidad de perspectivas es una riqueza que nos acerca más a la verdad (Ricoeur, 1981). A lo largo de la historia, un pensamiento formal ha conducido a una tiranía interpretativa bajo el pretexto de preservar la no contradicción de la realidad o la estabilidad de su identidad. Sin embargo, con los avances en lógica natural, teoría de la problemática y pragmática, se ha abierto la puerta a un nuevo contexto para la práctica de la comprensión y la interpretación del otro de manera justa. En este contexto, interpretar al otro surge como una cuestión crucial y vital, requerida por los principios de equidad y justicia en los marcos de comprensión y comunicación. A veces, este esfuerzo se presenta bajo pretextos éticos, aunque su motor y esencia son lógicos. Se trata de interpretar al otro como un esfuerzo para comprenderlo y abandonar la zona del yo para abarcar la

del otro, informarse sobre sus condiciones, mantener una distancia objetiva y negociar la forma de la distancia necesaria para la comprensión.

Hoy, en el encuentro cognitivo que ofrece este libro, se crea un espacio enriquecido por múltiples referencias culturales, filosóficas y lógicas, donde se invita a reflexionar sobre las formas de interpretación y la construcción de significado en relación con el otro.

Los participantes en la elaboración de este contenido provienen de diversos campos pragmáticos y abordan cuestiones humanas, lo que les lleva a practicar la interpretación hacia el otro y, a veces, hacia sí mismos al interactuar con los demás, creando así un tercer espacio que trasciende la dicotomía lógica. A través de esfuerzos analíticos que examinan textos cognitivos, filosóficos y lingüísticos de Oriente y Occidente, descubrimos que tanto el objeto de estudio como el estudio mismo no pertenecen a un único sistema filosófico, pragmático o contextual. De igual manera, la interpretación no se origina en un solo campo cognitivo ni en un único marco epistemológico.

Este trabajo nos permite explorar las dimensiones de la acción interpretativa que el yo lleva a cabo hacia el otro y nos ofrece una perspectiva sobre la riqueza cognitiva al observar cómo el otro también realiza la interpretación hacia nosotros. La participación de investigadores de diversas geografías culturales nos brinda la oportunidad de anticipar la interpretación dentro de marcos epistemológicos variados.

El libro presenta espacios diversos y plurales, que no son necesariamente duales ni anulan la existencia del otro, sino que se configuran como un espacio complejo, un "tercer espacio lógico" donde el yo y el otro coexisten de manera inigualable. Este tercer espacio lógico se refiere a la creación de un ámbito en el que la cosa y su opuesto pueden coexistir sin que la existencia de uno afecte a la del otro; no se trata solo del yo o del otro, sino de la sinergia de ambos. Este espacio lógico tercero fomenta una nueva visión que integra diversidad y pluralidad sin sacrificar ninguna de las dos.

En nuestra opinión, este espacio lógico tercero constituye el entorno ideal para practicar una interpretación justa del otro.

SECCIÓN I

COMUNICACIÓN, SOCIEDAD E IDENTIDADES

DISCURSO INTERCULTURAL Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN: LA IDEOLOGÍA CONSTRUIDA

TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA
UAB

1. INTRODUCCIÓN

Estas páginas abordan la manera en la que la prensa de información general contribuye a la construcción de un discurso sobre aquellos acontecimientos que considera de interés destacar/dar a conocer. En ese quehacer profesional los textos/relatos construidos por la prensa sobre un determinado tema, y bajo diferentes formas discursivas o géneros, darían lugar a una doble lectura. Una, la realizada por los profesionales de los medios sobre esa realidad o espacio del acontecer que pretende relatar; la otra, la realizada por el lector/público/receptor/ ante la propuesta de lectura contenida en ese relato que, sobre la realidad, le ofrece el medio de comunicación. Nos encontramos, por tanto, ante dos ámbitos de interpretación, los cuales se ejercitan en su acto de leer y que derivan tanto de la construcción de los textos presentados por los medios de comunicación, a través de las rutinas de producción periodística, y aquella que pueden hacer sus lectores, público, receptores. Para esa actividad se precisa de tres conceptualizaciones semióticas que permiten deconstruir esos discursos como son el dialogismo/intertextualidad, aquellas voces de diferentes textos encontradas en un texto determinado; el concepto de frontera, el cual precisa de la traducibilidad y, por último, aquella acción de consenso o rechazo entre el autor del texto y el receptor de éste. Una, desde la perspectiva de Mihail Bajtin y su Problema de los géneros discursivos; la segunda desde Juri Lotman y su traducción de sentido en el espacio de la frontera, y la tercera de Stuart Hall y su trabajo sobre los tres tipos de lectura. Se presentarán diferentes textos periodísticos a los que se ha aplicado, por un lado, un

análisis de contenido cuantitativo y, por otro, aquellas categorías del análisis del discurso como son la superestructura, la macroestructura y la pragmática, así como, aquellas concernidas por el análisis estructural del relato y su contrato narrativo. De esta manera se podrá determinar la coherencia semántica y significativa en torno a un tema determinado, el cual llega a ser un relato de lo acontecido ya convertido en su Macrotema y que le permiten a ese público/lector/receptor transitar por él a través de los diferentes itinerarios propuestos por el creador del texto/relato.

1.1. La prensa de información general y la construcción del discurso sobre el otro.

El análisis del discurso y su aplicación a los discursos sociales, especialmente el discurso de los medios de comunicación sobre la interculturalidad presenta variadas propuestas de lectura. El papel de la información en su relación con la Opinión Pública es sustancialmente sensible para el tratamiento de estos temas, dado que permite detectar la ideología transmitida y las categorías que la sustentan.

A su vez, y para ajustar esta contribución a la interpretación del Otro en comunicación y periodismo, se parte de resultados correspondientes a algunas cabeceras de prensa de la región mediterránea y que responden a las investigaciones realizadas por el LAPREC, la sigla del Laboratori de Prospectiva i Recerca en Comunicació, Cultura i Cooperació, de la Universidad Autónoma de Barcelona, grupo de investigación consolidado (2021 SGR 00054), reconocido por la Generalitat de Catalunya y tituladas "La construcción social del espacio euro mediterráneo en los medios de comunicación. La información en prensa y televisión" (CSO2008-01579/SOCI)[1] y "La construcción social del espacio intermediterráneo y sus correlaciones en la agenda temática de los medios

[1] Investigadora Principal: Teresa Velázquez García-Talavera. Investigadores por orden alfabético: Hassan Abbas, María Luz Barbeito, Tayeb Boutbouqalt, Ricardo Carniel Bugs, Carmina Crusafon, Olga Del Río Sánchez, Mª Pilar Diezhandino, Natalia Fernández Díaz, Abdelouhad Elimrani, Elisabet García Altadill, Juan Antonio García Galindo, Francisco Martín Villodres, Carmen Martínez Romero, Lucía Molina, Nieves Ortega, Fernando Sabés, Susana Tovías, Sahar Taalat. Doctorandas adscritas al proyecto: Cristina Marques y Valentina Saini.

de comunicación. La información en prensa y televisión"[2], proyecto de referencia CSO 2012-35955, y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad Español (2013-2016) El estudio se basa en dos diarios de ocho países y diferentes lenguas: Argelia, Egipto, España, Francia, Italia, Marruecos, Túnez y Reino Unido, así como, ocho primeros canales de televisión de estos países y cuatro canales autonómicos españoles, durante el periodo del 13 al 26 de mayo. Para la selección de temas a observar se han seguido las indicaciones y objetivos de los entes supranacionales Unión por el Mediterráneo, Alianza de Civilizaciones y Política de Vecindad de la Unión Europea. Estas instancias destacan como temas de interés, Política y Legislación, Paz y Seguridad, Derechos Humanos, Cooperación Económica y Financiera, Diversidad cultural y religiosa, Migraciones, Educación, Desarrollo Social y Humano, Jóvenes, Mujeres, Sociedad de la Información, Medios de comunicación. Si nos centramos en el objeto de esta contribución, nos interesa destacar aquellos resultados vinculados a Diversidad cultural, Migraciones, Jóvenes, Mujeres y Medios de comunicación, lo que nos conducirá a determinar el papel del medio prensa como configurador del discurso intercultural.

Aspectos recogidos del presente texto han sido difundidos en diferentes foros internacionales como son el II Foro TRESMED sobre Comunicación, migraciones y transformaciones sociales en el Mediterráneo, celebrado en Málaga, en noviembre de 2018 en Málaga, el Congreso Mundial de Semiótica realizado en Buenos Aires, en septiembre de 2019 o el Congreso Internacional de la AES, celebrado en Bilbao, en noviembre de 2019.

---

[2] Investigadora Principal, Teresa Velázquez García-Talavera. Investigadores por orden alfabético: Hesham Abu-Sharar, Maria Luz Barbeito Veloso, Zhour Bouzidi, Ricardo Carniel Bugs, Carolina Cerda-Guzman, Lluís Costa Fernández, Carmina Crusafon Baques, Olga Del Río Sánchez, Lucrecia Escudero Chauvel, Natalia Fernández Díaz, Elisabet Garcia Altadill, Juan Antonio García Galindo, Víctor Gutiérrez Castillo, Nouredinne Harrami, Gabriel Lemkow Tovias (desde enero 2015), Carmen Martínez Romero, Patria Roman Velázquez, Fernando Sabés Turmo (hasta el 17/06/2015), Susana Tovias Wertheimer (hasta el 03/11/2014), José Juan Verón Lassa. Profesor invitado adscrito al proyecto: Amilton Gláucio de Oliveira (desde 30/10/2014-3010/2015). Doctorandos adscritos al proyecto: Estibaliz Ortega Miranda (FPI), José Miguel Gámez Pérez; hasta 2015-2016: Hicham El Bakouti, Hanane Ashina, Valentina Saini

1.2 El hecho de informar

Será objeto de esta contribución la presencia y tratamiento en la prensa de los países mencionados más arriba, con el fin de examinar si se han producido transformaciones y variaciones en la muestra seleccionada en los periodos observados en relación con el tratamiento del tema de la Migración con el fin de determinar posibles correlaciones y cambios en las agendas temáticas de los medios estudiados sobre el asunto que nos ocupa.

De interés comprobar la coherencia de dicha construcción social de la realidad con los objetivos y recomendaciones de las instancias supranacionales ya mencionadas. Nos centraremos en exponer el proceso de indagación para determinar si los medios de comunicación de los países referidos contribuyen a dichos objetivos.

Sabemos que los medios de comunicación difunden aquellos acontecimientos que tienen que ver con la agenda pública, porque

> (…) si los medios de comunicación de masas contribuyen a la construcción de la realidad y la presentan en el espacio de la comunicación pública, los destinatarios de ese discurso también perciben y construyen realidad, bien la presentada por los medios, bien la individual según su conocimiento del mundo, valores, creencias, opiniones...” (Velázquez, 1992: 22).

por ello la selección y tratamiento de los temas que estos medios realizan es, por tanto, fundamental para crear los imaginarios construidos en los receptores de dichos mensajes, en particular, el tema de las Migraciones, en comparación con aquellos otros como puedan ser Política y legislación; Paz y seguridad; Integración euro mediterránea, primero relaciones bilaterales, seguidas de multilaterales, así como, Economía y finanzas, Derechos humanos, Género, Educación, Religión, Jóvenes.

De una u otra manera, los medios de comunicación contribuyen a la construcción social de la realidad a partir de las informaciones que consideran de interés dar a conocer. En este sentido, y relacionado con ello, hay que mencionar que la interpretación es una de las características de esta actividad informativa, sea ésta explícita (valoración) o implícita (intencionalidad). Así:

> "Cuando nos referimos a *valoración* hablamos de la aparición en el texto periodístico de afirmaciones o negaciones que evidencian explícitamente una toma de postura ante el hecho noticiable (condenas, defensas, juicios, etc.). Por el contrario, denominamos intencionalidad a la toma de postura no manifiesta del emisor frente al hecho que se evidencia en un orden semántico, en la estructura interna de la noticia, en los indicadores pragmáticos, en el lugar y modo de aparición en el diario, etc." (Fontcuberta y Velázquez, 1987, p. 94).

Será desde estos presupuestos como abordaremos lo expuesto en estas páginas.

2. OBJETIVOS

2.1. Lo que se pretende alcanzar

Objetivo 1 Observar si los procesos de cambio social y político en los países del Mediterráneo Sur ponen de manifiesto las carencias relacionadas con los Derechos de la Comunicación e Información y la Libertad de prensa e información.

Objetivo 2 Determinar la concordancia de las informaciones contenidas en los medios de comunicación analizados y su correlación con los datos estadísticos presentados sobre el objeto de estudio.

Objetivo 3 Relacionar la presencia de los actores destacados en las unidades de análisis y su ponderación en relación con los temas tratados.

Objetivo 4 Comprobar la correspondencia entre la selección de temas presente en las informaciones de los medios analizados con los objetivos y recomendaciones de las instancias supranacionales.

2.2. Los supuestos a probar

La identificación de los imaginarios colectivos en los procesos migratorios Magreb/Masrech-Europa a través de las narrativas construidas por la prensa ofrece un tratamiento parcial sobre Europa y España como lugar de llegada y las políticas migratorias que la acompañan.

Asimismo, una inadecuada identificación de los diferentes actores involucrados en los procesos migratorios unida a una escasa presencia de la voz de las personas migrantes.

3. METODOLOGÍA

3.1 Los diarios analizados y la distribución porcentual

Los diarios seleccionados, dos por país, responden a las categorías de conservadores o de progreso. Estos diarios fueron: *El Watan* y *El Khabar* (Argelia); *Al-Ahram* y *Al Dostur* (Egípto); *El País* y *ABC* (España); *Le Monde* y *Le Figaro* (Francia); *La Repubblica* y *Il Corriere della Sera* (Italia); *Al Massae* y *As Sabah* (Marruecos); *Akhbar* y *Al-Chourouk* (Túnez); *Al-Thawra* y *Al-Watan* (Siria); *The Times* y *The Guardian* (Reino Unido).

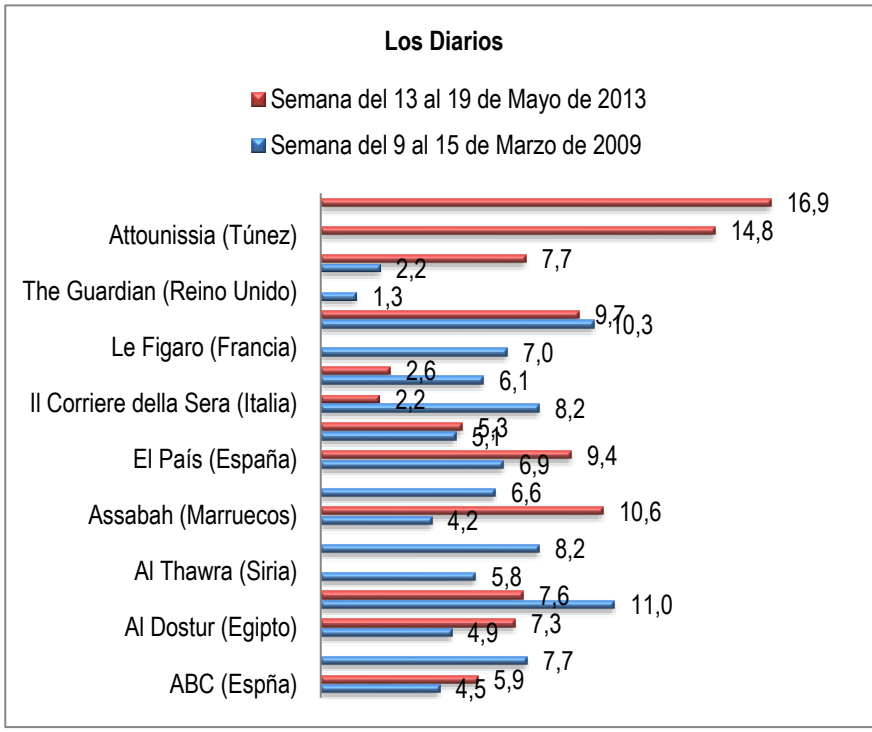
Hacemos notar dos cuestiones. La primera tiene que ver con los diarios de Siria y Túnez. En la muestra seleccionada en el año 2009 contamos con los diarios *Al-Thawra* y *Al-Watan* de Siria, los cuales no pudimos incorporara en la muestra de 2013, por dificultades en su recuperación. El equipo de investigación optamos por seleccionar entonces los diarios *Attounissia* y *Al-Chourouk* de Túnez.

La segunda cuestión se refiere a la inclusión de los diarios *The Times* y *The Guardian* en una investigación sobre los medios en la región mediterránea y cuál fue el motivo de dicha decisión. Por investigaciones anteriores, habíamos detectado que para el Reino Unido la presencia de los países del Magreb no era determinante, de forma general, para sus agendas temáticas, y sí los países del Mashreq. Ello nos llevó a decidir su inclusión y comprobar si existía alguna modificación en dichas agendas.

La muestra seleccionada en el año **2009** dio como resultado **1254** caso, para el **2013**, ésta fue de **2731** casos[3].

[3] Véase para estos resultados en Carniel y Velázquez (2017b)

***Gráfico 1**-Los diarios*



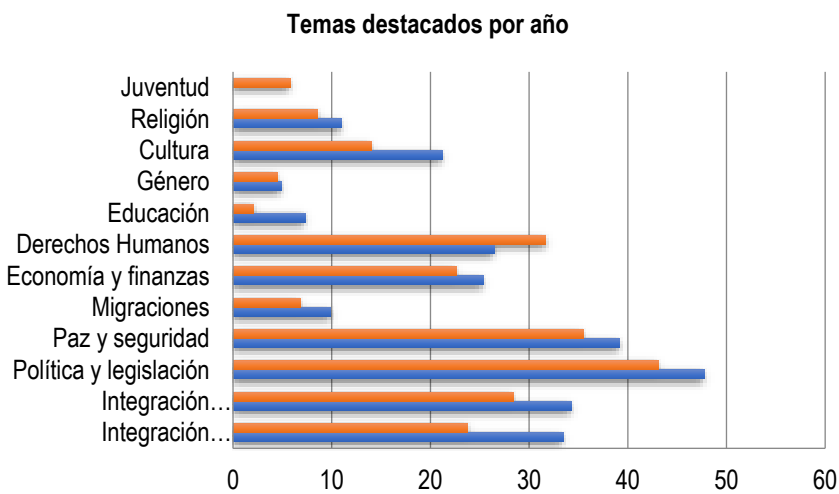
Fuente: Elaboración propia

3.2. Los temas destacados

Ahora expondremos la presencia de los temas y el valor que los medios conceden a los mismos.

En el Gráfico 2 observamos el valor porcentual que los medios estudiados conceden en las unidades analizadas de la muestra sobre los temas objeto de agenda temática. Así:

***Gráfico 2**- Los temas destacados*



	Integración Euro/Interm editerránea. Relaciones Multilaterales	Integración Euro/Interm editerránea. Relaciones Bilaterales	Política y legislación	Paz y seguridad	Migraciones	Economía y finanzas	Derechos Humanos	Educación	Género	Cultura	Religión	Juventud
2013	23,8	28,4	43,1	35,5	6,8	22,6	31,7	2,1	4,5	14,0	8,6	5,8
2009	33,5	34,3	47,8	39,2	9,9	25,4	26,5	7,3	4,9	21,2	11	

Fuente: Elaboración propia

Según estos resultados, los temas estrella derivados de la agenda temática se encuentran en Política y legislación, Paz y seguridad lo que nos indicaría que el relato construido responde a una presumible tematización en la que el Mediterráneo es un espacio en el que las relaciones, aparte de estratégicas, son complejas, problemáticas y difíciles.

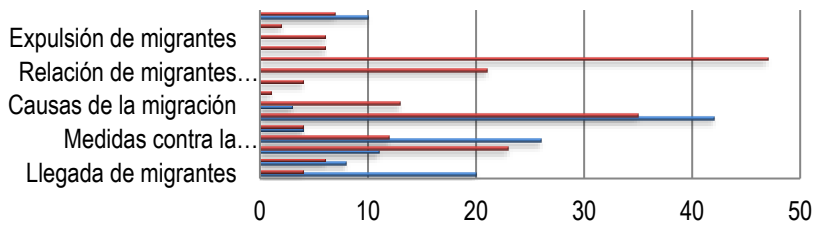
3.3. Los macrotemas sobre Migración y sus denominaciones.

Se presenta aquí los aspectos vinculados a la estructura semántica presente en las unidades de análisis vinculada a los temas seleccionados sobre la migración y su relación con aquellos otros temas con los que se la asocia en los relatos en la información en prensa.

¿Cuál sería el macrotema del relato sobre la migración?

Primero, los temas asociados

Gráfico 3 *Los macrotemas y temas asociados*

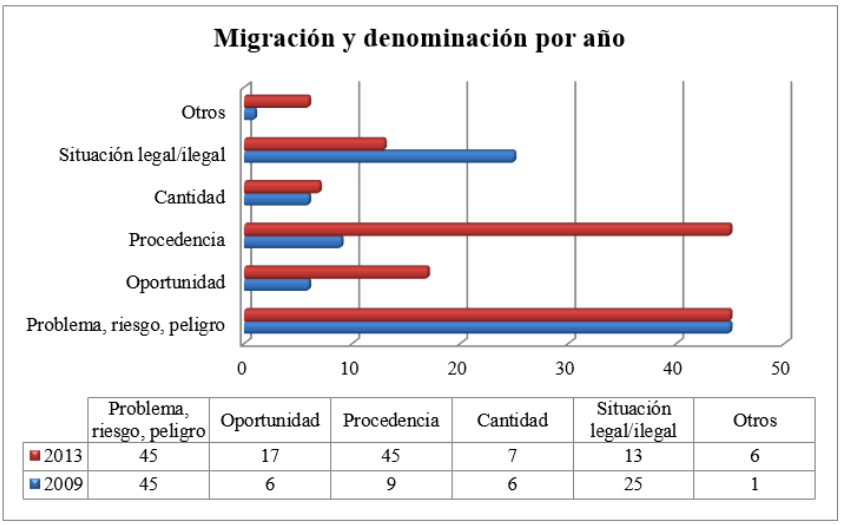


	Llegada de migrantes	Salida de migrantes	Acogida de migrantes o refugiados	Medidas contra la migración ir…	Readmisión de migrantes	Integración de las comunidades m…	Causas de la migración	Readmisión de migrantes	Repatriación/Retorno de migrantes	Relación de migrantes con el p…	Migración y delincuencia	Tercera generación de migrantes	Expulsión de migrantes	Rechazo o violencia contra los m…	Otro
Semana del 12 al 19 de mayo de 2013	4	6	23	12	4	35	13	1	4	21	47	6	6	2	7
Semana del 9 al 15 de marzo de 2009	20	8	11	26	4	42	3	0	0	0	0	0	0	0	10

Fuente: Elaboración propia

A continuación, se presenta la Migración y sus denominaciones

GRÁFICO 4 *Migración y denominaciones*



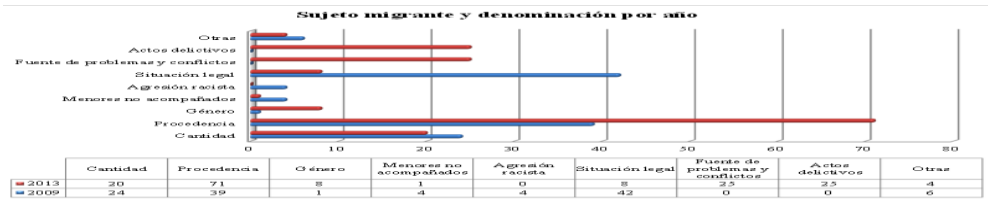
	Problema, riesgo, peligro	Oportunidad	Procedencia	Cantidad	Situación legal/ilegal	Otros
2013	45	17	45	7	13	6
2009	45	6	9	6	25	1

Fuente: Elaboración propia

Estos datos evidencian la propuesta de los medios analizados a la hora de caracterizar la migración y el imaginario que se puede derivar de ello. Así, problema, riesgo y peligro es la idea más reiterada contenida en estas informaciones.

En este sentido, también es de interés de qué manera el Sujeto migrante es representado en estas unidades de análisis. En el Gráfico 5 se presentan resultados de esta designación

GRÁFICO 5 *El sujeto migrante y su denominación*



Fuente: Elaboración propia

Desde el punto de vista y presupuestos de los que se parte, y a partir de los resultados obtenidos, la estructura semántica de las informaciones analizadas, estos relatos informativos responden a lo que se presenta en la Tabla 1.

TABLA I *Migración, sujeto migrante y macrotemas*

Fecha	**Macrotema Migración**	**Macrotema Sujeto Migrante**
2009	Medidas contra la migración irregular Llegada de migrantes Integración de las comunidades migrantes en los países de acogida	Problema/riesgo Condición legal Procedencia
2013	Problema, riesgo, peligro. Migración y delincuencia Integración de migrantes en los países de acogida Acogida de migrantes o refugiados Relación de migrantes con el país de origen Medidas contra la migración irregular Apuesta u oportunidad de mejora personal	Procedencia Fuente de problemas y conflictos Actos delictivos Cantidad Sujeto vulnerable

Fuente: Elaboración propia

En esta tabla se nos presenta el conjunto de temas que han sido asignados tanto a Migración, como al Sujeto migrante. La estructura semántica de estos temas recoge el contenido general o global de las informaciones analizadas.

3.4. Los actores destacados: frecuencias y porcentajes.

Otro elemento clave en este tipo de estudio lo constituye el actor a quien el medio le da la palabra en el relato periodístico. En la tabla 2 se presenta el número de unidades y su reflejo porcentual sobre la diferente clase de actor que se destaca en las informaciones analizadas.

TABLA 2 *Los actores de las informaciones*

ACTORES DESTACADOS FRECUENCIAS Y PORCENTAJES						
AÑO	Institucionales	Sociales	Individuos	Otros	No hay	TO-TAL
2009	845 / 67,40%	162 / 12,90%	245 / 19,50%	2 / ,20%	---	1254
2013	1351 / 45,80%	477 / 17,50%	923 / 33,80%	38 / 1,40%	42 / 1,50%	2731

Fuente: Elaboración propia

En esta tabla se observa que las variables *actor soci*al y *actor individuo* en las informaciones correspondientes al segundo periodo analizado cuentan con mayor registro y presencia. Aún así, en comparación con el "actor institucional" es muy reducida.

4. LOS RESULTADOS

4.1. Los relatos construidos y las lecturas propuestas.

> "… el sentido o el significado de un relato surge en la *intersección del mundo del texto con el mundo del lector*. El acto de *leer* pasa a ser así el momento crucial de todo el análisis. Sobre él descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector." (Ricoeur, 2006, p. 15).

Si un relato es un "conocimiento que se da, generalmente detallado, de un hecho" (RAE, 2023) y relatar es "referir, dar a conocer un hecho real o ficticio" (RAE, 2023) nos podemos preguntar si los medios de comunicación construyen relatos del acontecer, o también podemos decir que el resultado de los textos construidos por los medios de comunicación

sobre un determinado tema y bajo diferentes formas discursivas o géneros y formatos darían lugar a un hipertexto entendido éste como

> "… una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario" (Theodor H. Nelson, 1981, p.2)

Ello no lleva al concepto de traducción de información entre fronteras de textos/cultura como construcción de sentido, tal y como nos propone Iuri Lotman (1970).

> La traducción informativa entre estas fronteras, la interacción entre estructuras y subestructuras distintas, la "intrusión" semiótica directa e ininterrumpida de una estructura en el "territorio de la otra" dan forma a la generación del sentido, al nacimiento de una nueva información[4]

También, a los tipos de lectura que propone Hall (1993) y que, para el caso del análisis de los medios de comunicación y las informaciones contendidas en los mismos, resulta de interés. Así, lectura preferente, aquella en la que el lector/receptor está de acuerdo con lo propuesto en la información por el emisor y su ideología; lectura negociada, aquella en la que el lector acepta algunas propuestas contenidas en el mensaje lo que indica una actividad de filtro de este y, por último, la lectura opuesta, mediante la cual, el lector manifiesta su desacuerdo con el contenido del mensaje expuesto por el emisor.

Y, además, porque,

> "La actualidad como realidad social en devenir existe *en y por* los medios informativos. Esto quiere decir que los hechos que componen esta realidad social no existen, en tanto tales (en tanto hechos sociales) antes de que los medios los construyan" (Vero, 1983, pp. IV-V)

Todo lo dicho hasta el momento nos parece de interés para la interpretación derivada de la construcción de los textos presentados por los medios de comunicación, a través de las rutinas de producción

[4]Véase:
http://courses.logos.it/plscourses/linguistic_resources.cap_1_29_es?lang=es

periodística, y aquella que pueden hacer sus lectores, público, audiencias, receptores.

Como ya he dicho en otras ocasiones, los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental, y de gran responsabilidad social, a la hora de crear opinión pública a través de sus diferentes formas de expresión o géneros.

Así, los géneros informativos inician el proceso del debate público de los temas que los medios consideran de interés para sus lectores, público, audiencias o receptores, dando lugar así al surgimiento de estados de opinión presentes en nuestras sociedades, lo que conocemos como el primer estadio de creación de opinión pública

En un segundo momento, y a partir de los géneros de opinión, el relato se transforma en algo más argumentativo y contribuye a crear las corrientes de opinión, las cuales encontramos, tanto en los relatos construidos, como en los mismos medios.

En un tercer momento, y a través del tiempo y de la reiteración de un determinado tipo de relato, deviene lo que conocemos como climas de opinión, es decir, la ideología que se instala en aquellos lectores, audiencias, receptores que forman parte de una sociedad y que, en mayor o menor medida, la define[5]. Aquí podemos recordar a Roland Barthes (1970) y sus tres sistemas de significación, en particular, el connotativo, en cuyo plano de la expresión situaba a la retórica y en el plano del contenido, a la ideología.

Ese relato construido sobre un tema determinado, en el caso de los medios de comunicación responde a una lógica ideológica y de un supuesto interés general para una sociedad determinada. A ello le llamamos el proceso de la acción tematizadora, es decir, el efecto e influencia derivados de esa acción, y que no son los temas tratados, sino el debate público de dichos temas y que, como hemos visto, se inicia con el establecimiento de la agenda temática que los medios consideran de interés para el público, los lectores, las audiencias o receptores a los que se

[5] Para un desarrollo de estos planteamientos, véase Carniel Bugs, Ortega y Velázquez (2017a)

dirigen, lo que contribuye al establecimiento de una memoria colectiva como cultura sobre los relatos de los medios de comunicación en torno a los temas que tratan y su asentamiento en dicha memoria colectiva. En realidad, los profesionales de los medios también son partícipes de esta memoria colectiva.

Consideramos esencial lo expuesto hasta ahora para la construcción del relato sobre el Mediterráneo presentado por los medios de comunicación y, en particular en la prensa, voy a mostrar una serie de narraciones que pueden dar una idea de cómo los medios de comunicación abordan este constructo, a saber, el Mediterráneo.

4.2. Algunos ejemplos

Titular "Primer ministro marroquí: queremos animar a los gobiernos de los países donde emigran los marroquís a que incluyan el árabe en sus currículos (para los hijos de inmigrantes)" AL-MASSAE, 14 de mayo de 2013, p. 16.

Ministro de asuntos de los marroquís en el extranjero: Marruecos no abandonará a ninguno de sus inmigrantes (refiriéndose a la crisis) [al final del artículo pone que Marruecos acogerá la sexta conferencia internacional sobre migración, la primera vez que se celebra en África] AL-MASSAE, 17 de mayo de 2013, p. 4.

> "Para preparar un informe sobre los inmigrantes ancianos en Francia. Una delegación parlamentaria francesa se encuentra en Argelia". El Khabar, 13 de mayo de 2013, p.3

> "Los miembros de la comisión de sanidad en el consejo popular se encuentran con una delegación francesa. Se pide a Francia revisar las pensiones de los inmigrantes argelinos." El Khabar, 15 de mayo de 2013, p.2

> "L'Union européenne a prévenu hier que l'aide aux réfugiés de la guerre en Syrie…" EL WATAN – ARGELIA, Internacional-Siria, 13/05/2013, p. 11

> "Primer ministro comenta conferencia OECD "movilizar capacidades de inmigrantes para desarrollar región MENA". AT-TOUNISSIA - TÚNEZ, 14/05/2013, p.4.

“Mapa de los refugiados palestinos: los refugiados están a la busca de un “estado”. AL-CHOROUK – TÚNEZ, 14 de mayo de 2013, p.29

“El 50% de los inmigrantes de segunda generación se sienten españoles” El País, 14 de mayo de 2013, p. 32

“La asistencia a los refugiados está en riesgo por la morosidad de las ayudas” El País, 14 de mayo de 2013, p. 19

“La venta de mujeres sirias se extiende entre los refugiados” El País, 20 de mayo de 2013, Portada.

“La violencia incendia las barriadas de inmigrantes de Estocolmo”. El País, 23 de mayo de 2013, p. 6

“Salto masivo en la valla de Melilla de unos 200 inmigrantes”. ABC, 15 de mayo de 2013, p.26

“Expulsado de España el presunto salafista Ziani” ABC, 17 de mayo de 2013, p.36

“Dos detenidos en Bristol por comentarios racistas en Twitter” una menor magrebí por motivos racistas” ABC, 25 de mayo de 2013, p.35

“Insulta, patea y lanza a la vía a una menor magrebí por motivos racistas” ABC, 26 de mayo de 2013, p.47

Estos extractos conforman los procesos de generación de opinión pública sobre los hechos y temas que contienen.

Llegada de Migrantes a Europa y España

Aparte de los titulares recogidos en el apartado anterior, creemos de interés, presentar una serie de datos concretos sobre las migraciones a Europa y España que nos permitan contar con elementos de correlación entre el mensaje construido y la llegada de migrantes. Hemos optado por presentar datos de los años 2029 y 2024 recogidos en las tablas 2 y 3, y en el gráfico 6 presentados a continuación.

Tabla 3 *Llegada de migrantes a Europa 2019*

ACNUR **Llegada de migrantes a Europa 2019**	
Total llegadas	96.649 **(**Última fecha registro 02/11/2019)
Llegada por Mar (Países de llegada Italia, Grecia, España, Chipre y Malta)	79.889 (Última fecha registro 02/11/2019)
Llegada por Tierra (Países de llegada: Grecia y España)	16.760 (Última fecha registro 03/11/2019)
Personas muertas o desaparecidas (número estimado)	1.089 (Última fecha registro 11/11/2019)

Fuente: elaboración propia a partir de datos de ACNUR (https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean#_ga=2.60861928.592426991.1567755895-300237362.1559483667

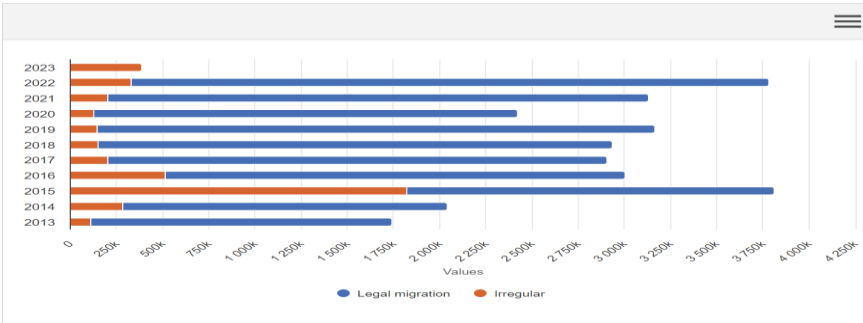
Tabla 4. *Llegada de migrantes a España abril 2024*

ACNUR **Llegada de migrantes a España 2024**		
Total llegadas	19,457 (Última fecha de registro 21/04/ 2024	Lugares de llegada
Llegada por Mar (Islas Canarias; Ceuta; Melilla; Andalucía; Este de España; Islas Baleares)	19,309 (Última fecha registro 21/04/2024)	Llegada por Mar (Islas Canarias: 15.488; Ceuta: 947; Melilla: 90; Andalucía: 1.636; Este de España (Mediterráneo continental): 513; Islas Baleares: 783.
Llegada por Tierra (España)	148 (Última fecha registro 21/04/2024)	Llegada por Tierra (España)
Personas muertas o desaparecidas (número estimado)	No se facilitan datos	No se facilitan datos

Fuente: elaboración propia a partir de datos de ACNUR
https://data.unhcr.org/en/country/esp

Y para la llegada regular e irregular de migrantes a Europa,

Gráfico 6 *Llegada de migrantes*



Fuente: https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration-europe_es#cruces-ilegales-de-fronteras

Este gráfico histórico da una idea de los movimientos migratorios durante diez años y su caracterización como migración legal y migración irregular. Así que el imaginario construido sobre la "invasión" de migrantes irregulares a todas luces queda muy lejos de algunos discursos difundidos y de los que se hacen eco algunas formaciones políticas que presentan en sus líneas políticas un discurso xenófobo y de rechazo al "Otro" sujeto migrante.

5. DISCUSIÓN

Como hemos planteado, los relatos de la prensa dan lugar al planteamiento de cuestiones como puedan ser el efecto de la acción tematizadora y su influencia en la construcción de imaginarios simbólicos que sobre el Otro y su cultura que se puedan derivar; los diálogos intertextuales y la traducción en espacios de frontera; las posibles lecturas de las representaciones propuestas por los medios de comunicación.

6. CONCLUSIONES

Por lo observado en ambos periodos, las modificaciones en las agendas temáticas de los medios estudiados sobre el tema que nos ocupa son mínimas. También, y por medio de la comprobación de resultados sobre la variable "actores destacados", los medios de comunicación destacan

la presencia como protagonistas de las informaciones a los actores institucionales como puedan, gobiernos e instituciones oficiales, frente a los actores sociales e individuos, lo que se encuentra en correlación y en correlación con la aparición en la agenda temática del tema que nos ocupa.

Asimismo, la promoción del diálogo entre los pueblos y culturas de la zona a través de los relatos periodísticos con el fin de fomentar el acercamiento entre las ciudadanías y los públicos mayoritariamente conducen al distanciamiento, el conflicto y el miedo al "Otro".

La correlación entre los daros estadísticos sobre migración regular e irregular, que facilitan las organizaciones

8. REFERENCIAS

Bajtin, M.M. (1985) El problema de los géneros discursivos. M.M. Bajtín *Estética de la creación verb*al. Siglo XXI: 248-293.

Barthes, R. (1970) Elementos de semiología. VV.AA. *La Semiología*, pp.15-69. Editorial Tiempo Contemporáneo.

Carniel Bugs, R., Ortega, E. y Velázquez, T. (2017a). Agenda temática e ideología en el discurso de los medios de comunicación. *deSignis 26. Semiótica e Ideología(s)*, (enero-junio), pp. 123-149.

Carniel Bugs, R. y Velázquez, T. (2017b). La agenda temática en la prensa de los países mediterráneos. La aportación de derechos y la creación de estados de opinión. *Revista de Estudios Jurídicos nº 17/2017 (Segunda Época)*, 19 páginas.

Comisión Europea (2024). *Estadística sobre la migración a Europa*. https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration-europe_es#cruces-ilegales-de-fronteras

Fontcuberta, M. de y Velázquez, T. (1987). La interpretación en la noticia periodística. Modelos de análisis. Gerard Imbert *Métodos de análisis de la prensa*, pp. 91-111. Casa de Velázquez.

Hall, S. (1993). The television discourse - encoding and decoding. A. Gray y J. McGuian (Eds.) *Studing culture. An introductory reader*, pp. 28-35. Hodder Arnold.

Hall, S. (1997). The Work of Representation. Stuart Hall (ed.) *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Open University, Cap 1, pp. 13-64.

Lotman, I. (1970). 29 Lotman y la traducibilidad (segunda parte). *Logos*

http://courses.logos.it/plscourses/linguistic_resources.cap_1_29_es?lang=es

Nelson, Theodor H. (1981). *Literary Machines*. Mindful Press.

RAE (2023). *Diccionario de la Lengua Española*. https://dle.rae.es

Ricouer, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora*, Vol. 25, núm.

UNHCR (2019). *Mediterranean situation*. https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean#_ga=2.60861928.592426991.1567755895-300237362.1559483667

UNHCR (2024). *Spain*. https://data.unhcr.org/en/country/esp

Verón. E. (1987). *Construir el acontecimiento. Los medios de comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Three Mile Islan*. Gedisa, 2ª ed. rev.

LA IDENTIDAD DE LOS MORISCOS ENTRE PERVIVENCIA Y CONSTRUCCIÓN: LA LENGUA DE SUS MANUSCRITOS ALJAMIADOS COMO REFLEJO LINGÜÍSTICO

ACHOUAK CHALKHA
Universidad Mohammed V-Rabat

1. INTRODUCCIÓN

La lengua árabe fue quizás uno de los elementos más importantes de la identidad morisca durante los siglos XVI y XVII, destacándose como un rasgo distintivo en relación a los demás cristianos de la sociedad hispana (Bernabé Pons 2009: 107). Sin embargo, la situación lingüística entre los moriscos nunca fue homogénea. No todos los moriscos eran monolingües arabófonos, ya que diversas circunstancias hicieron que algunos grupos, desde hacía años, sustituyeran su lengua árabe por el romance castellano. Además, un gran conjunto de la comunidad morisca aprendió el castellano con mayor o menor perfección.

Vincent señala que "entre el monolingüismo absoluto arabófono y el dominio perfecto del bilingüismo, hay sitio para un montón de grados lingüísticos" (1987: 739), esto refleja la diversidad de competencias lingüísticas entre los moriscos. En este artículo, nuestro objetivo principal es realizar un análisis lingüístico del lenguaje presente en un manuscrito aljamiado-morisco, se trata del manuscrito número 4871, intitulado y conservado íntegro en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Para el lector menos familiarizado con los textos aljamiados, quizás no resulta superfluo recordar aquí que nos referimos a textos redactadas en romance, usando en la escritura el alfabeto árabe y guardados clandestinamente. Estos textos forman parte del corpus de manuscritos denominados habitualmente "aljamiado-moriscos", los cuales representan

un testimonio valioso de la lucha de los moriscos por preservar su herencia cultural y religiosa, incluso en momentos adversos.

Para lograr el objetivo citado de manera efectiva, llevaremos a cabo una detallada contextualización histórica y social de los moriscos en la Península Ibérica, lo cual nos permitirá comprender las circunstancias y el entorno en los que surgieron y evolucionaron sus expresiones lingüísticas. Esta etapa de contextualización histórica es fundamental, ya que nos proporcionará las herramientas necesarias para comprender el perfil lingüístico de los moriscos e interpretar adecuadamente los fenómenos lingüísticos que analizaremos. Exploraremos las características lingüísticas del manuscrito aljamiado en tres puntos clave: el romance, el árabe (algarabía) como lengua de resistencia a la aculturación y la aljamía, destacando la fusión de influencias árabes en el español.

El análisis lingüístico se centrará, así, en el papel de la lengua como herramienta de resistencia cultural y expresión de identidad. Además, se llevará a cabo un estudio detallado de la construcción de identidad, examinando cómo los moriscos utilizaron tanto el árabe como el español para afirmar su identidad cultural y religiosa.

Este estudio busca entender, por ende, cómo los moriscos lograron preservar y construir su identidad cultural y religiosa en medio de la presión para asimilarse a la cultura cristiana predominante. Los manuscritos aljamiado-moriscos, siendo expresiones potenciales de resistencia cultural o de adaptación, serán el enfoque principal de nuestra investigación. Se hará hincapié en la complejidad inherente a la construcción de identidad en contextos de transculturación y diversidad cultural, lingüística y religiosa.

Nuestra intención es revelar cómo la convivencia histórica entre las comunidades en Al-Ándalus influyó en la formación y evolución de identidades en este contexto cultural singular. Al analizar estos manuscritos, esperamos arrojar luz sobre la manera en que los moriscos navegaban entre dos mundos culturales y lingüísticos, utilizando la lengua como un medio para mantener su herencia y resistir la asimilación total. Esta investigación pretende contribuir a una comprensión más profunda de

la interacción entre identidad, lengua y resistencia cultural en la historia de los moriscos.

En resumen, este estudio proporcionará una visión profunda de la interacción entre el lenguaje, la identidad y la resistencia cultural en el contexto de los moriscos, utilizando el manuscrito aljamiado-morisco como ventana para comprender su experiencia histórica única.

2. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL DE LOS MORISCOS: DE LA CONVIVENCIA A LA EXPULSIÓN

Los moriscos representan el término oficial del islam en la España moderna, tras el extenso e intenso periodo medieval. Significan por una parte el final de Al-Ándalus, y por otra, su continuidad, al menos en forma residual. Aparecen asimismo como un fenómeno singular y propio de firme resistencia a un riesgo evidente de asimilación. En el pueblo morisco actuaron dos principios identitarios: el firme propósito de ser musulmanes y el deseo de seguir siendo españoles.

Su expulsión definitiva a comienzos del siglo XVII constituyó una dolorosísima autoamputación, una de las varias que han ocurrido a lo largo de la historia de España. Fue la expulsión cruel de una minoría eliminada por parte de una mayoría dominante; siendo ambos colectivos, como eran, españoles. Para el lector de muchas historias de la expulsión de los moriscos, tanto las escritas en la época como las más modernas, es fácil salir con la impresión de que la expulsión fue una empresa llevada a cabo sin oposición, una empresa aceptada tanto por los moriscos que la sufrieron directamente como por el resto de la población que perdía a sus vecinos y, en algunos casos, sus parientes. Nada más lejos de la verdad. La expulsión de los moriscos fue una empresa contestada en todo momento y por un variado abanico de protagonistas: el clero, la nobleza, los señores de vasallos, los concejos y ayuntamientos, un largo etcétera de individuos dispuestos a apoyar a sus vecinos, y, por supuesto, los mismos moriscos.

El estudio de este grupo social requiere comprender, aunque de manera somera, el contexto histórico que lo rodea y en el que se desarrolla. En este sentido, es pertinente ofrecer unas breves reflexiones sobre la

presencia histórica de los moriscos en la Península Ibérica y las distintas etapas que atravesaron. Estas etapas revelan las influencias y las interacciones mutuas que esta convivencia generó en todos sus aspectos culturales, incluyendo notablemente el desarrollo lingüístico.

Eran unos 300.000 los moriscos instalados, preferentemente, en los reinos de Aragón, Valencia y Granada y, en menos proporción, en las dos Castillas, Extremadura y Cataluña. Hasta un veinte por ciento residía en Aragón, en los pueblos del Valle del Ebro y en las cuencas de sus afluentes Jalón y Huerva; constituían la tercera parte de la población valenciana, diseminados por la sierra de Espadán y las huertas de Játiva y Gandía y, dentro del reino de Granada, se les veía principalmente en las Alpujarras, el valle de Lecrín y la zona almeriense.

Los moriscos instalados en Valencia o Aragón vivían sometidos al régimen señorial feudal, mientras los granadinos se asemejaban al tipo de campesino minifundista. En cualquier caso, al principio mantuvieron sus costumbres y en las ciudades vivían en sus propios barrios (morerías), siendo perfectamente tolerados por la población cristiana. Pero, en los años inmediatos a la firma de las capitulaciones, la intolerancia hizo su aparición entre los vencedores, lo que resulta paradójico puesto que las capitulaciones, firmadas entre 1484 y 1492, pese a sus diferencias tenían en común el reconocimiento de la libertad personal, la conservación de las estructuras sociales y el respeto a la organización religiosa, jurídica y cultural de los vencidos. Las firmadas después de 1487 les daban también la posibilidad de conservar todos sus bienes.

Pero pronto los mudéjares comprendieron que muchas de las capitulaciones eran letra muerta (Hinojosa Montalvo, 2002), por lo que un extraordinario malestar se extendió entre ellos; este malestar culminó en la sublevación del Albaicín de Granada el 18 de diciembre de 1499, cuando el cardenal Cisneros les impuso la conversión forzosa; es de notar que con Cisneros,

> ...las presiones tomaron un aire violento y organizó bautismos en masa, sin dilaciones ni escrúpulos. No había más que una dura alternativa: o convertirse al cristianismo, o padecer grandes prisiones y torturas (Domínguez Ortiz; Vincent, 1985: 99).

Una oleada de sublevaciones se extendió rápidamente por diversos lugares de Andalucía, que pese a la resistencia terminaron con la conversión en masa de todos los musulmanes en 1501. A partir de entonces se les empezó a denominar cristianos nuevos o moriscos. En opinión de Domínguez Ortiz y Vincent, ese año marcó el principio del fin de la convivencia entre ambas culturas (1985: 24), y la tensión que existía antes entre los moriscos y los cristianos viejos de modo más mesurado ahora se agudizó considerablemente.

Por su parte los mudéjares de Castilla habían vivido pacíficamente en las morerías, bajo la protección real, desde que se reconquistó esta zona; y pese a soportar determinadas medidas de segregación se les habían respetado en su culto. Pero los sucesos de Granada movieron al rey a promulgar una real cédula el 12 de febrero de 1502 por la que también a ellos se les obligaba a convertirse o emigrar.

En los años siguientes se comprobó lo equivocado de la medida, pues los cristianos creyeron que se habían ido los musulmanes y que se habían quedado quienes sinceramente estaban dispuestos a aceptar el cristianismo; en tanto que los moriscos creyeron que les dejarían en paz sólo con bautizarse, lo que pronto comprobaron no sería así. En consecuencia, se abrió entre ellos un abismo de incomprensión e incompatibilidad que se agrandaba con el paso del tiempo. Entre 1511 y 1526 se promulgaron diversas cédulas tendentes a destruir las peculiaridades de la cultura morisca en un empeño de aculturación total, pues se pronunciaban sobre la indumentaria, los libros árabes, forma de sacrificar las reses, etc. El proceso culminó con la celebración de una junta convocada en Granada por iniciativa regia en 1526; las conclusiones aprobadas en ella aspiraban a la desaparición de todo particularismo morisco, obligación de hablar el castellano dentro de los tres años siguientes, y prohibición de hablar, leer o escribir el árabe, así en público como en secreto; nulidad de los contratos hechos en lengua arábiga; entrega de los libros arábigos al Presidente de la Audiencia Real de Granada; que no pudieran hacerse en adelante trajes moriscos, que las mujeres no vistiesen a la morisca, y que llevasen descubierta la cara; prohibición de ceremonias musulmanas en las bodas; que tuviesen abiertas las puertas de las casas los viernes y días en que celebrasen bodas (Mármol y

Carvajal 1600: 158); que dejasen de usar nombres de moriscos; y, por último, prohibición de los baños. Por tanto, afirman Domínguez Ortiz y Vincent que a partir de entonces se vio que no se trataba del rechazo al infiel, sino simplemente del rechazo al otro, al diferente (1985: 30).

Estas medidas autoritarias provocaron resistencias y levantamientos: en Granada en 1501, en las montañas de la Alpujarra y en Ronda en 1568. En Aragón, los moriscos resisten exitosamente y obtienen el abandono de la conversión forzosa, mediante un tributo; igualmente en Valencia en 1510, una parte de la nobleza los apoya.

La guerra de guerrillas que se desarrolló entre 1568 y 1570 evidenció el sentimiento de odio existente entre ambas comunidades, y fue en resumen la expresión de la desesperación de una minoría que quería conservar su identidad. La guerra arruinó a Granada, y como afirma Domínguez Ortiz, "cavó definitivamente el foso que separaba las dos civilizaciones" (1963-1964: 113) y supuso el fin de la ilusión de convivencia y comprensión recíprocas.

El 4 de abril de 1609 cuando se firma la tregua con las Provincias Unidas, Felipe III ordena la expulsión de los moriscos. A los expulsados se les prohibía terminantemente vender sus bienes, autorizándoles, en cambio, llevar lo que pudieran de su dinero y sus joyas. Pese a la rigidez de la expulsión, parece que quedaron moriscos en lugares como Plasencia, Trujillo, Mérida, Ocaña o Talavera, aunque debieron ser pocos.

De ese modo, la convivencia, que alguna vez existió, se transformó en un régimen de discriminación y persecución que alteró radicalmente la estructura social y cultural del país. El musulmán y el cristiano convivían desde hace mucho tiempo en España y se trataban de igual a igual, pero a partir de la conquista de Granada, la convivencia fue un verdadero drama. A los moriscos se les acusaba de no adherirse a una religión que les era extraña y en el seno de la cual no habían sido educados. Por extensión se les reprochaba sus comportamientos y su género de vida que no se conformaba al de los cristianos. Se les vedan practicar determinados oficios y usar ciertas vestimentas, así como llevar a cabo ritos coránicos; se prohíben ciertos bailes y cánticos, poseer o leer libros islámicos, enseñar o hablar árabe. Se tapian las puertas de las casas

moriscas, se borran las inscripciones arábigas incluso las de los sepulcros, se queman los libros islámicos y el Corán. Pero se comprobó, que, a pesar de todas las prohibiciones, el morisco conservó, en cuanto le era posible, todas las obligaciones religiosas musulmanas y vivió los acontecimientos familiares más importantes -es decir el nacimiento, el matrimonio y el entierro- ayudado por la doctrina de la *taqiyya* o *kitman* (disimulo, encubrimiento o precaución), concepto que encuentra su fuente en el Corán:

> El que reniega de Dios, después de haber creído, no el que sufre una presión y cuyo corazón queda fiel en su fe, sino aquel que, en plena conciencia, abre su corazón a la incredulidad: la cólera de Dios está sobre él y un castigo terrible le esperará (Cardaillac, 1978: 107).

Mediante esta doctrina se autoriza al musulmán en caso de necesidad imperiosa simular una práctica ilícita, según los preceptos islámicos, que le ha sido impuesta, a condición de conservar su fe musulmana en el corazón con la *niyya* o sana intención.

Las tensiones aumentaban entre las dos comunidades y el contacto se hacía más difícil, entre ellos el odio, el desprecio y el miedo eran recíprocos; los dos primeros sentimientos nacieron en los cristianos porque los moriscos se manifestaron como demasiado trabajadores, laboriosos, sumisos, competidores temibles que triunfaban y se enriquecían con sus actividades artesanales o comerciales, según lo reconoce el refrán popular que dice "Huerta que cava un moro, vale un tesoro", y finalmente por su docilidad, que permitía a los señores mantener un régimen apenas soportable. Por su parte los moriscos también odiaban a los cristianos, y según Henry Lea, resulta natural "que quienes se ven esclavizados y oprimidos, en una tierra de la que en otro tiempo fueron dueños, odien al opresor y a su religión" (2001: 99).

Los moriscos no pertenecían a la sociedad estamental que los circundaba y no sólo por motivos ideológicos y políticos, sino porque la separaban de ella profundas diferencias orgánicas. El clero nunca fue una clase bien diferenciada dentro del Islam; tampoco se puede hablar de nobleza. No había, pues, una jerarquía reconocida, privilegios legales ni vínculos de dependencia. Casi los únicos criterios de diferenciación eran la riqueza y las profesiones. La pequeña burguesía, que constituía

su nivel más alto, estaba sometida a la mayoría cristiana vieja. Es posible que en el seno de la masa morisca hubiera tensiones y luchas de intereses, pero la oposición morisco-cristiano viejo era tan fuerte, tan fundamental, que relegaba a la sombra a cualquier otra y tendía a considerar al conjunto morisco como una unidad, a pesar de sus diferencias internas.

No se puede hablar de los moriscos como un todo homogéneo, pues había diferencias regionales y locales importantes. Había moriscos de muchas clases, derivadas de su primitiva condición o país de origen; los había también de distintas categorías sociales, desde el morisco libre y acomodado hasta el esclavo, casi siempre de origen granadino, por ser la mayor parte prisioneros de guerras. Juan Reglá ha afirmado:

> desde luego los moriscos no constituyeron una clase social específica, sino que entre ellos hubo una minoría aristocrática, una burguesía enriquecida, un artesanado activo y una sufrida masa de campesinos y jornaleros (1974: 222).

Mientras Mercedes García Arenal cree que:

> los moriscos sí que constituyen una clase social: el estrato más bajo de un campesinado y un proletariado rural. Nada se encuentra en la documentación que pueda sustentar la existencia o la posibilidad de una clase media, ni menos de una aristocracia o grupo dirigente dentro de la propia minoría morisca. Se trata de un grupo prácticamente acéfalo y privado de toda posibilidad de desarrollo o de ascensión social (1987: 114).

Entre los moriscos, unos vivían libres sin reconocer vasallaje a señor alguno particular, aunque se avecindasen en lugares de señorío; tales eran todos los que salieron de Granada y se hallaban diseminados en territorio castellano. Otros moriscos eran vasallos de señores; tales, los de los reinos de Aragón y Valencia.

Los primeros vivían entre cristianos, vestían como ellos, y, en su mayoría, hablaban bien el castellano (Cardaillac, 1979), aunque en la observancia de la ley musulmana eran tan moros como los del reino de Valencia; estaban menos vigilados, ya porque no vivían en lugares apartados y propios de moriscos, ya también porque su oficio de trajineros les hacía más fácil la comunicación con sus correligionarios.

Las fuentes contemporáneas caracterizan a los moriscos como trabajadores y esforzados. Los desterrados del reino granadino se dedicaron en gran proporción al comercio y al transporte. En cambio, en la Corona de Aragón, sobre todo en Zaragoza y Valencia, en las que formaban masas de población, encontramos todas las profesiones necesarias a la vida social, incluso núcleos burgueses. Entre las profesiones que desempeñaban encontramos que los moriscos zaragozanos trabajaban como herreros, albañiles, ceramistas, carpinteros, vendedores de vino y aceite, cultivaban las huertas, tenían las mejores tiendas de comestibles o se dedicaban a la trajinería y llevaban mercancías de un punto a otro. Dentro de la variedad profesional, había ciertas actividades preferidas, entre ellas las relacionadas con la construcción, en la que los empleados gozaban de una tolerancia que era quizás un homenaje a su maestría.

Entre los oficios mecánicos nos encontramos los de calderero, alpargatero, jabonero, tejedor, sastre, soguero, espartero, ollero, zapatero, revendedores. Los cristianos viejos calificaban estas profesiones y trabajos como de poco esfuerzo, lo que hacía pensar en la opinión pública que estos eran unos holgazanes, pero realmente ellos constituían la gran base económica del país. Aznar Cardona, uno de los mayores detractores de los moriscos en el momento de su expulsión, reúne en su obra (Cardona: 1612) una auténtica antología de los prejuicios de la opinión pública respecto a los moriscos. Su libro incluye las descripciones más gráficas y brutales que se puedan encontrar en un escrito antimorisco. Según él le parecen despreciables por sus "esparcimientos", en los que no veía un mínimo de refinamiento, sino desproporción, desenfreno y bajeza. Aznar los pinta:

> Eran una gente vilíssima, descuydada, enemiga de las letras y ciencias ilustres (...). Criavan sus hijos cerriles como bestias, sin enseñanza racional (...). Eran torpes en sus rezones, bestiales en sus discursos, bárbaros en su lenguaje (...). Eran muy amigos de burlerías, cuentos, de bayles, danças, solazes, cantarzillos, alvadas, passeos de huertas y fuentes, y todos los entretenimientos, bestiales (...), y de otros entretenimientos semejantes de gañanes (1612: 106).

No compartimos en nada esta declaración de Aznar, porque, si es cierto que muchos moriscos fueron rudos e ignorantes, entre ellos, lo mismo que entre sus contemporáneos de las otras dos castas, existió una élite

destacada. Tenemos, sin embargo, a una clase intelectual de médicos, cirujanos, boticarios y escribanos. Mercedes García Arenal encuentra, entre los moriscos de Cuenca, un escribano, un cirujano, "un adobador de brazos y piernas quebradas" (1987: 99). Fernández Nieva señala (Galmés de Fuentes, 1970: 26) en el censo de Llerena de 1594, la existencia, entre los moriscos, de un boticario, un médico, un procurador y un regidor.

3. IDENTIDAD LINGÜÍSTICA DE LOS MORISCOS: LA LENGUA COMO SÍMBOLO DE RESISTENCIA

Dentro de la comunidad morisca, encontramos una amplia gama de perfiles lingüísticos que reflejan su diversidad cultural. Dependiendo del territorio en el cual se encontraban, los moriscos eran árabo-hablantes o hispanohablantes, lo que evidencia una rica herencia lingüística. La diversidad de lenguas en esta comunidad no solo destaca su historia compleja, sino también la resiliencia y adaptación frente a las adversidades. Así, la lengua se convierte en un baluarte de resistencia cultural y un medio esencial para la supervivencia de su identidad.

Según los estudios de muchos investigadores cristianos: A. Labarta (1987), C. Barceló (1984), A. Domínguez Ortíz y Vincent (1985), podemos resumir la situación lingüística de los moriscos en los siguientes puntos básicos:

A. Los moriscos valencianos y granadinos utilizaban la lengua árabe de forma cotidiana, la hablaban y la empleaban en todo tipo de escritos, públicos y privados. Por su parte, los mudéjares, luego los moriscos, aragoneses y castellanos habían perdido la lengua árabe, y al perderla, recurrieron al aljamiado en casos de escritos privados o internos a sus comunidades, como eran los textos literarios o determinados apuntes personales: por ejemplo, tenemos relaciones de contabilidad, llevadas en aljamiado en el ámbito castellano y también en ámbito aragonés, frente a lo que ocurría en el ámbito granadino.

B. Los moriscos aragoneses y castellanos también mantuvieron, aún después de su desuso cotidiano de la lengua árabe, la utilización de ésta en la redacción de determinados documentos notariales, entre los siglos

XII y XVI, como actas de reparto de herencia, compraventa, préstamo, cambio, hipoteca, depósito, escritura de poder y de tutela, y algún contrato, e incluso alguna carta de especial solemnidad. Sus autores fueron en general los alfaquíes de cada lugar, ejerciendo también como escribanos y notarios de sus comunidades, y apoyándose para redactarlo en las colecciones de formularios usadas en al-Ándalus, al menos desde el siglo IX, y que llegaron a época mudéjar; el escribano mudéjar aplicaba estos patrones, pero al reproducirlos se interferían los tres elementos lingüísticos implícita o explícitamente presentes en su acto: el árabe clásico (en las fórmulas notariales de la jurisprudencia islámica, conocidas mejor o peor por los alfaquíes mudéjares), el dialecto andalusí (que pervivió entre los mudéjares aragoneses hasta una época y con una extensión de uso que no podemos precisar con exactitud), y la lengua romance, castellano con aragonesismos (que aparece voluntario recurso al léxico romance para explicar o sustituir términos árabes -o involuntariamente- transparentando la sintaxis del escrito árabe algunas construcciones romances).

En general, los autores de estos documentos intentaban redactarlo en árabe clásico, mediante los conocimientos que pudieran tener y mediante el uso de fórmulas legales estereotipadas. Para cumplir su intento debían intentar sustraerse a la influencia árabe dialectal y de la lengua romance, pero en la realidad, los tres elementos aparecen significativamente en los documentos mudéjares árabes de Aragón, aunque no en la misma situación: el árabe dialectal y el romance se infiltran contra tal voluntad o presentación, en la medida en que tal redactor no logra un nivel pleno de expresión en árabe clásico.

C. El recurso al aljamiado es excepcionalísimo, y con razón, fuera de las áreas castellanas y aragonesas, pues en la granadina y la valenciana se mantenía el uso de la lengua árabe en todo el período mudéjar y morisco. Los mudéjares y los moriscos utilizaron también las lenguas romances y la grafía latina. A grandes rasgos, que habrán de perfilarse mejor, los vemos manejar a veces las dos lenguas y los dos alfabetos.

Bien, tenemos pruebas al menos de que estos mudéjares aragoneses -como también los castellanos- ya no utilizaban como lengua el árabe, pero ¿por qué no escribían en grafía latina la lengua romance que

hablaban? Ottmar Hegyi (1978: 147) repasaba en su comunicación las hipótesis existentes sobre el uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y ofrecía ejemplos de otras aljamías, en lugares y épocas distintas a las de los mudéjares y moriscos castellanos y aragoneses, y pensaba que el empleo de caracteres árabes por los moriscos se debe también, en su mayor parte, al carácter sagrado de la escritura árabe y a una actitud afectiva hacia ella, para concluir que el uso de la grafía árabe debió constituir algo así como una "*confesión de fe*".

Creemos que Hegyi tiene razón, en efecto, debió ser el alifato uno de los últimos reductos de afirmación de la identidad mudéjar y morisca, que iría adquiriendo acentos más firmes y desafiantes según aumentaran las medidas restrictivas cristianas. Además de ser un culturema, "un signo exterior que señala la pertenencia a la Umma, a la comunidad islámica" (Hegyi, 1978: 149).

Ahora bien, estudiando y analizando los manuscritos aljamiados de los moriscos, que estos últimos producían con la necesidad de verter en lengua española la cultura islámica, para mantener viva su identidad, nos vamos a dar cuenta de que dicha minoría desarrolló una variante dialectal romance propia con unas peculiaridades que la caracterizan: la aljamía; resultado de una hibridación entre el romance y el árabe andalusí (Hegyi, 1985) o, más bien, de una interferencia parcial con el árabe (Bouzineb, 1984).

Esta lengua presenta en su conjunto rasgos lingüísticos que la diferencian claramente de la lengua literaria de la misma época. Podríamos pensar que estas diferencias fuesen debidas a razones de geografía dialectal, ya que la inmensa mayoría de los textos aljamiado-moriscos proceden de Aragón, y de hecho en ellos son muy abundantes los aragonesismos. Se puede, también, explicar la abundancia de arcaísmos presentes en sus escritos por las condiciones socio-culturales en que vivían y que les impedían mantenerse informados de las novedades lingüísticas que se producían en el castellano, y consecuentemente estaban al margen del movimiento lingüístico que esos siglos de renacentistas enriquecía la lengua española por medio de cultismos procedentes del latín y del italiano.

Toda la Producción aljamiada presenta las mismas características lingüísticas: arcaísmo, aragonesismo y arabismo. En Historia de los amores de París y Viana, Álvaro Galmés de Fuentes ha resumido los rasgos de la literatura aljamiado-morisca, cuyas obras habían sido realizadas por los moriscos desde el siglo XV al siglo XVII de la manera siguiente:

> Desde el punto de vista lingüístico tres rasgos caracterizan, en general, a la literatura aljamiado-morisca: en primer lugar, el arcaísmo; frente a la literatura coetánea de la España cristiana, los textos aljamiados ofrecen rasgos conservadores, que se aproximan a obras de épocas precedentes. En segundo lugar, el dialectalismo; la literatura morisca no sigue, generalmente, normas de la lengua nacional, sino que se expresa en el habla dialectal cotidiana... En tercer lugar, finalmente, la literatura aljamiado-morisca se caracteriza por la abundancia del arabismo, tanto léxico como sintáctico, reflejo del origen de sus autores (1970, pp. 217).

4. LA LENGUA EN LOS MANUSCRITOS ALJAMIADOS: REFLEJO DE LA IDENTIDAD Y RESILIENCIA MORISCA

La lengua, como seña de identidad, es un concepto intrincado y problemático, especialmente en la situación sociolingüística de los moriscos. En su contexto, las identidades eran tan múltiples y complejas como las sociedades mismas. Galán Sánchez observa que

> Las identidades son tan múltiples y complejas como las sociedades, de manera que solo el conflicto consigue que una de ellas emerja de manera clara para agrupar a los bandos encontrados y prestar cobertura al enfrentamiento (2016: 111).

Este marco teórico es crucial para entender cómo la lengua de los moriscos emergió como un distintivo claro en medio del conflicto y la represión.

La lengua de los moriscos, plasmada en sus manuscritos aljamiados, se destaca como un distintivo peculiar y fundamental de su comunidad. Estos textos no solo servían como medios de comunicación, sino que también eran manifestaciones vivas de su identidad cultural y resistencia. Reflejan las condiciones históricas, políticas y sociológicas únicas de los moriscos, evidenciando cómo estas influencias moldearon y definieron su identidad lingüística.

Vamos a intentar demostrar, a través del estudio de algunos fenómenos de contacto y transferencia entre el romance y el árabe, cómo los moriscos utilizaron la lengua como símbolo de identidad y vehículo de resistencia y adaptación cultural, a la vez.

En este caso, insistiremos en las influencias que consisten en el cambio de códigos y en la permeabilidad estructural que se aprecia en la incorporación de construcciones lingüísticas ya existentes en la otra lengua. Partiendo del hecho de que estamos en presencia de dos tipos de comunidades lingüísticas, mientras que el romance representa a un grupo social dominante, el árabe representa a una comunidad minoritaria. Y además de las diferencias estructurales, ambas lenguas presentan diferencias culturales y semánticas.

Hemos dejado dicho que entre los moriscos el árabe, lengua del Corán heredada del glorioso pasado andalusí, fue paulatinamente olvidada, primero en Castilla y después en Aragón -cronología marcada por la dominación cristiana de estos territorios-, dando lugar a un fenómeno lingüístico nuevo en la Península: el romance aljamiado. Entonces, ¿cómo se explica la presencia de las fórmulas y términos árabes de contenido religioso, así como las estructuras lingüísticas árabes?

Los moriscos, sometidos a las influencias de dos culturas, dos religiones y dos interpretaciones del mundo y de la vida diferentes, tenían una única preocupación, la de mantener el Islam entre los miembros de la comunidad. Y para ello, utilizaban en su literatura una lengua más espontánea que la literatura de los autores cristianos, de carácter diferente y con otros afanes estilísticos y estéticos. Un aspecto más concreto de la lengua de la mencionada literatura y que llama poderosamente la atención, es el uso de los arabismos léxicos, sintácticos y estilísticos.

En cuanto a los arabismos léxicos se reflejan, como es de esperar, en términos religiosos relativos a la doctrina coránica y al universo ideológico que lo transporta, eso se debe claramente a que el copista pertenece a este estrato religioso-cultural de raíz islámica en la Península Ibérica, entonces se vale de la palabra árabe en vez de la romance cuando se refiere a casos religiosos. La conservación de estos contenidos religiosos sagrados supone a priori e inexorablemente un fuerte

apego al soporte lingüístico que los conllevaba: la lengua árabe. estos préstamos, cuya fuente es el propio Corán a veces, como en el caso de almalāk, o alqalam, más que simples componentes o elementos lingüísticos, resultantes de las interferencias de dos lenguas en contacto, - el español y el árabe-, son la proyección de un ideal islámico, atormentado por la persecución de la inquisición.

Lo fundamental para el autor es no desvirtuar la carga islámica de su mensaje al tener que escribir en una lengua no árabe y como solución a esto intenta mantener en general un léxico árabe dentro de la estructura del romance para las entidades del Islam. Así, evita traducir estos términos islámicos al castellano para no poner en peligro su identidad musulmana aunque tienen equivalentes en el léxico romance, por temor a que éstos los contaminen con sus connotaciones religiosas cristianas.

Estos términos pueden llegar a ser claves, es decir, se refieren a nociones importantes dentro de ese entorno cultural y aunque tengan una traducción posible, siempre llevan consigo una carga connotativa o un matiz en su denotación que no las hacen exactamente equivalentes a los términos disponibles en la lengua meta. Son términos comunes a todos los escritos de los moriscos y no se traducen, lo cual parece indicar que estaban plenamente incorporados al acervo del léxico común. Términos que aluden al ritual y la práctica de la religión (Aşşala: Oración ritual; Alwaďū: Ablución ritual ; Alĥuţba: El sermón), Así como a las instituciones que derivan de dichos rituales (El aşşiħāba: Compañeros del Profeta; Alminbares: Púlpitos; etc.)

Así, para el morisco addīn no puede traducirse por religión, pues para él, en su contexto sociocultural peninsular, religión significa implícita e indisolublemente "religión cristiana". Del mismo modo, addīn sería, exclusivamente, "religión islámica"; un almalāk o ángel coránico no coincide, en sus connotaciones, con el ángel bíblico, y lo mismo podemos decir de el-an.nabī o profeta, de los conceptos de ħalāl o lícito y ħarām o ilícito, incluso, de el alkitāb "libro", pues la estructura y la organización misma del libro es sensiblemente diferente en una y otra cultura.

En otros casos, algunos términos son intraducibles por carecer la cultura de la lengua meta de esas nociones, dado que su uso está determinado por la referencia que establecen con determinados guiones culturales que son conocidos por los integrantes de la cultura que habla esa lengua. Un ejemplo claro son los términos en árabe que tienen que ver con el mundo de la oración, así como los momentos del día en los que debe hacerse o la ejecución de tal o cual práctica (Açaĵadamientos: Prosternarse en el ejercicio de la oración ritual; Ad'uhr: Tiempo de la segunda oración del mediodía; Alqibla: Lugar de las mezquitas que indica la orientación de la Meca; etc.).

Dichas voces son comprensibles porque hacen referencia al guión de la oración que es un guión existente sólo en el contexto cultural musulmán. De igual modo, aparecen en el texto términos que son aplicables exclusivamente al Corán y otros son exclusivos de Dios (Aççūra: Capítulo; Al'arš: El trono divino; Arraħmān: Misericordioso, etc.)

Según los ejemplos citados, destacamos el curioso caso de la creación de palabras romances bajo el influjo de una palabra árabe, guardando su estructura y aceptando al mismo tiempo su acepción, es lo que Reinhold Kontzi (1978) denomina calcos de esquema. Así que a las formas verbales se les añade la terminación del verbo si está en infinitivo e inclusive en las formas conjugadas o en el participio pasado, y cuando se trata de sustantivos se les pospone un sufijo romance o la terminación del plural romance. Reflejaremos dicho fenómeno en los siguientes ejemplos:

- Del verbo árabe خلق(ĥalaqa) que por antonomasia, con referencia a Dios, significa "crear", se forma el verbo aljamiado-morisco ĥaleqar que se flexiona como un verbo español con morfología similar: ĥaleqaste, y su sustantivo ĥaleqador creador, haleqamiento creacion.

- Del verbo ár. سجد (çaĵada) "prosternarse en el ejercicio de la oración ritual", se forma el verbo açaĵedar; açaĵede; açaĵedará; el sustantivo el açaĵedamiento; la açaĵeda y el participio açaĵedado.

– Del verbo ár. ركع (raka‘) “inclinarse en oración ritual”, se forma el verbo arrak‘ar; arrak‘ese; arrak‘ado y el sustantivo, el arrak‘ar, las arrak‘eas.

– Del sustantivo árabe الحديث (un alħadīŧ) se crea el verbo alhaditar, me alhaditó “contar o transmitir un relato tradicional”, y el sustantivo ħadiŧador “tradicionista, transmisor de una tradición”.

A partir de los ejemplos expuestos arriba llegamos a notar que, aunque algunos términos tienen su correspondencia exacta en español, el morisco recurre al empleo del étimo árabe porque, desde el punto de vista islámico, no existe tal equivalencia por la carga denotativa que conllevan.

Sin embargo, observamos que cuando existen términos cuya traducción no ofrece peligro alguno de cristianización y no pueden causar imprecisiones significativas que estorben o impidan la comunicación, se nos ofrece preferiblemente ésta: (La ufana: La ufanía; Dayuno: El ayuno; Descreyençia chica: falta de fe); y en ocasiones se utilizan los dos términos a la vez, así, tenemos: (fwesa / alqabr: Tumba; el pergweno / el-’ađān: Pregón; Iblīç / Satán: El diablo, etc.).

El uso de esta terminología religiosa tiene como objetivo el intentar influir y causar un especial efecto en el receptor cuyo conocimiento de la lengua del Profeta era limitadísimo, conseguir en él una vuelta al conocimiento de la realidad religiosa. No obstante, esto no quiere decir que la comunidad morisca se ha olvidado de su religión, sino que ha sabido mantenerse fiel a la fe islámica, como ha analizado Longás en su obra, en donde llega a la conclusión de la “persistencia entre los moriscos tanto granadinos como valencianos y aragoneses, en las prácticas musulmanas” (1990: 33), a pesar de las disposiciones restrictivas de libertad y de la fiscalización del Santo Oficio. Y el propio Longás resume así la actitud de los moriscos respecto a su propia religión:

> Fortuna ha sido que de esa literatura aljamiada aún se conserven suficientes materiales para reconstruir el cuadro de su vida religiosa que forzosamente hubo de desenvolver entre sombras y de esquiva manera: no podía ser otra la conducta de quienes, aun habiendo recibido el bautismo y comenzando a profesar en apariencia la fe cristiana, mantenían viva e incólume en sus almas la creencia en el Islam (1990: 25-26).

Dado que las dos lenguas se han puesto en contacto estrecho ya que han convivido durante largos siglos, las relaciones entre ellas se completan. Y los conceptos españoles toman las acepciones que no tenían originariamente. Así que tenemos una palabra romance ya existente que se carga de una acepción nueva proveniente de la otra lengua, la árabe. El resultado del contacto entre las dos lenguas se manifiesta claramente en la formación de algunos verbos formados según el sistema de la lengua española y cuya formación ha sido provocada por una palabra árabe ya existente. A modo de ilustración, presentamos aquí algunos ejemplos:

- Dišonos: no creçe el-onbre con-el rey en-açercamiento, que no creçe con Al.lah en apartamiento i no amucheçe đe seguirlo, que no amucheçe en sus aššaytānes, i no amucheçe su algo, que no se aprieta su conto. (Capítulo en-el meçclar con-el rrey, fol. 266).

قال ما ازداد رجل من السلطان قربا إلا زاد من الله بعدا ولا كثرت أتباعه إلا كثرت شياطينه ولا كثر ماله إلا اشتد حسابه (باب مخالطة السلطان، ص. 189).

En este ejemplo nos encontramos en presencia de una palabra híbrida cuya construcción es a la vez romance y árabe, se trata del verbo amucheçer que corresponde al verbo árabe "'aktara أكثر", con el valor de hacer mucho, multiplicar, aumentar. Así el morisco forma a partir del adverbio "mucho" el verbo "amucheçer". Un verbo, que, como se puede notar, se construye con dos terminaciones diferentes: una árabe que consiste en la vocal inicial "a" debida al cruce con el verbo árabe أكثر y la romance que estriba en la terminación "çer" siguiendo, por ejemplo, los verbos "agradecer, amanecer, etc."

Siempre en el mismo ejemplo, tenemos otro verbo aljamiado creçer que, aquí, funciona únicamente con el sentido árabe zdada o zada, que implica una idea de comparación que equivale a "cuanto más se hace algo" y esto conlleva a la repetición léxica del verbo. Dicho fenómeno de redundancia es característico del árabe.

Pero además de este sentido tiene otra significación, que esta vez es romance, la de: añadir o ampliar, tal como lo percibimos en el siguiente ejemplo:

- Si un onbre no creçe sobre los đebđos đe Al.lah ta‘ālā será a él más ivantallado que no onbre que se vuelve con-el rey i faze aşşala đe noche. (Capítulo en-el meçclar con-el rrey, fol. 269).

لو أن رجلا لا يزيد على الفرائض فهو أفضل من رجل يخالط السلطان ويقوم الليل (باب مخالطة السلطان، ص.190).

En otros casos notamos la presencia de un verbo que no existe ni existió en la lengua castellana. El caso, por ejemplo, del verbo averdadeçer, es un verbo aljamiado que contiene el sustantivo español "verdad" que significa en árabe şidq (صدق): hacer verdadero, del ár. şaddaqa que significa tener por verdadero, confirmar. Como podemos ver en el ejemplo que sigue:

- Pues quien los averdađeçerá en sus mentiras i les favoreçerá sobre sus agravios que haran a las gentes, pues aquellos son quitos đe mí i yo soy quito đ-ellos. (Capítulo en-el meçclar con-el rrey, fol. 269).
- فمن صدقهم على كذبهم وأعانهم على ظلمهم فأولئك مني براء (باب مخالطة السلطان، ص.190)
- En las dos siguientes oraciones el morisco utiliza el verbo español "đentrar" que corresponde en árabe a "دخل". En la primera frase corresponde exactamente al español y así encontramos la frase completamente normal:
- ¿Deveđarme a mi negrura i-el mal gesto đe mi cara đe đentrar a el alĵan.na? (Capítulo đe rrecontaçiones, fol.317).
- أيمنعني سوادي ودمامة وجهي من دخول الجنة (باب الحكايات ص. 224) .

En otro ejemplo tenemos una estructura desconocida en la lengua receptora, el verbo "đentrar" tiene otra significación tomada de la construcción árabe que va acompañada por la preposición على ('ala: sobre) que empareja con el verbo دخل a condición de que siga una persona, en este caso significa presentarse ante alguien o venir a ver a alguien:

- Nos đentramos sobre el rey i fablamos con palabras. (Capítulo en-el meçclar con-el rrey, fol. 266).
- إنا ندخل على السلطان فنتكلم بالكلام (باب مخالطة السلطان، ص. 189).

Es muy palpable, en este ejemplo, la presencia innegable de una estructura léxico-conceptual árabe a través de la construcción donde el concepto verbal romance viene combinado con preposición inesperada en la estructura romance por contener una preposición que pertenece a una construcción requerida por el concepto árabe.

Este verbo árabe "دخل" puede significar también "consumar el matrimonio", "cohabitar con una mujer o tener trato carnal". Para tener esta acepción, dicho verbo viene construido con "bi" que sería una reproducción aproximada de la construcción del significado árabe:

- đišo el mensajero đe Al.lah al marido: ves a tu mujer i đentra con-ella. (Capítulo đe rrecontaçiones, fol. 321).
- فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزوج اذهب إلى صاحبتك فادخل بها (باب الحكايات، ص. 225).

5. CONCLUSIÓN

Este estudio resalta la importancia de la conservación de los signos del alifato y del árabe como un componente clave de la identidad morisca durante los siglos XVI y XVII en la Península Ibérica. La situación lingüística de los moriscos era compleja y diversa, abarcando desde monolingües arabófonos hasta bilingües en árabe y castellano, esta complejidad cultural se manifiesta en los manuscritos aljamiado-moriscos, que se pueden considerar como testimonios de resistencia cultural frente a la creciente presión para asimilarse a la cultura cristiana dominante.

El análisis del manuscrito número 4871 se centra en cómo el lenguaje sirvió como herramienta de resistencia cultural y expresión de identidad. El uso del aljamiado, el castellano transliterado en caracteres árabes que representa una síntesis de las dos lenguas (Cardaillac, 2011-2013), revela que, a pesar de las medidas de aculturación, los moriscos lograron preservar aspectos fundamentales de su herencia cultural y religiosa. Esta escritura representaba el lazo de unión que entre ellos mantenían y que, a su vez, les vinculaba con su propia comunidad islámica e ilustraba su personalidad más profunda e íntima. Los manuscritos

aljamiado-moriscos son, pues, esenciales para entender la interacción entre identidad, lengua y resistencia cultural en la historia de los moriscos.

La investigación revela que, a pesar de las severas medidas de aculturación y persecución, los moriscos lograron preservar aspectos cruciales de su herencia cultural y religiosa. Los manuscritos aljamiado-moriscos, como expresiones de resistencia cultural, son clave para entender la compleja interacción entre identidad, lengua y resistencia cultural en la historia de los moriscos.

La presencia del elemento árabe, los textos bilingües y la adaptación de términos árabes al romance testifican un bilingüismo árabo-romance donde no existe una separación clara entre los dos sistemas en la conciencia del morisco hispano. Esta fusión lingüística indica que las estructuras mentales y lógicas de los moriscos continuaron rigiéndose por su herencia árabe, a pesar de vivir en un entorno predominantemente cristiano.

La convivencia inicial entre musulmanes y cristianos en España, aunque posteriormente marcada por tensiones y diferencias culturales, permitió una rica interacción de tradiciones. A pesar de las restricciones, los moriscos mantuvieron su fe y prácticas culturales mediante la doctrina de la taqiyya, adaptándose y preservando su identidad en un entorno en transformación. Este estudio contribuye a una comprensión más profunda de cómo los moriscos navegaron entre dos mundos culturales y lingüísticos, utilizando la lengua como un medio para mantener su herencia y resistir la asimilación total.

6. REFERENCIAS

CORPUS

Manuscrito 4871, Biblioteca Nacional, Madrid.

نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي. *تنبيه الغافلين وبهامشه بستان العارفين*. دار إحياء الكتب العربية

FUENTES PRIMARIAS

Aznar Cardona, P. (1612). *Expulsion iustificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias christianas de nuestro Rey Don Felipe el catholico Tercero...: diuidida en dos partes*. Huesca: por Pedro Cabarte.

Barceló, C. (1984). *Minorías islámicas en el país valenciano: historia y dialecto*. Valencia: Secretariado de Publicaciones.

Bernabé Pons, L. (2009). "Por la lengua se conoce la nación. Los moriscos y sus idiomas". *Alborayque*, 3, (pp. 106-125).

Bouzineb, H. (1984). «El valor exacto de los signos gráficos de la literatura aljamiada», en *Actas del Congreso Internacional de Estudios Moriscos*, Túnez, (pp. 29-35).

Cardaillac, L. (1978). «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y "taqiyya"», *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid: Editorial Gredos, (pp. 107-121).

Cardaillac, L. (1979). *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Cardaillac, L. (2011-2013). «Los Moriscos aragoneses y sus lenguas». *Sharq al-Andalus*, 20, (pp. 369-384).

Domínguez Ortiz, A. (1962). «Notas para una sociología de moriscos españoles», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XI, (pp. 39-46).

Domínguez Ortiz, A. (1963-1964). «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XII-XIII, (pp. 113-129).

Domínguez Ortiz, A; Vincent, B. (1985). *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial.

Hegyi, O. 1978. «El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas». *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Madrid, Editorial Gredos, (pp. 147-153).

Hegyi, O. (1985). «Una variante islámica del español: la literatura aljamiada», en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*. Oviedo: Universidad, vol. I, (pp. 647-655).

Hinojosa Montalvo, J. 2002. *Los mudéjares: la voz del islam en la España cristiana*. 1ª ed. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.

Galán Sánchez, Á. (2016). «Identidad e intermediarios culturales. La lengua árabe y el fisco castellano tras la conquista del reino». *Edad Media*. Revista de Historia, 17, (pp. 109-132).

Galmés De Fuentes, Á. 1970. *Historia de los amores de París y Viana*. Madrid: Gredos.

García Arenal, M. (1987). *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. [3ª ed.]. Madrid: Siglo XXI de España, (Colección: Historia).

Lea, H. 2001. *Los Moriscos españoles: su conversión y expulsión*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

Reglá, J. (1974). *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, (Colección: Ariel Quincenal; 102.

Gutiérrez, A. (1979). «Análisis documentado de la situación lingüística de las comunidades mudéjares y moriscas de Andalucía Oriental», *Actas do I Simposio Internacional sobre o bilingüismo*. Madrid: Universidad Autónoma, (pp. 625-641).

Labarta, A. (1987). *La onomástica de los moriscos valencianos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (pp. 23-31).

Longás, P. (1990). *La vida religiosa de los moriscos*. Granada: Universidad, (Colección Archivum; 17).

Vincent, B. (1987). *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, (Biblioteca de bolsillo; 14).

CAPÍTULO III

MUJERES MUSULMANAS DE AL-ÁNDALUS: INTRODUCCIÓN A SU FORMACIÓN, OFICIOS Y LIBERTADES

JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA
Universidad de Granada

ANTONIO BASALLOTE MARÍN
Universidad de Sevilla

INTRODUCCIÓN

AL-ÁNDALUS

Desde la llegada de los conquistadores musulmanes a la península ibérica en el año 711 de la era común y el consiguiente relevo de poder, generalmente entendido como una conquista de los musulmanes a los visigodos reinantes, nace Al-Ándalus. En este nuevo orden cohabitaron diversas culturas y etnias, como la árabe, amazig, judía o cristiana. A medida que la población árabe-musulmana se fue asentando y expandiendo por la Península, los pueblos autóctonos fueron convirtiéndose al islam, lo que se conoce como proceso de islamización. Dado que muchos de los expedicionarios y conquistadores que llegaron a la Península en el 711 no eran araboparlantes, pero sí musulmanes, el proceso de islamización fue más rápido e importante que el de arabización. La religión islámica era la que regulaba la mayoría de los ámbitos de la vida pública y privada en Al-Ándalus y el texto fundamental en el que se basa la administración de las sociedades islámicas es el Corán, el libro sagrado para la población musulmana que contiene centenares de aleyas que dictan cómo deben ser las relaciones sociales, la vida familiar, la de la mujer y la del hombre en las sociedades islámicas. La otra fuente fundamental es el Hadiz, los dichos y hechos de Muhammad, considerado el último profeta de Dios para la comunidad islámica. Estos dichos y hechos fueron transmitidos oralmente cuando Muhammad

vivía, pero fueron recopilados y escritos siglos después de su muerte. Ambas fuentes conforman las bases fundamentales en la configuración del «orden islámico» (Fierro, 1989, p. 35).

Dentro de la complejidad que plantea todavía hoy el estudio de la Tradición islámica o *Sunna*, sobre todo en lo que respecta a la primera y segunda generación de musulmanes y musulmanas, sabemos que su origen está en la península arábiga durante el periodo de expansión del islam. La comunidad islámica pasó de ser una agrupación reducida de fieles en torno a las ciudades de La Meca y Medina a convertirse en un gigante que dominó pueblos y territorios de diferentes lenguas, etnias y culturas. Estos cambios supusieron unos desafíos políticos que provocaron que los dichos y hechos de Muhammad se interpretasen desde diferentes y cambiantes perspectivas (Waines, 2008, pp. 50-51). Uno de los territorios invadidos fue la península ibérica, donde, tras un periodo de convulsión propia de los cambios políticos drásticos, acabaría por conformarse un emirato independiente en Córdoba en el 756, con el emir omeya Abd al-Rahman I (m. 788). Sus sucesores, Hisham I (m. 796) y al-Hakam I (m. 822), durante sus respectivos gobiernos, consintieron que los discípulos del imam Malik ben Anas (m. 795), de Medina, tras su muerte, regresaran a Córdoba y propagasen su mensaje. Esta doctrina terminó convirtiéndose en una de las principales escuelas de jurisprudencia del islam, la que se impuso en el Occidente islámico y a la que se ajustarían los dictámenes jurídicos, y se diferenciaba de las otras en detalles poco relevantes o cuestiones metodológicas (Lévi-Provençal & Torres Balbás, 1982, p. 97).

Estudio de las mujeres de al-Ándalus

Cuando nos adentramos en el estudio de las mujeres andalusíes encontramos un obstáculo: la ausencia de voces propias en las fuentes árabes medievales. Las mujeres han sido históricamente construidas como "lo Otro", en referencia a la idea de construcción social de la feminidad y alteridad que introduce la celebérrima obra de Simone de Beauvoir, "El segundo sexo". En esta obra publicada por primera vez en 1949, la autora argumenta que las mujeres han sido consideradas ciudadanas de segunda en relación con los hombres y que han sido siempre definidas

por su relación con estos, nunca por sus propias anécdotas (Beauvoir, 2022). Los hombres escribían la historia con sus propias voces porque gozaban de ese privilegio, mientras que las mujeres, si no eran mencionadas por estos hombres, desaparecían. Esto da lugar a una historia parcial, incompleta en el mejor de los casos, que ha silenciado a las mujeres hasta tiempos muy recientes (podemos situar este momento, este cambio de mentalidad, en la segunda mitad del siglo pasado, especialmente a partir del auge feminista de finales de la década de los sesenta). Utilizando las palabras de la escritora feminista marroquí Fatima Mernissi, la historia de las mujeres musulmanas «ha sido una historia condenada, como la de los campesinos y los pobres, a no verse jamás reflejada en el discurso oficial» (2008, pp. 148-149). Por fortuna, y sobre todo gracias al esfuerzo colectivo que da lugar a las reivindicaciones feministas por reescribir la historia desde la disciplina del estudio de las mujeres, hoy podemos saber más sobre cómo era la vida de las andalusíes. El discurso oficial, construido por hombres, ha recogido esencialmente anécdotas de mujeres de un estatus social muy concreto: en el ámbito literario, por ejemplo, observamos que la conservación de obras de poetisas andalusíes, salvo excepciones, son de mujeres de clase alta o de la corte (Garulo Muñoz, 1986, p. 16). Un estudio de Viguera Molins cifra en sesenta mil las poetisas surgidas en al-Ándalus (1992, p. 62). Sin embargo, Teresa Garulo señala que en las fuentes árabes solo ha encontrado «treinta y nueve mujeres de quienes se diga que eran poetisas o que componían versos» (1986, p. 17). Aunque las cifras son objeto de debate, nos sirven para hipotetizar acerca de la invisibilización de las mujeres andalusíes. Esta invisibilización, creemos que basada en una construcción jerárquica patriarcal propia de las sociedades medievales, puede ser comprobada no solo en la literatura, sino en el resto de la historiografía andalusí oficial: las pocas voces que se recogen son de mujeres de la corte o clase alta (Marín Niño, 1993, p. 58). «Es un hecho que el conocimiento de las mujeres de la realeza y de las élites ha planteado menos dificultad que el de aquellas mujeres pertenecientes a las clases populares, difícilmente reflejadas en el discurso historiográfico», firma Bárbara Boloix (2021, p. 82). Esto no quiere decir que las mujeres de las dinastías islámicas reinantes fueran frecuentemente recogidas en las fuentes, sino que son prácticamente las únicas que aparecen en

las crónicas, como señala Roser Salicrú (2011, p. 479). En su estudio, la autora accede a las fuentes documentales cristianas para vislumbrar y documentar a algunas mujeres andalusíes que, de otra forma, serían completamente invisibles hoy. No obstante, esta fortuna documental no puede aplicarse a todas las mujeres de al-Ándalus, por lo que su artículo se centra en el último siglo del sultanato nazarí.

Cuando iniciamos un estudio con estos desafíos y vacíos onomásticos y biográficos en las fuentes, puede resultar frustrante no encontrar datos de mujeres andalusíes cuyos datos quizá permanecen ocultos en textos aún sin explorar. Esa frustración puede dar lugar a una tentación por confiar en toda la literatura leída, pero no es oro todo lo que reluce. En su artículo "¿Qué fue de Lubna?", Manuela Marín arroja luz sobre las invenciones novelescas que se han escrito acerca de Lubna, una mujer andalusí que conocemos gracias a una serie de breves textos biográficos árabes. La autora expone que el texto principal sobre Lubna pertenece al polígrafo cordobés Ibn Bashkuwal (s. XII) y es compartido, únicamente con variantes textuales que no modifican el contenido, en las obras del andalusí al-Dabbi (s. XII), el norteafricano Ibn Abd al-Malik al-Marrakushi (s. XIII), el egipcio al-Suyuti (s. XV) y del sirio Umar Rida Kahhala (1905-1987) (Marín Niño, 2021, p. 70). Uno de esos textos, recogido y traducido en el mismo artículo, describe al personaje de la siguiente forma:

> Era escriba del califa al-Hakam ibn Abd al-Rahman [al-Hakam II]. Era hábil escriba, gramática, poeta experta en cálculo y en otras ciencias. No había en el alcázar de los omeyas nadie más meritorio que ella. Era también experta en métrica y muy buena calígrafa. Murió en el año 374 [984] (Marín Niño, 2021, p. 8).

Estos son los datos que nos ofrecen las fuentes árabes medievales hasta ahora conocidas sobre Lubna. Sin embargo, en sus resultados, tras la búsqueda en internet del nombre Lubna, Manuela Marín expone otras publicaciones que «no tienen el menor apoyo de la documentación histórica» (2021, p. 10). Es normal hallar información no contrastada en internet, un mundo abierto donde podemos encontrar de todo, sea verídico o ficticio, pero esta información sobre Lubna trascendió lo online y fue presentada en un documental en 2014, en *BBC Radio 3*, en el que

trabajaron diferentes personas del ámbito de la investigación. La autora del episodio que correspondía a Lubna, una novelista británica de nombre Kamila Shamsie, otorgaba a esta mujer andalusí descripciones aparentemente inventadas, entre las que sostenía que era lectora y traductora de Aristóteles o que «fantaseaba» (Marín Niño, 2021, p. 11) con que en realidad eran dos mujeres que decidieron fundir en una.

METODOLOGÍA Y OBJETIVOS

Este estudio, de nivel descriptivo e introductorio, no busca cuantificar cuántas mujeres sobresalieron a lo largo de la historia de al-Ándalus, ni narrar sus vidas, como ya han recogido algunas investigaciones[6]. A través de una revisión bibliográfica, pretendemos realizar una síntesis de dos de los ámbitos más importantes de la vida social de las mujeres musulmanas de al-Ándalus, la formación y el oficio femenino, para intentar acercarnos a una idea de cómo era la vida cotidiana de las mujeres musulmanas andalusíes y reflexionar sobre la discusión existente acerca de sus libertades y posibilidades de emancipación. Por otro lado, con motivo de esta monografía, queremos introducir el concepto de alteridad como forma de discriminación hacia las mujeres por el mero hecho de serlo: las musulmanas andalusíes no eran parte de una cultura dominada por el estatuto de la *dimma*, como las cristianas o judías, sino que formaban parte de la cultura dominante. El sujeto de estudio no son las mujeres andalusíes, sino concretamente las musulmanas, porque queremos evitar que intervengan otros posibles focos de discriminación interseccionales.

DISCUSIÓN

LA LIBERTAD FEMENINA EN AL-ÁNDALUS

[6] Sirva de ejemplo el estudio de ciento dieciséis mujeres recogidas de los diccionarios biográficos árabes medievales, de María Luisa Ávila, Las Mujeres "Sabias" de Al-Ándalus (1989); o, de carácter biográfico, el estudio de Manuela Marín, Una Vida de Mujer: Ṣubḥ (1997), una esclava que fue desposada por el califa al-Hakam II y que tuvo una gran influencia política.

En el texto coránico encontramos que existe igualdad espiritual y moral entre el hombre y la mujer, como refleja la siguiente aleya: «Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno»[7]. Sin embargo, existe inferioridad de la mujer en el plano social y jurídico que parece derivar de las diferentes expectativas de ambos sexos en la sociedad, pues el masculino aparece como el encargado de proveer el sustento y el femenino como el proveído (Pérez Álvarez & Rebollo Ávalos, 2009, p. 233), uno de las muchas expectativas de género que fomentaba la desigualdad en el ámbito social y jurídico. En ese sentido no encontramos igualdad entre la mujer y el hombre en el texto coránico (Mesned Alesa, 2007, p. 101).

En el caso de Al-Ándalus, el grado de libertad y emancipación que tuvo la mujer en comparación con otras sociedades de la Edad Media ha ocupado un número importante de investigaciones y debates. Muchos de estos estudios se centran en la literatura, donde existe una discusión sobre si la mujer andalusí tuvo un nivel de libertad y cultura elevado. Uno de los primeros investigadores en aproximarse a las mujeres de Al-Ándalus, Francisco Javier Simonet (m. 1891), menospreciaba la civilización araboislámica otorgando el desarrollo de la cultura andalusí a las minorías cristianas que heredaron los saberes hispano-romanos y siguieron habitando en la península ibérica (López García, 2011, pp. 105-107) y considerando a la mujer musulmana como «oprimida y degradada a convertirse en un ser sin dignidad y sin conciencia, reducida a la servidumbre del harén, por causa del islam y de las prescripciones coránicas» (Boloix Gallardo, 2021, p. 57). Esta forma de entender la historia islámica de la península ibérica como más española y cristiana que árabe y musulmana es compartida por varios historiadores que seguían el esquema nacionalcatólico acuñado durante el siglo XIX. Entre estas tesis encontramos la del historiador Claudio Sánchez-Albornoz que, en su tesón por defender que la población musulmana de Al-Ándalus vivía más inmersa en la cultura hispana que en la islámica, argumentaba aspectos como la gran libertad de las mujeres andalusíes, impropias de otras sociedades islámicas (García Sanjuán, 2017, pp. 314-315). Otro

[7] El Corán 24:2, Versión Castellana de Julio Cortés, Salvador 2005.

empeño fue el de desarabizar, si se le puede llamar así, la figura de personajes célebres de la historia de Al-Ándalus, como Ibn Hazm (m. 1064), a quien describe como una persona «de raza española» (Sánchez-Albornoz, 1977, pp. 127, 147, 206). Al margen de este guion contemporáneo y nacionalcatólico, encontramos textos que señalan la maldición de las mujeres de Al-Ándalus, como este tan citado párrafo del célebre filósofo cordobés Averroes (s. XII):

> Nuestra sociedad no permite el desarrollo del talento de las mujeres. Parecen estar destinadas exclusivamente a dar a luz y al cuidado de los hijos, pues este estado de servilismo ha destruido su capacidad para otros asuntos. Por eso no vemos mujeres dotadas de virtudes morales; viven su vida como vegetales, dedicándose a sus maridos. De ahí se deriva la miseria que impregna nuestras ciudades, pues las mujeres superan en número a los hombres en más del doble y no pueden procurarse las necesidades de la vida con su propio trabajo (citado de Hillenbrand, 2011, p. 122).

Esta versión es radicalmente opuesta a la que ofrece otro de los primeros investigadores de este campo, el alemán Adolf Friedrich von Schack (m. 1894). En el capítulo IV de su obra, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien* (1867), defendía que las mujeres andalusíes eran más libres que otras en diferentes puntos del mundo islámico medieval y lo justificaba no solo por la temática de sus versos, sino también por sus obras científicas y por una sensualidad intelectual, no solo física:

> No es corto el número de aquellas que alcanzaron fama por sus trabajos científicos o disputando a los hombres la palma de la poesía. Tan alta civilización fue causa de que se les tributase en España una estimación que jamás el Oriente musulmán les había tributado. Mientras que allí, con raras excepciones, el amor se funda solo en la sensualidad, aquí arranca de una más profunda inclinación de las almas y ennoblece las relaciones entre ambos sexos. A menudo el ingenio y el saber de una dama tenían tan poderoso atractivo para sus adoradores como sus prendas y hechizos corporales; y una inclinación común a la poesía o a la música solía formar el lazo que ligaba dos corazones entre sí (Schack, 1881, pp. 119-120)[8].

[8] Obra consultada a través de la página de la Conserjería de Cultura y Patrimonio Histórico de la Junta de Andalucía: http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.do?id=8714 (15/1/24).

Con respecto a la idea de esta cita, Cabanillas considera que «Al-Ándalus emanaba un perfume de libertad que quedó impregnado en los patrones de conducta de su gente, mejor que en cualquier sociedad islámica del momento, pues se consiguió un modelo de sociedad donde se exaltaron los derechos de igualdad de oportunidades para la mujer musulmana» (2012, p. 11), destacando el progreso en el aspecto de la igualdad de la mujer frente al mundo medieval cristiano. Por otro lado, Bárbara Boloix considera que el arabista alemán von Schack sobrevaloraba la participación femenina en todas las facetas de la cultura intelectual andalusí (2021, p. 58). María Luisa Ávila sostiene que las mujeres andalusíes no participaban activamente en la vida intelectual de la que gozaban los hombres porque estaban limitadas a relacionarse con el entorno familiar: «descontando algunos casos aislados y llamativos, la mayor parte de las veces la formación cultural de una *hurra* [scil.: mujer libre] no era otra cosa que el poso que en ella había dejado el entorno familiar» (Ávila, 1989, p. 147); y concluye: «no podemos pretender que la mujer jugara un importante papel en el desarrollo cultural de Al-Ándalus, tal vez con la excepción de la poesía» (1989, p. 147).

En el ámbito de la poesía, María Jesús Viguera sí considera que los versos de las mujeres andalusíes reflejaban un grado alto de libertad y de iniciativa personal, así como que no parecían estar limitadas por ninguna barrera (1992, p. 709), pero matiza: «estos hechos no admiten la existencia de una auténtica libertad para las mujeres en el país» (1992, p. 713). Martha Hammond defiende que esta creencia parece basarse en las declaraciones subidas de tono sobre el amor y el sexo que se encuentran en las obras de muchas poetisas andalusíes (2003, p. 53). La autora considera que estas pruebas son endebles porque se basan casi exclusivamente en el hecho de que los versos de las mujeres andalusíes hablaban abiertamente del amor (2003, p. 53). Manuela Marín también se muestra contraria a la tesis que relaciona los versos pasionales con una mayor libertad de las mujeres andalusíes sobre las orientales y concluye que «las historias de mujeres que recogen las crónicas siempre tienen un carácter excepcional. El verdadero protagonista de los asuntos públicos es siempre el hombre, y la mujer [...] solo figura en ellas – de la forma que sea – por la ausencia del varón» (1993, p. 44). Esta

exposición es compartida por Viguera en su estudio, quien también considera que las mujeres andalusíes que han llegado hasta nuestros días son las que tenían relación con hombres de relevancia social (1992, p. 716). En esta discusión sobre las hipotéticas libertades de las mujeres andalusíes, como recuerda Celia del Moral, no podemos olvidar el contexto medieval:

> El hecho de que, en plena Edad Media, cuando la mujer no tenía ni voz, ni voto, ni presencia en la literatura más que como un objeto sexual, cuando en la religión cristiana se debatía si la mujer tenía o no alma, causa admiración la presencia en los repertorios biográficos de un número importante de mujeres que componían poesía y se atrevían a recitarla públicamente […]. Y todo ello difundido y trasmitido como una de las glorias de al-Ándalus o de su superioridad sobre Oriente o el Magreb (Moral, 2013, p. 124).

Es importante a la hora de profundizar en esta discusión el diferenciar entre mujeres libres y esclavas. Resulta incuestionable que una de las fuentes que más luz han arrojado acerca de la vida social de las mujeres de al-Ándalus es la literaria. Gracias a ella sabemos que las esclavas eran mujeres atrevidas y utilizaban sus dotes de memorización e improvisación para llamar la atención de los hombres de la corte (Moral Molina, 1993, p. 189). Esta anécdota no resulta suficientemente reveladora para realizar una comparación entre Oriente y Occidente, ni para hablar de tradición islámica, tampoco para comparar las libertades entre las mujeres de las diferentes sociedades islámicas medievales, pero sí para intuir que las mujeres esclavas no estaban sujetas a la moralidad que debían de tener las mujeres libres (Cabanillas Barroso, 2012, p. 11) y que tenían más libertad de movimiento que sus señoras (Marín, 2006b, p. 163).

RESULTADOS

Oficios

El Hadiz, entendido como un compendio de dichos y hechos de Muhammad, seleccionados metodológicamente y sujetos a discusión por metodologías de escuelas de jurisprudencia islámica diferentes, presenta a la mujer como un ser incompleto, pues su testimonio vale

menos que el de un hombre; e impuro, porque sus ritos religiosos no son válidos si está menstruando (Fierro, 1989, p. 36). La mujer mantiene los defectos de la costilla de la que fue creada, la superior, la más torcida e imposible de enderezar, y por ello se ha interpretado que es imposible que una mujer supere sus defectos (Fierro, 1989, p. 36). La Tradición excluye a la mujer del poder político y de los cargos públicos, basándose en un hadiz que refiere que «no prosperará un pueblo que ha puesto a una mujer al frente de sus asuntos» (Pérez Álvarez & Rebollo Ávalos, 2009, pp. 232-233), e igualmente la excluye del oficio del tatuaje, la depilación, las pelucas, el limado de los dientes, el oficio de plañidera y prohíbe la prostitución. A pesar de las limitaciones que sufrían las mujeres, sabemos que, en Al-Ándalus, podían acceder a un trabajo remunerado si contaban con la autorización expresa de sus padres o maridos (Rodríguez Gómez, 2022, p. 94).

El oficio principal de la mujer andalusí era el cuidado de la casa y de los hijos e hijas. Tan importante era este trabajo que los hombres podían preferir a una mujer no virgen, o viuda, por su experiencia al cuidado de la casa, antes que a una virgen (Fierro, 1989, pp. 41-42). Entre los oficios femeninos más citados en el Hadiz encontramos el de nodriza o ama de leche, al que también refiere el Corán: «Y, si queréis emplear a una nodriza para vuestros hijos, no hacéis mal, siempre que paguéis lo acordado conforme al uso»[9]; también el de sirvienta doméstica, que solo se realizaba cuando la condición social del matrimonio no le permitía disponer de esclavas o sirvientas, por lo que podían ser empleadas por matrimonios de clase alta y llevaban a cabo las mismas labores domésticas que hacían en sus hogares como esposas: hacer el pan, barrer, cocinar y cuidar de los enseres (Pérez Álvarez & Rebollo Ávalos, 2009, p. 238). También se dedicaban al oficio de hilar, que parecía muy importante y elevado: «las mejores entre vosotras son las que tienen más habilidad para hilar» (Fierro, 1989, p. 44). Sabemos que en Al-Ándalus las mujeres participaron en los campos de la ciencia, la literatura, la poesía y la enseñanza, y las fuentes recogen el nombre de varias mujeres que trabajaron de *katibat*[10] de los califas omeyas, tal vez como representantes de una clase femenina de escribas (Hammond, 2003, p. 55). Arcas Campoy afirma, en relación con el oficio de las mujeres en derecho malikí de Al-Ándalus, que admite «la actuación de las mujeres en el amplio y complejo sistema de la prueba» y que dicha actuación, que refiere al oficio jurídico, se manifiesta especialmente en «asuntos propios del sexo femenino» (1991, p. 237).

Formación

Parece que, como recoge Pérez Álvarez y Rebollo Ávalos, «el Profeta deseaba que [las mujeres] estuvieran tan bien instruidas como los

[9] El Corán 2:233.

[10] Palabra árabe para referir a las escribas.

hombres» (2009, p. 237). Asma Sayeed aborda el debate sobre si la Tradición niega o no el acceso de las mujeres a la educación. En su estudio expone que algunos estudiosos del islam suelen negarlo, argumentando que la mujer solo entró en los ámbitos educativos a partir del pensamiento modernista durante el siglo XIX; pero la autora señala en su publicación que los musulmanes tradicionalistas suníes han defendido que el islam siempre ha facilitado el acceso a la participación intelectual de las mujeres (Kooria, 2016, p. 310). Sayeed destaca el papel de las esposas del Profeta, especialmente de Aisha y Umm Salama, quienes fueron esenciales para la transmisión de las tradiciones y «eran consultadas con regularidad sobre un sinfín de asuntos legales y rituales» (2013, p. 25)[11].

En lo que respecta a los oficios femeninos, sabemos que las mujeres musulmanas andalusíes se dedicaron a la ciencia en torno a las tradiciones proféticas: aceptaban o rechazaban las narraciones basándose en la fiabilidad de la persona que lo narraba (Mehfooz, 2021, p. 1); en otras palabras, participaron en la importantísima ciencia del Hadiz, aunque es probable que este oficio se permitiese a muy pocas mujeres y en contextos muy selectos.

El proceso de formación superior en Al-Ándalus constaba de varias fases: las escuelas coránicas, una estancia en otra ciudad de Al-Ándalus y un periodo de formación en el extranjero, que podía unirse a la peregrinación a La Meca (Cabanillas Barroso, 2012, p. 6). No sabemos si las mujeres también realizaban la peregrinación en el contexto formativo por las restricciones que se les aplicaban, pero el alto desarrollo cultural y la supuesta emancipación femenina en Al-Ándalus es, según expone Tijani y Nsiri, frecuentemente argumentada por la determinación de sus gobernantes de fomentar la erudición y la literatura entre la población, independientemente del sexo, raza y religión (2017, p. 54).

Un estudio reciente de Desirée López Bernal (2022, p. 3) pone el foco en el trabajo que realizaban las mujeres en las sociedades árabes premodernas, especialmente en las de los estratos inferiores urbanos. Este

[11] Cita original: “were regularly consulted on a host of legal and ritual matters”.

estudio es imprescindible para acercarnos a la vida cotidiana de las mujeres musulmanas premodernas, aunque la autora señala que la mayoría de esta literatura, a pesar de haber sido escrita en Al-Ándalus y el Magreb, hace referencia a las mujeres de Oriente, lo cual implica una limitación que, de superarse, resultaría muy reveladora. En su estudio observamos que la mujer modélica era la que estaba dedicada completamente al cuidado de su marido, hijos y hogar, y los textos que presenta dan a entender que el lugar de la mujer está en el hogar, negándoles la posibilidad de realizar un trabajo fuera (2022, p. 5). Ese modelo de mujer es el que será recompensando con el paraíso, según la Tradición islámica (Marín, 2000, p. 260). En *El Collar de la Paloma*, de Ibn Hazm, capítulo once de la epístola, se enumera una serie de oficios propios de las mujeres que, de otra forma, no conoceríamos: «curanderas, alfagemas, descuideras, vendedoras de las que vocean sus productos, peinadoras, plañideras, cantoras, echadoras de suertes, maestras de canto y danza, sirvientas, hilanderas, tejedoras y hembras de ocupaciones semejantes» (2009, pp. 114-115). Manuela Marín interpreta que las maestras de canto y danza mencionadas en la obra de Ibn Hazm en realidad se dedicaban a enseñar a las mujeres las labores que se esperaban de ellas (Marín, 2000, p. 287, nota 129). Desirée López incluye una descripción más detallada, basada en los relatos literarios, sobre los oficios de panadera y cocinera (2022, pp. 7-12). Sabemos que, durante el periodo nazarí, el dinero ganado por los trabajos remunerados de las mujeres era exclusivo para ellas; administraban sus ganancias y sus maridos no tenían potestad sobre ellas (Shatzmiller, 1997, p. 191), pero no tenemos tantos detalles de los periodos anteriores. Es posible que ocurriese igual porque la legislación islámica lo permite y así lo expone el texto coránico, aunque pueda dar lugar a diversas interpretaciones: «Los hombres tendrán parte según sus méritos y las mujeres también»[12].

[12] El Corán 4:32.

CONCLUSIONES

Este estudio tenía por objetivo reflexionar acerca del debate sobre la libertad de las mujeres andalusíes musulmanas analizando cómo era su cotidianidad y posibilidades en los ámbitos de la formación y el oficio femenino en Al-Ándalus, enmarcado dentro de los periodos de emirato, califato y taifas. Asimismo, pretendía profundizar en la discusión sobre las posibilidades de emancipación de las mujeres andalusíes, aparentemente más libres que las de musulmanas de otras sociedades islámicas medievales.

Este texto recoge algunas de las expectativas sociales construidas sobre la feminidad de las mujeres andalusíes, lo que no quiere decir que estas determinasen «paso a paso» su vida (Marín, 2006a, p. 44). La dualidad de teoría y práctica ha supuesto una continua tensión entre las creencias religiosas y las costumbres sociales en la historia de las sociedades islámicas (Pérez Álvarez & Rebollo Ávalos, 2009, p. 236). Al-Ándalus no fue una realidad homogénea, sino heterogénea y cambiante; la misma islamización de la península ibérica no se produjo de manera inmediata, sino progresiva hasta culminar en el siglo XI, periodo en el que los cristianos y judíos eran una minoría (Viguera Molins, 2002, pp. 56-57). La discusión sobre la libertad de las mujeres andalusíes, quizás con la excepción del ámbito de la poesía, responde a un mito que creemos que ya ha sido desmontado por múltiples investigaciones. No vemos posible que podamos siquiera hablar de emancipación femenina en un contexto de sociedad medieval porque las mujeres, incluso aquellas que formaban parte de la cultura dominante, eran construidas como las eternas menores de edad y siempre requerían del consentimiento de un hombre. Si las mujeres de Al-Ándalus tuvieron mayor relevancia en la cultura y sociedad andalusí no lo sabemos a causa del carácter androcentrista de las fuentes; lo que sí sabemos es que no tuvieron voces propias y que hablar de libertad parece «inapropiado» (Ávila, 1989, p. 149) o incluso absurdo.

La formación y el oficio femenino han sido solo dos de los muchos ámbitos que podemos estudiar para reescribir la historia, intentando dotarla de imparcialidad y realismo. Aunque hemos observado que las

mujeres andalusíes podían realizar trabajos remunerados fuera de casa, esto no parece que fuera lo normal y común. La mujer modélica no era la que trabajaba fuera del hogar, sino la que se ocupaba de este, de su marido y de sus hijos e hijas. Por tanto, las expectativas de género de la sociedad andalusí impedían las posibilidades de emancipación o liberación a las mujeres musulmanas. Estas expectativas resultaban en una jerarquía social propia de las sociedades patriarcales que situaba a las mujeres en posiciones discriminadas en comparación con los hombres.

Este texto pretendía realizar una introducción al debate de las libertades de las mujeres de Al-Ándalus a través de una revisión bibliográfica, pero tiene limitaciones en la profundidad de sus resultados. La formación y los oficios femeninos pueden ser ampliados porque existen algunas publicaciones que ahondan en estos aspectos, aunque este estudio solo pretendía introducirlos. Asimismo, el tema de discriminación de las mujeres en la sociedad andalusí se refleja en muchos otros ámbitos que deben de ser considerados para ampliar esta tesis, lo que esperamos trabajar en futuras publicaciones sobre otros aspectos esenciales de la vida cotidiana de las mujeres musulmanas de Al-Ándalus, como el matrimonio.

REFERENCIAS

Arcas Campoy, M. (1991). El testimonio de las mujeres en el derecho malikí. En *Homenaje al Prof. Jacinto Bosh Vilá* (Vol. 1, pp. 473-480). Universidad de Granada. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3139322

Ávila, M. L. (1989). Las mujeres sabias en Al-Ándalus. En M. J. Viguera (Ed.), *La mujer en Al-Ándalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (pp. 139-184). Universidad Autónoma de Madrid.

Beauvoir, S. de. (2022). El segundo sexo. En T. López Pardina & A. Martorell Linares (Trads.), *El segundo sexo* (20.ª ed.). Cátedra.

Boloix Gallardo, B. (2021). Los estudios sobre las mujeres de Al-Ándalus. Un estado de la cuestión. *Anaquel de estudios árabes*, *32*, 53-84.

Cabanillas Barroso, M. I. (2012). La mujer en Al-Ándalus. En M. Cabrera Espinosa & J. A. López Cordero (Eds.), *IV Congreso Virtual sobre historia de las mujeres*. Archivo Histórico Diocesano de Jaén.

Espina Jerez, B., Domínguez-Isabel, P., Gómez Cantarino, S., Pina Queirós, P. J., & Bouzas-Mosquera, C. (2019). Una excepción en la trayectoria formativa de las mujeres: Al-Ándalus en los siglos VIII-XII. *Cultura de los Cuidados: Revista de Enfermería y Humanidades*, *54*, 194-205. https://doi.org/10.14198/cuid.2019.54.17

Fierro, M. I. (1989). La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz. En M. Viguera (Ed.), *La mujer en el Al-Ándalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales: Actas de las V jornadas de investigación interdisciplinaria I: Al-Ándalus* (pp. 35-51). Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas.

García Sanjuán, A. (2017). Al-Ándalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, *37*, 305-328.

Garulo Muñoz, T. (1986). *Diwan de las poetisas de Al-Ándalus*. Hiperión.

Hammond, M. (2003). *The poetics of s/exclusion: Women, gender and the classical Arabic canon*. Columbia University.

Hazm, I. (2009). *El Collar de la Paloma. El collar de la tórtola y la sombra de una nube* (J. Sánchez Ratia, Trad.). Hiperión.

Hillenbrand, R. (2011). «The ornament of the world»: Medieval Cordoba as a cultural centre. En D. Westerlund & I. Svanberg (Eds.), *Islam in the West* (pp. 313-337). Routledge.

Kooria, M. (2016). Review: Asma Sayeed's «Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam». *Sociology of Islam*, *4*, 307-311.

Lévi-Provençal, E., & Torres Balbás, L. (1982). *España Musulmana Hasta la Caída del Califato de Córdoba (711-1031 J.C.)* (6.ª ed., Vol. 5). Espasa-Calpe.

López Bernal, D. (2022). Escenas y percepciones del trabajo remunerado femenino en la literatura de adab (enciclopedias y refranes). *Al-Ándalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, *29*, 1-21.

López García, B. (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Universidad de Granada. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=499891

Marín, M. (2000). *Mujeres en Al-Ándalus (Estudios onomástico-biográficos de Al-Ándalus, XI)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Marín, M. (2006a). Cercanas a Dios: La Religiosidad de las Mujeres en Algunas Sociedades Islámicas Pre-Modernas. En M. I. Calero Secall (Ed.), *Mujeres y sociedad islámica: Una visión plural* (pp. 41-64). Universidad de Málaga (UMA).

Marín, M. (2006b). *Vidas de mujeres andalusíes*. Sarria.

Marín Niño, M. (1993). *Las mujeres en Al-Ándalus: Fuentes e historiografía*. Universidad de Granada.

Marín Niño, M. (2021). ¿Qué fue de Lubna? *Andalucía en la historia*, *70*, 8-11.

Mehfooz, M. (2021). Women and Ḥadīth Transmission: Prolific Role of Aisha in Validation and Impugnment of Prophetic Traditions. *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, *19*(2), 200-227. https://doi.org/10.1163/22321969-12340099

Mernissi, F. (2008). *Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del Islam*. El Aleph Editores.

Mesned Alesa, M. S. (2007). *El estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*. Universidad de Granada.

Moral, C. del. (2013). Un siglo de contrastes en la poesía andalusí: Esplendor en Sevilla y oscuridad en Granada. En F. Roldán Castro (Ed.), *El siglo de al-Mu'tamid* (pp. 111-127). Universidad de Sevilla. http://hdl.handle.net/10481/72509

Moral Molina, C. del. (1993). Poesía de mujer, poesía de hombre: La diferencia de género en la lírica andalusí. En C. del Moral Molina (Ed.), *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval* (pp. 173-194). Universidad de Granada.

Pérez Álvarez, M. de los Á., & Rebollo Ávalos, M. J. (2009). El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, *4*, 227-247.

Rodríguez Gómez, M. D. (2022). La propiedad en la sharí'a y su especificidad en el caso andalusí. *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, *20*, 91-98.

Salicrú Lluch, R. (2011). Sultanas emergentes: Visualizaciones de la mujer musulmana en las fuentes cristianas. En C. Segura Graíño, F. Toro Ceballos, & J. Rodríguez Molina, *Mujeres y fronterashomenaje a Cristina Segura Graíño*. Diputación de Jaén. https://digital.csic.es/handle/10261/54118

Sánchez-Albornoz, C. (1977). *España, un enigma histórico*. Edhasa.

Sayeed, A. (2013). *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam, written by, Asma Sayeed*. Cambridge University Press.

Schack, A. F. von. (1881). *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia* (J. Valera, Trad.; 3ª, Vol. 1). Francisco Alvarez y C.ª Editores. http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.do?id=8714

Shatzmiller, M. (1997). Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West: Legal Issues in an Economic Context. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, *40*(2), 174-206. https://doi.org/10.1163/1568520972600748

Tijani, O., & Nsiri, I. (2017). Gender and Poetry in Muslim Spain: Mapping the Sexual-Textual Politics of Al–Andalus. *Arab World English Journal For Translation and Literary Studies*, *1*, 52-67. https://doi.org/10.24093/awejtls/vol1no4.4

Viguera Molins, M. J. (1992). Aṣluḥu li ’l-maʿālī: On the Social Status of Andalusī Women. En S. K. Jayyust (Ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (pp. 709-724). Brill.

Viguera Molins, M. J. (2002). Al-Ándalus: Los omeyas. En J. Carrasco Pérez (Ed.), *Historia de las Españas medievales* (pp. 13-64). Crítica.

Waines, D. (2008). *El islam* (3.ª ed.). Akal.

CAPÍTULO IV

LIDERAZGOS MEDIÁTICOS EN LA GUERRA DE GAZA: REDES SOCIALES EN LA PÉRDIDA DE SOBERANÍA DE LOS MEDIOS TRADICIONALES

LOLA BAÑON CASTELLÓN
Universidad de Valencia

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la extensión de la digitalidad ha provocado la pérdida de la hegemonía del discurso por parte de los medios tradicionales. Esta circunstancia se ha plasmado de forma evidente en la cobertura de los conflictos bélicos y sobre todo, del de Gaza. Los usuarios de X, Instagram y TikTok en especial, partidarios tanto de Israel como de Palestina, suben diariamente miles de imágenes y textos que están teniendo una influencia determinante en la conformación de la opinión pública.

La realidad militar sitúa a Israel en una posición de superioridad frente a Hamas, que no puede equipararse en medios al cuarto ejército del mundo. Israel, por su parte, difícilmente puede aniquilar a una organización que más allá de su brazo armado es un movimiento político articulado además en diversas entidades sociales, culturales y asistenciales. En este contexto, la batalla de la información tiene una relevancia esencial.

Diariamente el ejército israelí celebra ruedas de prensa y facilita información a los periodistas de los medios tradicionales. Hamás lo hace con una evidente escasez de dispositivos y estructura más sencilla, convocando asimismo a los periodistas a través de sus portavoces en unas oficinas situadas en Beirut y facilitando informaciones con métodos confidenciales. Pero mientras este sistema de comunicación tradicional se desarrolla, centenares de personas usan sus dispositivos y envian sus

imágenes desde la franja, Cisjordania y determinadas localizaciones de Israel. Los periodistas extranjeros han visto impedida su presencia en Gaza para hacer reportajes de forma presencial; una circunstancia que ha hecho crecer de forma rápida y muy consistente las cuentas de creadores de contenido tanto israelíes como sobre todo de palestinos, que siguen a pie de calle a pesar de que se cuentan por decenas las muertes de informadores gazatíes.

La revisión de los estudios efectuados en los primeros días de la guerra observa de entrada un aumento de frecuencia de actividad de los usuarios procedentes de Oriente Próximo y Asia y en ese movimiento, el *hashtag* #freepalestine es usado con muchisima mayor profusión que #standwithisrael, tanto en Facebook como en Instagram.

Otra observación se refiere a la formación de grupos destacados de de creadores de contenido tanto en la parte israelí como en la palestina; cuentas que con sus imágenes de carácter emocional generan un gran impacto e incluso son reproducidas por las digitales de las empresas informativas tradicionales, que se enfrentan además al reto de implementar procesos de verificación acerca de estos materiales. Por tanto, esta última situación bélica está configurando nuevas realidades en la transmisión, en la difusión y en la extensión de las imágenes e informaciones de la guerra:

Estos nuevos emisores digitales, especialmente desde X que es una red social seguida preferentemente por la profesion periodistica, producen incluso más contenidos que las emisiones digitales de los medios tradicionales. Éstos, incluso reproducen los materiales, y se hacen eco de esta nueva generación de cuentas de redes sociales, constituidas como fuentes de aquellos medios que no han podido acceder a la franja por la prohibición israelí.

La digitalidad informativa ha sido decisiva en la evolución de los acontecimientos politicos y sociales en el mundo árabe especialmente en dos ocasiones en los últimos quince años: la efervescencia y extensión de la llamada primavera árabe y la visibilización de la crudeza de los ataques israelíes contra la población de Gaza. En el primero de los casos, sin las redes sociales hubiese sido imposible la organización del

movimiento civil en países con regímenes dictatoriales y también hubiese sido muy complicada la cobertura mediática por la rigidez en muchos casos de las condiciones de presencia de la prensa en ciertas zonas. En el segundo, con la prohibición israelí de acceso a la prensa internacional el mundo no habria podrido advertir la dimensión de la ofensiva.

2. ISRAEL Y EL CIERRE DE LA FRANJA A LA PRENSA INTERNACIONAL

Tras el 7 de octubre de 2023, cuando Hamás lanzó un ataque sin precedentes contra Israel, la declaración de guerra y el inicio de los bombardeos contra Gaza llegó acompañada en paralelo con la restricción de acceso para los periodistas a la franja.

El 20 de octubre de 2023 el gobierno israelí sacó adelante una norma que permite el cierre de aquellos medios que considere que atentan contra la seguridad nacional. La Federación Internacional de Periodistas instó a Israel a reconsiderar su posición en nombre del respeto al pluralismo de los medios de comunicación y del derecho del público a saber (FIP, 2023). Esta iniciativa fue en vano. Así las cosas, clausuró Aljazeera en Israel y bloqueó los accesos a la página web de la cadena.

Una de las excepciones a la prohibición impuesta por Israel ha sido la autorización a la entrada de la reportera de la CNN Clarissa Ward, a la sazón jefa de información internacional de la cadena. Una de las explicaciones a esta atención especial se encuentra en el hecho de que la cobertura se centra en el trabajo de un hospital de Rafah que patrocina Emiratos Árabes. Esta presencia singular ha llamado la atención en el análisis de intelectuales árabes que, aunque reconocen la empatía de la periodista con el sufrimiento de los palestinos que le permiten visitar, advierten también una decantación en laa crónicas en general de los informadores norteamericanos favorable a Israel y detectables en su línea editorial, el uso de la adjetivación e incluso en el tono de la locución. En los primeros dias del conflicto apreciaron una corriente clara de solidaridad con los rehenes israelíes que no tenía paralelismo con las victimas palestinas. En las crónicas de Ward, se aprecia el drama palestino, pero se obvian detalles clave como que los bombardeos son

indiscriminados, que la mayoria han muerto en sus casas o en escuelas gestionadas por la agencia de Naciones Unidas. En sus entrevistas, los protagonistas son presentados sin contexto, en una narración deshumanizada. Se presenta al hospital como receptor de casos que no pueden ser atendidos por otros hospitales; pero no explica que eso es así porque los ataques israelíes los han dejado inoperativos. Estas limitaciones de perspectiva son las que promueven el sesgo y la mirada occidental por encima de las demás y alejan al periodismo de su labor de construcción social (Khouri, 2023)

3. SESGOS INFORMATIVOS Y AGENDA TEMÁTICA SOBRE ISRAEL Y PALESTINA

Antes del 7 de octubre, Palestina era un tema prácticamente ausente en la agenda de los medios generalistas. Esta cuestión habia quedado muy relegada en las preocupaciones regionales desde hacia algún tiempo en favor de otras inquietudes como las revueltas antiautoritarias o el incremento de las tensiones regionales (Abu Tarbush y Barreñada, 2023). Su presencia en el entorno digital estaba acotada poco menos que a las cuentas activistas y solo esporádicamente era centro de atención, a pesar de que la diaria violación de derechos humanos generaba constantemente hechos que merecían la calificación de notícia: la situación de apartheid que ha organizado desde hace años Israel para los palestinos es reconocido como un sistema de dominación y crimen de lesa humanidad (Amnistía Internacional, 2022). También seguía en la invisibilidad mediática el goteo de muertes de palestinos en Cisjordania- varios de ellos menores- a pesar de la denuncia pública de estos hechos por parte de organismo internacionales (Unicef, 2023).

De forma sistemática, en las últimas décadas, la perspectiva discursiva sobre la situación se ha escorado de forma evidente sobre la justificación de una de las partes a través especialmente de la selección de las fuentes oficiales, claramente decantadas en el espacio occidental con las posiciones israelíes. Ello se ha efectuado también con el apartamiento de la denuncia pública de las acciones contra los palestinos que pudiesen ser objetivo de escrutinio público y por tanto, prueba de cargo

de las violaciones del derecho internacional. Esta ausencia informativa supone una quiebra de principios básicos del periodismo y una colaboración necesaria en la normalización de la violencia y de la ocupación que asola la vida cotidiana de los palestinos. En ese sentido, las redacciones periodísticas de grandes medios, salvo algunas contadas excepciones, han seguido reproduciendo un sistema informativo de carácter colonial, despojando del retrato de humanidad a los palestinos, de tal forma que, cualquier agresión queda tamizada en su gravedad porque no se les sitúa ideológicamente al mismo nivel que a los israelíes. La información no es únicamente una transmisión de datos, sino una construcción continua de esquemas y estructuras de valores; supone una intermediación que, en el caso de Israel y Palestina se ha inclinado tradicionalmente de la primera parte. No es posible una guerra sin una edificación discursiva que consienta la acción militar- como ocurrió en la ocupación de Iraq- y tampoco podria sostenerse una ocupación de décadas sin una narrativa que sitúa a Israel como un país con problemas eternos de seguridad y supervivencia por causas ajenas a su propia conducta como entidad y gobierno.

La perspectiva informativa sobre Israel y Palestina se ubica en el occidentalismo, una posición que se sitúa en paralelo a una diplomacia europea mayoritariamente atlantista que hace que la mayoria de los medios generalistas vean al país hebreo como parte de su propia civilización en el club exclusivo y presuntamente restringido de la democracia liberal.

Por ello, existe una tendencia en esos medios tradicionales y en cuentas digitales oficiales a aceptar la versión tanto del gobierno como del ejército israelí. Normalmente las fuentes oficiales se ven menos sujetas a los protocolos de verificación que, sin embargo, sin imprescindibles siempre pero especialmente en tiempos bélicos. Sin embargo, las informaciones procedentes de Palestina y sobre todo de Hamás son puestas en cuarentena. Ello se evidencia especialmente en el cómputo de víctimas facilitadas por el movimiento islamista, que es cuestionada con frecuencia.

En general, hay una evidencia fácilmente observable en las coberturas sobre los conflictos internacionales: la gran mayoría de informaciones

siguen una línea editorial con consistente sintonía con las políticas de sus gobiernos; algo que se evidencia con el uso continuado y prioritario de las fuentes oficiales que suponen, en muchos casos único testimonio. En Occidente e incluso en algunos países árabes aliados, se ha minimizado la expresión de las declaraciones procedentes de organizaciones supranacionales como Naciones Unidas o UNRWA, restando así el reconocimiento de su autoridad y facilitando la extensión de la narrativa israelí basada en la autodefensa, el peligro existencial y la argumentación de su condición sin discusión posible de único país democrático de la zona. La perspectiva palestina queda reducida a la irrelevancia; de tal forma que mediáticamente, el retrato de la humanidad palestina y su sufrimiento ha sido ignorado sistemáticamente.

4. EMERGENCIA DE NUEVAS VOCES EN EL ÁMBITO DIGITAL

Es en este contexto de quiebra de principios periodísticos fundamentales en buena parte de las corporaciones mediáticas que se produce el ataque de Hamas contra Israel. La imposibilidad de obtener permiso por parte de Israel para entrar en la franja paradójicamente ha entregado la capitanía discursiva de la narración sobre el terreno a los periodistas gazatíes. Algunos de ellos se ganaban con anterioridad la vida como *fixers* un perfil poco conocido fuera del ambiente periodistico, pero esencial en el trabajo de los informadores foráneos sobre el terreno. Los fixers palestinos acompañan a los informadores extranjeros y hacen el trabajo de producción de conseguir contactos, gestionar los desplazamientos e infraestructura e incluso organizar la seguridad en escenarios muchas veces complicados. Pues bien, estos profesionales, no siempre bien pagados y prácticamente nunca reconocidos por su labor anónima, han encontrado en la situación decidida por Israel y en las posibilidades de las redes sociales la oportunidad de generar sus propias crónicas recogiendo los testimonios de los palestinos, levantando acta de la tragedia cotidiana de su pueblo y convirtiendose en fuentes indispensable para los medios de comunicación de todo el mundo. Su trabajo ha revelado no solo el nivel de masacre y destrucción que vive Gaza, sino que ha evidenciado las capas de silencio que muchos medios del

periodismo internacional han venido superponiendo sobre la ocupación que ejerce Israel, algo que representa una deslegitimación profesional.

Asi, los periodistas palestinos activos especialmente en Instagram, TikTok y Twitter, se han convertido en cronistas con millones de seguidores; audiencias que a través de sus narraciones personales de sufrimiento han establecido un vinculo emocional más allá de las relaciones tradicionales del mundo periodístico: llaman a estos periodistas por su nombre, reciben en sus telefonos móviles alertas cada vez que suben contenidos y se preocupan por su estado cada vez que observan que se producen vacios en la periodicidad de publicación. El mundo ha visto la guerra de Gaza a través de los ojos de estos periodistas ciudadanos que comparten no tanto la información sino su vivencia cotidiana, que es la misma de la de sus vecinos. De hecho, su narración en primera persona se efectúa con selfies en movimiento; un formato aceptado por los usuarios más jovenes de las redes sociales que encuentran una conexión rápida con una forma de expresión que es también la suya propia. Bidan Owda, de 25 años, por ejemplo, ha llegado a tener casi cuatro millones de seguidores. Conocida como *wizard_bisan1,* era una creadora de contenidos hasta que la guerra la convirtió en una informadora, en un perfil donde la linea divisoria entre el ciudadano y el periodista se diluye porque no hay nadie a salvo (Arafat, 2023). Otro ejemplo notable es el de Motaz Azaiza. Antes del 7 de octubre tenía 25.000 seguidores en Instagram. Esa cifra se ha convertido a los ocho meses en 18 millones (Kaur, 2024).

5. CARACTERÍSTICAS FORMATOS COMUNICATIVOS DIGITALES

Citábamos con anterioridad la utilización de la personalización a través de los videos selfie y narración en primera persona. El movimiento es otro componente esencial de la comunicación, con un discurso que integra el primer plano imperfecto que ofrece la cámara del móvil con las panorámicas de los entornos con los impactos de los bombardeos.

A la hora de observar el movimiento expansivo de un post en la red X (antes Twitter) hay que considerar que es un contenido que se presenta

en cuatro variables vitales diferentes, cada una de ellas con una matización de seguimiento diferente por parte de los receptores, que utilizan los siguientes términos: tweets, retweets, likes y follows.

A través de esta tradicional división en que pervive y se multiplica un contenido en la red se detectan cuentas con millones de visualizaciones. Es el caso de @visegrad24, @marionawfal, @sentdefender, @spectatorindex o @warmonitors, por citar a los primeros de la clasificación. Todos ellos constituyen una suerte de nuevas élites, un reducido grupo de usuarios que es responsable de buena parte de los contenidos significativos que se difunden en el discurso de X en torno a Israel y Palestina. El concepto élite no está vinculado a la calidad de sus textos o imágenes, sino s su posición y potencial poder e influencia desproporcionados sobre lo que la comunidad X consume (Caulfield, Bayar y Aske, 2023)

En todo caso, hay que subrayar que en estas cuentas se evidencia la presencia directa de la de Elon Musk, el propietario de la red (casi 190 millones de seguidores en el momento de escribir estas líneas) quien retwuitea y es retwiteado en una complicidad digital que explica la expansión de determinados contenidos en un contexto tan sensible como es una guerra.

El lenguaje de estos comunicadores adopta con frecuencia recursos propios del periodismo tradicional, tales como la inclusión en el inicio del texto de expresiones tales como breaking news o última hora. Todos ellos utilizan el inglés como idioma vehicular, a pesar de que algunos, por su nombre, tienen otros orígenes.

Hay, sin embargo, diferencias importantes con respecto a las rutinas vinculadas al periodismo de calidad. Muchas de estas cuentas no citan fuentes; algo imprescindible en el periodismo tradicional. Otras, como @MarioNawfal y @WarMonitors, mencionan con frecuencia sus fuentes sin dar ningún enlace externo a ellas, un comportamiento que puede estar diseñado para sortear un algoritmo que según Musk devalua los tuits con enlaces (Caulfield, Bayar y Aske, 2023).

Por otra parte, el activismo ciudadano ha encontrado en internet la posibilidad de expresión de solidaridad con Gaza. El anonimato de la red

ha permitido la visibilización de un sentimiento propalestino que con anterioridad encontraba muchos obstáculos para aparecer sin se4 automáticamente juzgado. Pero también es cierto que el ámbito digital facilita espacio para que los regímenes aporten sus argumentos para justificar su pasividad politica (Belkaid, 2024).

6. PERIODISTAS PALESTINOS: HEROICIDAD Y MUERTE EN NOMBRE DEL PERIODISMO

Frente al mundo de la virtualidad y de las informaciones gestadas ante la pantalla de un ordenador es necesario reivindicar el trabajo de campo, aquel en el que el periodista expone su propio ser para levantar acta. La guerra de Gaza ha supuesto el periodo más mortífero para los periodistas desde que las instituciones oficiales efectuan recuentos oficiales y contrastados. Entre las más de 38.000 victimas mortales hay 116 periodistas palestinos (CPJ, 2024; IFJ, 2024 y PJS, 2024)[13] Estos profesionales han tenido que hacer frente no solo al peligro vital sino a los cortes de energia y líneas telefónicas e incluso las detenciones. Sin embargo, la situación posiblemente más devastadora es la emocional, la de ser testigos de las muertes ajenas y la de descubrir que sus familiares han sido victimas de los bombardeos mientras ellos trabajaban. Es el caso de Wael Al Daddouh, el corresponsal de la cadena Aljazeera, quien perdió a su mujer, su nieto y tres de sus hijos- uno de ellos periodista como él-en ataques israelíes. Al Daddouh nada más enterrar a su gente cogió los micrófonos y se puso frente a las cámaras noqueado por el dolor infinito pero convencido de que el periodismo y contar lo que sucede es una contribución irrenunciable a la causa de la palestinidad (Bañon, 2024). Su devastación convivía con el firme sentimiento de que debía mostrar al mundo la tragedia de su pueblo, dar la voz a quien no la tenía y denunciar los crímenes que se desarrollan con impunidad. Son decenas los premios que han sido concedidos a los periodistas palestinos; uno de ellos el dedicado a la libertad de expresión que concede UNESCO y que es concedido por un jurado profesional internacional.

[13] Cifras de estas entidades correspondientes a junio de 2024

La institución ha hecho también un llamamiento a la protección de los informadores de la guerra de Gaza (UNESCO, 2024).

7. LAS NARRATIVAS TAMBIÉN HAN ESTADO EN GUERRA

La guerra mediática entre el gobierno de Israel y Hamas ha jugado un papel crucial en la configuración de las percepciones y presiones políticas tanto a nivel local como internacional. La comunicación y la información durante este conflicto no solo han influido en la opinión pública, sino que también han determinado la dirección de las políticas y las estrategias militares de ambos bandos.

El gobierno israelí ha utilizado los medios de comunicación para justificar sus acciones militares y obtener el apoyo de la comunidad internacional. A través de comunicados oficiales, conferencias de prensa y el control de la narrativa en los medios tradicionales, Israel ha buscado presentar sus operaciones como medidas necesarias para garantizar la seguridad de sus ciudadanos. Esta estrategia ha tenido cierto éxito, especialmente en Occidente, donde muchos medios de comunicación han optado por tomar la información proporcionada por el gobierno israelí sin cuestionarla demasiado.

Por otro lado, Hamas ha comprendido la importancia de la información y ha utilizado los medios de comunicación para movilizar el apoyo y la resistencia entre los palestinos. La documentación de los enfrentamientos y la resistencia ha sido una herramienta poderosa para generar simpatía y apoyo a nivel internacional. Hamas ha seguido una estrategia mediática que ha puesto en jaque al gobierno de Netanyahu, exponiendo inconsistencias y mentiras en las narrativas oficiales israelíes. Esto ha debilitado la posición de Netanyahu internamente, donde una parte de la población israelí ha comenzado a cuestionar la veracidad de la información proporcionada por su propio gobierno.

La resistencia palestina ha encontrado en las redes sociales un espacio efectivo para contar su versión de la historia. Activistas internacionales y defensores de los derechos humanos han utilizado estas plataformas para difundir información que contrarresta la narrativa oficial israelí. Estos activistas han proporcionado un espacio alternativo para las voces

palestinas, mostrando al mundo el impacto diario de la guerra en Gaza y otros territorios palestinos.

Mientras los medios occidentales a menudo han sido criticados por su sesgo hacia la narrativa israelí, las redes sociales han permitido a los palestinos y sus simpatizantes documentar y compartir su realidad sin intermediarios. Esto ha generado una presión adicional sobre Israel, ya que la opinión pública global se ha vuelto más consciente y crítica respecto a las acciones del gobierno israelí.

8. CONCLUSIONES

Los bombardeos de Israel sobre Gaza y la prohibición de entrada a la prensa extranjera a la franja han impulsado la aparición de nuevos liderazgos mediáticos en el mundo digital. Los más llamativos son los de los periodistas palestinos que han narrado en primera persona el drama de su pueblo documentando con sus teléfonos móviles los dramáticos episodios del genocidio. Sus testimonios han servido en gran parte para contrarrestar muchas de las desinformaciones que acompañan de forma inevitable el desarrollo de la ofensiva contra Gaza.

La personalización de sus crónicas, el formato selfie que es tan familiar para las nuevas generaciones y la posibilidad de un feedback directo, han establecido un vínculo emocional con sus audiencias entre las que se encuentran de forma notable periodistas procedentes del sistema tradicional de medios. Estos profesionales han tomado a los informadores palestinos como fuentes directas incluyéndolos en sus propios productos periodisticos en los que en los buenos ejemplos se añadían elementos de contexto para elaborar un marco explicativo de la historia de Israel y Palestina.

Más allá de esta eclosión de periodistas en primera persona sobre el terreno, algunos estudios han constatado además, el surgimiento de cuentas de la red X que se configuran como nuevas élites informativas dada su gran difusión y numero de seguidores a pesar de que no todos los contenidos que comparten pasan por procesos profesionales de verificación. Su estudio evidencia la vinculación con Elon Musk, el propietario de la plataforma. Estas circunstancias plantean la intervención

de las empresas en el ámbito de la libertad de expresión y por ende, la generación de nuevas fuentes de potencial autoritarismo para el periodismo. Las plataformas, bajo la apariencia de accesibilidad, permiten la expresión, pero también modulan la extensión y difusión de los mensajes bajo mecanismos algorítmicos que escapan en general al dominio y control de los periodistas. Este desafío para las corporaciones mediáticas coincide con la extensión de la inteligencia artificial, que es una realidad inevitable en las redacciones, pero que aún se encuentran en pleno desarrollo de los protocolos capaces de convertirla en un ámbito constructivo para la sociedad y contribuyente para el periodismo de calidad.

Finalmente, La guerra mediática entre Israel y Hamas ha sido un campo de batalla paralelo donde la información y la comunicación han desempeñado roles determinantes. La capacidad de influir en la percepción pública y la presión política ha sido una herramienta crucial para ambos bandos. Mientras el gobierno israelí ha intentado mantener el control de la narrativa a través de los medios tradicionales, Hamas y los activistas pro-palestinos han encontrado en las redes sociales un medio poderoso para desafiar esa narrativa y movilizar el apoyo internacional a su causa. Este conflicto mediático ha subrayado la importancia de la información en la guerra moderna, demostrando que la batalla por la verdad y la percepción es tan crucial como la batalla en el campo.

REFERENCIAS

Abu Tarbush, J. y Barreñada, I. (2023). *Palestina, de los Acuerdos de Oslo al apartheid*. Los libros de la Catarata

Amnistía Internacional (2022) *El apartheid israelí contra la población palestina. Cruel sistema de dominación y crimen de lesa humanidad* https://doc.es.amnesty.org/ms-opac/permalink/1@000033955

Arafat, Z. (2023) *Witnessing Gaza Through Instagram.* https://nymag.com/intelligencer/article/bisan-plestia-motaz-gaza-through-my-instagram-feed.html

Bañon Castellón, L. (2002) *Palestinos*. Editorial Planeta

Bañon Castellón, L. (2024) *Habla el reportero al que Israel le ha matado la familia.* https://es.ara.cat/internacional/oriente-proximo/habla-reportero-gaza-israel-le-matado-familia_130_4996895.html

Belkaid, A. (2024). *El silencio árabe*. Le Monde Diplomatique, marzo, (p.32)

Caulfield, M.; Can Bayar, M. y Aske, A. (2023) *The 'new elites' of X: Identifying the most influential accounts engaged in Hamas/Israel discourse*. Center for an informed public, Washington University.

https://www.cip.uw.edu/2023/10/20/new-elites-twitter-x-most-influential-accounts-hamas-israel/

CPJ (Comittee to Protect Journalists) (2024) *Journalist casualties in the Israel-Gaza war* https://cpj.org/2024/06/journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/-

FIP (Federación Internacional de Periodistas) (2023) *Israel: El Gobierno cerrará los medios de comunicación críticos que "atenten contra la seguridad nacional"*https://www.ifj.org/es/sala-de-prensa/noticias/detalle/article/israel-el-gobierno-cerrara-los-medios-de-comunicacion-criticos-que-atenten-contra-la-seguridad-nacional

IFJ (International Federation of Journalists)(2024) *War in Gaza: Israel must be held accountable* https://www.ifj.org/war-in-gaza

Kaur, H. (2024) *Palestinians are documenting the war for millions on social media.* https://edition.cnn.com/2024/01/19/world/palestinians-x-tiktok-instagram-gaza-cec/index.html

Khouri, R. (2023) *Watching the watchdogs: US media reporting from Gaza.* https://www.aljazeera.com/opinions/2023/12/31/watching-the-watchdogs-us-media-reporting-from-gaza

PJS (Palestinian Journalist Syndicate) (2024) https://www.pjs.ps/ar/index.html

UNESCO (2024). *Palestinian journalists covering Gaza awarded 2024* https://www.aljazeera.com/opinions/2023/12/31/watching-the-watchdogs-us-media-reporting-from-gaza

UNESCO (2024) *Guillermo Cano World Press Freedom Prize*

https://www.unesco.org/en/articles/palestinian-journalists-covering-gaza-awarded-2024-unesco/guillermo-cano-world-press-freedom-prize

UNICEF (2023) *Number of children killed in the West Bank, including East Jerusalem, reaches unprecedented levels* https://www.unicef.org/press-releases/number-children-killed-west-bank-including-east-jerusalem-reaches-unprecedented

UNA APROXIMACIÓN A LOS SIGNIFICADOS DEL HIYAB EN LOS VÍDEOS DE YOUTUBE DE CREADORAS DE CONTENIDO MUSULMANAS EN ESPAÑA (2015-2021)

DANIEL DAVID MUÑOZ MORCILLO
Universidad Carlos III de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo, que forma parte de los hallazgos de una tesis doctoral (Muñoz Morcillo, 2022), es una aproximación a las redes de sentidos que se generan sobre el hiyab en los vídeos de YouTube creados por mujeres musulmanas en España entre 2015 y 2021. El presente enfoque adopta una perspectiva comunicativa, orientada a la comprensión de las ideas que se difunden en una plataforma digital como YouTube, la cual se caracteriza por la emergencia de formas y contenidos arraigados en la cultura popular (Burgess y Green, 2018). Desde esta óptica, buscamos explorar las representaciones, ideas y, en última instancia, los sentidos comunes (Gramsci, 1982; Hall, 2019) relacionados con el hiyab en el ámbito actual español.

Partimos de la idea de entender esta prenda como una forma de discurso (Lazreg, 2014) que como señala Checa y Olmo es: "de entre todos los símbolos culturales propios del islam, el elemento identitario –político, social y cultural– más arraigado entre las mujeres" (Checa y Olmo, 2018, p. 10). Dada la densidad y relevancia semiótica de la prenda se genera una aproximación a los discursos desde una lectura e interpretación situada tanto histórica como culturalmente (Ramírez, 2011; Ramírez y Mijares, 2021). Este enfoque permite no sólo analizar el hiyab en sí mismo, sino también posibilita la capacidad de: "contextualizar su práctica y entenderlo en relación con otros muchos elementos políticos,

económicos, sociales, religiosos y culturales" (Ramírez y Mijares, 2021, p. 179). Es desde esta idea de conectividad con otros factores que se busca generan una sistematización que posibilite mapear una constelación de sentidos que tenga como núcleo a este dispositivo en el contexto social español en el momento histórico estudiado.

En este ejercicio de inmersión en la realidad cultural de una comunidad, que a su vez se ve atravesada por elementos de índole política, cultural, económica y social, resulta fundamental resaltar el posicionamiento epistemológico desde el cual se inicia esta labor científica. Asimismo, es crucial poner de manifiesto las condiciones materiales objetivas que, en el contexto actual, ejercen influencia en mi posición como investigador. En este sentido, los elementos centrales que requieren ser destacados incluyen mi identidad como hombre, blanco[14] y de origen español, factores que me posicionan en un espacio de privilegio desde el que analizar y enunciar sobre el objeto de estudio abordado. Dadas estas circunstancias, la conducción de esta investigación se lleva a cabo mediante una aproximación desde la teoría crítica y una constante reflexión y cuestionamiento en los procesos de toma de decisiones inherentes a este tipo de actividad.

1.1. La comunidad musulmana y el hiyab en el contexto actual

Entre los elementos que pueden arrojar luz a la comprensión actual del fenómeno analizado observamos factores de tipo demográfico, sociológico y cultural. Desde una perspectiva demográfica, cabe destacar que la población musulmana en España representa aproximadamente el 4%, según datos de UCIDE (2020). Por otra parte, a diferencia de otros países europeos, donde los flujos migratorios más relevantes se produjeron después de la Segunda Guerra Mundial,[15] en España estos comenzaron de forma más notable a finales de la década de los noventa (Planet, 2018; Téllez y Madonia, 2018; Mazarío, 2018); además estos se

[14] Aunque mi experiencia vital incluye la migración a una cultura diferente, lo que también me ha llevado a cuestionamientos identitarios transculturales y al desarrollo de una cierta sensibilidad hacia los procesos de construcción identitaria.

[15] Estos flujos migratorios se produjeron como consecuencia de la necesidad de mano de obra para la reconstrucción económica europea tras la Segunda Guerra Mundial.

produjeron de forma más acelerada, ya que en menos de 30 años, se pasa de una población de alrededor de 50,000 personas en 1992 (Khader, 2015) a 2,091,015 en 2019 (UDICE, 2020). Dado que estos flujos migratorios se inician con el cambio de milenio nos encontramos con que en la actualidad la primera generación de españoles musulmanes se encuentran entre los 20 y los 40 años, y por tanto, en gran medida están en edad de incorporarse al mercado laboral o en sus primeros años de su vida laboral. Mientras tanto, en los países del centro y del norte de Europa, la segunda generación se sitúa en edades superiores a los 45 años (Téllez y Madonia, 2018).

Desde un punto de vista sociológica cabe destacar la centralidad de la religión como valor identificativo para la diáspora árabe-musulmana en el contexto occidental, y también en España (Allievi, 2003; Téllez, 2014). Este hecho contrasta con la tendencia hacia la secularización y la pérdida progresiva de los valores de corte religioso dentro de la cultura en estas sociedades (Pérez-Agote, 2016). Por otro lado, desde una perspectiva identitaria, en España, en los procesos de construcción de la identidad nacional, se recurrió al uso del islam y, en particular, a la figura del "moro", como una imagen antitética de lo español (Martín Corrales, 1996). Una tendencia que, con sus matices, se evidencia en la persistencia de discursos que reflejan una manifestación de racismo estructural hacia la comunidad islámica/musulmana, tal como ha sido documentado en diversos informes e investigaciones (Aparicio, 2020; Amazian, 2021; Choudhury, 2021; Bairakli y Hafiz, 2021).

FIGURA 1: Fotograma del vídeo: Somewhere in America (Yazdi, 2013)

Fuente: Vimeo.com

En diálogo e incluso contraposición a estos discursos destaca la emergencia a nivel global de formas culturales que ponen en el centro la celebración de una pertenencia identitaria islámica como lo muestra la existencia de tendencias tales como las expresiones: hiyabista,[16] hiyabster[17] o mipsterz[18]. Son formas, estéticas, movimientos en los que se proyecta una imagen de la mujer musulmana como urbana, sofisticada y moderna que trata de romper con los estereotipos existentes (Hamdah, 2017). Estas expresiones ponen de manifiesto la moda modesta como

[16] Según Waninger –cuya tesis doctoral aborda este fenómeno en Instagram– una hiyabista es una mujer que mezcla un estilo propio desde concepciones de moda modesta, en la que el hiyab ocupa un lugar central, y que están marcados por una búsqueda del buen gusto con el objetivo de generar su propio sello particular (2015).

[17] Este concepto se construye a partir de la yuxtaposición de hiyabi, como mujer musulmana que lleva esta prenda, y hípster, como parte de una clase media alta que pone en valor la creatividad y la forma de pensamiento independiente (Williams y Kamaludeen, 2017); y, por tanto, busca romper con la idea de mujer musulmana como sujeto pasivo y oprimido (Adlbi, 2016).

[18] Este concepto surge a partir del video *Somewhere in America #Mipsterz*, de Habib Yazdi (2013), en https://vimeo.com/79645532 (abierto el 17 de enero de 2024) y que también busca generar una imagen positiva y actual de la mujer musulmana que se visibiliza públicamente. Este vídeo es situado, por algunos autores, como precursor de los movimientos hiyabista o hiyabster (Williams y Kamaludeen, 2017; Kavakci y Kraeplin, 2017).

una forma de agencia que permite la visibilización en el espacio público en contextos donde su presencia mediática es escasa y/o negativa; y por tanto, su mera disposición pública funciona como una declaración política como sujeto social (Tarlo y Moors, 2013). Asimismo, estas expresiones estéticas se caracterizan por una hibridez en la que se combina moda urbana con elementos de la ética islámica y que vislumbra el proceso de negociación de sus pertenencias como mujeres musulmanas occidentales (Tarlo y Moors, 2013; Tarlo, 2010; Lewis, 2013). Como parte de la expansión de estos femémonos destaca la relevancia que ocupan las redes sociales como nuevos espacios públicos (Papacharissi, 2010; 2018) que posibilitan ese tercer espacio en el que expresarse, conectar, negociar y crear narrativas identitarias propias como mujeres musulmanas occidentales (Pennington, 2018a; 2018b). Estos discursos responden también a una necesidad cultural marcada por la carencia de referentes sociales que sirvan de guía e imaginarios comunes positivos con los que sentirse representadas (Kristin, 2016). Son a su vez materiales que están fuertemente marcados por el auge de una industria cultural islámica que trata de articular, construir y visibilizar una pertenencia e identidad islámica con un objetivo económico mercantil (Gökariksel y McLarney, 2010) y que encuentran en estos medios los canales de expresión y difusión (Lewis, 2013; Kavakci y Kraeplin, 2017; Rahman, 2015; Waninger, 2015). Todos estos elementos se entremezclan y combinan propiciando una diversidad de expresiones y tendencias observables en el contexto actual tanto español como global.

2. OBJETIVOS

En este escenario el artículo se plantea como objetivo principal explorar e identificar los significados que se generan en los vídeos realizados por mujeres musulmanas sobre el hiyab en la plataforma YouTube en España entre 2015 y 2021.

3. METODOLOGÍA

Para lograr este objetivo, en un primer momento se ha configurado un corpus de análisis que trata de obtener la mayor cantidad vídeos sobre

el hiyab en la plataforma de YouTube.[19] Los criterios empleados para su consecución fueron los siguientes: el título del vídeo contiene una de las siguiente palabras: hiyab, hiyabi, velo o pañuelo; son contenidos originales y creados para esta plataforma por mujeres musulmanas residentes en España;[20] y finalmente, son audiovisuales en español e inglés.[21] Con estas pautas el corpus total que se obtiene es de N=102.

En un segundo momento, con el objetivo de llevar a cabo un análisis de discurso se realiza una muestra más reducida. Para ello se realiza un filtrado por número de interacciones, el cual permite seleccionar aquellos vídeos que generan mayor impacto; y otro por cuotas temáticas, con el objetivo de ampliar el abanico de significados relevantes al incorporar materiales de las cinco categorías temáticas obtenidas en la investigación.[22] [23] En base a esta lógica se crea una muestra de n=20 vídeos.

---

[19] Debido a la imposibilidad de generar poblaciones replicables en este entorno mediático digital –dada la fuerte mediación del motor de búsqueda y de los algoritmos en el proceso de búsqueda– y a que los criterios de selección de los algoritmos son retocados constantemente –con el objetivo de incrementar el tiempo de consumo de los usuarios– se decidió cerrar el intervalo de la muestra poniendo como límite los plazos marcados por la investigación doctoral y, por tanto, situando esta fecha en abril del 2021. Por su parte el inicio del corpus coincide con el primer vídeo obtenido en la muestra, el cual fue creado en septiembre del año 2015.

[20] El objeto de estudio se centra en mujeres que viven en España, ya que al hacer esta demarcación de corte territorial se busca entablar un diálogo sobre cuestiones de tipo jurídico, migratorio, sociales, culturales, religiosas y económicas en un contexto histórico y cultural concreto. Aunque se entiende que este es un fenómeno que se está desarrollando y retroalimentando a nivel global por las conexiones online generadas entre estas comunidades (Boy, Uitemark, Wiersma, 2018; Williams y Kamaluden, 2017; Baulch y Pramiyanti, 2018), se decidió priorizar el análisis dentro del ámbito local para poder profundizar en los aspectos antes mencionados.

21 Esto se atribuye a las limitaciones del investigador en cuanto al conocimiento del darija y árabe, a pesar de que es importante destacar que la gran mayoría de los materiales audiovisuales encontrados son en español.

[22] Como parte de uno de los objetivos de la tesis doctoral se observan 5 categorías temáticas en el corpus de vídeos: (1) *la materialidad del pañuelo,* (2) *problemáticas relativas a llevar el pañuelo en una sociedad occidental,* (3) *mi primera experiencia con el pañuelo,* (4) *el hiyab en la comunidad musulmana;* y (5) *significados, reflexiones y respuestas sobre llevar el hiyab.*

23 Ya que uno de los objetivos marcados en la tesis doctoral, consiste en la identificación de las temáticas y géneros abordados en el corpus de N=102 vídeos.

La metodología empleada en este trabajo es cualitativa, centrándose específicamente en el análisis de discurso a partir del concepto de empleado por Foucault (2002; 2007). Este autor concibe el discurso como un dispositivo que entraña las representaciones que delimitan un orden del saber y una estructura del poder, ambos constituyentes de un régimen de "verdad" (Muncie, 2006). El procedimiento seguido para realizar la tarea analítica se desarrolla mediante un proceso continuo de organización, estructuración y sistematización de los datos obtenidos. Este se lleva a cabo mediante la aplicación de las herramientas conceptuales y teóricas desarrolladas durante la elaboración del estado de la cuestión y el marco teórico. Posteriormente, se procede al análisis e interpretación de los datos para, finalmente, redactar los hallazgos obtenidos.

4. RESULTADOS

4.1 El hiyab desde su significación religiosa

En su esencia, las ideas sobre las que tratan los discursos digitales analizados gravitan en torno a lógicas de comportamiento, práctica y comprensión acorde a las prescripciones islámicas. En los textos audiovisuales se ha observado la emergencia de dos categorías centrales, como son la *actitud modesta* y la idea de *hábitus*. La *actitud modesta* es tratada en alguno de los fragmentos que configuran los 16 de los 20 vídeos, y, por tanto, es una de las variables más recurrentes. Se basa en tener un comportamiento decoroso acorde a los preceptos de conducta dentro de esta confesión, lo que a su vez posibilitaría un acercamiento a Dios. Bajo esta lógica es que el llevar la prenda formaría parte de un comportamiento y una praxis decorosa en el espacio público (Ramírez y Mijares, 2021). En un fragmento se menciona al respecto lo siguiente:

> "El hiyab no es tapar el pelo. Es tapar lo que llama la atención de la mujer en cuanto a belleza. Entonces ponerse un pañuelo y el resaltar todos tus encantos, pues no es el hiyab" (Cintikart, 2019).

En este otro fragmento, se expresa la diferencia entre el acto de velarse, como una parte de esa ética, con la práctica de llevar a cabo una actitud modesta en su totalidad, como parte de ese comportamiento esperado.

> "Porque el hiyab sinceramente es algo en lo que sigo trabajando hoy, que es la modestia. Pero el pañuelo es una cosa que decidí ponérmela un día. Y eso es lo que yo os voy a contar" (Juni, 2018).

El acto de ponerse el pañuelo formaría parte de esa ética que responde a una gramática de buenas prácticas de comportamiento, aunque como se señala en otro de los discursos no tiene ni el rango ni la centralidad que puede tener el rezo u otras prácticas que conforman los pilares del islam, como puede ser la profesión de la fe:

> "El pilar número uno en el islam es el rezo, los cinco rezos del día. Entonces, para mí es más importante que aprenda a rezar; o sea, que entienda lo que es el islam. El pañuelo es algo que complementa" (Zahia EB, 2020).

Otra de las ideas observadas es la de *habitus*. Esta se caracteriza por entender el hiyab como dispositivo –objeto– religioso que funciona como recordatorio y guía para llevar a cabo una práctica en consonancia con los mandatos islámicos (Mahmood, 2019; Grima, 2013). En cuatro vídeos se menciona cómo el llevarlo propicia una conducta más consciente:

> "Yo lo que dije, que el tema del pañuelo me ayuda a tener presente mi religión. Porque yo al ser convertida, yo me hice musulmana con 30 años, 30 años de mi vida no he sido musulmana" (Cintikart, 2020).

Este otro fragmento señala lo siguiente:

> "Digamos que el hiyab me ha hecho centrarme más. Me ha hecho ser más educada. Me ha hecho pensar más antes de hacer algo, pues lo pienso dos veces, ¿vale? (...) Antes sin hiyab, iba por la calle haciendo el tonto o haciendo tonterías o yo qué sé... bailando... y ahora no lo voy a hacer porque llevo el hiyab" (AmalStyle, 2018).

El hiyab, interpretado como *habitus*, ejemplifica cómo esta prenda facilita la orientación de las prácticas hacia la consecución de una conducta más alineada con los ideales místicos y espirituales.

4.2. El hiyab entendido desde una perspectiva cultural

Desde una óptica cultural se pone el énfasis en el hiyab como símbolo que gravita en torno a reconocerse y ser reconocido como sujeto musulmán que forma parte de una comunidad. Una de las creadoras,

convertida al islam, explica cómo el ponerse el hiyab supuso el reconocimiento y aceptación como parte de la comunidad musulmana, y también el rechazo en su entorno más cercano. "Mucha gente me felicitó dentro del mundo islámico. Mucha gente se lo tomó mal dentro de mi otro mundo, de mi mundo como persona española normal" (Cintikart, 2018). En cuanto al rechazo que experimentó comenta lo siguiente:

> "Mi compañera de piso en aquella época, es una chica de mi ciudad que vino conmigo allí… O Sea que vino conmigo a Barcelona a buscarnos la vida. Nos vinimos juntas y tal. Y a ella no le gustó. Cuando me vio por la calle con el pañuelo me dijo: -Si no te importa, no quiero ir contigo. Me dolió un poco su rechazo hacia mi decisión" (Cintikart, 2018).

En contraposición a esta realidad explica el acogimiento que tuvo por parte de las personas musulmanas de su vecindario:

> "Ese primer día fue muy gratificante, que me saludaran otras musulmanas por la calle. Porque claro, tú ya estás identificada hacia el resto del mundo como musulmana. (...) Y yo recuerdo. Ahí, en mi barrio, la carnicería que había. La carnicería donde yo compraba carne, carne halal, que eran musulmanes, claro. Cuando me vieron con pañuelo por primera vez, joé, me hablaron un montón. (...) Me pareció súper bonito que ponerme el pañuelo me abriría estas puertas hacia la comunidad musulmana. Es como salir del armario. Porque yo era musulmana como en secreto. Porque claro, si vistes normal y sales sin pañuelo nadie va a saber si eres musulmana o no. Y en el momento que decides ponerte el pañuelo es abrirte a lo que eres" (Cintikart, 2018).

La idea que subyace en estos fragmentos es la del hiyab como un dispositivo emblemático que posibilita la identificación de quienes lo llevan como parte de un colectivo (Blommaert y Varis, 2018). Destaca también la expresión empleada cuando señala que ponérselo fue como, "salir del armario", generando una analogía entre visibilizarse como homosexual y musulmana, lo que puede ser interpretado por el prejuicio asociado con el islam y, especialmente, con las mujeres que llevan hiyab, en el contexto actual en España y otros países donde esta religión es minoritaria.

Otra de las ideas observadas consiste en la naturalización de la pertenencia religiosa-cultural, específicamente en el caso de profesar el islam y autodefinirse como musulmán, como si se tratara de una realidad biológica innata. Este fenómeno se manifiesta al atribuir características

biológicas inherentes a pertenencias de índole sociocultural (Foucault, 2002; 2007). Una de las creadoras comenta lo siguiente: "El hiyab forma parte de mi identidad como persona. Igual que mis ojos son azules. Pues llevo el velo como una parte más de quien soy" (Aicha Fernández, 2019). En esta metáfora se establece una analogía entre el color de los ojos y la prenda, situando a ambos como elementos identitarios y revelando así el proceso de esencialización de la pertenencia religioso-cultural como otro componente biológico más. Desde esta misma óptica se puede hacer una lectura del siguiente fragmento, en el que la YouTuber Zahia HB contesta a la pregunta de si ella se quitaría el hiyab: "Yo estoy muy a gusto con el pañuelo y no me imagino salir a la calle sin pañuelo. Y me sentiría como que voy desnuda por la calle" (2020). La desnudez se podría interpretar el hecho de ser despojada de su integridad personal como sujeto social musulmán.

También, se ha observado en los discursos la importancia que adquiere la prenda dentro de los procesos de socialización familiar, al igual que entre pares en instituciones culturales y religiosas en un contexto de diáspora. Estas conexiones emergen únicamente en vídeos realizados por mujeres que nacieron en España o vinieron a una temprana edad y cuyos padres provienen de un país en el que el islam es la confesión principal. En uno de los vídeos una de las creadoras cuenta cómo el ponerse hiyab es entendido como una parte del proceso del desarrollo de la vida como musulmana, y cómo se normaliza esta visión en el ámbito de socialización familiar: "Mi familia *alhamdulillah*[24] es bastante religiosa. Entonces, yo siempre desde pequeñita he visto mi madre, mis tías, mis primas mayores con el hiyab" (Latifa Fashion, 2020).

Destaca también el rol relevante que tienen las madres en este proceso: "Aunque mi madre siempre me decía que me lo pensara poner, y que me lo ponga y tal. Pero nunca me obligó;" (Zahia EB, 2017) al igual que las hermanas: "Mi hermana lo llevó antes que yo, porque obviamente es más grande; y cuando me lo quería poner siempre me lo ponía

[24] Su traducción del árabe consiste en: "gracias a Alá."

ella, hasta que aprendí. Así que este estilo que veis me lo enseñó mi hermana" (AminaPerfect2003, 2019).

Dentro del entorno social diaspórico se socializan ideas sobre la pertinencia de llevar a prenda que pueden ser asimiladas como parte del sentido común de la colectividad, como es señalado en este fragmento:[25]

> "En su momento sí, también hubo una ola de velarse de empezar a usar el hiyab, por todos los predicadores que hubo, por toda la imagen y el entorno en el que nos vimos de animarnos. Porque yo me acuerdo de que, no en los primeros años de instituto, pero quizás cuando estaba en bachillerato, cada vez había más y más chicas que se animaban a usar el velo. Era también influencia del contexto social que vivíamos" (Ramiaschannel, 2020).

Destaca, en este sentido, la influencia que pueden ejercer determinados actores, con incidencia en la comunidad, legitimando determinadas visiones sobre el acto de velarse.

4.3 El hiyab desde una orientación política

En los textos analizados se observan vinculaciones de carácter político a esta práctica de llevar la prenda. Una de las cuestiones trata sobre el proceso de normalizar su presencia dentro del contexto social español actual, como queda recogido en este texto: "Que nos ha tocado hacer este trabajo a nuestra generación y lo hacemos encantadas, con mucho orgullo, que seguro para las siguientes generaciones será más fácil" (Ramiaschannel, 2016). La presencia y práctica social diaria que estas mujeres llevan a cabo en sus praxis social cotidiana supone un proceso progresivo encaminado a normalizar la percepción del hiyab como parte del paisaje social español actual. Es lo que Hall conceptualiza como un proceso progresivo de mover las fronteras de lo aceptado como normal, y que consiste en la incorporación de estas nuevas expresiones (2011). Aunque este proceso, en una sociedad donde el islam es minoritario y desconocido, no está exento de conflictividad y rechazo (Aparicio, 2020; Bairakli y Hafiz, 2021; Ali, 2021; Choudhury, 2021;

[25] Este vídeo trata sobre el fenómeno emergente en las redes sociales que consiste en hacer público cuando la persona decide quitarse o ponerse el hiyab.

Amazian, 2021; Calvo y Carrasco, 2019). Al respecto, esta misma YouTuber en otro vídeo comenta lo siguiente:

> "Hemos llevado muchas luchas acabo, personales, internas. Y luego también de cara a la sociedad, y hemos también afrontado mucho, ¿no? Y esto, parece que un momento de debilidad no se nos es permitido. Entonces durante todos estos años yo también he batallado con el tema del hiyab (...). Porque al final el hiyab para una mujer sabéis que es algo muy importante para nosotras. Porque lo hemos luchado mucho, hemos sacrificado cosas, trabajos, etc." (Ramiaschannel, 2018).

En este sentido, otra de las cuestiones centrales es cómo el acto de visibilizarse públicamente como musulmana se convierte en un discurso político en sí mismo (Tarlo y Moors, 2013), el cual a su vez posibilita confrontar las representaciones que gravita sobre la idea de mujer musulmana sujeto oprimido y fuera de toda modernidad (Adbli, 2016). Esto se aprecia en este siguiente fragmento:

> "Uno de los motivos que me llamaban realmente la atención del pañuelo es el hecho de ser reconocido como un símbolo del islam por la calle. Y esto te da muchísimo poder, porque si en realidad realizas una buena acción con el pañuelo puesto, entonces, esas personas que te vean realizando esa acción, quizás se replanteen el hecho de lo que los medios venden" (Juni, 2018).

Esta praxis consciente en el espacio público para cambiar las percepciones existentes sobre el islam ha sido conceptualizada como una práctica que supone convertirse en *embajadora del islam* (Van Es, 2019).

Las redes sociales también desempeñan un papel crucial como medios que posibilitan informar, denunciar y movilizar frente a las situaciones adversas que estas mujeres puedan experimentar, como se ilustra en este extracto, en el que se aborda el caso de una mujer en prácticas a quien le exigieron quitarse la prenda para poder continuar:

> "No ha renunciado a su hiyab. Ha preferido renunciar a las prácticas. Una vez que ha salido no se ha quedado callada. Lo primero que ha hecho ha sido compartir un poco su experiencia en las redes sociales. Le han apoyado muchísimas chicas en las redes sociales. Han compartido la experiencia y han conseguido que su historia se sepa por toda España (…). Tenemos que ser respetadas con nuestro hiyab. Nosotras llevamos el hiyab porque queremos. Y que nosotras vamos a luchar hasta el final del mundo para ser respetadas y poder trabajar" (Latifa Fashion, 2020).

Las redes sociales, por tanto, se emplean como espacios de articulación y denuncia ante prácticas consideras como discriminatorias por el colectivo.

4.4. El hiyab como prenda desde una variante estética

La variable más numerosa en la muestra es la estética, 17 de 20 vídeos tratan en algún momento del audiovisual una aproximación al hiyab en la que se pone de manifiesto las propiedades físicas y materiales de la prenda. Una de las ideas centrales consiste en presentar el hiyab como un complemento de ropa que tendría unos atributos especiales, al respecto señala Zahia EB lo siguiente:

> "O sea que entiendan que esto es una parte de la vestimenta, que es igual que si te pones un pantalón o una chaqueta. Lo que no tiene nada que ver si te pones una gorra o un gorro. O sea, tiene un significado más fuerte para nosotros" (2020).

En sintonía con la idea previamente expuesta, se plantea la noción de comodidad y bienestar estético al llevar el hiyab, como se señala en este fragmento:

> "Sinceramente, el motivo por el cual me lo pongo así es por distintos motivos, por ejemplo, el piquito es porque creo que me queda mejor con la forma de mi cara. Y luego hay chicas que se lo ponen en modo turbante o se lo ponen más suelto o tal. Yo personalmente prefiero ponérmelo alrededor del cuello y tapando las orejas y tal. Porque me siento más cómoda" (Aicha Fernández, 2019).

Esta dimensión como prenda de vestir propicia que el hiyab sea insertado en una red de vínculos y conexiones con otros complementos y tendencias de moda. Destaca en este sentido uno de los vídeos en el que la creadora de contenidos desfila con distintos conjuntos teniendo como pasarela diversos espacios de la ciudad de Barcelona. En este material el hiyab forma parte de diversos *looks* en los que se combinan elementos propios de la ética islámica con otras tendencias de moda urbana (Ramiaschannel, 2017), lo que puede ser interpretado como parte de un proceso de negociación de las pertenencias identitarias, en las que se entrelazan elementos éticos, estéticos y culturales. De esta forma, adquiere un significado que va más allá de la mera expresión religioso-cultural, fusionándose con distintas manifestaciones y estéticas. Este

fenómeno se manifiesta en la elección de prendas y accesorios tales como vaqueros o el uso de maquillaje, elementos propios del contexto en el que estas mujeres han crecido y socializado (Tarlo y Moors, 2013).

Cabe destacar en este sentido, como estos procesos de negociación y construcción identitaria en estos discursos digitales están fuertemente atravesados por el consumo cultural islámico (Gökariksel y McLarney, 2010; Banet-Weiser, 2012) que consiste en el consumo de productos, estéticas y expresiones como forma de visibilizar esa pertenencia identitaria religiosa- cultural; y por otra parte, el rol de las plataformas digitales, que si bien es cierto, que facilitan la conexión, creación y difusión de contenidos para estas comunidades (Papacharissi, 2010; 2018; Pennington, 2018a), también las arquitecturas, interfaces y algoritmos tienden a favorecer contenidos orientados hacia el desarrollo económico y, por tanto, hacia el consumo (Van Dijck, et al., 2018; Zuboff, 2019; Van Dijck, 2013; Marwick, 2013).

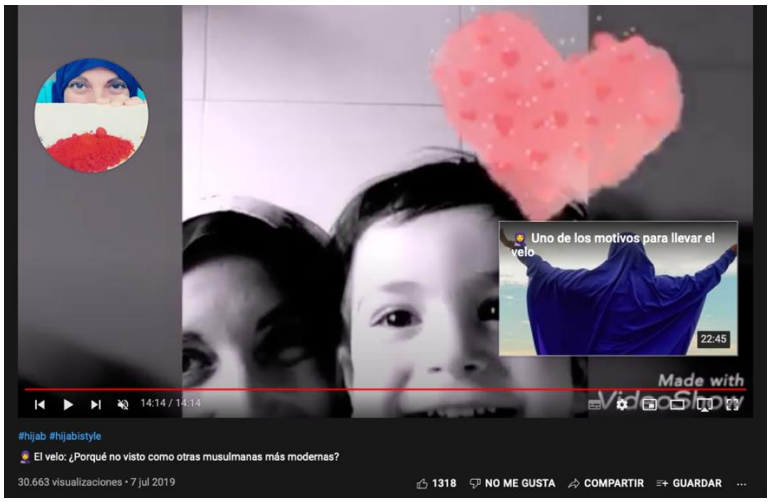
Ambas lógicas confluyen modulando las posibilidades expresivas, de esta forma es que se observan tendencias en las que el hiyab es apreciado como artículo de moda y, en última instancia, poniendo en valor sus propiedades estéticas, lo que puede devenir en la fetichización de éste (Gökariksel y McLarney, 2010; Waninger, 2015). En relación con esta cuestión esta última creadora señala lo siguiente:

> "Si algo he dicho muchas veces y no me cansaré de decirlo es que el hiyab en el mundo consumista, capitalista de la imagen; y cada vez más de la imagen, por el tema de las redes sociales, de que nos estamos grabando en vídeo todo el rato o publicando fotos nuestras y comparándonos con las y los demás, hace que sea mucho más difícil que lo era pues el llevarlo" (Ramiaschannel, 2020).

En diálogo con esta tendencia, una de las comunicadoras, que viste de una manera más restrictiva señala lo siguiente:

> "Parece que está muy de moda remangarse un pantalón y enseñar un trozo de pierna. Y a ver lo que quiero decir, no es que la mayoría de las musulmanas ahora vistan mal. Porque parece que ahora de repente como que se está aligerando el hiyab en general. Pero yo creo que no es así. Lo que ocurre es que las que se cubren más, no están en redes sociales." (Cintikart, 2019).

FIGURA 2: *Fotograma del vídeo: 🧕 El velo: ¿Por qué no visto como otras musulmanas más modernas? (Cintikart, 2019)*



Fuente: YouTube.com

Se puede concluir este apartado señalando que estos espacios digitales posibilitan el desarrollo de estéticas y tendencias necesarias para los procesos de construcción identitarias del colectivo; pero también, estas expresiones son moduladas hacia lógicas identitarias que gravitan en torno a prácticas de mayor consumo (Marwick, 2013; Van Dijck, 2013) que puede suponer la cosificación del hiyab en detrimento de otras propiedades.

5. CONCLUSIONES

Los discursos analizados sobre el hiyab en YouTube por creadoras de contenido que lo llevan muestran la volatilidad y versatilidad semiótica de la prenda. Esta condensación de significados y redes de sentidos a los que esta prenda es sensible emergen debido al valor que tiene como emblema cultural y dispositivo religioso. Estéticamente el hiyab es abordado en la mayoría de estos vídeos en donde se reivindica la importancia de sentirse cómoda y estéticamente bien. Además, se visibiliza en conjuntos conformados por otras expresiones estéticas de moda

y tendencias del momento que pueden ser entendidas como parte del proceso de negociación de las identidades diversas de estas mujeres.

En la muestra se reconoce el valor religioso y también la idea de hiyab como una praxis en el espacio público acorde al principio de modestia, lo que posibilita un acercamiento a Dios. Por otra parte, desde un punto de vista cultural destaca por su valor emblemático ya que el llevarlo permite el reconocimiento y la identificación como miembro de la comunidad musulmana. Aunque este elemento distintivo confiere a su vez un atractivo comercial significativo para el desarrollo de la industria cultural islámica, y, por tanto, existe la posibilidad inherente de que esto conlleve que su sentido más espiritual tenga una menor preeminencia.

El hiyab emerge también como un acto de reacción y reivindicación que busca confrontar discursos islamofóbicos que menoscaban la dignidad de la comunidad. Varias son las creadoras que se visibilizan públicamente tomando el rol de *embajadoras del islam* con el objetivo de subvertir los prejuicios y generar mediante sus acciones una imagen positiva. Finalmente, toma también relevancia el papel de visibilizarse en los medios digitales –que son una continuidad de sus prácticas sociales *offline*– y que necesitan para reforzarse y alcanzar nuevos públicos con el objetivo de normalizar su presencia como una expresión más de la diversidad existente en la España actual.

6. REFERENCIAS

Adbli, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ediciones Akal.

Aicha Fernández. (2019, 5 de septiembre). Trabajar con velo en España ¿se puede conseguir? Mi experiencia | Aicha Fernández [vídeo]. YouTube. http://bit.ly/47IvX5K

Ali, A. (2021). Spain. En E. Bayrakli y F. Hafez (Eds.), *European Islamophobia Report 2020* (739-777). Leopold Weiss Institute.

Allievi, S. (2003). Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities, En Allievi, S. y J. S. Nielsen (Eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (vol. 1), Brill, Leiden-Boston, pp. 1-27.

AmalStyle (2018, 11 de marzo). HIJAB STORY |COMO ERA ANTES DE PONERME EL HIJAB |CUENTO TODA MI VIDA [vídeo]. YouTube. bit.ly/3SsoFim

Amazian, S. (2021). *Islamofobia institucional y securitización: Análisis del impacto y expansión del paradigma securitario antiterrorista en el ámbito español*. SOSRACISME.

AminaPerfect2003. (2019, 29 de septiembre). ¿Me obligan a llevar el velo - Preguntas y respuestas sobre el velo [vídeo]. YouTube. bit.ly/4b41bXQ

Aparicio, R. (2020). *Resultados encuesta sobre intolerancia y discriminación hacia las personas musulmanas en España*. Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia.

Banet-Weiser, S. (2012). *Authentic TM. The politics of ambivalence in a brand culture.* New York University.

Baulch, E. y Pramiyanti, A. (2018). Hijabers on Instagram: Using Visual social media to Construct the Ideal Muslim Woman. *Social Media + Society*, 4(4). DOI: 205630511880030. 10.1177/2056305118800308

Bayrakli, E. y Hafez, F. (2021). The state of islamophobia in Europe in 2020. En E. Bayrakli y F. Hafez (Eds.), *European Islamophobia Report 2020* (7-59). Leopold Weiss Institute.

Blommaert, J, y Varis, P. (2015). Culture as accent: The cultural logic of hijabistas. *Semiótica*, 2015(203), 153-177. DOI: 10.1515/sem-2014-0067

Boy, J., Uitermark, J. y Wiersma, L. (2018). Trending #hijabfashion: Using Big Data to Study Religion at the *Online*-Urban Interface. *Nordic Journal of Religion and Society*, 31(1), 22-40. DOI: 10.18261/issn.1890-7008-01-02

Burgess, J. y Green, J. (2018). *YouTube: Online Vídeo and Participatory.* Polity Press.

Calvo, C. y Carrasco, Á. (2020). Portraits of Muslim women in the Spanish press: the burkini and burqa ban affair. *Communication & Society*, 33 (1), 79-92. DOI: 10.15581/003.33.1.79-92

Checa, (2018). El velo islámico hoy. ¿Resignificación o trampa? *Gazeta de Antropología,* Nº 34, 2. DOI: 10.14198/fem.2016.28.06

Choudhury, T. (2021). *Suspicion, discrimination and surveillance: The impact of counter-terrorism law and policy on racialised groups at risk of racism in Europe*. ENAR.

Cintikart. (2020, 9 de mayo). Reflexión sobre el pañuelo y los prejuicios, sobre ser mejor musulmana [vídeo]. YouTube. bit.ly/48Wy9Ym

Cintikart. (2019, 7 de julio). 🧕 El velo: ¿Porqué no visto como otras musulmanas más modernas? [vídeo]. YouTube. bit.ly/4b1fgFv

Cintikart. (2018, 8 de diciembre). 🧕 Cómo me puse el velo, proceso y reacciones, usar el HIJAB siendo española [vídeo]. YouTube. bit.ly/3vN9gQQ

DinardStandard (2021) *State of the Global Islamic Economy report. Thriving in uncertainty 2020/21*

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Gramsci, A. (1982). *Cuadernos de la cárcel.* Era.

Grima, N. (2013). "An affair of the heart": Hijab narratives of Arab Muslim women in Malta, *Implicit Religion*, vol. 16, núm. 4, 461-481. DOI: 10.1558/imre.v16i4.461

Gökarıksel, B. y Mclarney, E. (2010). Introduction: Muslim Women, Consumer Capitalism, and the Islamic Culture Industry. *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 6, núm. 3, 1-18. DOI: 10.2979/MEW.2010.6.3.1

Hall, S. (2019) Gramci´s Relevance for the Study of Race and Ethnicity (1986). In David Morley (Ed). *Essential Essays. Identity and Diaspora. Volume 2.*

Hall, S. (2011). Introduction: Who Needs 'Identity'? *Questions of Cultural Identity* (p. 1) SAGE Publications Ltd. DOI: 10.4135/9781446221907.n1

Hamdah, B. (2017). *Liberalism and the impact on religious identity: Hijab culture in the American muslim context*. [Tesis Doctoral: University of Toledo] Repositorio Institucional University of Toledo. bit.ly/493Ojzs

IAB Spain (2019). *Libro blanco. Marketing de influencers.* Madrid.

Juni. (2018, 18 de noviembre). My hijab story | Mi experiencia con el pañuelo [vídeo]. YouTube. bit.ly/3HM7uCh

Kavakci, E. y Kraeplin R. C. (2017). Religious beings in fashionable bodies: the *online* identity construction of hijabi social media personalities. *Media, Culture & Society*, vol. 39, núm. 6, pp. 850-868. DOI: 10.1177/0163443716679031

Khader, B. (2015). Los musulmanes en Europa, la construcción de un "problema", *La búsqueda de Europa. Visiones en contraste*. BBVA.

Kristin, P. (2016). Beyond Fashion Tips and Hijab Tutorials: The Aesthetic Style of Islamic Lifestyle Vídeos. *Film Criticism*, 40(2), 1. DOI: 10.3998/fc.13761232.0040.203

Latifa Fashion. (2020, 2 de febrero). STORY TIME | Mi hijab 🧕 | Me obligaron?| Trabajo con hijab?| Mi opinión sobre Enfermera Nisrin|[vídeo]. YouTube. bit.ly/3tZTKjW

Lazreg, M. (2014). Resucitando el pasado: las mujeres, el islam y la identidad. En A. Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (79-99). Edicions bellatera.

Lewis, R. (2013). *Modest fashion: Styling Bodies, Mediating Faith*. I. B. Tauris & Company, Limited.

Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*. vol. 2019/1, 202, 1-31. DOI: 10.1387/pceic.20282

Martín Corrales, E. (2004). Maurofobia/ islamofobia y maurofilia/islamofobia en la España del siglo XXI. *Revista Cidob d'afers internacionals*, 66- 67.

Marwick, A. (2013). *Status update. Celebrity, publicity, & branding in the social media age*. Yale University Press

Mazarío, J. M. (2018). Muslim in Spain: The legal Framework and Status. En A. Planet (Ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dinamics* (23-62). Leiden.

Muncie, J. (2006). Discourse analysis. En V. Jupp (Ed.), *The Sage dictionary of social research methods* (75–76). SAGE.

Muñoz Morcillo, D. (2022). *La autorrepresentación del hiyab en los vídeos de YouTube en España: discursos y prácticas de sus creadoras en el entorno digital de la plataforma.* [Tesis Doctoral, Universidad Carlos III].

Papacharissi, Z. (2018). Introduction. En Z. Papacharissi (Ed.), *A networked self and birth, life, death* (1-11). Routeledge.

Papacharissi, Z. (2010). Conclusion: a networked self. En Z. Papacharissi (Ed.), *A Networked self: Identity, community, and culture on social networked sites* (304-318). Routeledge.

Pennington, R. (2018a). Social media as third spaces? Exploring Muslim identity and connection in Tumblr. *The International Communication Gazette*, 80(7), 620-636. DOI: 10.1177/1748048518802208

Pennington, R. (2018b). Making Space in social media: #MuslimWomensDay in Twitter, *Journal of Communication Inquiry*. 42(3), 199-217. DOI: 10.1177/0196859918768797

Pérez-Agote, A. (2016). La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CEIC*, vol. 2016/2, papel 155, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, DOI: 10.1387/pceic.16178

Planet, A. (2018). Islam in Spain: From Historical Question to Social Debate. En A. Planet (Ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dinamics* (1-23). Leiden.

Rahman, N. (2015). *Hijabi* vlogg *ers: Muslim women's self-expression and identity articulation on YouTube*. [Tesis Doctoral: Riyerson University] Repositorio Institucional Riyerson University. bit.ly/48WziPE

Ramiaschannel. (2020, 20 de septiembre) LA OLA DE DES-VELO" 🧕 Posibles motivaciones y reflexion [vídeo]. YouTube. bit.ly/3OaMubS

Ramiaschannel. (2018, 9 de noviembre). HE PENSADO EN QUITARME EL HIJAB Y DINA TOKIO DRAMA | ramiaschannel [vídeo]. YouTube. bit.ly/3U8rxBV

Ramiaschannel. (2017, 18 de octubre). HIJABI LADYLIKE LOOKBOOK [vídeo]. YouTube. bit.ly/48I6876

Ramiaschannel. (2016, 23 de abril). TRABAJAR CON HIJAB EN ESPAÑA EXPERIENCIA A 2 BANDAS [vídeo]. YouTube. bit.ly/3U3YAY3

Ramírez, Á y Mijares, L. (2021). *Los feminismos ante el islam. El velo y el cuerpo de las mujeres*: Catarata.

Ramírez, Á. (2011). *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Ediciones Cyan.

Stokel-Walker, C. (2019). *YouTubers. How YouTube Shook up TV and created a new generation of stars*. Canbury Press.

Tarlo, E. y Moors, A. (2013). *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and North America*. Bloomsbury Publishing.

Téllez, V. y Madonia, S. (2018). Visibilizing "Invisibilized" Spanish Muslim Youth. En A. Planet. (Ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dinamics* (113-140). Leiden.

Téllez, V. (2014). Somos "ciudadanos musulmanes españoles": posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica. En A. Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (219-243). Ediciones Bellatera.

UCIDE (2020). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2019.* Madrid.

Van Dijck, J., Poell, T. y De Waal, M. (2018). *The Platform Society: Public Values in a Connective World*. Oxford University Press.

Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A Critical History of social media*. Oxford University Press USA.

Van Es, M. (2019). Muslim women as 'ambassadors' of Islam: breaking stereotypes in everyday life, *Identities*, 26:4, 375-392, DOI: 10.1080/1070289X.2017.1346985

Waninger, K. (2015). *The Veiled Identity: Hijabistas, Instagram and Branding in The Online Islamic Fashion Industry*. [Tesis Doctoral, Georgia State University]. Repositorio Institucional Georgia State University. bit.ly/3SomrjU

Williams, J. P., y Kamaludeen, M. N. (2017). Muslim girl culture and social control in Southeast Asia: Exploring the hijabista and hijabster phenomena. *Crime, Media, Culture*, 13(2), 199-216. DOI: 10.1177/1741659016687346

Zahia EB. (2020, 3 de octubre). Poner HIJAB a una temprana edad! Un ERROR? receta garbanzos fácil y perfecta para niños [vídeo]. YouTube. http://bit.ly/48Wbk7P

Zahia EB. (2017, 16 de julio). Porque mi marido no sale en los videos?obligaría a mi hija a poner hijab?de donde somos??... [vídeo]. YouTube. bit.ly/49lMQtb

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs.

CAPÍTULO VI

CATEGORÍAS FEMENINAS EN LA ERUDICIÓN ISLÁMICA: DEL ROL TRADICIONAL AL CONTROL DEL DISCURSO DEL ISLAM OFICIAL EN MARRUECOS, ARGELIA Y JORDANIA

MARIA VIRGEN PÉREZ MATEO
Universidad de Alicante

1. INTRODUCCIÓN

En todas las sociedades arabo islámicas actuales y en el islam transnacional encontramos innumerables ejemplos donde se visibiliza el rol tradicional de la mujer musulmana como formadora, educadora y transmisora del conocimiento islámico. Este papel femenino en la erudición islámica no siempre ha sido visibilizado a lo largo de la historiografía islámica por parte de los investigadores o académicos especializados y en las propias estructuras del islam. El androcentrismo y el patriarcado ha borrado la existencia de un lugar propio para las mujeres como transmisoras del conocimiento islámico[26].Desde principios de la década de 1990, investigadores como Ruth Roded, Akram Nadwi e Irene Schneider, entre otros, han puesto en entredicho la imagen de sumisión, opresión y hasta de invisibilidad de las mujeres musulmanas como transmisoras del conocimiento islámico, o *ilm*, espacio reservado tradicionalmente al género masculino.

El profesor y erudito Nadwi en su obra enciclopédica *Muhadizzat*, transmisoras de hadices, contabiliza más de 8000 mujeres, como instruidas de esta ciencia islámica. La obra de este reconocido investigador

[26] Vanessa Rivera de la Fuente en Congreso Online "Mujeres en la Revelación" seguido por la autora en febrero 2018.

de origen inglés se acota temporalmente a los primeros siglos de la revelación del islam. En esta categoría de la erudición islámica encontramos numerosas figuras de la época de los compañeros o *sahabat* del profeta de los musulmanes, Muhammad. Así la figura exponencial de esta época fue la esposa del profeta, Aisha bin Bakr, a la que se le atribuyen la transmisión de más de 2000 hadices – hechos y dichos del profeta-. Ruth Roded por su parte a través de la explotación de las entradas de mujeres transmisoras del conocimiento islámico en diccionarios bibliográficos de época medieval arroja visibilidad a las categorías femeninas de la erudición, aunque evidencia cuan inferior es el porcentaje de entradas de mujeres frente al de los hombres en las obras que menciona.

Desde las últimas décadas del pasado siglo gracias al auge de la literatura feminista, la revisión historicista de numerosas producciones, cómo las citadas, e investigaciones desde la perspectiva de la sociología el islam en clave de género encontramos un interés por abrir líneas de investigación en la academia para revalorizar y arrojar la luz a las categorías femeninas en la erudición islámica. Así también en la actualidad y a nivel mundial encontramos diversos fenómenos de movimientos pedagógicos islámicos femeninos tanto a nivel voluntario como de mujeres que profesionalmente ejercen como profesoras a otras mujeres en centros islámicos, otras mujeres que ocupan cargos relevantes en mezquitas del islam transnacional y ejemplos de activistas y investigadoras de la academia americana[27].

Hasta tal punto es notoria la visibilización y la agencia femenina en lo religioso en la actualidad incluso con la emergencia de *imamas* dirigiendo la oración al frente de congregaciones mixtas en occidente[28],

---

[27] En la obra colectiva que se cita a continuación encontramos ejemplos y casos de estudios de movimientos de formación a otras mujeres en muchos países europeos, mezquitas inclusivas y/o sólo para mujeres, ejemplos de mujeres que actúan como imam en países con mínorias musulmanas y otros movimientos voluntarios de formación entre mujeres con origen en Oriente Medio. La referencia del libro consultado es; Bano, M. y Kalmbach. K (2012) Women, Leadership and Mosques: Changes in Contem-porary Islamic Authority, Brill

[28] Sobre este tema pueden consultarse en la bibliografía las referencias relativas a las denominas *imamas* en femenino como la célebre Amina Wadud máxima representante del movimiento del feminismo islámico.

que se han aglutinado y simplificado, - en algunos casos debido a medios de comunicación occidentales – toda esta nomenclatura de eruditas femeninas actuales identificándolas, en parte, erróneamente, con el movimiento del feminismo islámico.

En este texto con el fin de arrojar luz a las categorías de mujeres eruditas, pero sin pretender una categorización y fosilización de las mismas se trae a colación los resultados de los trabajos de campo en Marruecos y Argelia en primer momento para la investigación doctoral y el trabajo de campo reciente en Jordania. En los países magrebíes el rol tradicional formador de la mujer erudita se ha incorporado a las estructuras ministeriales y conforma desde las últimas décadas del pasado siglo una nueva figura funcionarial al mismo nivel que sus homólogos masculinos. Las *murchidat* o guías espirituales religiosas conforman un instrumento del discurso religioso en estos países magrebíes, como ya lo hicieran Turquía con las *viazet*, funcionarias religiosas y de esta forma lo femenino también forma parte de las agendas de lucha contra los extremismos y la seguridad nacional. Las figuras femeninas formadoras se incorporaron a los ministerios de religión del norte de África en diferentes categorías de funcionarias conformando así un instrumento de la política religiosa de estos países, cómo de igual forma y más recientemente ocurre en el reino hachemita.

Es objetivo de este texto es visibilizar las tradicionales categorías de eruditas en la tradición islámica y mostrar la continuidad de la presencia femenina en el campo de la transmisión del conocimiento islámico, en este caso, a través de las primeras conclusiones y líneas de investigación sobre el caso jordano y gracias a lo aprendido en los trabajos de campo realizados con anterioridad en los dos países magrebíes mencionados.

1.1. NOMENCLATURA FEMENINA EN AL ÁMBITO RELIGIOSO

Desde las primeras transmisoras y productoras de hadices en los primeros siglos de expansión del islam, *las muhadizzat*, las mujeres eruditas se han visibilizado a lo largo de las diferentes épocas de la civilización arabo islámica como categorías de mujeres doctas, cultas, preservadoras y productoras de las ciencias islámicas, aunque siempre con menos

visibilidad y prestigio que sus homólogos masculinos tal vez fruto del androcentrismo historicista o/y una realidad transversal a todas las religiones donde la mujer como sujeto activo ha sido invisibilizado.

La presencia de mujeres cultas en la mística y el sufismo desde los primeros tiempos del islam y en diferentes geografías del mundo árabe islámico también tiene ejemplos y nomenclaturas específicas. Las corrientes sufíes reconocen la importancia de la espiritualidad y la conexión personal con lo divino. Algunas de las nomenclaturas contemporáneas que se unen a la de maestra de las cofradías sufíes como concepto histórico es la *sheija*, en plural *sheijat*, como lideresa que guía a los seguidores en la senda mística[29] y la nomenclatura femenina de las mujeres predicadoras, *wa'idat,* encargadas de compartir las enseñanzas espirituales y predicaciones para inspirar la búsqueda de la verdad interior. Las *alimat*, o mujeres sabias, también fueron prominentes en esta era temprana. Estas mujeres no solo adquirieron conocimientos profundos sobre el islam, sino que también compartieron su sabiduría con la comunidad, participando en discusiones teológicas y contribuyendo al desarrollo del pensamiento islámico. Las *faqihat*, juristas y educadoras, y destacaron en los primeros tiempos del islam por su comprensión de las leyes islámicas y su capacidad para impartir conocimientos.

En el ámbito de la exégesis del Corán, las *Mufassirat* jugaron un papel crucial al interpretar y explicar el significado de los versículos coránicos. Estas mujeres eruditas ofrecieron valiosos conocimientos sobre la aplicación práctica de las enseñanzas coránicas, contribuyendo así a la comprensión más profunda del texto sagrado.

En la actualidad y aproximadamente desde la última década del pasado siglo las mujeres doctas, bajo las mismas nomenclaturas que tradicionalmente los encontramos con las *murchidat*, guías espirituales religiosas, esta nomenclatura es más utilizada y conocida en el norte de África, *sheikhat*, profesoras, *waidat*, predicadoras y/ o *dai'iat*, educadoras,

[29] En esta categoría encontramos una figura emblemática en la corriente mística, la bagdadí Rab'ia al Adawiyya, que vivió en el siglo octavo del calendario cristiano. Puede consultarse más información sobre su bibliografía y obras en el artículo "Rabi'a al Adawiyya y el sufismo" publicado en la Fundación de cultura islámica, FUNCI en el siguiente enlace https://bit.ly/3UcpBIL.

irshadat, consejeras, son nomenclaturas más utilizadas en Oriente Medio. Toda estas categorías conforma una presencia y emergencia del conocimiento islámico femenino que, tanto a nivel voluntario como profesionalizado, como funcionarias de los estamentos gubernamentales, conforman posiblemente un islam "en femenino" en el mundo árabe islámico actual y en los lugares donde las comunidades musulmanes se han asentado y arraigado sus tradiciones.

1.2. Voluntarias y funcionarias islámicas del Magreb a Jordania

1.2.1. Los programas de formación a funcionarias como guías religiosas en Marruecos y Argelia

Argelia se convirtió a principios de la década de los 90 en el primer estado magrebí en incluir el papel tradicional de la mujer docta musulmana en las estructuras gubernamentales que se ocupan de la religión islámica. La primera funcionaria en las dependencias del Ministerio de Asuntos Religiosos en Argel ingresó en las filas funcionariales en 1993. Como ella mismo mencionó durante la entrevista que se le realizó en dependencias ministeriales fue durante años la encargada de contestar a las demandas, dudas telefónicas de índole religioso y correo postal que le eran planteadas por mujeres de todo el territorio argelino.

En la actualidad el ministerio cuenta con más de 1500 funcionarias[30] destinadas por todos los centros islámicos de las diferentes wilayas o provincias, actuando como consejeras en otros ministerios, como predicadoras y orientadoras en cárceles, hospitales y centros de menores del país. Las tareas, los grados, los temas de la oposición de acceso y el plan formativo que caracterizan a esta categoría de la erudición femenina al servicio de la administración argelina se recogen en decretos legislativos publicado en el diario oficial de la República magrebí desde 2003, reformando la primera normativa de 1993 que menciona por primera vez a las guías religiosas argelinas[31].

---

[30] Este dato se ha obtenido recientemente gracias a los contactos que se establecieron en el trabajo de campo inicial en octubre de 2014.

[31] Puede consultarse las referencias incluidas en la bibliografía de la misma autora sobre el caso argelino para más exactitud y detalle sobre esta figura femenina.

Tras los atentados de 2004 en Casablanca, Marruecos emprendió una serie de cambios y reformas en el plano religioso con el objetivo de luchar y frenar los extremismos y con el objetivo de construir una imagen de islam moderado a nivel internacional. En este escenario, la figura femenina religiosa, *murchidat*, como en su país vecino, pasó a formar parte de todas las estructuras del Ministerio de Asuntos Religiosos y de estamentos superiores como el Consejo Superior de Ulemas. La primera promoción de las *murchidat* graduadas en la histórica Dar al Hadiz fue dada a conocer por todos los medios de comunicación nacionales e internacionales. Tras un examen de acceso y contar con los requisitos de tener memorizado por lo menos la mitad del Corán y una licenciatura universitaria las estudiantes pasan un año de formación en el Instituto Mohammed VI para la formación de *murchidat* y *murchidines* en Rabat. Esta categoría funcionarial realiza tareas similares a las *murchidat* argelinas y actúa en todos los centros islámicos del país. Uno de sus principales objetivos, además de difundir el mensaje de islam moderado ideado desde el ministerio, es la lucha contra el analfabetismo femenino impartiendo cursos específicos en lengua árabe clásica y dialectal.

1.2.2.1. Predicadoras, consejeras y profesoras de islam en el Ministerio de Awqaf y Santos Lugares en Jordania

Tras el estudio de las guías espirituales o religiosas argelinas y marroquíes pretendemos aportar del trabajo de campo realizado en noviembre del 2023 la experiencia jordana donde en la última década el Ministerio de Awqaf, dotaciones, jordano encargado del control del islam oficial en el país ha incorporado a más de 700 mujeres como educadoras y predicadoras. con el propósito de propagar la definición “islam verdadero”, concepto recogido en el Mensaje de Ammán, una declaración aprobada el 9 de noviembre de 2004 por el rey Abdalah II Ibn Al-Husayn de Jordania y redactado por 200 eruditos musulmanes de 50 países diferentes.

La nomenclatura o denominación que se utiliza en el país del río Jordán para designar a estas funcionarias, y que se ha extraído de la documentación recogida en la dirección ministerial de asuntos de la mujer en

Ammán es predicadora, transcrito del árabe *wa'ida*. Bajo esta nomenclatura en el contexto de la erudición femenina de las ciencias islámicas entendemos a las mujeres que dedicaban a dar sermones, discursos o charlas con el objetivo de transmitir enseñanzas religiosas, éticas o morales en el contexto del islam. También encontramos el término *irshadat* se traduce, en plural, como "mujeres orientadoras" o "mujeres guías". El significado amplio de esta expresión puede referirse a mujeres que desempeñan roles de liderazgo, orientación o guía, ya sea en asuntos religiosos, educativos o sociales dentro de la comunidad. Este término abarca a mujeres que ofrecen dirección espiritual, consejo educativo o liderazgo en diversos contextos como se desprende de las tareas que desarrollan las funcionarias jordanas y extraídas de los testimonios recogidos en el trabajo de campo realizado.

2. OBJETIVOS

2.1. VISIBILIZACIÓN DEL PAPEL FEMENINO EN LA ERUDICIÓN ISLÁMICA

- Existen numerosas categorías y figuras históricas dentro de la historiografía islámica que han configurado movimientos de erudición islámica y que nos dan noticia del papel notorio femenino no sólo en la preservación sino en la transmisión del conocimiento islámico.

2.2. EXAMINAR LA CATEGORÍA FUNCIONARIAL FEMENINA EN JORDANIA

- Origen
- Documentación y marco normativo
- Tareas desarrollas

3. METODOLOGÍA

En este texto se ha abordado el tema presentado desde una metodología analítica y cualitativa. Tras definir el objeto de la investigación se opto por realizar una revisión bibliografía de la literatura especialidad sobre el tema. Una revisión de fuentes primarias significativas para ello se obtuvieron datos de fondos documentales, obras asociadas a la

literatura feminista islámica y del corpus religioso islámico. Las referencias mayoritariamente han sido consultadas en lengua árabe ya que es la lengua oficial en los tres países objeto de esta investigación. En una segunda fase se configuro un cuestionario en lengua árabe que pudiera servir como un instrumento y guía para entrevistas presenciales con las mujeres formadoras, guías espirituales o informantes claves del mundo académico. Evidentemente ha habido limitaciones en el trabajo de campo como han sido las dificultades derivadas de la duración propia de las estancias de investigación, pero que han intentado ser salvadas utilizando medios electrónicos para el envio del cuestionario a algunas de las entrevistadas que no podían reunirse por cuestiones laborales. La localización de muchas informantes ha sido posible en algunos casos gracias a métodos naturales de conexión y la bola de nieve. Tras las entrevistas se han explotado los testimonios recogidos y se ha realizado una transcripción de las entrevistas realizadas junto con la explotación de datos obtenidos de la recogida de transcripción de los testimonios y de la documentación recogida en estancias gubernamentales.

El cuestionario utilizado para las entrevistas abordaba los temas sobre la formación especializada de las informantes en ciencias islámicas, si ésta era de nivel superior en universidades donde existen carreras en ciencias islámicas o si poseían otros certificados obtenidos en asociaciones y/o centros islámicos. Con esta pregunta se ha intentado averiguar si las informantes poseían una formación reglada, que nivel se estudios poseen y los lugares o centros especializados donde se formaron para poder desarrollar su labor como guía religiosa.

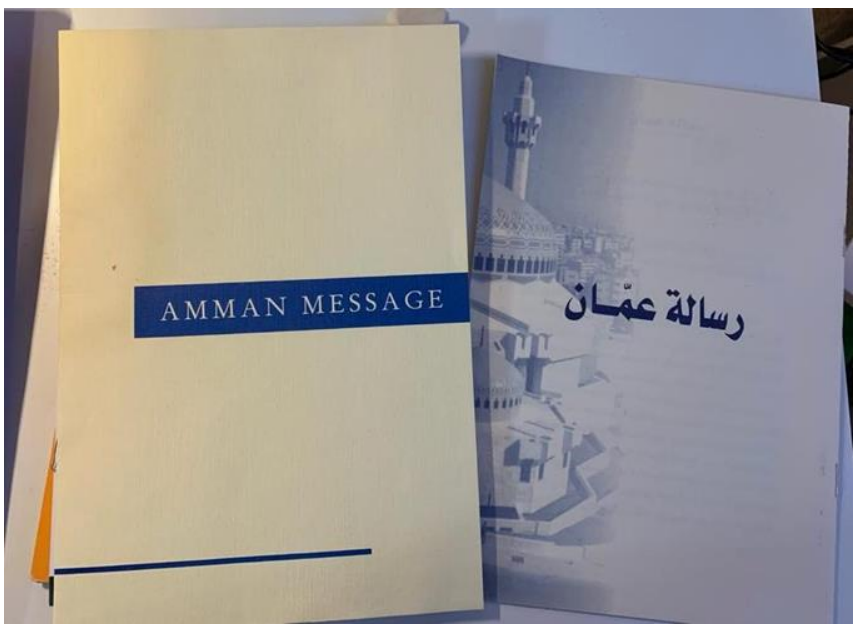
Otro de los apartados del cuestionario es el relativo a la enseñanza impartida por las informantes y tipología de cursos o materias impartidas y el número de estudiantes con los que cuenta en su nivel. Una pregunta clave para esta investigación era si los responsables ministeriales de los programas de funcionarias en los países seleccionados había elabora un programa didáctico especifico o guía docente para sus tareas como educadora religiosa.

Otras de las preguntas que se han realizado a las entrevistadas versa sobre el conocimiento de mujeres eruditas y su nomenclatura en la

historia del islam y si éstas figuras eran consideradas por las informantes como autoridades islámicas.

De esta forma con la explotación de las palabras de las entrevistadas y el análisis de la información de la documentación recogida en las dependencias gubernamentales en Amman se ha intentado responder al segundo objetivo de esta investigación.

FIGURA 1. Folletos divulgativos con un resumen del documento Mensaje de Amman recogidos en la Mezquita y en la sede del Ministerio de Awqaf y Santos Lugares en el barrio de Abdali en la capital de Jordania, Amman, en el trabajo de campo realizado en noviembre de 2023.



Fuente: autoría propia

Presentamos en esta figura la foto realizada al documento original en árabe e inglés y que constituye la base ideológica de entre otras, la incorporación e incremento de figuras femeninas en estamentos gubernamentales con el objetivo político de lucha contra los extremismos violentos y e intentando consensuar a nivel internacional un mensaje único sobre el concepto de islam verdadero o true islam que es un axioma constante dentro de este documento con referencias y expresiones religiosas, alusiones a versículos y aleyas del Corán, a eruditos

musulmanes de tradición islámica, a todas las escuelas jurídicas en el islam y aludiendo a hadices y sus compiladores para apoyar el mensaje de unidad, tolerancia y búsqueda de consenso sobre el concepto del otro en el discurso islámico.

FIGURA 2: *Extracto del documento obtenido en la visita a la Dirección de Asuntos de la Mujer en la sede central del Ministerio de Awqaf en Ammán. Para la traducción al español del título del documento se propone la Estrategia del Ministerio de Dotaciones 2022- 2023-2024 y el subtítulo Faros de conocimiento, fe y oasis de seguridad y protección.*

Fuente: autoría propia

4. RESULTADOS

En este apartado presentamos los resultados obtenidos gracias a la consulta y traducción de la documentación nos fue entregada en dependencias ministeriales. También se explotan algunas de las informaciones de los testimonios obtenidos en las entrevistas realizadas a mujeres formadoras en la ciudad de Zarqa y la directora general de la Dirección de Asuntos de la Mujer en el Ministerio de Awqaf y Asuntos Religiosos en Amán como se ha explicado en el apartado metodológico.

El mensaje de Amán constituye junto con el Plan Nacional de Lucha Contra el Extremismo con sus siglas en inglés (JONAP)[32], la base ideológica de las acciones emprendidas por el gobierno jordano en la lucha contra los extremismos y donde el papel de mujer predicadora funcionarial pone de manifiesto la importancia del rol tradicional de las eruditas féminas, también en la sociedad jordana. El JONAP identifica cuatro pilares clave: participación, prevención del extremismo y protección contra la violencia de género, ayuda y recuperación en respuesta a la crisis de refugiados sirios, desarrollo de capacidades, sensibilización y participación de la sociedad civil y la juventud. Bajo cada pilar se identifica un conjunto de metas estratégicas separadas, aunque todos los pilares están fuertemente interconectados e interrelacionados. Al abordar el problema del extremismo violento, el JONAP se centra en dos áreas principales: reconocer el impacto desproporcionado que el terrorismo y el extremismo violento tienen en las mujeres y las niñas, y reconocer el papel de las mujeres en la prevención de dicho fenómeno.

Estos dos documentos, como hemos apuntado anteriormente, constituyen una base ideológica de buenas prácticas, orientaciones y hoja de ruta que van a conllevar medidas políticas concretas y donde la Dirección de asuntos de la mujer adscrita a la secretaria general de asuntos de predicación y orientación del Ministerio de Awqaf jordano es el instrumento encargado de poner en marcha. Estos documentos junto con el Plan estratégico para el Ministerio de religión jordano edito en 2022 arrojan luz a la figura de la femenina religiosa en las estructuras gubernamentales religiosas denominadas con la nomenclatura

Un concepto importante que se desprende principalmente del Mensaje de Amán es el de concepto de "islam verdadero" e "islam moderado" *wasatiya,* en árabe. Algunas de las oraciones más significativas en este sentido extraídas del texto en árabe son;

> El islam ha dejado claro que el objetivo de su mensaje es lograr la misericordia y el bien para toda la gente, llama a tratar a los demás como

[32] Publicado en el periódico jordano Al Ghad el 15 de junio del 2016 y puede consultarse íntegramente en el siguiente enlace; https://bit.ly/3tRzMYG

> uno desea ser tratado, confirma el principio de justicia en la interacción con los demás, salvaguardando sus derechos y rechaza el extremismo, el radicalismo y el fanatismo[33].

En el encuentro realizado con la Directora General de la dirección de asuntos para la mujer de una hora de duración realizada en lengua árabe en la sede de la Dirección en Ammán durante el trabajo de campo ya mencionado se pudieron formular preguntas concretas sobre la formación de las funcionarias existentes y las de nuevo ingreso, tareas desarrolladas, número de empleadas adscritas a la dirección así como inicio del programa de formación ministerial y normativa específica. Se recoge a continuación algunas de sus opiniones vertidas en ese encuentro:

> En estos momentos sigo una hoja de ruta para dar formación específica a todas las predicadoras que trabajan en todos los centros islámicos de Jordania y es un objetivo y empeño personal; aumentar el nivel de formación de las predicadoras que sólo tienen diplomas de lengua árabe y certificados no superiores. Hay que unificar los registros, el currículo y el pensum de todos los diplomas que se entregan en los centros de estudios de la Dirección por todo el país. Tenemos un calendario de reuniones de trabajo para elaborar una guía para predicadoras, mujeres guías espirituales como ya existe para imanes, consejeros, pero no tenemos aún ningún manual editado. Depende de su formación inicial, las predicadoras hacen un trabajo u otro, mucho trabajo social, en cárceles y orfanatos, charlas en colegios e institutos, en asociaciones caritativas, pero también vamos a conferencias y congresos en universidades. Somos alrededor de 700 mujeres en el ministerio actualmente, con nivel de doctorado, licenciadas universitarias, diplomadas en ciencias islámicas y otros diplomas.

De la documentación facilitada por la directora general se desprende que la dirección cuenta con demarcaciones en todo el país, 32 departamentos con 198 administrativas y más de 8.000 estudiantes femeninas en todos los centros de estudio por todo el país.

Por último cabe reflejar que entre las seis entrevistas que se realizaron en el grupo de estudio en la ciudad de Zarqa nos encontramos sólo con una funcionaria jubilada no obstante los testimonios vertidos en el encuentro de varias horas de duración en lengua árabe se recogieron

---

[33] Traducción propia del documento original recogida en la Mezquita del Rey Abdallah I en el barrio de Abdalí en Amán durante la estancia lingüística y de investigación realizada en noviembre del 2023.

informaciones valiosas sobre el reconocimiento o no de estas figuras en la sociedad jordana, el mensaje gubernamental y y sobre el perfil de las mujeres que voluntariamente ya llevan ocupando tradicionalmente los espacios de enseñanza a otras mujeres en el reino hachemita. Todas las entrevistadas tienen estudios superiores o estudios en profundidad de la lengua árabe con diplomas obtenidos con las memorizaciones del Corán. Son eruditas reconocidas por su comunidad, tienen una vocación por la enseñanza de las ciencias islámicas, principalmente por las lecturas del Corán y por seguir formándose a través de clases magistrales y reuniones semanales con un reconocido erudito de la zona. Constituyen una red de mujeres formadas que sigue formándose como un "deber que tiene todo musulmán" "*iqra,* -lee- la primera palabra que el ángel Gabriel le dice al profeta Muhammad" [34].

5. DISCUSIÓN

A todas luces, el tema tan controvertido y basto concepto como la definición de "autoridad" en el islam no va a poder ser dibujado en este capítulo, únicamente cabe mencionar y poner en debate este concepto desde el punto de vista moral y no autoritario en el islam y en relación a las diferentes categorías femeninas y programas de formación expuestos y trabajados anteriormente y que sin duda pueden ser tratadas en profundidad gracias a literatura asociada al movimiento feminista islámico de autores como la ya mencionada Amina Wadud que, además de ser conocida como activista del movimiento por su papel de imán en femenino, en su vertiente académica ha abogado por la igualdad de género examinando las interpretaciones tradicionales del Corán desde una perspectiva feminista. En esta misma línea Asma Barlas en "Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an," critica las interpretaciones patriarcales del Corán. Fatima Mernissi, como socióloga y feminista examinó las cuestiones de género destacando la importancia de reinterpretar las fuentes islámicas y Leila Ahmed desde una perspectiva histórica aborda la interpretación de las cuestiones de género en el islam, desafiando las percepciones

[34] Testimonio de una de las mujeres entrevistadas en la ciudad de Zarqa.

estereotipadas y explorando las raíces culturales de las prácticas discriminatorias. Enlazando con el tema de la autoridad femenina el autor Khaled Abou el Fadl[35] en "Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women", explora la noción de autoridad en el contexto de la ley islámica, centrándose en cómo se ha interpretado y aplicado a lo largo de la historia, especialmente en relación con las mujeres.

En lugar de aceptar una interpretación unilateral de la autoridad islámica, el autor aboga por una comprensión más equitativa y justa. Propone que la autoridad en el contexto de la ley islámica debe ser ejercida de manera inclusiva, reconociendo la igualdad de género y permitiendo la participación activa de las mujeres en asuntos legales y religiosos.

Junto a esta propuesta de la literatura feminista islámica como base para futuras discusiones es necesario seguir explorando la literatura religiosa clásica, historiadores y compiladores de hadices para visualizar en la tradición islámica las mujeres eruditas. De esta forma podremos conformar un marco teórico que nos invite a reflexiones futuras y que aglutine todas las áreas desde el punto de vista de la agencia femenina en el campo religioso y que rompa con los estereotipos de sumisión e invisibilidad de la mujer musulmana docta en ciencias islámicas.

En continuidad con la línea de visibilización de las mujeres como guías espirituales en un marco normativo y gubernamental en esta reflexión también proponemos ahondar en las figuras femeninas en otros países islámicos funcionariales como en Turquía para seguir explorando las repercusiones en las estudiantes, comparar programas formativos y examinar los discursos oficiales de las que estas mujeres, junto a sus homólogos masculinos son instrumentos del control religioso.

Por último, en línea con esta idea de visualización y reivindicación de espacios femeninos dentro de las ciencias islámicas también convergen los movimientos de pedagogía islámica de profesoras en los centros islámicos donde las comunidades musulmanes migrantes se han asentado

---

[35] Este investigador ofrece en su libro *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* una perspectiva crítica sobre la interpretación histórica y contemporánea de la ley islámica en relación con las mujeres y aboga por una comprensión más inclusiva y justa de estos temas.

en occidente y que sin duda constituyen un espacio de observación y de investigaciones futuras ya que como convergen la mayoría de las autoras del libro colectivo de Bano y Kalmbach[36] " Las mujeres ejercen más poder del que se creía en la erudición islámica también y desde las dos últimas décadas.

6. CONCLUSIONES

Las categorías de mujeres eruditas representan una rica diversidad de roles desde los primeros tiempos del islam. Su legado ha dejado una marca indeleble en la historia islámica, desafiando estereotipos y demostrando que las mujeres no solo participaron activamente en la transmisión del conocimiento islámico, sino que también desempeñaron papeles destacados en diversas disciplinas, contribuyendo así al florecimiento intelectual de la comunidad musulmana. Su influencia perdura, sirviendo como inspiración para las generaciones futuras de mujeres musulmanas que buscan participar plenamente en la vida intelectual y religiosa de la comunidad islámica. Este rol tradicional formativo y transmisor esta siendo reinterpretado por los gobiernos de los países árabes islámicos como instrumento para la lucha contra los integrismos y como control del discurso religioso como hemos argumentado en este texto sacando a la luz los programas de formación como funcionarias a féminas de los países seleccionados, y los textos normativos y orientativos, así como los testimonios recogidos. Evidentemente cabe seguir investigando en estas categorías y en los primeros resultados de investigación plasmados en este texto, realizando etnografías situadas que nos permitan acercándonos, por ejemplo, a la repercusión, alcance entre las estudiantes del mensaje de islam moderado, verdadero y de raíces populares que los estados argelinos, marroquíes y jordanos pretenden transmitir a través de estas figuras femeninas. Ahondar en el devenir de estos programas, el alcance y legitimización de estas funcionarias y/o su posible reconocimiento como autoridad formativa islámica.

---

[36] En Bano, M. y Kalmbach. K (2012) Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority, Leiden. Brill

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Sin duda, este trabajo no habría podido ser realizado sin la estimable colaboración de una de los principales informantes, en el caso jordano, que en su proceso migratorio transnacional reside a caballo entre la ciudad de Alicante y Zarqa. Gracias a su hija y a esta erudita fue posible realizar varias entrevistas en la ciudad jordana de Zarqa con el círculo de estudiantes y amigas de la informante. Algunas de sus palabras han sido reflejadas como resultados en este texto como resultados de las entrevistas realizadas. Evidentemente, debemos extender los agradecimientos a todas las informantes y protagonistas de todas las etnografías situadas realizadas en los países

También es necesario evidenciar el apoyo de varios doctores de las universidades de Jordania y Zarqa ya que sin su ayuda no hubiera sido posible concertar entrevistas presenciales con varias profesoras de las facultades de sharía y estudios islámicos en estos centros superiores. Además, han sido actores claves en la intermediación para la realización de las visitas y entrevistas en la sede principal del Ministerio de Awqaf y Santos Lugares en Amman y con la directora del departamento de Dirección de asuntos de la mujer encargada de la puesta en práctica, revisión y formación de las mujeres funcionarias como predicadores, profesoras y consejeras en los centros islámicos de todas las demarcaciones ministeriales a lo largo del país hachemita.

8. REFERENCIAS

Abou El Fadl. K. (2014). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oneworld Publications.

Bano, M. y Kalmbach. K. (2012*) Women, Leadership and Mosques: Changes in Contempo-rary Islamic Authority*, Brill.

Browers, M. (2011) Official Islam and the Limits of Communicative Action: the paradox of the Amman Message, *Third World Quarterly,* 32:5, 943-958. DOI: 10.1080/01436597.2011.578969

Nadwī, M. (2013) *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Interface Publications.

Pérez, M. (2015). Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos. *Feminismo/s*, 26, 175-195.

Pérez, M. (2017). La erudición religiosa femenina en Argelia: del control del discurso religioso a la institucionalización de mujeres guías espirituales. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 6, 45-54

Pérez, M. y Planet, A. (2019). The mosque as an educational space: Muslim women and religious authority in 21st-century Spain. *Religions,* 10(3), 222. https://doi.org/10.3390/rel10030222

Pérez, M. (2007). Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del Régimen Franquista: la dimensión cultural y educativa. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (REIM), 3, 2007

Publicación del Plan Nacional Contra el Extremismo en el periódico Al Gad. https://bit.ly/3tRzMYG

Policy Brief A Gender-Informed Approach to the Prevention of Violent Extremism in the Arab Region Economic and Social Commission for Western Asia. UNESCWA. https://bit.ly/3S83YXy

Roded, R. (1994). Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa‘d to Who’s Who .Lynne Rienner Publishers.

Sayeed, A. (2013). *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge University Press.

Wadud, A. (1999). Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford University Press.

CAPÍTULO VII

INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS IDEOLÓGICO DEL CONTENIDO DEL ACTO VIVA22. EL ISLAM COMO ENEMIGO DE ESPAÑA SEGÚN EL RELATO DE VOX

JESÚS GARCÍA GARCÍA
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

VOX es un partido político que presenta una visión de la sociedad y de la propia política bajo la dialéctica amigo-enemigo. De acuerdo con esto, la construcción del «endogrupo» y del «exogrupo» son de vital importancia en su ideario y en su discurso.

Este partido se identifica con la defensa de España, labor a la que dicen consagrar todo su proyecto (VOX, s.f.). Tal es la vinculación de este partido con la nación española, que llegan a identificarse con ella. Los intereses de VOX, en su discurso, son los mismos que los de España, y los enemigos del partido son los de la nación. De acuerdo con esto, uno de los antagonistas que VOX presenta como opuesto a la identidad y la nación española es el mundo musulmán, tanto en la cultura musulmana como en la religión islámica. Sus ataques a este colectivo son constantes, e incluso el líder del partido, Santiago Abascal (2015, p. 162), llegó a afirmar que la identidad española se había conformado en oposición directa al mundo musulmán durante la conquista de Al-Andalus —«reconquista», en sus palabras—.

De acuerdo con esto, pretendemos estudiar la imagen que VOX da de este antagonista, el musulmán, en un acto político que consideramos relevante para comprender la visión de España y de su historia por parte de este partido: Viva22.

VOX a menudo reivindica su visión de la historia de España, y la usa como guía y justificación de lo que a su juicio el país debe ser en el

presente y en el futuro, pues los presupuestos ontológicos de la patria se encuentran en su historia, la cual, a ojos de esta formación, es una historia de gloria que no merece si no ser ensalzada y tenida como modelo, por la valentía y arrojo de sus protagonistas y de su población, por sus guerras siempre con una justificación moral elevada y por su labor como imperio «generador». Por todo esto, consideramos pertinente el estudio de la visión de la nación española y de uno de sus principales enemigos por medio del relato histórico de este partido.

Partiendo de las mencionadas palabras de Abascal, y teniendo en cuenta la organización vertical de este partido —que, a pesar de sus diferencias ideológicas, salvo en momentos de ruptura suele mostrar un discurso considerablemente uniforme en los puntos centrales de su ideología—, creemos que podemos entender esta concepción ontológica de España como enemiga del islam como algo propio de la ideología del partido. De este modo, nos proponemos analizar la forma en la que esta visión es presentada de manera romántica y épica en un acto como el mencionado: Viva22, el cual tuvo lugar en octubre del año 2022.

Este trabajo pretende ser una introducción de un estudio de mayores dimensiones que estamos preparando sobre los fundamentos ideológicos expresados en este acto y la conexión de los mismos con las bases del pensamiento conservador español de los siglos XIX y XX. De este modo, en este capítulo nos vamos a limitar, únicamente, a hacer un análisis de la presentación del musulmán en Viva22, acudiendo a fuentes externas únicamente cuando sean necesarias para dimensionar o comprender correctamente lo que en el mismo se expresa. Como decimos, este estudio pretende ser un adelanto, una antesala, de un trabajo de mayores dimensiones y profundidad.

2. OBJETIVOS

- Analizar la visión que se da del musulmán en el acto político Viva22.
- Corroborar si la imagen que VOX muestra sobre el mundo musulmán se corresponde con la noción de este como enemigo esencial de la nación española.

- Entender la forma en la que este partido adapta la historia de la Península Ibérica para mostrar una visión concreta de la ontología española y de sus contrarios, que en este caso se correspondería con el mundo musulmán.
- Reconocer los mecanismos discursivos por los que se da, indirectamente, la noción de identificación total entre los supuestos españoles de distintas épocas y de cómo esto se vincula con la política y la sociedad del presente.
- Comprender, en definitiva, cómo en este acto se emplearon los usos políticos del pasado remoto para justificar una concepción filosófica de la ontología española, para señalar un enemigo esencialista y para lograr posibles beneficios en relación a la adhesión o mayor apoyo a determinadas políticas de VOX, concretamente en relación a la cuestión migratoria.

3. METODOLOGÍA

Como hemos comentado, el desarrollo de este trabajo va a consistir en el análisis de la imagen del musulmán en el acto Viva22. Para ello, planteamos una metodología sencilla: En primer lugar, partimos de una idea básica respecto al marco teórico en el que se desarrolla el acto, es decir, de la ideología del partido; nos referimos a la presentación de España como una entidad e identidad esencial que se construye en oposición al mundo musulmán. Para el propio análisis del acto emplearemos el análisis discursivo de aquellas intervenciones que consideremos de relevancia para conocer la imagen que se transmite sobre el musulmán y sobre la ontología de la nación española. Dentro del análisis discursivo, el análisis semántico es importante, y prestaremos una modesta atención al análisis prosódico si consideramos que es pertinente para comprender el mensaje en algún momento. El análisis de contenido histórico también es importante ya que, aunque sea de manera muy somera, debemos contraponer algunas de las tesis de VOX sobre el pasado a las tendencias recientes en el mundo de la academia, así como señalar posibles imprecisiones que contenga su relato. Del mismo modo, debemos reflexionar sobre la recepción, esto es: la forma en la

que un determinado receptor puede acoger algunos de los presupuestos que VOX plantea y las ideas que puede potenciar la aceptación de los mismos por parte de personas que asuman el escenario que presenta este partido, tanto del presente como del pasado.

Dadas las características de este trabajo, hemos considerado oportuno unir los apartados de «resultados» y «discusión» en uno solo, que será donde procederemos al análisis de la imagen del musulmán, de su cultura y de la religión islámica en Viva22.

Por último, dado que estamos ante un trabajo de interpretación de discurso e ideología políticas, tratando temas sensibles como la otredad y la xenofobia o el racismo, creemos oportuno dejar patente en el apartado de «metodología» nuestro compromiso con la ética de la investigación, tratando de mantener la rigurosidad en el análisis, no tergiversando las fuentes y pretendiendo presentar interpretaciones ajustadas a los datos disponibles y a una apoyatura lo suficientemente contundente para hipotetizar con solvencia, todo esto, como decimos, a pesar de pretender no hacer un análisis exhaustivo del pensamiento de VOX, sino una primera aproximación a un trabajo superior basándonos fundamentalmente en la interpretación de un acto político concreto y del argumentario e ideas que este presenta.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Tras explicar los propósitos y el alcance de este trabajo, procedemos al análisis de contenido del acto Viva22.

Comenzamos con una escena en la que una madre avisa a su hijo enfermo, que juega a una consola, de la visita de su abuelo. La narración de la historia de España se desarrolla en una realidad alternativa en la que el nieto y el abuelo se adentran a causa de la lectura por parte del segundo al primero de un libro sobre la historia de España. En este escenario, ambos van presenciando acontecimientos y conociendo personajes históricos.

Antes de adentrarse en esa otra realidad, el abuelo hace un repaso de lo que es la historia de España mediante la relación de una serie de

sustantivos que son identificativos del bagaje histórico que ha vivido la nación; las primeras palabras que pronuncia el abuelo en esta narración son las siguientes: «Combates, juramentos, duelos, honor y fe […]» (VOX España, 2022, 0h01m54s), destacando en su entonación las dos últimas palabras. En primer lugar, vemos la importancia que adquiere lo bélico al comienzo de esta narración —luego, tras estas palabras, aparecerán otros términos como «inventos», «arte» o «ciencia»—, y, en segundo lugar, que la voz marque con más intensidad las palabras honor y fe; la primera se puede entender como una exaltación de uno de los valores que VOX dice tener, al igual que los grandes líderes nacionales que normalmente reivindica, y que suele faltar al principal antagónico de este partido en la actualidad: el denominado «consenso progre»; el segundo es más interesante para con lo que pretendemos analizar en este capítulo, que es la idea de la religión cristiana como un elemento característico de la historia de España y, podríamos entender, de la españolidad, esto último lo decimos porque para VOX el pasado no es algo de lo que las generaciones presentes y futuras puedan desligarse, es algo que nos identifica en nuestra esencia y que, como tal, hay que mantener. Luego, vemos que antes de que aparezca el musulmán o el islam como elementos ontológicamente contrarios a la esencia española, hay una construcción en positivo de un elemento característico de esta y que, teniendo en cuenta la visión exclusivista de las esencias nacionales en VOX, puede ser entendido de manera excluyente para quien no participe de ella o para quien profese una religión contraria, aunque, como veremos, esto no es tan claro, pues el ateo o el judío no son percibidos como enemigos de la nación, pero hay una construcción en positivo de lo que es España y de lo que ha marcado su glorioso pasado; esto ya nos da pistas sutiles que debemos ir teniendo en cuenta en nuestro análisis.

En la narración de la historia de España se encuentra la explicación o justificación historiográfica de la concepción ontológica de la nación que Abascal manifiesta y que hemos referenciado en la introducción: nos referimos al iniciar la trayectoria histórica y vital de España en Covadonga. Según las palabras del abuelo: «Todo comienza a principios del siglo VIII, en la batalla de Covadonga, cuando las tropas cristianas

de don Pelayo derrotaron a los invasores árabes…» (VOX España, 2022, 0h, 02m, 46s). Mientras el abuelo narra esto, aparece una imagen de Pelayo y de otra persona, con un estandarte, una espada y una Biblia. La combinación de estos dos últimos elementos no es baladí: España nació históricamente vinculada a lo bélico —es más, según las palabras del abuelo, nace en el momento de una batalla concreta— y con la religión católica. En relación a esto último, decimos «católica» y no «cristiana» porque, aunque VOX identifica la españolidad hoy con el cristianismo, en sus comienzos, la misma estaba restringida a lo católico, y así lo reconocen. En este relato, la confrontación bélica es glorificada en tanto que supone el nacimiento de la españolidad y que se enfrenta a un invasor que ha ocupado ilegítimamente el territorio que pertenecía a los antecesores de los españoles. Por otra parte, la presencia de la Biblia hace que la religión católica aparezca en oposición a la gran enemiga de España: la islámica, representada en ese antagonista mencionado por el abuelo: «los invasores árabes».

Ante esta afirmación, el nieto pregunta si antes de esta eclosión de la españolidad en Covadonga no hubo nada, a lo que el abuelo hace referencia a una serie de pueblos que habían intentado conquistar la Península Ibérica, hasta la llegada de «la Cruz, la fe cristiana» (VOX España, 2022, 0h03m11s). Explica que «Los pueblos del norte de Hispania se hicieron cristianos y luego católicos, y en la batalla de Covadonga combatieron a los musulmanes bajo un solo símbolo: el de la Cruz de la Victoria» (0h03m52s). Deberíamos hablar de imprecisiones conceptuales e historiográficas, como llamar «Hispania» a un territorio para el que ya, posiblemente, sean más adecuados otros términos, pero el mantenimiento de este concepto provoca una ligadura con España, aunque solo sea por el parecido léxico. En cualquier caso, lo fundamental aquí es entender que VOX habla de una especie de «proto-españolidad» hasta que se termina de configurar esa identidad, gestándose algo que ya puede ser denominado «España» en tanto que en ese momento inicia su historia, y los dos hechos distintivos que se señalan como causantes o identificadores de la culminación de esta primera fase del proceso son la conversión al cristianismo y al catolicismo y el combate al pueblo musulmán. Por tanto, efectivamente, la confrontación religiosa —o

cultural, pues hasta ahora no se ha hablado de «islam», sino de «árabes» y, en este momento, de «musulmanes»— es clave. Podemos entender que VOX iguala la cultura musulmana y la religión islámica o también que el enfrentamiento no fue solo religioso sino cultural; hipotetizamos que se trate de una unión de ambas interpretaciones.

El siguiente punto clave a comentar es la narración del proceso de la llamada «reconquista», el cual lleva tiempo en tela de juicio por buena parte del mundo de la academia, al menos en los términos en los que se había construido por parte de la historiografía nacionalista: como un proceso homogéneo de recuperación por parte de los herederos del Reino visigodo de Toledo —los cristianos— frente a los musulmanes. Hoy se reconoce que no hay una línea de continuidad entre dicho reino y los reinos cristianos que emprendieron este proceso, que fue una conquista heterogénea y que los cristianos también guerrearon entre ellos. También, se explica que el proceso pudo tener tintes de recuperación religiosa —o que la religión fuera una forma de dar legitimidad a un proceso expansionista— pero lo que está más desacreditado es cualquier tinte nacionalista o «españolista» de dicho proceso. Respecto a esto, véanse los trabajos de Ríos Saloma (2011), García Fitz (2010) o la obra coordinada por Ayala, Ferreira y Palacios (2019). VOX en cambio sí presenta la conquista de Al-Andalus como un proceso homogéneo de tinte nacionalista o «españolista», puesto que la historia de España ya ha comenzado según sus interpretaciones. En palabras del abuelo: «Ocho siglos costó echarlos. Ocho siglos de grandes señores, caballeros, reyes, hombres sabios, guerreros y batallas. Don Pelayo, El Cid, Jaime I, Alfonso IX…» (VOX España, 2022, 0h04m06s). La idea de «echarlos» llama la atención. VOX no interpreta en su relato oficial que España o los españoles existieran antes de la conquista musulmana, como por ejemplo sí podemos leer en la obra de un historiador de referencia del siglo XIX como Modesto Lafuente (1887), pero sí que habla, sin nombrarla así[37], de una «proto-hispanidad» que se va forjando durante la Edad Antigua y los comienzos de la Edad Media. De este modo,

[37] Al menos en este relato. Desconocemos si en alguna ocasión habrán hecho alusión a este concepto.

puede que no exista el concepto de recuperación de un reino que ya era español, pero dada su aceptación del concepto «reconquista» y estas interpretaciones que hemos dicho, así como el uso del término «invasión» en lugar de «conquista» para referirse a la acción bélica de los musulmanes contra el Reino visigodo de Toledo, sí se considera que la Península perteneciera, posiblemente por herencia y por identidad cultural, a los reinos cristianos del norte, por lo que, aunque en este relato concreto no se especifique con claridad, la idea de «reconquista» de un territorio ilegítimamente ocupado por el enemigo está presente. Esto, además, dota de un carácter de legitimidad al nacimiento de la identidad española al aparecer en el marco de una guerra que es histórica y moralmente legítima.

Poco después, encontramos una escena bélica entre musulmanes y cristianos (VOX España, 2022, 0h05m02s). El distanciamiento cronológico sumado al carácter de legitimidad moral del que su discurso dota al proceso de conquista de Al-Andalus, permite al partido mostrar escenas de confrontación armada de manera glorificada y ensalzada sin que cause gran rechazo. El halo de epicidad es clave para poder recrear esto y, además, para contribuir a la buena imagen que su discurso construye sobre estos acontecimientos.

Tras esta escena, el niño dice una frase que es clave para comprender la concepción ontológica del hilo histórico de España en VOX, así como la oposición al mundo musulmán en el pasado y en el presente. Cuando se calma la lucha, oímos la voz del nieto preguntar: «Abuelito, ¿hemos ganado?»[38] (VOX España, 2022, 0h05m44s). El uso de la primera persona del plural aquí significa mucho. Se puede entender como un plural mayestático sin ninguna connotación semántica más allá de esto, pero aquí sí debemos acudir a información del partido ajena al estricto análisis de este acto, para comprenderla bien en todo su sentido. Como hemos mencionado, VOX presenta la historia de España y la propia identidad española en términos esencialistas, donde el contexto, los

[38] Debemos mencionar aquí una frase posterior, en esta ocasión dicha por el abuelo —¡Qué paliza les dimos!— en referencia a la Batalla de las Navas de Tolosa, que en su construcción y en la reflexión que nos suscita, es similar a esta.

cambios cronológicos, la heterogeneidad de los grupos sociales… quedan en segundo plano respecto a la esencia del «endogrupo» y de los «exogrupos». La línea de continuidad entre el pasado y el presente que interpreta VOX es tan fuerte que nos hace herederos directos de personajes de los que nos separan siglos, y nos identifican con ellos. Y más allá: Este partido presenta la lucha contra el musulmán como una empresa continuada e invariable en el tiempo. El mismo enemigo contra el que la primera España combatió durante ocho siglos en época medieval estaría «invadiendo» España hoy por medio del fenómeno migratorio —pongamos atención en cómo VOX insiste en identificar la migración africana como «invasión»—, por lo que ambas serían dos fases de una misma guerra: la de España contra su principal antagonista: el mundo musulmán y la religión islámica. Para corroborar esto y como lo consideramos necesario para comprender una frase del propio acto, mencionamos una publicación en la red social *X* en la que VOX conmemora hechos de la conquista de Al-Andalus y con la siguiente frase: «No queremos, ni debemos olvidar, que hoy hace 528 años los Reyes Católicos consumaban la reconquista de España. Aún permanece el orgullo imborrable por una gesta de siete siglos. Y la determinación de no someternos al islam.» (VOX, 2020). Consideramos que esto ayuda a comprender mejor que VOX identifica la migración musulmana como una nueva invasión y nos sitúa como herederos de los llamados «españoles» de aquella época, no solo en su ser sino también en su lucha. De modo que el uso político del pasado sirve para trasladarlo al presente y apoyar la posición del partido en un aspecto clave de su ideología y de su propuesta política como el rechazo a la inmigración musulmana, en pro de la preservación de la identidad y la esencia españolas. Cabe decir también que, aunque teóricamente en el discurso de VOX se habla abiertamente de la migración ilegal y de expulsar a los irregulares y a los regulares que cometan ciertos delitos, determinadas construcciones como estas, que no son dichas de manera tan explícita, señalan a toda la comunidad musulmana e islámica, fomentando el rechazo a su instalación en España sea por el medio que sea, al amparo del distanciamiento temporal.

Continuando con la narración, el abuelo reconoce que los cristianos pelearon contra «los moros» —destaquemos también la cantidad de veces

que se usa este vocablo en un acto de exaltación nacionalista e ideológica— pero también entre ellos. No obstante, de nuevo se cae en la ambigüedad; es comprensible, es un acto político y no un tratado académico, no es de extrañar que todo no quede meticulosamente puntualizado y explicado, pero es cierto que determinadas confusiones y ambigüedades pueden cambiar el sentido de lo que se entiende de algunas oraciones, lo decimos porque tras apuntar a esos enfrentamientos entre cristianos, el abuelo continúa: «tiempos de traidores y de sublevados, pero también de grandes hombres» (VOX España 2022, 0h05m53s). Es plausible cuestionarnos si esta frase viene a puntualizar que los cristianos peleaban entre sí porque había traidores y sublevados, no porque hubiera intereses encontrados entre los distintos reinos, más allá de la llamada «reconquista». Independientemente de lo que el partido pretendiera decir, se puede aceptar que esta segunda parte de la frase puede provocar que se interprete esto que hemos dicho, manteniendo la imagen de una homogeneidad en las intenciones de los «verdaderos y fieles españoles» y haciendo ver que aquellos que provocaron que los cristianos se enfrentaran entre sí simplemente eran «traidores y sublevados».

Al presentar a Pelayo y al narrar su victoria en Covadonga, este personaje dice: «no podíamos fallar, teníamos la Cruz de la Victoria» (España 2022, 0h06m06s). Esta frase puede entenderse como el uso de un elemento religioso para explicar un hecho histórico si lo interpretamos como un dato más de la narración historiográfica, o como un reflejo del pensamiento de Pelayo. También podría entenderse que la fe religiosa les dio una confianza y una motivación extraordinarias que influyeran en su forma de pelear, otorgándoles la victoria. Posiblemente, las dos últimas interpretaciones encajen más con el pensamiento oficial del partido.

Posteriormente, en la presentación del Cid por parte del abuelo encontramos un elemento clave en la construcción del «endogrupo» y del «exogrupo» en VOX, que es también un elemento propio de la tradición de la derecha española: la valentía propia frente a la cobardía del contrario. El abuelo dice: «Se cuenta que los sarracenos le tenían tanto miedo que cuando murió le subieron a su caballo y los moros salieron huyendo al verlo» (VOX España, 2022, 0h06m23s). Se presenta al

castellano como un gran guerrero y a los musulmanes como cobardes que, además, emprendieron un acto ridículo como huir ante un cadáver montado a caballo. Además, un elemento que potencia aún más esta construcción: un solo cristiano —el cadáver del Cid— frente a la pluralidad del grupo de musulmanes; el grupo de enemigos teme a un único guerrero de los propios.

El Cid, en la construcción nacionalista española, no es solo un gran guerrero, sino también un hombre de ética y moral intachables, como queda patente en la obra que le dio a conocer. Teniendo en cuenta esto, es destacable la siguiente afirmación de este personaje en el acto: «Si el rey Alfonso no me hubiera desterrado de Castilla y hubiera puesto todos sus ejércitos bajo mi mando, mucho antes no habría quedado un solo moro en toda la Península» (VOX España, 2022, 0h06m44s). En la construcción ideológica y discursiva de VOX, un acto como la expulsión de toda una población étnica de un territorio, un destierro masivo acompañado del asesinato de muchos de ellos por medio de la guerra, no resta un ápice de grandeza y altura moral al personaje que manifiesta su intención de llevarlo a cabo, de nuevo a causa el halo de epicidad con el que se edifica el relato y la idea de que la conquista musulmana fue anormal y atípica, además de la construcción que normalmente hace VOX de la cultura musulmana y la religión islámica como elementos contrarios a los derechos humanos y a las libertades —esto se ve en numerosos discursos de representantes del partido—. Si lo unimos todo con la concepción de este personaje como un hombre de tan elevados valores, el resultado de la frase es que la expulsión de todos los musulmanes de la Península Ibérica es algo deseable; se manifiesta así en aquel contexto, la pregunta que nos hacemos es: teniendo en cuenta los vínculos que VOX establece entre el pasado y el presente y la homogeneización de los cristianos y de los musulmanes de distintas épocas, unidas a la construcción de la migración actual como invasión, ¿hasta qué punto alguien que acepte el universo discursivo e ideológico de VOX puede extrapolar esa deseabilidad al momento actual?

Aunque hay algunos detalles más que podríamos comentar, consideramos oportuno terminar este pequeño análisis, a modo de esbozo e introducción de lo que será el futuro trabajo, con la llegada de los Reyes

Católicos. El personaje que encarna a Pelayo, así como el resto de monarcas representados, se arrodillan ante ellos, lo que provoca la siguiente respuesta de Isabel: «Alzaos, don Pelayo, no tenéis que arrodillaros ante nosotros, solo hemos concluido lo que vos comenzasteis» (VOX España, 0h11m30s). Esta intervención viene a apoyar la construcción de la llamada «reconquista» como un proceso en el que hay una línea de continuidad clara entre Covadonga y la conquista de Granada, dando la sensación de que los primeros reyes ya pensaban en este objetivo final, concluyendo el proceso de dotar de legitimidad el nacimiento de España como un ente anti-musulmán que tenía como objetivo la completa recuperación de la Península Ibérica para sus legítimos habitantes.

5. CONCLUSIONES

Como conclusiones a esta introducción al análisis ideológico de Viva22, vemos que en este acto se presenta una justificación histórica de la concepción ontológica de la identidad española: la historia comienza en Covadonga, por lo que el enfrentamiento contra el islam está presente en el nacimiento de la españolidad; el musulmán es el enemigo de esta nación que presenta héroes como don Pelayo o el Cid, cuyos únicos méritos reseñados son haber vencido al gran enemigo de España.

Se presenta una marcada línea de continuidad entre los supuestos españoles de hace siglos y los de hoy día, que, interpretándolo de acuerdo con alguna otra afirmación del partido —que hemos incluido porque creemos que explica mejor determinados aspectos que aparecen en el acto, como el uso de los plurales mayestáticos hablando de batallas contra los musulmanes en el pasado remoto— hace que compartamos acciones y enemigos comunes, que en este caso sería la «invasión» musulmana.

En definitiva, estamos ante un acto que presenta un enemigo claro de la identidad española y que permite la representación de la acción bélica de forma romantizada y gloriosa porque es en legítima defensa de la nación y de su ser más esencial. Esto abre la puerta al rechazo al mundo musulmán y a la religión islámica independientemente de situaciones

administrativas o comportamiento de estas personas en suelo español. El uso político del pasado que aquí se presenta tiene múltiples aplicaciones en el presente en base al discurso de este partido.

Todo esto deberá ser tratado en un estudio futuro que analizará estos aspectos con más detenimiento y los pondrá en diálogo con la tradición reaccionaria española para comprender este acto en toda su amplitud, así como las conexiones ideológicas con otras ramas del conservadurismo nacional en el pasado.

6. REFERENCIAS

Abascal, S. (2015). *Hay un camino a la derecha. Una conversación con Kiko Méndez-Monasterio*. Stella Maris.

Ayala, C., Ferreira, I. C. y Palacios, S. P. (cords.). (2019). *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular*. La Ergástula: Universidad Autónoma de Madrid.

García, F. (2019). *La Reconquista*. Editorial Universidad de Granada.

Lafuente, M. (1887). *Historia General de España*. Tomo II. Montaner y Simón, editores.

Ríos, M. F. (2011). *La Reconquista: Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Marcial Pons, Ediciones de Historia.

VOX. (s.f.). *Qué es VOX*. https://lc.cx/Hh3ekr

VOX [@vox_es]. (2 de enero de 2020). *ES.X No queremos, ni debemos olvidar, que hoy hace 528 años los Reyes Católicos consumaban la reconquista de España. Aún* [Vídeo adjunto]. *X*. https://lc.cx/me2bbv

VOX España. (2022, 26 de octubre). *¡Vuelve a disfrutar del espectáculo histórico de #Viva22!* [Vídeo]. YouTube. https://lc.cx/jP8Umg

ITINERARIO POR EL YACIMIENTO DE SAN ESTEBAN, MURCIA: LA MEZQUITA Y LA MAQBARA MUDÉJAR DE LA MORERÍA

ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

El Jardín de San Esteban se sitúa al norte del casco histórico de la ciudad de Murcia, ligeramente desplazado hacia el oeste del axis del mismo, y dista unos 70 m al Oeste de la Gran Vía, la principal arteria vial de la ciudad[39]. Este amplio jardín, que fue objeto de una excavación arqueológica extensiva en el año 2009, quince años después de ser protegido y conservado por los movimientos conservacionistas del patrimonio, permanece a la espera de un proyecto serio de musealización y protección integral que permita a la ciudadanía conocer su acervo cultural para que pueda asumirlo como propio y disponer de un recurso turístico, cultural y educativo de primer orden.

Este espacio puede definirse como un área periurbana, que participa de todos los fenómenos que singularizan esos lugares periféricos, esto es, fue escenario de una rápida expansión y regresión de barrios residenciales, se convirtió parcialmente en un despoblado, en lugar afectado por varias inundaciones fluviales que dejaron importantes depósitos limosos y en área productiva y de extracción de materiales de construcción y arcillas (Torres Fontes, 1975; Rodríguez y García, 1994, Robles, 2021a). Con posterioridad, su superficie fue acondicionada como espacios ajardinados de un colegio religioso que se fundó de cara a la huerta y alejado del bullicio mundano, nos referimos al Colegio de San

[39] Coordenadas UTM 37°59'18"N 1°8'1"W.

Esteban fundado por los jesuitas (1555-1767) que permaneció en vigor entre los siglos XVI y XVIII (Robles y Navarro, 2005; Robles 2021b)[40].

La historiografía tradicional había defendido que algunos sectores periféricos del arrabal de la Arrixaca de Madīnat Mursiya siempre habían estado ocupados por almunias diseminadas rodeadas de amplios espacios productivos. La realidad, al menos en el sector que nos ocupa, era bien distinta, la excavación realizada en 2009 desmintió esa imagen y mostró un rápido proceso de urbanización del caserío que terminó por configurar un denso arrabal desde el último cuarto del siglo XII y durante todo el Protectorado castellano que hemos tratado en alguna ocasión (Robles, Sánchez y Navarro, 2011, 205-219, fig. 2).

Entre los restos arquitectónicos más interesantes descubiertos en las excavaciones arqueológicas, cabe destacar el hallazgo de una pequeña mezquita u oratorio que, en función del contexto estratigráfico, solo pudo ser construida por la comunidad musulmana que habitaba en el sector septentrional del arrabal de la Arrixaca, ya bajo protectorado castellano, es decir, después de la conquista castellana de la ciudad de Murcia (1243). Tanto el oratorio como el cementerio, cuyo uso pervive en este período mudéjar, tienen en común que se superponen al viario y trama urbana que había llegado en uso hasta mediados del siglo XIII, ocupando varias viviendas islámicas. En el caso del oratorio mudéjar se eleva el nivel de circulación de forma considerable, tal como ocurre también en la refundación del Alcázar Menor (Pozo, Robles y Navarro, 2007).

Tras la conquista castellana de la ciudad se iniciaría un lento declive de la comunidad musulmana que habitaba en la *madīna* y en sus arrabales. No obstante, este colectivo continuaría siendo mayoritario, tanto es así que –como ya hemos puesto de relieve en varias ocasiones- fue capaz de protagonizar una conocida rebelión dos décadas después en la que se logró recuperar el *Qaṣr al-Kabīr* y expulsar a los castellanos durante unos meses. El traslado de la corte mudéjar al cercano Alcázar Menor,

[40] El que suscribe este trabajo fue codirector de las excavaciones arqueológicas realizadas en del Jardín de San Esteban en el año 2009. En la actualidad es educador del Museo de la Ciencia y el Agua. Ayuntamiento de Murcia y PDI de la Universidad de Murcia. Facultad de Educación. Departamento de Didáctica de las Ciencias Matemáticas y Sociales. Área de Ciencias socia-les. Email: alfonso.robles@um.es.

su adaptación como sede permanente de gobierno y la construcción de un nuevo palacio principal (para nosotros se trata de una auténtica refundación) son algunos de los factores que debieron propiciar la continuidad en la ocupación de las viviendas de este sector septentrional del arrabal de la Arrixaca, proceso que se habría traducido en algunas reformas estructurales y reparación de muros, sobre todo en los testeros de las viviendas, constatados en numerosas viviendas la intervención arqueológica realizada en el Jardín de San Esteban de 2009.

Pero también se llevaron a cabo nuevas construcciones en lugares que habían quedado abandonados por la población andalusí, entre las que cabe reseñar la fundación de un nuevo oratorio por parte y para la comunidad mudéjar que allí permanecía. Creemos que ese oratorio mudéjar probablemente convivió con otro situado en el sector oeste del mismo arrabal (que en un estudio realizado en 1995 situamos en el entorno de la actual Plaza San Ginés, entre las colaciones cristianas, formadas a mediados del siglo XIII, de San Antolín y San Andrés) que sería la última mezquita de la morería murciana en los siglos bajomedievales (Robles y Navarro, 1995a y 1995b).

2. EL ORATORIO MUDÉJAR DEL JARDÍN DE SAN ESTEBAN, MURCIA

2.1. Análisis de su planta

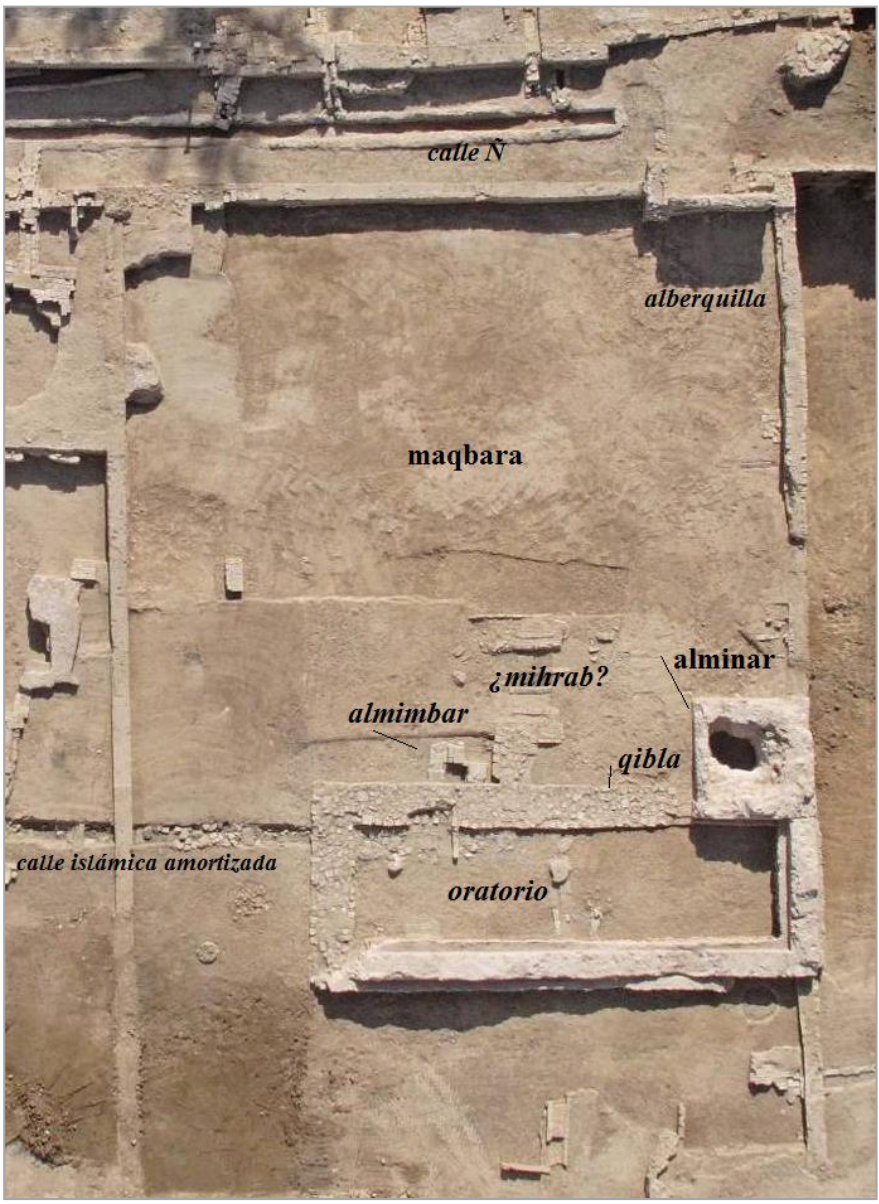
El oratorio identificado en el Jardín de San Esteban se articula a partir de una estancia cubierta de reducidas dimensiones que sólo contaba con una superficie de 32,90 m^2. En el territorio de al-Ándalus son frecuentes los oratorios urbanos y rurales dotados de un alminar (como ocurre en el caso que nos ocupa) y una sola sala cubierta con parecidas dimensiones o incluso de menor superficie. La superficie del oratorio queda delimitada por cuatro lienzos levantados con una técnica constructiva que poco tiene que ver con la arquitectura residencial. Los cimientos de los lienzos se realizaron mediante zanja practicada sobre el terreno de unos 0,40 m de profundidad en la que se colocaron varias tongadas de ladrillos dispuestos de plano e irregularmente. Esos tirantes debían de servir de asiento a un cimiento de hormigón de 0,12 m de altura (Figuras 1 y 2).

Sobre el nivel de circulación del oratorio poco se puede decir ya que no se ha conservado la solería de la estancia, pero sí conocemos la cota más alta de la rezarpa de cimentación (96,86 m.s.n.m.); a partir de esa cota pudo situarse el nivel del oratorio y teniendo en cuenta que existen viviendas mudéjares cuyas soleras sobrepasan ampliamente los 97,00 m.s.n.m., no cabe duda de que este edificio religioso debe encuadrarse en la fase de ocupación mudéjar del barrio.

La estructura interpretada como alminar del oratorio es una potente estructura maciza situada en la esquina suroeste (Figura 3). Su forma es rectangular con un eje marcado norte-sur; mide 2,92 x 2,85 m y conserva un alzado de 0,76 m. Cuenta con dos elementos diferenciados. Una cimentación en fábrica de potente hormigón de mortero de cal con algunos cantos. Éste mide 3,09 m de anchura y 0,55 m de altura. Esta cimentación tiene la función de servir de asiento al paramento propiamente dicho. El alzado se levantó en fábrica de potente hormigón de mortero de cal con algunos cantos. A pesar de la solidez de los materiales constructivos, esta estructura fue desmontada hasta una cota del nivel de circulación del siglo XIV. Se aprecia claramente una rotura irregular en el centro del cubo, en el lugar donde hubo de existir una escalera de caracol.

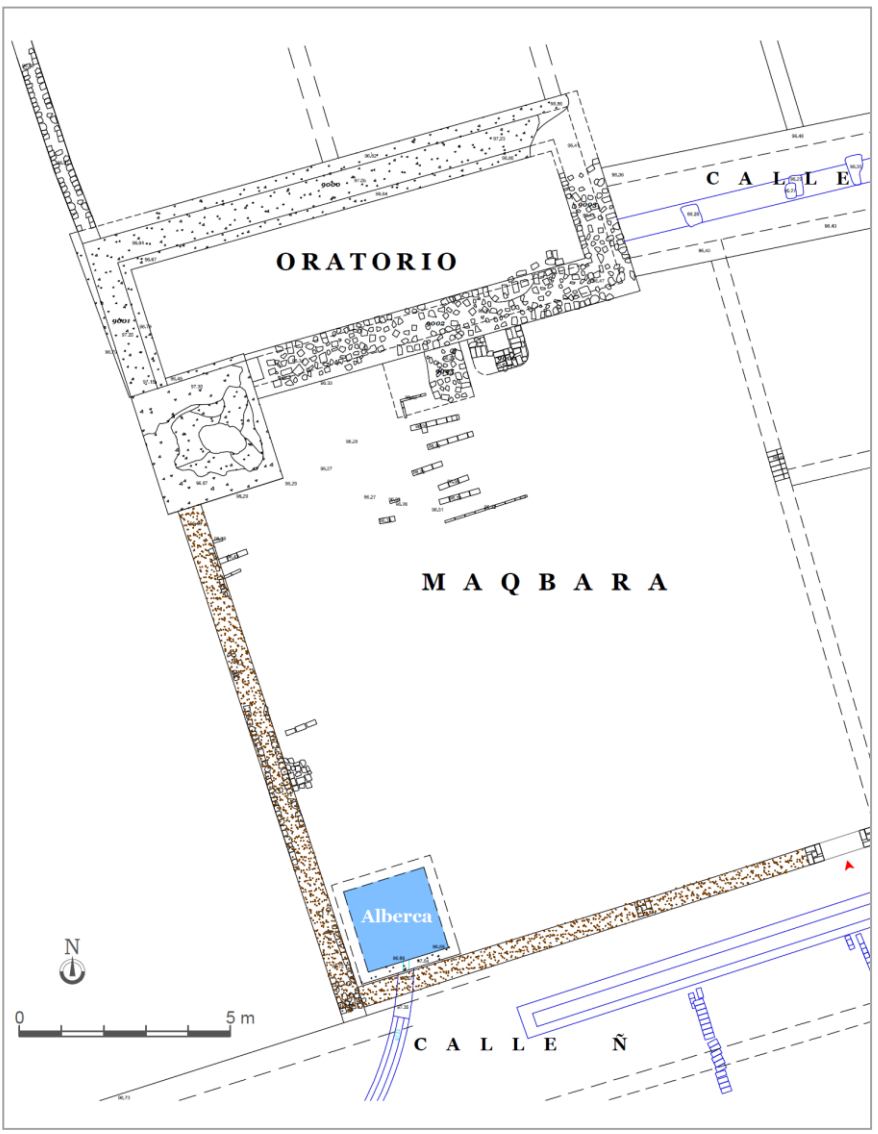
A su costado oriental se adosa el muro de *qibla*. En su costado norte se adosa claramente al lienzo que cierra la sala cubierta en su flanco oeste. Al igual que ocurre con la *qibla* (sepultura T-12) y con las estructuras adosadas a ella (sepultura T-3), la excavación realizada para habilitar los cimientos del alminar supuso la sección de varias inhumaciones del cementerio, en este caso de la sepultura T-16. Repetimos que ello se explica por la necesidad de acomodar este edificio al testero norte del cementerio. Dada la íntima relación existente entre cementerios y oratorios y ampliamente documentada en todas las ciudades de al-Ándalus, lo más probable es que oratorio y cementerio fueran coetáneos en la segunda mitad del siglo XIII.

FIGURA 1. *Vista aérea del recinto funerario y oratorio excavados en el sector I. Intervención arqueológica en el Jardín de San Esteban (2009). Sector norte del Arrabal de la Arrixaca. Murcia. Segunda mitad del siglo XIII*



Fuente: elaboración propia

FIGURA 2. *Planimetría de las estructuras identificadas como oratorio y almacabra. En la planta del oratorio, de una sola nava, se aprecia cómo ocupa un espacio público y residencial del parcelario andalusí precedente, cercenando además su qibla y alminar varias sepulturas pertenecientes a un cementerio preexistente. Sector norte del Arrabal de la Arrixaca. Intervención arqueológica en el Jardín de San Esteban (2009). Segunda mitad del siglo XIII.*



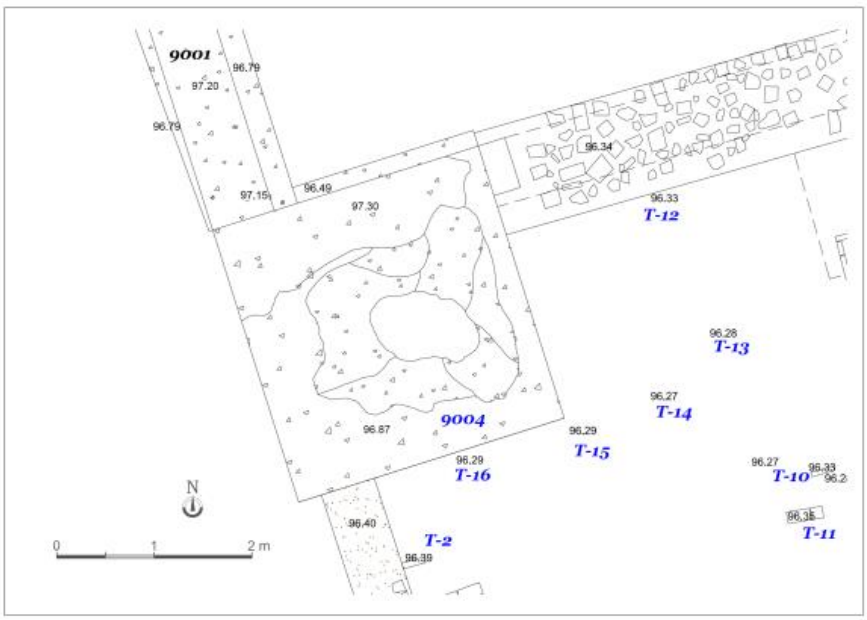
Fuente: elaboración propia

La *qibla*. - Sin duda en alzado debió constituir, como el resto de los muros que cierran el oratorio, un sólido paramento que cerraba el flanco meridional de una construcción de planta rectangular y eje este-oeste. Cuenta con una orientación adecuada para el edificio en el que nos encontramos, esto es la *qibla*. Como el resto de los paramentos cuenta con tres elementos diferenciados. En primer lugar, un cimiento a base de tongadas de ladrillo fragmentario y relleno de tierra con una potencia de 0,15 m. Se realizó practicando una fosa que fue rellenada con esos materiales con el fin de asentar el tapial del cimiento. Una cimentación en fábrica de potente hormigón de mortero de cal con algunos cantos se encontraba completamente desmontada.

Sobre el tirante de cimentación y siguiendo su eje, se levanta un paramento en fábrica de potente hormigón de mortero de cal con algunos cantos. Sólo se conserva el tramo más occidental de 0,28 m de longitud; mide 0,53 m de anchura. Probablemente era un zócalo para asentar un tapial de tierra no conservado. Se adosa al costado oriental de la estructura interpretada como alminar. A su costado sur se adosan dos cimientos pertenecientes a sendos elementos que avanzaban sobre la línea de este paramento.

Estructuras adosadas a la *qibla*. - Pese al grado de destrucción que presentaba el muro de la *qibla*, fue posible definir dos estructuras adosadas a ella, aunque también a nivel de cimentación. La U.C. 9005 es una estructura situada en el eje central de paramento sur y perpendicular a él. En los trabajos para definir el tirante de cimentación del citado muro se definió también un tramo de 1,33 x 0,94 m del mismo material y técnica constructiva. Se trata de un cimiento a base de tongadas de ladrillo fragmentario y relleno de tierra con una potencia de 0,04 m (sólo se ha definido una tongada). Parece adosarse al costado sur del muro de la *qibla*. Dado el tipo de edificio definido, la presencia de un alminar, esta estructura podría interpretarse como los restos de un *miḥrāb* adosado a la *qibla* y cuyo alzado y parte de cimentación fue totalmente desmontado posiblemente para aprovechar los materiales constructivos en otras edificaciones.

FIGURA 3. *Arriba, topografía del alminar y de un tramo de la qibla del oratorio, con algunas sepulturas del cementerio. Debajo, vista del lienzo oeste y alminar, cuyos cimientos alcanzan los limos aluviales previos a la urbanización de este sector). Oratorio excavado en el Jardín de San Esteban. Sector norte del Arrabal de la Arrixaca. Campaña de 2009. Segunda mitad del siglo XIII.*



Fuente: elaboración propia

El otro cimiento delimitado también avanza hacia el sur desde el paño exterior del paramento. En los trabajos para definir el tirante de cimentación del citado muro se definieron estructura formada por ladrillos enteros colocados de plano y formando un rectángulo de 0,93 x 1,32 m. Dado el tipo de edificio definido, la presencia de un alminar, esta estructura podría interpretarse como los restos de un almimbar adosado a la *qibla* y cuyo alzado y parte de cimentación fue totalmente desmontado posiblemente para aprovechar los materiales constructivos en otras edificaciones.

2.2. Tipología.

En lo que respecta a la tipología de su planta, el oratorio del Jardín de San Esteban se relaciona con un tipo de planta señalada por Susana Calvo (2004) de formato apaisado, con estructuras más sencillas que otros oratorios conocidos en el territorio de al-Ándalus y en mejor estado de conservación. Encuadrados en este tipo de mezquita de arquitectura más simple encontramos, entre otros, el oratorio del Castillo de Miravent, identificado por André Bazzana (1992, 242-297), el del Hisn de Las Sillas (Sénac, 1999) o las rábitas o morabitos excavados por Rafael Azuar en Guardamar (Azuar, Borrego, Saranova y Beviá, 1988). Susana Cavo (2004) sintetiza los rasgos generales de este tipo de oratorios:

> pueden estar constituidas por un espacio único o por dos naves paralelas a la qibla. Entre las primeras, hay que citar la mezquita del castillo de Miravet (Castellón), un espacio rectangular de unos 15m de anchura, probablemente sin divisiones internas. Las reformas que sufrió el edificio tras la conquista del enclave por Jaime I entre 1233 y 1238 hacen difícil establecer su profundidad (entre 3,20 y 5,50m) y la localización del acceso. El *miḥrāb*, situado en el centro de la *qibla*, es semicircular y estaba cubierto con una bóveda de horno.
>
> La mezquita aljama del *Hisn* de Las Sillas, en Marcén (Huesca) es un espacio dividido en dos naves paralelas a la *qibla* mediante una arquería sostenida por tres gruesos pilares, uno en el centro del edificio y otros dos arrimados a los muros norte y sur. El apoyo central coincide con el eje del *miḥrāb*, como sucede en varias mezquitas fuera de al-Ándalus. Se encontraron restos del arco de herradura del *miḥrāb*, con un alfiz decorado con líneas incisas, y una de las columnas en que apoyaba

> La mezquita mayor de la Rábita de Guardamar (finales del s. IX - comienzos del s. XI) ocupa el centro del conjunto de pequeños oratorios y es de mayor tamaño que éstos, unos 114 m^2. Carece de alminar, pero es probable que desempeñara funciones similares a las de una aljama. Fue construida sobre un espacio religioso preexistente, una *musallà* en opinión de los arqueólogos, que pudo ser el elemento generador de la propia rábita. Aprovecha de ella el muro de *qibla* y el *miḥrāb* trapezoidal. El espacio se divide en dos estrechas naves paralelas a la *qibla* mediante un muro en el que se abren tres puertas, ninguna de ellas a eje con el *miḥrāb* -se ha llamado "muro cortina"-
>
> Los restos de Punta Norte, junto a la ciudad romana de Sanisera, en el puerto de Sa Nitja (Menorca), corresponden a una construcción muy primaria realizada con materiales de acarreo. Consta de una sola nave muy alargada (9,6 x 2,8m), con un sencillo nicho de orientación y un acceso descentrado respecto al mismo (pp. 54-55).

La planta del Oratorio del Jardín de San Esteban es muy similar a estos paralelos propios del ámbito rural, donde el Estado intervenía con poca frecuencia, aunque a diferencia de aquellos el edificio de Murcia presenta materiales sólidos y un alminar de potente tapial hormigonado. Es por eso, y si tenemos en consideración el difícil contexto histórico por el que atravesaban los mudéjares murcianos (despojados de la mezquita aljama y de todas las mezquitas del interior de la ciudad), que tampoco debe descartarse la intervención estatal o de la aljama en su construcción y mantenimiento, constituyendo quizás algo más que una mezquita de barrio. Ese extremo es hoy en día difícil de confirmar ante la ausencia de fuentes documentales.

2.3. Consideraciones sobre su ubicación y su cronología

La datación de este inmueble religioso no ofrece dudas, puesto que no nos enfrentamos a un intervalo temporal muy amplio debido a que este edificio se fundó *ex novo* y se superpone a la trama urbana residencial del arrabal de la Arrixaca, que se mantuvo habitado hasta mediados del siglo XIII. Aunque en 2009 no se terminó la excavación ni del cementerio, ni del sector norte del oratorio, la necesidad de definir la *qibla* y el muro oriental a nivel de cimentación para completar la planta del edificio favoreció que se delimitaran restos arquitectónicos amortizados que sin duda alguna forman parte de esa trama urbana andalusí a la que hacíamos referencia. En concreto se definieron dos testeros en

dirección oeste-este que definen una calle de 1,77 m de anchura (Calle U) que parece haber comunicado otras dos calles de eje norte-sur (calles O y T). El oratorio viene a "cegar" una de las arterias del viario de este sector. Su construcción supuso también del desmonte del testero meridional de las viviendas que se desarrollan al norte de la citada calle; hemos restituido una manzana de cuatro viviendas (nº 93 a 96), de las cuales las dos primeras habrían quedado parcialmente desmontadas y quizás incorporadas el nuevo edificio religioso.

La construcción del oratorio sobre lo que antes habría sido un área residencial nos indica que nos encontramos en una fase recesiva desde el punto de vista urbano. El oratorio no está rodeado de viviendas, no existen pavimentos ni niveles de circulación que se puedan corresponder al del oratorio, lo que indica claramente que éste fue construido por la comunidad musulmana en un lugar abandonado que ya no tenía la función residencial, esto es, en una franja al norte del arrabal, entre el adarve y la calle Ñ. Durante la segunda mitad del siglo XIII se consolidan las colaciones cristianas de San Miguel y de Santiago. Si la comunidad musulmana que habitaba este sector del arrabal carecía de una mezquita, probablemente tendrían que hacer un esfuerzo para construir un nuevo oratorio de reducidas dimensiones como el identificado en San Esteban. Para ello habrían elegido un espacio público (una calle) y un lugar periférico dentro del barrio, aunque dentro del arrabal.

También se podría entender el emplazamiento en clave de simbolizar el mantenimiento de la religión musulmana ya que el oratorio se instala en un lugar equidistante respecto a la iglesia de San Miguel y la de Santiago. El contexto arqueológico y sociopolítico nos indica una cronología muy tardía que podría avanzarse hasta el tercer cuarto del siglo XIII. En realidad, es este un caso con grandes similitudes respecto al alcázar menor. Las dos se tratan de nuevas edificaciones levantadas desde los cimientos con potentes cimentaciones y alzados, que no se corresponden con la reducida extensión superficial de los mismos. En el caso del alcázar menor atribuido por uno de nosotros a Ibn Hūd al Daula (y no a Abū cAbd Allāh ibn Hūd al-Mutawakkil como tradicionalmente se viene admitiendo), la reducción superficial respecto al palacio anterior es evidente y también lo es, aunque algunos autores

quieran negarlo que en este momento el régulo mudéjar mantiene suficiente poder adquisitivo para afrontar una nueva construcción (Pozo, Robles y Navarro, 2007).

El caso del oratorio del Jardín de San Esteban rompe, de la misma manera que el alcázar menor de Santa Clara, los prejuicios y los esquemas preconcebidos que algunos autores sin el suficiente rigor histórico se empeñan en proyectar sobre los restos arqueológicos que excavan. Desde el punto de vista arquitectónico es un edificio sólido, con potentes muros de hormigón que hubo de tener unos costes elevados, afrontados por los murcíes que aún habitaban este sector del arrabal. En un momento de recesión económica, regresión urbana, pérdida de derechos, etc., los esfuerzos de la comunidad se centraron en la construcción de un nuevo oratorio que les permitiera de forma digna cumplir con sus obligaciones. Por otra parte, los hallazgos del Jardín de San Esteban son una evidencia arqueológica a sumar al sugerente tema de la "inviolabilidad de los cementerios". Por los restos exhumados, no es posible determinar si la maqbara se mantenía en uso en una fase tan avanzada del siglo XIII, es decir, si fue coetánea del oratorio, pero lo que sí puede afirmarse es que su perímetro de alguna manera se respetó, a pesar de que se hubo de desmontar el testero norte del cementerio para adaptarse a la necesaria orientación que ha de tener la qibla y que algunas inhumaciones quedaron seccionadas por los cimientos del alminar y de la qibla. Esta última circunstancia testimonia que la maqbara era una construcción anterior al oratorio, pero el hecho de que éste se planteara sobre la calle U y no sobre la superficie o maqbara parece indicar también una intención de mantener despejado y libre de construcciones el espacio funerario.

También es cierto que el uso del oratorio fue breve, habiendo quedado abandonado en el siglo XIV, como el resto del barrio andalusí. El nivel de destrucción constatado, tanto en la *qibla* como en el *miḥrāb*, sugiere un intento premeditado, por parte de los nuevos pobladores cristianos, de desmontar los elementos principales de este edificio que parece pudo rivalizar durante un tiempo -no muy prolongado- con las colaciones cristianas del entorno en un momento difícil para la convivencia de los ciudadanos que habitaban la ciudad.

4. VÍNCULOS DE LA *MAQBARA* Y EL ORATORIO DEL JARDÍN DE SAN ESTEBAN

El sector situado al sur del oratorio nunca tuvo una función residencial al quedar libre de construcciones de este tipo. En otro trabajo, hemos planteado la hipótesis de que originalmente se tratara de un huerto cercado con una alberca ubicada en la esquina suroeste y que fuera cedida a la comunidad musulmana del barrio para fundar un cementerio; de la alberca quedaban restos que permitieron su restitución tal como se aprecia en la figura 2. El grado de destrucción de este sector era elevado y de momento no es posible conocer el momento de abandono de este espacio funerario. No obstante, sí sabemos que se trata de un cementerio de uso prolongado posiblemente desde mediados del siglo XII y sin duda en funcionamiento hasta después de la conquista castellana. La cota más elevada de todas las inhumaciones definidas se ha registrado en la sepultura T-3, cuyo tabique de ladrillos se sitúa a 96,42 m.s.n.m. Esa cota se encuentra a escasos centímetros del nivel de abandono de la calle más cercana (calle U) que quedó amortizada tras la construcción del oratorio; en el centro de dicha calle la cubierta del albañal se sitúa a 96,33 m.s.n.m. Deben tenerse en cuenta dos factores, que las inhumaciones delimitadas en superficie debían disponer de una fosa profunda y, por lo tanto, el nivel de circulación se acercaría al que tendría el propio oratorio y que no sabemos hasta qué punto los niveles superficiales del cementerio pudieron ser arrasados tras su abandono.

Al norte de este espacio se construye un oratorio ya en época muy tardía para lo cual se hubo de desmontar parcialmente la tapia norte que cerraba el recinto funerario. No obstante, se respetó claramente el recinto. No podemos asegurar que el cementerio fuera respetado (aunque algunas de las inhumaciones quedaron cercenadas por la nueva construcción) por su carácter inviolable o si siguió en uso en la época en que funcionó el oratorio. En cualquier caso, la problemática planteada por estas dos construcciones no es si el oratorio es contemporáneo al cementerio como se ha planteado de forma poco seria. Es evidente que el cementerio es una fundación anterior y que el oratorio se construyó posteriormente. Sin embargo, el hecho de que el oratorio se fundara mucho

antes no impide que, tras la fundación del oratorio, las dos instituciones fueran coetáneas.

El hecho de que los cimientos del oratorio seccionen algunos cadáveres sólo indica que existían inhumaciones con anterioridad (algo evidente a simple vista) y que para acomodar el nuevo edificio se hubo de realizar tal acción. Lo que de ningún modo indica la sección de algunas inhumaciones es que el oratorio y el cementerio no fueran contemporáneos o no pudieran ser contemporáneos. Por el contrario, como hemos explicado al tratar el oratorio (fundado en un espacio colectivo o calle) respetando el perímetro del cementerio, todos los indicios indican que fueron coetáneos mientras hubo una comunidad mudéjar en el entorno, en la segunda mitad del siglo XIII.

Respecto al cementerio también existe otro indicio a sumar a los ya explicados al abordar el análisis del oratorio. Por razones metodológicas evidentes, la delimitación del perímetro del cementerio nos parecía de vital importancia antes de iniciar la excavación de las inhumaciones. El recinto era prácticamente cuadrangular, medía 14,59 m de longitud (norte-sur) y 13,02 m de anchura (eje este-oeste) ocupando una superficie de 191,10 m2. Creemos que mantuvo los límites y los paramentos en tapial común de tierra compactada presente en los cuatro flancos del hipotético huerto cercado, anterior a la fundación del cementerio.

Lo que sí hemos detectado y es evidente tras una observación de los testeros o muros de fachada del cementerio es que la coronación de los tapiales que cerraban los flancos oeste y sur se delimitaron hasta cinco hiladas de cimentación de ladrillo sin traba de argamasa que evidencian una reparación y recrecido tardío de los testeros, fábrica que mantiene la línea de los cimientos del alminar y oratorio y llega a adosarse a las estructuras que lo configuran. Ese cimiento de tongadas de ladrillo en las caras exteriores y relleno de tierra apisonada que sustituye a los tapiales de tierra originales también aparece en el muro testero situado al norte del oratorio, obra que no parece tener nada que ver con la vivienda de plena época andalusí y sí con los referidos recrecidos tardíos.

Ese recrecido de los tapiales sólo puede interpretarse como una reparación de las tapias que cerraban el recinto, reparación que sólo tiene

sentido si no estaba en desuso y mantuvo la función que había tenido desde al menos la segunda mitad del siglo XII. Esa misma tapia se prolonga hacia el norte del oratorio lo que podría interpretarse como un indicio de la existencia de un patio al norte de la estancia cubierta del oratorio. Ese extremo no puede confirmarse de momento ya que en este sector la excavación quedó inacabada.

5. LA DESTRUCCION DEL ORATORIO Y DEL BARRIO DE LA ARRIXACA EN ESTE SECTOR

Los usos de carácter residencial, comercial, funerario y religioso se mantuvieron hasta los últimos años del siglo XIII. En la siguiente centuria se produce la gran crisis económica y demográfica en toda Europa y en la propia ciudad de Murcia, que trae como consecuencia la despoblación y el abandono de este sector urbano que queda sin un mantenimiento adecuado y a merced de las avenidas aluviales.

La destrucción del caserío se verificó en un intervalo temporal reducido, puesto que la arquitectura del tapial común de tierra apisonada precisa de un mantenimiento continuado, circunstancia difícil de imaginar ante el abandono de este sector del arrabal. Una vez destruido el caserío, este sector se convirtió en una enorme "cantera" propicia para recuperación de materiales constructivos; esa actividad ha dejado huella en el registro arqueológico, de forma que muchos de los umbrales en sardinel, frentes de arriate de las viviendas o incluso la propia o *qibla* del oratorio fueron desmontados con el fin de volver a utilizar sus materiales. Otro de los usos de este espacio periurbano fue la extracción de arcillas o barros, documentándose amplias fosas que llegan a superar los 20 m de diámetro y varios metros de profundidad y decenas de "barreros" con su característica forma troncocilíndrica y estrato de colmatación en la que junto a cerámica andalusí de los siglos XII y XIII (perteneciente a los niveles de las viviendas) extraídos al realizar la fosa, siempre aparecen fragmentos datables en el siglo XIV.

En los últimos años del siglo XIV todo el barrio andalusí-mudéjar y los barreros practicados con posterioridad quedan sepultados bajo varios metros de depósitos limosos aportados por las periódicas crecidas

aluviales. Se puede hablar, sin incurrir en exageración, de una auténtica regresión urbana y de un profundo cambio en los usos de este terreno, que ahora nuevamente vuelve a ser periurbano y rústico. Prueba de ello es el nuevo trazado de la acequia de Caravija que atraviesa el solar con orientación NW-SE y con la que se consigue irrigar los huertos de esta área (Robles, 2021a).

6. CONCLUSIONES

Dentro de la trama urbana se han definido dos espacios cuya funcionalidad parecen evidenciar dos funciones de la ciudad islámica que habitualmente se sitúan en la periferia y en las cercanías de importantes vías de comunicación. Nos referimos a una *maqbara* o recinto funerario que nunca estuvo urbanizado y se mantuvo en uso al menos desde la segunda mitad del siglo XII hasta la segunda mitad del siglo XIII y un oratorio que fue habilitado en el extremo noroeste del cementerio en la segunda mitad del siglo XIII.

Probablemente formaron parte de los bienes hábices legados piadosos (*waqf* o *hubs*) de la comunidad musulmana. La creación oficial de la "morería" murciana ordenada por Alfonso X, trajo consigo la concentración de los mudéjares en el arrabal de la Arrixaca y, en teoría, el traslado de los cristianos al interior de la ciudad. Decimos en teoría, porque es un hecho indiscutible que las colaciones cristianas de la Arrixaca estaban ya asentadas en el último tercio del siglo XIII, en un área que sobre el papel estaba reservada solo a la población musulmana.

En cualquier caso, es muy probable que la mezquita descubierta en las excavaciones del Jardín de San Esteban formara parte de los bienes hábices de la comunidad mudéjar y conviviera con otra existente en el sector occidental de la Arrixaca, donde finalmente se formaría la morería durante los siglos XIV y XV. En definitiva, la conquista castellana de la ciudad (1243) supuso un lento declive de la comunidad musulmana que habitaba en el interior de la *madīna* y en sus arrabales, no obstante, este colectivo continuaría siendo mayoritario, tanto es así que fue capaz de protagonizar una conocida rebelión dos décadas después

en la que se logró recuperar el Alcázar Mayor (*Qaṣr al-Kabir*) y expulsar a los castellanos durante unos meses.

7. REFERENCIAS

Azuar, R., Borrego, M., Saranova, R. y Beviá, M. (1988). La rábita de Guardamar (Alicante): su arquitectura, *Cuadernos de Madînat al-Zahrâ,* 2, 55-83.

Bazzana, A. (1992). Maisons d'al-Andalus. Habitat médiéval et structures du peuplement dans l'Espagne orientale, 2, Casa de Velazquez, 148-299.

Calvo, S. (2004). Las mezquitas de pequeñas ciudades y núcleos rurales de al-Andalus, *`Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos,* X, 39-63.

Pozo, I., Robles, A. y Navarro, E. (2007). Arquitectura y artes decorativas de época tardoalmohade: el palacio islámico de Santa Clara (Qasr as-Sagîr). *Las artes y las ciencias en el Occidente musulmán*, Murcia, 280-301.

Robles, A. y Navarro, E. (1995a). El oficio alfarero en Murcia: talleres y hornos mudéjares. VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses/ Centro de Estudios Mudéjares, 445-454.

Robles, A. y Navarro, E. (1995b). Urbanismo de la morería murciana: del arrabal de la Arrixaca a la morería. VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses/ Centro de Estudios Mudéjares, 753-766.

Robles, A. y Navarro, E (2005). La real fábrica de seda de la Piamontesa de Murcia: historia y tecnología de un molino hidráulico de ilustración. *Studi Piemontesi*, *34*(1), 67-86.

Robles, A., Sánchez, J.A. y Navarro, E. (2011). Arquitectura residencial andalusí y jardines en el arrabal de la Arrixaca. Breve síntesis de las excavaciones arqueológicas realizadas en el Jardín de San Esteban, Murcia (2009), *Verdolay: Revista del Museo de Murcia* (13), 205-219.

Robles, A. (2021a). Transformaciones urbanas en un arrabal de Madinat Mursiya. Desaparición del entramado andalusí-mudéjar y formación de reales ajardinados tras la conquista caste llana. *Actas VI Congreso de Arqueología Medieval (España-Portugal)*, Alicante, 2019 / Manuel Retuerce Velasco (ed. lit.), 137-142

Robles, A. (2021b). Estudio arqueológico del Colegio Jesuita de San Esteban, Murcia: Transformaciones en los espacios ajardinados renacentistas y barrocos. *Historia, arte y patrimonio cultural: Estudios, propuestas, experiencias educativas y debates desde la perspectiva interdisciplinar de las humanidades en la era digital / coord. por Rafael Marfil Carmona*, 972-989

Rodríguez, M. y García, I. (1994). *Iglesia y sociedad feudal. El Cabildo de la Catedral de Murcia en la Baja Edad Media*. Universidad de Murcia.

Sénac, P. (1999). Las Sillas (Marcén), un hábitat rural de la taifa de Saragosse, *Archéologie islamique*, 8-9, 7-27.

Torres Fontes, J. (1975). Inundaciones en Murcia (siglo XV), *Papeles del Departamento de Geografía, VI*, 29-49.

CAPÍTULO IX

EL PALACIO ISLÁMICO DEL CASTILLEJO DE MONTEAGUDO, MURCIA. LA PROBLEMÁTICA DE LOS ACCESOS Y EL ITINERARIO CEREMONIAL

ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

1.1. ANTECEDES: LA EXCAVACIÓN Y EL DETERIORO

El Castillejo de Monteagudo, situado al norte de la ciudad de Murcia, es uno de los monumentos más significativos para la historiografía dedicada al estudio de la arquitectura islámica del siglo XII en el occidente musulmán[41]. Es bien sabido que fue objeto de una excavación en el intervalo comprendido entre 1924 y 1925, esto es, en una fase incipiente de la ciencia arqueológica. Desafortunadamente el trabajo de campo de su excavador, el erudito Andrés Sobejano, no llegó a plasmarse en monografía alguna y en la actualidad no se conservan los apuntes de campo que sin duda debió realizar durante las tareas de excavación.

Ese vacío en la investigación fue salvado por dos de los más sobresalientes medievalistas de la época, que se hicieron eco de los hallazgos, nos referimos al arquitecto Leopoldo Torres Balbás (1888-1960) y al historiador del arte Manuel Gómez Moreno (1870-1960), quienes adscriben el Castillejo de Monteagudo al período almorávide. Desde entonces, se ha convertido en una de las más importantes muestras de arquitectura islámica del siglo XII, datada por diversos autores en época tardoalmorávide.

[41] UTM. X: 66672944 Y: 421028595. Servicio Geográfico Regional 1:5.000; hoja nº 91337.

A pesar de la protección legislativa propiciada en tiempos de la Segunda República (fue declarado Monumento Histórico de carácter Nacional con fecha de 3 de junio de 1931)[42], una vez finalizada la Guerra Civil y consolidado un régimen totalitario de corte fascista, el Castillejo sufriría agresiones por parte de sus propietarios. La más significativa es la habilitación de una amplia balsa de riego cuya construcción supuso el vaciado de la totalidad del patio destruyendo los andenes en cruz y las albercas de los extremos, así como la plantación de árboles frutales en los corredores longitudinales donde todavía hoy se observan las fosas de los plantones. Ese uso como finca de regadío durante décadas sin duda trajo consigo el quebranto de buena parte de los paramentos de tapial, erosionados por la humedad transmitida por capilaridad a dichos tapiales.

1.2. CRONOLOGÍA: FUENTES ÁRABES QUE TESTIMONIAN SU ABANDONO

La fecha de abandono y destrucción del Castillejo, en el año 1170, es bien conocida gracias a las fuentes escritas; no solamente sabemos por al-Qarṭaŷannī que ya en el siglo XIII se encontraba en ruinas, sino que tenemos además numerosos detalles de la misma gracias a la Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Salāt, quien relata de forma detallada las sucesivas campañas emprendidas por los almohades contra el rey Muḥammad b. Sa^{c}d b. Mardanīš. Por el cronista pro-almohade sabemos que fueron dos las ofensivas emprendidas contra Murcia: la primera tuvo lugar en 1165 y, aunque entonces no fue posible la conquista de la ciudad, el ejército almohade derrotó al régulo murciano en el llano de al-Ŷallāb, ya en las cercanías de Murcia, y acampó en sus inmediaciones, saqueando la comarca y el palacio de Muḥammad b. Sa^{c}d b. Mardanīš (Huici, 1969):

[42] En 1931 fueron declarados monumento histórico El Castillejo y el Castillo de Monteagudo mediante Decreto de fecha 03/06/31 (Gaceta de 4 de junio de 1931). Posteriormente, en 1949, se disponía, por Decreto de fecha 22/04/49, la especial protección que exigían todos los castillos españoles y la necesidad de impedir toda intervención que pudiera alterar su carácter o provocar su ruina. En época más reciente, ya en democracia, la Ley 16/1985 de Patrimonio Histórico Español (Disp. Ad. Adicional 1ª y 2ª) confirmaba la consideración de BIC para todos aquellos monumentos ya declarados con anterioridad bienes histórico artísticos; y similar previsión se recoge nuestra recientísima Ley 7/2007 de Patrimonio Cultural de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Disp. Transitoria 1ª).

> Acamparon en su llano y se establecieron en él, y celebraron la fiesta de los sacrificios en su vega y en su lugar de descanso de su residencia, a la vista de ella, en las afueras de Murcia, destruyendo sus jardines y permitiéndose toda clase de licencias en los lugares de su esparcimiento y diversión; y llenaron aquella comarca de ruinas y la raziaron en toda su extensión,... permaneciendo en su llano y montaña durante muchos días"; en la carta que se envió entonces al califa se especifica lo siguiente: "... se extendieron los secuaces de los almohades por aquellas huertas, apoderándose de toda clase de frutas y se hicieron los edificios de aquellos jardines y la madera de los árboles y plantas olorosas combustibles y propiedad de los valerosos soldados... (pp. 78, 84, 158 y 244)

Cinco años más tarde, en 1170, aprovechando las disputas entre el emir murciano y su suegro, el señor de Segura, comienza la segunda ofensiva bereber, en la que de nuevo la huerta es saqueada pero no se consigue tomar la ciudad:

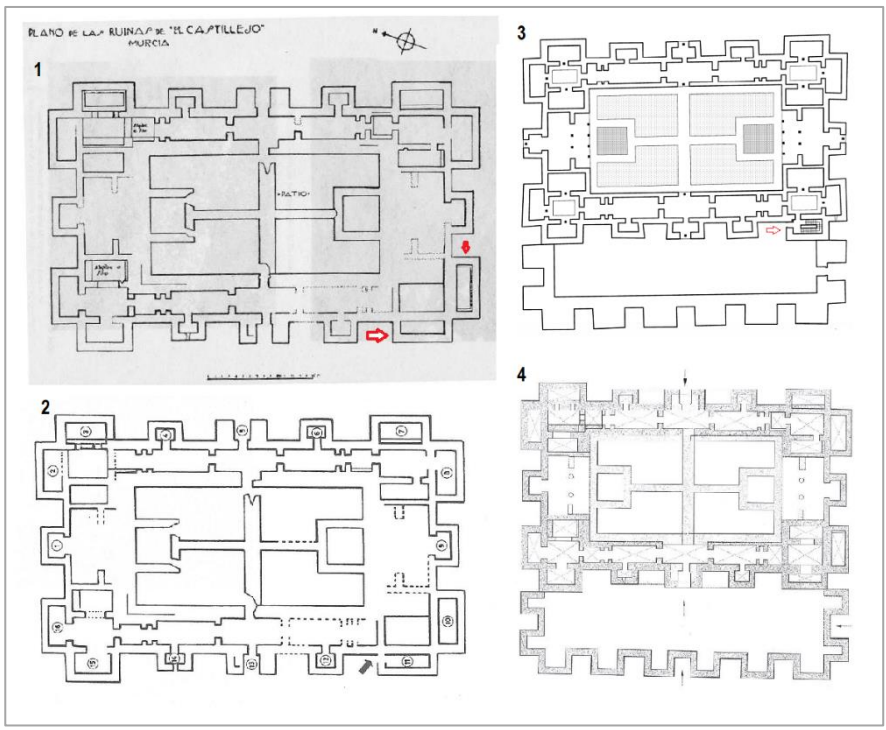
> ...hasta que llegaron a la ciudad de Murcia, la sitiaron y se apoderaron del castillo de al-Faraẏ, que era lugar de recreo de Ibn Mardanīš, y arrasaron los huertos y jardines y todo lo que se extendía de llanos y aldeas en la región cercana a aquel medio..." (pp. 78, 84, 158 y 244).

2. EL PALACIO Y LA PROBLEMÁTICA DE LOS ACCESOS

2.1. Su planta general

Estructuralmente la construcción estaba formada por un gran patio central en torno al cual se distribuyen cuatro crujías rectangulares donde se habilitan las diferentes salas y habitaciones del edificio (Robles, 2019). Cuatro pequeños patios rectangulares de dimensiones mucho más reducidas que el central, situados en los extremos sirven para vertebrar otros tantos núcleos de dependencias (bayts) diferentes e independientes entre sí. No obstante, sabemos que uno de ellos era diferente que los anteriores, al menos albergaba en su planta inferior elementos defensivos (saeteras) a una cota que no encontramos en el resto de los bayts y lienzos del inmueble, circunstancia que sin duda debe ser relacionada con la necesidad de flanquear defensivamente tanto el ingreso al recinto sureste como al propio acceso al cuerpo del palacio (Figura 1).

FIGURA 1. Planimetrías del Castillejo: (1) Croquis de Torres Balbás donde no se aprecia el vano aceptado por la historiografía, señalamos en rojo los vanos tratados en este trabajo, (2) Plano de J. Navarro y P. Jiménez (1993) donde se abre una puerta inexistente en el croquis anterior, (3) planimetría difundida por A. Almagro (2008), con un vano y unas escaleras inexistentes, (4) Planta de J. Manzano (2007) autor que no se aleja de los planteamientos tradicionales. *Castillejo de Monteagudo (Qaṣr ben Sad). Emirato de Muḥammad b. Saᶜd b. Mardanīš, 1147-1172.*



Fuente: Elaboración propia

En su interior, las dos crujías que se corresponden con los lados mayores del palacio estuvieron integradas por un conjunto de dependencias estrechas y alargadas comunicadas entre sí y que en la actualidad únicamente se conservan a nivel de sótano con funciones de cisternas o silos. En realidad, desempeñaron la función de corredores y zaguanes de cada una de las unidades residenciales que posiblemente quedaban aisladas del área pública del palacio mediante alguna puerta. La comunicación de estas áreas residenciales con la zona protocolaria se realizaba a partir de sendos vanos abiertos en los dos muros de fachada de

los lados mayores que se abrían directamente al andén transversal del patio. En los frentes menores del edificio se sitúan opuestos entre sí sendos salones rectangulares que se han venido interpretando como las estancias principales del palacio, verdaderas salas de audiencias donde se escenificaría el protocolo cortesano. Ingresando desde el patio, estaban precedidas primero de una alberca cuadrada y a continuación por una galería rectangular que daba acceso, mediante un vano geminado de tres huecos, a las salas propiamente dichas, de dimensiones muy reducidas y con una típica planta en forma de T. Del patio principal de crucero nada queda en la actualidad, convertido en los primeros años de la dictadura franquista en una balsa para riego, pero conocemos su planta a partir de los croquis de las excavaciones de Sobejano y las posteriores publicaciones de Torres Balbás y Gómez Moreno. Este patio era de forma rectangular (33 x 17 m) y estaba bordeado en todo su perímetro por estrechos andenes o zonas de paso; otros dos andenes más amplios que arrancaban de cada uno de los lados y que se entrecruzaban en el centro, configuraban un típico patio en forma de cruz o crucero que subdivide el jardín en cuatro sectores o arriates situados 1,40 m por debajo de aquéllos. El esquema compositivo axial del patio y el eje longitudinal está marcado por dos albercas cuadrangulares situadas en los frentes menores, dando a cada mitad una típica planta en U que resulta recurrente en la arquitectura residencial andalusí. De una de las albercas (la meridional) tenemos testimonio gráfico a partir de una fotografía tomada en 1930 donde se observan los potentes paramentos de tapial que conformaban los frentes perimetrales de la citada infraestructura hidráulica; se aprecia asimismo la existencia del andén que rodea la alberca y el andén sur del arriate sureste. Al fondo se la imagen -detrás de la alberca- se identifica claramente la silueta de la sala de audiencias que presidía este frente.

2.2. Una puerta inverosímil en la torre suroeste

Uno de los problemas que en las últimas décadas no ha sido resuelto, es la manera como se ingresaba al recinto, siendo fundamental su resolución si se quiere interpretar correctamente la planta del edificio, la funcionalidad y distribución de las diferentes estancias y los itinerarios

protocolarios que pudieron seguir las comitivas que acudían al palacio mardanisí. El ingreso también es relevante a la hora de plantear una futura musealización y valorización del monumento, puesto que los visitantes, en un futuro, deberían poder acceder y circular siguiendo los itinerarios ceremoniales que caracterizaron el protocolo y la vida cortesana del Islam medieval. Desde hace más de un siglo, algunos historiadores han abordado este asunto, pudiendo sistematizarse tres etapas: una anterior a la excavación del inmueble entre 1924 y 1925, otra protagonizada por estudiosos que visitaron el yacimiento durante el proceso de excavación o poco después de ella (en cualquier caso, antes de que el monumento quedara desfigurado) y una tercera etapa "revisionista", que se inicia en la década de los años noventa del pasado siglo, y cuyas propuestas, desacertadas, siguen vigentes hoy en día. Mientras que todos los investigadores de la primera y segunda etapa habían abogado por la existencia de una o dos entradas en el eje de los frentes mayores, la última hipótesis, que sitúa el vano de ingreso en una de las torres del bayt suroriental, ha sido aceptada de forma generalizada por la historiografía, salvo honrosas excepciones.

El primero que lanzó una opinión sobre la problemática del ingreso al Castillejo fue precisamente un gran conocedor de la arquitectura militar, el arqueólogo cordobés González Simancas concluyó con gran rotundidad que existían dos entradas diferentes situadas en el centro de los frentes mayores, una que comunicaba con el recinto exterior SW "y cuya forma es imposible hoy reconstruir ni aun de modo imaginario, y la otra (NE) de igual manera demolida, pero que sin duda fue la entrada principal de la fortaleza, con puente levadizo como parecen estarlo indicando las cimentaciones que quedaron frente a ella" (González Simancas, 1905-7, p. 287). Transcurridas varias décadas de la visita de Gonzáles Simancas, y tras las excavaciones del monumento, Leopoldo Torres Balbás se decantaba por la existencia de una única entrada al palacio, que localiza en el centro de uno de sus lados mayores y que estaba protegida por dos pequeños torreones macizos en su parte baja.

Como decíamos, en la década de los años noventa del pasado siglo, algunos autores plantearon como un avance de investigación que el acceso pudo realizarse a través de un vano situado en una de las torres en

la esquina sureste del palacio (Navarro y Jiménez, 1993, p. 444-447). Esa propuesta, acompañada de un itinerario que podríamos definir como incoherente, fue realizada pese a reconocer que se trataría de un vano carente de jambas y umbrales y que contaba con una luz de 0,70 m, cifra muy inferior a la registrada en cualquier vano de una simple vivienda andalusí. Sin extendernos en explicar esa nueva hipótesis, a modo de síntesis estos autores alegan razones fundamentalmente de índole defensiva para plantear un ingreso en semejante lugar, mediante un vano de dimensiones tan exiguas y en una de las esquina de la fortificación, donde las comitivas -tras el itinerario realizado hasta la hipotética puerta- deberían ya dentro volver a salvar un desnivel considerable mediante unas hipotéticas escaleras (de las que nada se conoce ni existe vestigio alguno) y, después, describir varios codos, atravesando además el patio de uno de los bayts y un estrecho corredor, en el flanco SW hasta alcanzar con un nuevo codo el patio a cielo abierto.

Para reforzar gráficamente su idea, se sirvieron del croquis publicado por Torres Balbás en 1934 (figura 1-1), pero modificándolo y abriendo un vano donde nunca lo hubo (figura 1-2). Con la perspectiva del tiempo transcurrido, resulta criticable la manipulación de ese plano, puesto que los citados autores procedieron a abrir ese "novedoso" vano en un lugar donde su excavador, Andrés Soberano, y el propio Leopoldo Torres Balbás jamás lo representaron, sencillamente porque nunca existió (Figura 1). El mal uso de una planimetría histórica, quizás ha inducido a error a una parte de la historiografía en años posteriores, pues aparentemente significa un avance en la investigación donde en realidad solamente hay una especulación infundada sin el respaldo de ninguna prueba contundente.

El análisis del propio paramento con el que se cegó el vano hace inviable la propuesta y certifica que en ese lugar jamás existió un vano:

1- El hueco que se conserva en ese frente de la torre no es significativo como para afirmar que se pudo corresponder con una auténtica puerta; en realidad se trata de un "boquete" amorfo e irregular que fue abierto con posterioridad. El entorno parece indicar justo lo contrario, en concreto en el eje central del frente oeste de esa misma torre existe otro gran boquete de las mismas dimensiones y tabicado con el mismo

material, que es atravesado por una tubería de riego que vertía el agua en una canaleta de obra que discurre en paralelo a la citada torre; todos esos rasgos -que se vinculan con las transformaciones sufridas por el monumento en la década de los años cuarenta del pasado siglo- son muy similares a los presentes en la puerta propuesta por los citados autores. Nada dicen estos autores de ese hueco situado en la misma torre y a escasa distancia.

2 - La mayor debilidad en la nueva propuesta concierne al análisis y descripción del propio paramento cegado del hipotético vano. Es increíble creer que ninguno de los arqueólogos y profesionales que visitaron el yacimiento o trabajaron en él (no olvidemos que fue objeto de excavación sistemática) se apercibiera de dicho acceso, si este hubiera existido. Cualquier especialista puede comprobar si visita el monumento u observa una simple fotografía sin manipular (figura 2), que ese presunto hueco existente en la torre suroeste, en realidad responde a una de las múltiples reformas realizadas en el interior del edificio y en su entorno, en la década de los años cuarenta. Ese hueco (que no vano) se abrió cuando este lugar fue acondicionado como finca de cítricos y se habilitó una balsa en el interior de patio. En varios sectores del lugar quedan restos todavía la red de tuberías que se encargaban de distribuir por gravedad el agua almacenada en el citado estanque cuya excavación supuso la destrucción del patio de crucero del edificio palacial. No albergamos duda alguna de que en este sector los propietarios del terreno procedieron a seccionar los alzados de tapial calicostrado de la torre que se adosaba a la cortina longitudinal y a continuación se acomodó una tubería perfectamente trabada con una argamasa con la que también fue cegado el nuevo hueco practicado. La razón por la que volvió a ser cegado ese boquete es que en el transcurso de esas obras se habilitó un vano en uno de los frentes menores, que cuenta con unas escaleras perfectamente elaboradas con el mismo material que el resto de las infraestructuras que transformaron la fisonomía del monumento, esto es, cemento.

Del cotejo de esta documentación gráfica objetiva -que nunca ha sido publicada con calidad suficiente por los autores que hicieron la propuesta- se derivan dos evidencias:

1) Las obras que acondicionaron como finca de cítricos la superficie del monumento, acontecieron en la década de los años cuarenta del pasado siglo y forman parte del sistema de regadío de una finca de cítricos. El desagüe que queda embutido en la argamasa de mortero que ciega un hipotético vano -silenciado por estos investigadores- en realidad no existía antes de esas labores (de otro modo habría sido mencionado y dibujado por los primeros estudiosos que analizaron el monumento), siendo habilitado en ese momento, sino que fue practicado para habilitar la canalización.

2) En contra de lo que algunos autores han venido sosteniendo, es evidente que antes de llevarse a cabo ese atentado al patrimonio en la primera década de la dictadura franquista no existía ningún hueco en ese lugar. De otra manera, cuando Manuel González Simancas realizó su visita lo habría mencionado. El propio Andrés Soberano Alcayna al realizar su intervención arqueológica en el Castillejo o Cayetano de Mergelina cuando confeccionó los calcos de los revestimientos murales en la mitad de la década de los años veinte del siglo pasado, nada refieren sobre la existencia de una puerta en este lugar ¿Por qué iban a guardar silencio tratándose de un hueco tan evidente y siendo de vital importancia para la interpretación del edificio? Es indiscutible que antes del atroz acondicionamiento del monumento como finca de explotación agrícola, el lienzo norte de esta torre se adosaba perfectamente al paño exterior del lienzo longitudinal de la muralla, de otro modo ese vano habría sido detectado por los primeros investigadores, descrito e incorporado en el croquis del inmueble. Nada nuevo hallaron J. Navarro y P. Jiménez en 1993, salvo los vestigios de la brutal mutilación de uno de los lienzos.

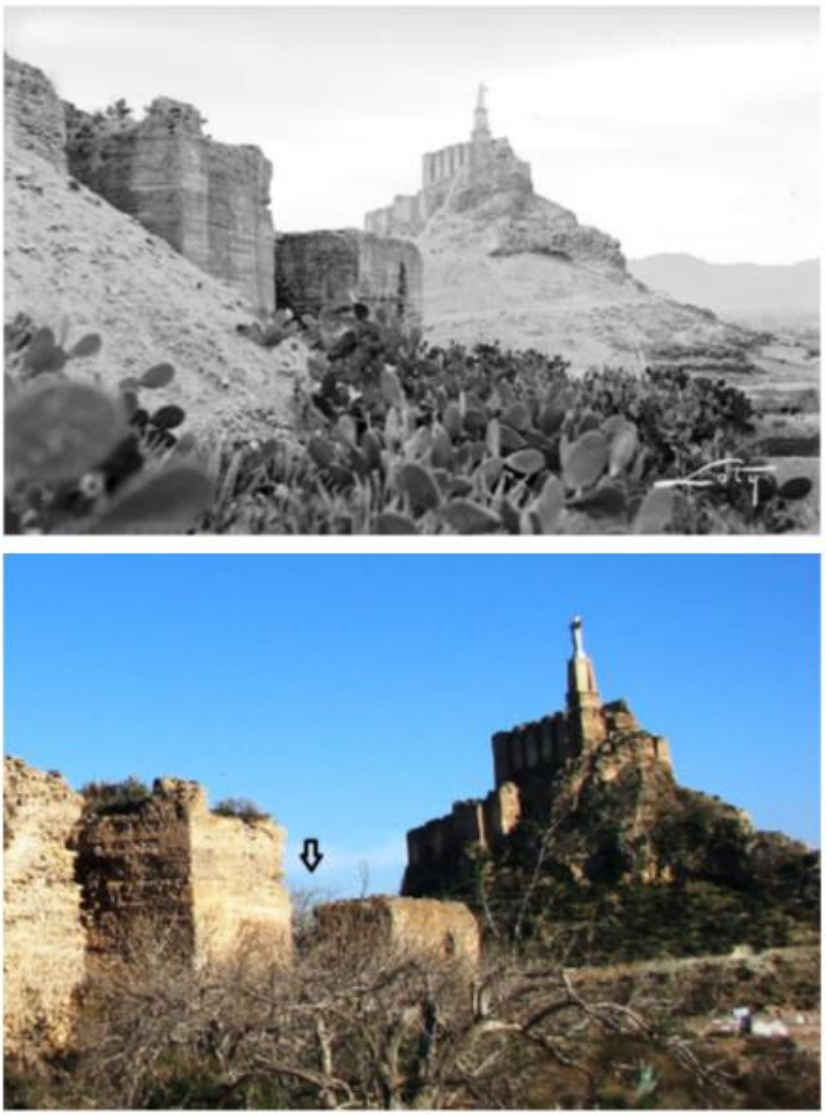
3. REVISIÓN DE LOS PLANTEAMIENTOS TRADICIONALES E IDENFICACIÓN DE UN NUEVO INGRESO

3.1. Una prueba documental gráfica: la instantánea de António Passaporte (1930).

Si bien el cotejo del croquis original publicado por Torres Balbás y el análisis parietal, proporcionan suficientes argumentos para invalidar la

propuesta de ingreso hasta ahora aceptada, disponemos de un testimonio gráfico irrefutable sobre la inexistencia de ese hipotético vano. Nos referimos a la instantánea LOTY-05673 del fotógrafo luso António Passaporte en un reportaje realizado durante su visita al monumento en 1930. Una de las instantáneas fue tomada desde el interior del recinto sureste, prácticamente desde el centro del mismo. Su objetivo era en realidad obtener una fotografía de tipo turístico con un encuadre donde aparecen en primer término parte de las torres del Castillejo y al fondo el majestuoso castillo de Monteagudo. Ese encuadre hace posible que dispongamos de una imagen objetiva -sin manipulación posible- precisamente de la esquina suroeste del Castillejo (Figura 2). Se observan en esta imagen tres torres que jalonan el citado frente del palacio, en primer término, la central, donde se advierte la presencia de una gran terrera formada cinco años antes por la acumulación de los materiales procedentes del interior del recinto, arrojados durante la excavación de Soberano. En la esquina del edificio se aprecia la torre y el frente donde se viene situando el ingreso del palacio donde no aparece ningún rastro de un vano de acceso, ni abierto ni cegado. Para evitar cualquier tipo de suspicacias, hemos acercado la imagen y hecho posible su cotejo con otra instantánea realizada con un encuadre parecido tomada recientemente. El resultado es palpable, el volumen de la torre que debería albergar la puerta es similar, no ha perdido alzado ni ha variado su aspecto desde la década de los años treinta del pasado siglo; mientras que en la imagen tomada en 1930 únicamente se observa un lienzo de tapial donde no hay ni rastro de ese imaginado vano de ingreso al palacio, en la fotografía actual se aprecia un gran boquete de contornos irregulares y cegado de forma burda que estos autores identificaron como la puerta principal del palacio.

FIGURA 2. *Detalle de la torre donde se ha planteado el acceso al interior del palacio fortificado. Arriba la fotografía tomada en 1930, donde se aprecia el lienzo cerrando todo el frente de la torre, sin vano alguno. Fotografía de Loty (1930). LOS DOS CASTILLOS [Castillejo y castillo de Monteagudo]. Passaporte, António (1901-1983). (Archivo fotográfico: LOTY-05673. Instituto del Patrimonio Cultural de España. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte). Debajo, instantánea tomada ahora, donde se observa el vano de acceso abierto en la década de los años cincuenta (Archivo fotográfico: A.R.F.).*



Fuente: Elaboración propia

Las consecuencias de este planteamiento tan poco afortunado sobre el ingreso al palacio fortificado del Castillejo, y sobre todo la ausencia de una rectificación pertinente, ha transcendido el ámbito local y autonómico. De esta forma algunos prestigiosos arquitectos han asumido esos postulados de forma acrítica y han ido incluso más lejos, planteando restituciones hipotéticas que además del mencionado vano de 0,70 m de luz en un lugar donde nunca existió un hueco, incorporan unas escaleras que ocupan toda la superficie de la torre, necesarias según estos autores para salvar la diferencia de cota entre el exterior y el corredor longitudinal (Figura 1-4). Un ejemplo es la restitución más divulgada entre la comunidad científica, realizada por el prestigioso arquitecto del CSIC, Antonio Almagro Gorbea (2008) y por Ana Almagro (2008).

4. UN NUEVO VANO DE ACCESO AL PALACIO

En recientes visitas del monumento tuvimos la oportunidad de identificar otro hueco abierto en una de las torres, en concreto en la más occidental del frente sur, que no ha merecido hasta ahora la atención de los investigadores que han abordado el análisis del palacio fortificado. En este lugar encontramos una fábrica de mampostería tapiando un hueco de mayor luz que el que acabamos de analizar. En este caso, el hueco sería algo mayor (1,10 m de luz) y queda marcado por una línea vertical a modo de jamba que es bastante regular (Figura 3). Creemos que este vano podría tratarse en realidad de un portillo más de uso práctico o funcional que de tipo ceremonial y, por lo tanto, su existencia no invalidaría las propuestas tradicionales que abogaban por un acceso monumental en uno de los frentes mayores. Tampoco puede descartarse que la apertura de este vano se llevara a cabo en una etapa residual del edificio o incluso cuando estaba ya arruinado.

Es posible que los elementos que integraban el vano (jambas y umbrales de ladrillo) hubieran sido retirados tras la ruina del palacio e incluso podrían -junto con otros elementos arquitectónicos- haber sido reutilizados en la construcción de un nuevo palacio fortificado (¿Larache?) dada su cercanía. En cualquier caso, y a diferencia del vano que viene siendo admitido por la historiografía, nada tiene que ver el hueco ni la

fábrica del tabicado con las obras de acondicionamiento como finca de cítricos del edificio y su entorno[43].

Este vano parece bastante más claro que el que se ha propuesto hasta ahora. Algunos datos corroboran nuestra identificación (Figura 4):

1. En primer lugar, este sector del edificio principal es el único en el que la roca de base no fue rebajada hasta alcanzar la vertical de los lienzos de tapial. En el resto del perímetro sí es fácil comprobar cómo la roca fue desmontada –una vez se elevaron los tapiales y se finalizó la obra- con el objetivo de rebajar más de un metro el nivel de circulación e incrementar de esa manera la altura de los lienzos y por lo tanto su función defensiva.

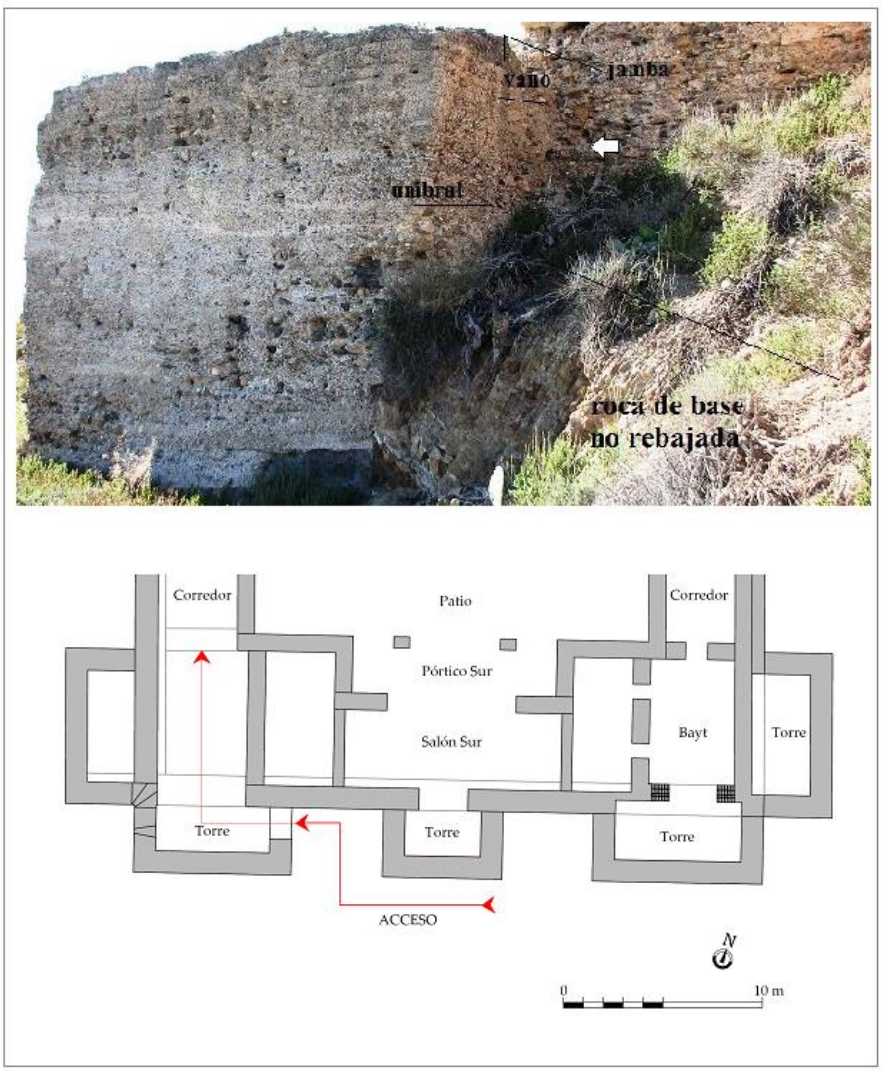
2. Nos parece muy clarificador que sea este sector el único que permitiría un acceso desde el exterior a través de una rampa o escalera que asciende suavemente hasta alcanzar la cota del hipotético vano. En definitiva, la única explicación convincente que encontramos a que en este lugar la roca de base no fuera rebajada por completo, sino que al contrario conformara una suave rampa que termina a los pies del vano, es la necesidad de facilitar el acceso a través del mismo.

3. Tanto la rampa de acceso (que en la mayor parte de los alzados publicados no ha sido representada convenientemente) como el hipotético umbral del vano (esto es, el lugar donde se asienta la obra que ciega el hueco) se sitúan a una cota que se correspondería en el interior de la torre con una planta en semisótano, cuyo nivel de circulación queda marcado por una rezarpa interior que recorre todo el perímetro de esta torre. Sobre ella y a una tapia de altura (es decir, a 0,76 cm) se encuentran dos elementos defensivos que no aparecen a esa cota en el resto de las torres que configuran el Castillejo, nos

[43] Hemos recabado el testimonio de familiares de la persona que realizó las labores de adecuación del Castillejo como finca de cítricos. Nos han confirmado la apertura de los huecos con el fin de emplazar las tuberías que todavía permanecen en el lugar. El vano cegado que ahora tratamos no fue transformado en esas labores y se encontraba así en ese momento.

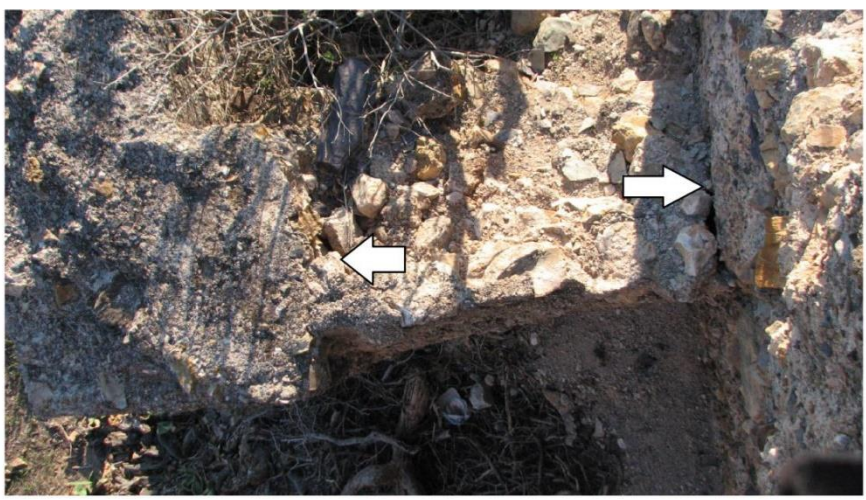
referimos a dos aspilleras ubicadas también a un nivel inferior al que tendría el bayt SW del palacio fortificado.

FIGURA 3. *Arriba, panorámica de la torre SW desde el frente sur. Este sector es el único en el que la roca de base no aparece tallada hasta la vertical de los lienzos, configurando lo que podría interpretarse como un posible acceso desde rampa y vano cegado. Debajo, planta del frente sur del Castillejo de Monteagudo (Qaṣr ben Sad) con la ubicación del puerto cegado documentado por nosotros en la torre suroeste. Emirato de Muḥammad b. Sa^{c}d b. Mardanīš, 1147-1172.*



Fuente: Elaboración propia

FIGURA 4. *Vistas de un posible portillo cegado mediante fábrica de mampostería. Se sitúa en el paño norte de la torre Sur del flanco meridional de la fortificación. Arriba se aprecia el alzado exterior y las dos jambas. Abajo vista cenital donde se aprecia la mampostería que ciega el vano. Castillejo de Monteagudo (Qaṣr ben Sad). Emirato de Muḥammad b. Saᶜd b. Mardanīš, 1147-1172.*



Fuente: Elaboración propia

5. CONCLUSIONES

Pese a la carencia de intervenciones sistemáticas, recientemente hemos realizado una hipótesis sobre la evolución del Real de Monteagudo tomando como premisas el uso prolongado del mismo como posible *mustajlas* estatal y la disincronía de los palacios e infraestructuras hidráulicas asociadas a ellos. Respecto al palacio fortificado atribuido a Muḥammad b. Saʿd b. Mardanīš, revisamos algunos aspectos aceptados de forma acrítica por la historiografía tradicional (ese es el caso del vano de ingreso e itinerario interior propuesto hasta ahora) además de identificar algunos elementos del patio y de la sala de audiencias del flanco sur del inmueble áulico en instantáneas de 1925 y 1930.

En este trabajo demostramos que la puerta de acceso al cuerpo principal del Castillejo que ha sido aceptada por buena parte de la historiografía es inviable. Aportamos testimonios gráficos que demuestran su inexistencia sobre todo en lo referente a las fotografías realizadas por el fotógrafo portugués Antonio Passaporte en 1930. Deben revisarse, por lo tanto, las argumentaciones y las planimetrías que abogan por un acceso en codo y un itinerario ceremonial por angostos corredores.

Si tenemos en cuenta los diversos factores enumerados hasta ahora (vía de acceso monumental, imposibilidad de ingreso a través de una puerta reducida, existencia de una puerta con puente levadizo para acceder al Castillo, angostura de los pasillos laterales, mayor anchura del andén transversal del patio, etc.) creemos poder reconstruir de forma hipotética el itinerario seguido en el ceremonial cortesano del palacio del Castillejo, ceremonial que sabemos se establecía en actos oficiales como una forma más de manifestación del poder real.

Probablemente las comitivas ingresaban al Real de Monteagudo a partir de la Senda Granada (antigua vía romana), atravesando los jardines, la gran alberca y quizás otros palacios de menor entidad. La visión frontal de los dos recintos que conforman el flanco SE, fuertemente defendidos debía abrumar a la comitiva, que ascendería por la ladera oriental –dejando a la derecha el castillo de Monteagudo- hasta alcanzar la altura del palacio fortificado en ese flanco. Los visitantes y delegaciones que acudieran al palacio entrarían primero al recinto exterior, usado como

apeadero donde serían descargadas las mercancías transportadas como presentes o tributos y se organizaría el desfile de personas.

Una vez preparada la comitiva, ésta ingresaría a partir de un puente levadizo por la puerta de entrada situada en la torre central de su flanco NE y accedería al patio de forma directa (sin circular por angostos y largos pasillos) circulando en primer lugar por el andén transversal, el de mayor anchura. Emplazados en este lugar, en el eje central del patio, los componentes del cortejo recibían un nuevo impacto visual, pues desde este punto la decoración de las fachadas y la magnitud del edificio adquieren su máxima expresión. La comitiva transitaba a lo largo del andén longitudinal, circundaba la alberca, atraviesa el pórtico semiabierto y alcanza la sala de audiencias de unos de los frentes menores donde se encontraba el monarca sentado en el trono. Una vez efectuado el ritual del saludo o la entrevista, los invitados irían acomodándose en los salones situados sobre los lados cortos para presenciar el resto de la ceremonia.

6. REFERENCIAS

Almagro, A. (2008). El concepto de espacio en la arquitectura palatina andalusí. Un análisis perceptivo a través de la infografía. CSIC.

Almagro, A. (2008). Palacios medievales hispanos. *Discurso del Académico Electo Excmo. Sr. D. Antonio Almagro Gorbea. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*.

González Simancas, M. (1905-1907). *Catálogo Monumental de España. Provincia de Murcia*. Facs. de la obra de 1997 editada por el Colegio de Arquitectos de Murcia. Murcia.

Huici Miranda, A. (1969). *Al-Mann bi-l-imana. Estudio preliminar, traducción e índices*. Valencia.

Manzano, J. (2007). Palacios fortificados en la huerta de Murcia: el real de Monteagudo, en A. Robles (Coord.), *Las Artes y las Ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterránea, Catálogo de la exposición (del 21 de junio de 2007 al 6 de enero de 2008)*. (pp. 253-276). Museo de la Ciencia y el Agua, Ayuntamiento de Murcia.

Robles, A. (2016). *Análisis arqueológico de los palacios andalusíes de Murcia (ss. X-XV). Tratamiento decorativo e influencia en el entorno*. Tesis doctoral UMU. Inédita.

Robles, A. (2019). Los programas ornamentales de los palacios reformados y fundados por el emir Ibn Mardanis. En J. Eiroa y M. A. Gómez (Ed.), *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardanis*, 1147-1172. (pp. 48-65). Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Consejería de Educación y Cultura. Dirección General de Bienes Culturales.

Torres Balbás, L. (1958). Patios de crucero. *Al-Andalus XXIII*.1, 300-322.

Navarro, J., Jiménez, P. (1993). Aproximación al estudio del Castillejo de Monteagudo y otros monumentos de su entorno. *Memorias de Arqueología (4)*, 433-53.

CAPÍTULO X

EL ORATORIO Y EL PANTEÓN REAL ANDALUSÍES EN EL MUSEO DE SAN JUAN DE DIOS, MURCIA. FUENTES PRIMARIAS PARA EL CONOCIMIENTO DE LA SOCIEDAD ANDALUSÍ

ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

1.1. LOS RESTOS MONUMENTALES, LA EDUCACIÓN NO FORMAL Y LA EDUCACIÓN PATRIMONIAL

El Museo del Oratorio de San Juan de Dios, ubicado en la ciudad de Murcia, reúne unos restos materiales de gran relevancia para el conocimiento del arte y la arquitectura del Islam medieval. Esos restos monumentales, sacados a la luz en varias excavaciones desarrolladas en los inicios del nuestro siglo, también pueden convertirse en un escenario interesante en el ámbito de la Educación patrimonial, esto es, en el ámbito educativo, pues constituyen unas fuentes arqueológicas de primer orden para complementar los *currícula* escolares cuando se aborda el estudio de la Historia de al-Ándalus y de su cultura y sociedad. La visita o itinerario didáctico en este escenario de educación no formal nos parece la metodología más adecuada, junto con el análisis de estas fuentes primarias, para complementar el currículum, siendo especialmente útiles para promover el pensamiento histórico en Educación Secundaria Obligatoria (Robles, 2016a). Es en el segundo curso de esta etapa educativa cuando el currículum del Área de Ciencias Sociales aborda con detalle los rasgos generales de la sociedad de al-Ándalus y algunas de las aportaciones fundamentales aportados en los ámbitos de la cultura y el arte de este período. En ese sentido, es de aplicación el objetivo de etapa: "Conocer, valorar y respetar los aspectos básicos de la cultura y

la historia propias y de las demás personas, así como el patrimonio artístico y cultural"[44]. En lo que respecta a la transposición didáctica a realizar para aproximar los contenidos patrimoniales a los ciudadanos en general y a los escolares en particular, transcurridas dos décadas, creemos que tienen plena vigencia algunos de los planteamientos realizados por el profesor Joaquín Prats (2001) sobre la necesidad de renovar la museografía utilizada en los últimos años en los edificios patrimoniales y en los yacimientos arqueológicos para adaptarla a las nuevas necesidades demandadas por el público y usuarios potenciales de las instituciones que se ocupan de su cuidado, divulgación y estudio:

> En el museo, en el yacimiento arqueológico, en el barrio histórico, etc. el visitante, sea adolescente o no, debe poder encontrar las fuentes más interesantes o estimulantes para él, descubrir los enigmas del pasado, aprender las claves de interpretación, aprender a formular los juicios críticos sobre los testimonios que nos han quedado y, en definitiva, hacerse una imagen propia del pasado, que él mismo, con la ayuda de todo el planteamiento que he señalado, ha construido. Todo ello supone una museografía, una manera nueva de diseñar los museos, los yacimientos arqueológicos y los conjuntos patrimoniales que contemplen de manera fundamental los planteamientos didácticos. Introducir al visitante en este proceso implica adoptar un nuevo estilo de considerar la acción del patrimonio. Supone transformarlo en instrumento real del aprendizaje y, por lo tanto, del conocimiento, que no se debe confundir con la exclusiva información. El modelo que se propone dispone de un elemento clave: centrar la línea de acción didáctica en el saber hacer, en todo aquel conjunto de aprendizajes de tipo metodológico y técnico, que son tan necesarios para la investigación histórica. Con esta opción, no pretendemos dejar de lado ni menospreciar la contemplación o la visión pasiva de lo que se muestra, pero no será esta la prioridad para la utilización escolar, quizá sí para otros estilos de visita (p. 170).

Además, en los últimos años ha ido ganando terreno en el seno de las Ciencias de la Educación, la didáctica del patrimonio, una disciplina que precisa de un trabajo interdisciplinar de profesionales procedentes tanto del ámbito de las humanidades como de la educación. Ese trabajo colaborativo ofrece como resultados unas restituciones infográficas de determinados monumentos complejos que pueden ser utilizadas en el aula al abordar temáticas de historia e historia del arte, tal como se ha

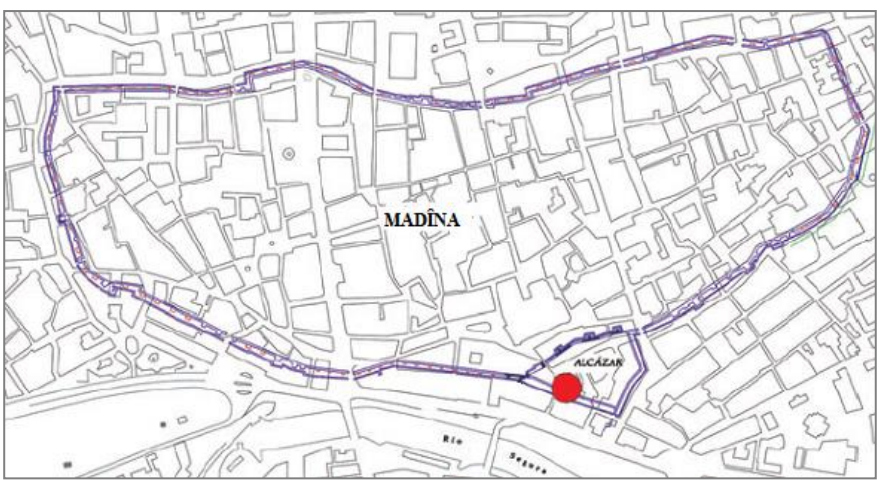
[44] Real Decreto 217/2022, de 29 de marzo, por el que se establece la ordenación y las enseñanzas mínimas de la Educación Secundaria Obligatoria (BOE núm. 76, de 30/03/2022).

puesto de manifiesto por algunos estudios sobre el uso arqueología virtual en la educación reglada (Rivero, 2011; Rivero y Feliú, 2017). A este respecto Pilar Rivero señala que:

> Tras más de veinte años de trabajo en arqueología virtual/ciberarqueología, las reconstrucciones 3D se han convertido en un recurso frecuente y accesible para la didáctica y difusión del patrimonio arqueológico. Además de avanzar en la elaboración de productos finales fotorrealistas capaces de crear empatía con el usuario, la web 2.0 ha facilitado el acceso público a gran cantidad de reconstrucciones y posibilitado su incorporación al aula como recurso docente. Sin embargo, Internet muestra una mínima parte frente al trabajo realizado para museos, centros de interpretación y exposiciones temporales (p. 23).

Ya hemos planteado en algún trabajo anterior la idea de que los restos monumentales a los que hacíamos referencia, entre los que destaca un oratorio y un panteón real, probablemente formaban parte de los espacios áulicos de la ciudad, en concreto del palacio principal situado dentro del Alcázar Mayor (Figura 1).

FIGURA 1. *Plano de la ciudad de Murcia donde se señala el perímetro amurallado de la madina y del alcázar mayor, donde se localizan los restos arqueológicos. En rojo, localización del Oratorio y la rawḍa en el interior del Alcázar Mayor de Murcia (Qaṣr al-Kabīr)*



Fuente: Elaboración propia

1.2. Cronología, ¿qué contexto geopolítico era el más adecuado para promover estas construcciones áulicas?

Su cronología, y en concreto el momento de fundación, es un asunto que sigue siendo debatido, y que hemos tratado en algunas ocasiones (Robles, 2016b, p. 290; Robles, 2019). Nosotros hemos atribuido la construcción del oratorio (es decir, la fundación y primera ocupación del inmueble) al período almorávide, pues fue bajo el mandato de esta dinastía beréber cuando la ciudad de Mursiya alcanzó un alto estatus en el contexto geopolítico de al-Ándalus.

En esta etapa el Estado promovió grandes construcciones de carácter religioso, militar y áulico (mezquita aljama, sistema defensivo, jardines y palacios de recreo…) que convierten a Murcia en sede cortesana. El peso específico de la ciudad se consolida definitivamente a partir de 1130, cuando fue nombrado gobernador del sureste peninsular Abū Muḥammad Ibn Badr b. Warqā´, conocido caudillo militar que ya había vencido a Alfonso I en Fraga. En concreto, el período comprendido entre 1130 y 1143 se caracteriza por una estabilidad política que habría permitido emprender destacadas obras de fortificación. El anónimo autor árabe del *Dikr bilād al-Ándalus* describe la capital *tudmīrí* como una ciudad que tiene "una mezquita mayor grande, espaciosa, construida maravillosamente. La mandó construir el califa (almorávide) Ali b. Yūsuf b. Tāsufīn" y fue sufragada por una mujer de origen andalusí, Fāṭima, desposada con el emir ʿAlī b. Yūsuf, con quien habita en la corte de Marrakech desde 1113-1114[45].

La ampliación de la mezquita congregacional en esta etapa solo puede ser interpretada como una consecuencia directa de un significativo crecimiento demográfico experimentado por la ciudad, hecho corroborado también por el registro arqueológico. Por otra parte, en algún trabajo hemos planteado también que fue precisamente el ideario político asumido por esta dinastía el que la hizo especialmente proclive a la fundación de este tipo de construcciones religiosas. Un ejemplo documentado en las fuentes escritas de este período fue la fundación de un oratorio

[45] Trad. L. Molina, Una descripción anónima de al-Ándalus. Madrid, 1983, 81-82.

privado (que pudo ser coetáneo o un poco anterior al que tratamos) en el interior del alcázar de Marrakech (*Qaṣr al-Ḥaŷar*).

2. EL ORATORIO DEL ALCÁZAR MAYOR

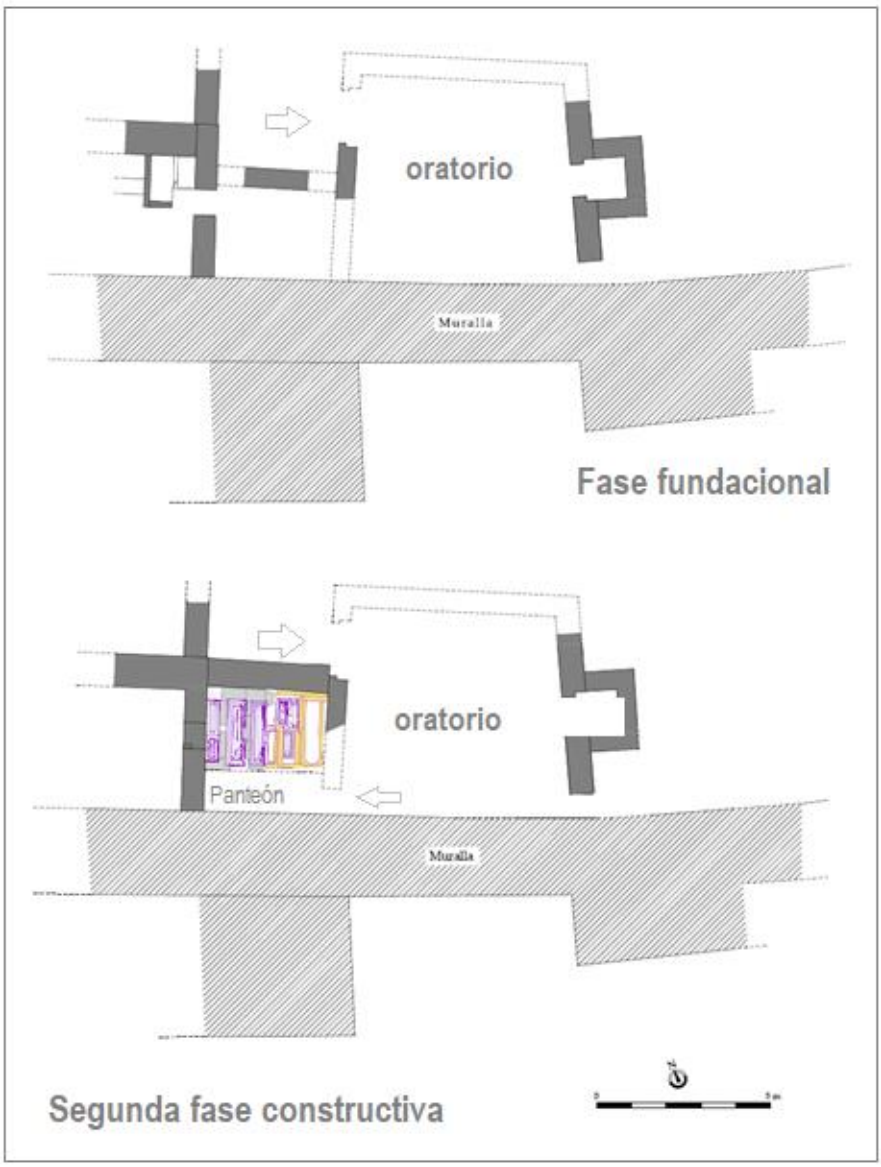
2.1. Análisis de su planta y evolución en los usos (ss. XII y XIII)

2.1.1. El oratorio. Un edificio de larga pervivencia

El primer edificio religioso fue trazado a partir de una planta que dibuja un trapecio irregular y ocupa una extensión reducida de apenas unos 35m^2 (Figura 2). Respecto a su perímetro, parece claro que dos de los muros que configuran su perímetro estaban adosados al paño interior del lienzo de la muralla exterior del Alcázar Mayor (*Qaṣr al-Kabīr*), aunque en esta fase constructiva al equipo que excavó el oratorio le fue imposible evidenciar ese extremo (Sánchez y García, 2007, p. 243). En los otros dos flancos del oratorio que fueron exhumados en las intervenciones arqueológicas, aparecen muros con alzados en fábrica de ladrillo trabado con argamasa de cal cuya disposición original no se ha conservado en su totalidad debido a las reformas que sufrió el edificio para habilitar la *rawḍa* y en otras reformas posteriores. Nada se sabe del cierre septentrional (situado fuera del perímetro excavado) razón por la cual tuvo que ser restituido en su totalidad; no obstante, la disposición y el volumen general del edificio no permiten grandes variaciones en ese límite, siendo bastante fidedigno.

No cabe duda de que el paramento del oratorio mejor conservado es el muro suroriental hacia el que se orientaron los rezos de los usuarios del oratorio pues constituía la *qibla* del edificio y albergaba el nicho abovedado que caracteriza este tipo de edificios religiosos, en los que se registra una orientación de 140º al sureste. En la *qibla* se pudo apreciar la existencia de una cimentación de mortero de cal que debía corresponderse con una tapia de 1 m de alzado y unos 0,55 m de grosor; sobre esa tapia descansaba un alzado, en este caso en fábrica de ladrillo trabado, del cual se conservaba más de 2 m de altura y contaba con 0,62 m de grosor.

FIGURA 2. *Propuestas de restitución hipotética de la planta del Oratorio del Alcázar Mayor de la ciudad de Murcia (Qaṣr al-Kabīr) en diferentes fases de ocupación. Arriba, aparece el oratorio en el contexto de un amplio palacio del alcázar cuyas estancias todavía no se han documentado. Debajo, el oratorio junto al panteón real que fue habilitado a mediados del siglo XII y estuvo en uso durante la primera mitad del siglo XIII. En la actualidad todos los restos arqueológicos se integran en el Museo de la iglesia de San Juan de Dios.*



Fuente: Elaboración propia

La sala de oración ha sido restituida con una planta rectangular de tendencia cuadrangular. En el muro la *qibla,* del que solo fue documentado un tramo de unos 4,75 m de longitud, como es norma en este tipo de edificios, se abría un *miḥrab,* configurado mediante un nicho de planta rectangular y un arco de herradura dovelado, cuya decoración comentaremos seguidamente. El resto de los elementos arquitectónicos encontrados en el interior del oratorio (pilares y muros) habría sido incorporado en las fases constructivas posteriores, porque su emplazamiento queda ahora mediatizado por la presencia de la *rawḍa*, que hubo de ampliarse en una segunda fase constructiva. Por consiguiente, sin duda esos pilares y muros a los que hacíamos referencia deberían ser datados ya bien avanzado el siglo XIII.

Tal como se aprecia en la topografía, el oratorio dispuso de dos accesos situados en flancos opuestos. Uno de ellos podría entenderse como público, mientras que el segundo sería de carácter privado, reservado al emir o al gobernante y su séquito, al cual accedía desde otras estancias del palacio principal. Este último ingreso fue identificado en las proximidades de la muralla y se configuraba a partir de un vano con una luz de 0,75 m. Tal como se aprecia en las imágenes tomadas durante la excavación (alzado interior y sección) ese vano sería suprimido en una fase de ocupación posterior (posiblemente en época almohade) puesto que apareció cegado con fábrica de ladrillo trabado, presentando los dos paños exteriores perfectamente enlucidos, como el resto de los paños del edificio.

La decisión de tapiar ese vano (como decíamos, de uso privativo del gobernante) que permitía la comunicación del oratorio con otras salas situadas al este del mismo, debe situarse cronológicamente en una fase de ocupación tardía, y quizás podría entenderse como un cambio en la funcionalidad del edificio que primero se había convertido en una mezquita funeraria (al quedar vinculada con el panteón) y más adelante (una vez clausurada la *rawḍa*) habría perdido su carácter íntimo, procediéndose a la supresión del vano que comunicaba la sala de oración con el interior del palacio principal; creemos plausible que ese proceso aconteciera al mismo tiempo o como consecuencia de la clausura del panteón funerario.

2.1.2. La decoración del *miḥrāb* y los indicios cronológicos

Parece razonable plantear como hipótesis de trabajo que el programa decorativo conservado en la fachada del nicho habría pertenecido a la fase fundacional y no a la etapa *mardanīší* como ha sido planteado por algunos autores; las mutilaciones y remociones que sufrió en las etapas posteriores (almohade y *hūdí*) afortunadamente no consiguieron acabar por completo con ese rico programa ornamental que ha llegado hasta nosotros no sin graves daños, tanto en el arco como en el intradós correspondiente (Figura 3).

También estuvo profusamente decorado en su interior, tal como se aprecia en el arranque de la pechina y en el remate con cupulín gallonado que han sido restituidos en las labores de musealización del edificio. Algunos indicios permiten asimismo suponer que estuvo festoneado con arquillos entre los que el trasdós del arco colgaba un motivo vegetal, quizá una piña. En la parte frontal del arco (del que desgraciadamente no ha llegado hasta nosotros ni el alfiz con inscripción epigráfica que enmarcaría toda la composición decorativa, ni las albanegas que también debieron estar ricamente decoradas) se observa la habitual alternancia de unas dovelas lisas y pintadas con motivos vegetales profusos, que se combinan con otras dovelas que estuvieron cubiertas con un ataurique tallado en relieve de similares características que el trazado a pincel. Tanto los paños del nicho como los del intradós estaban decorados con pinturas policromas con grandes reminiscencias en las encontradas en el Palacio de la Aljafería. En la parte frontal alternan dovelas lisas pintadas con motivos vegetales con otras talladas con ataurique.

Como decíamos, estas últimas fueron suprimidas en una fase constructiva posterior, con la finalidad de regularizar la superficie de las dovelas talladas para igualarla con respecto a las pintadas. Nuevamente debe datarse una actuación de esas características en la etapa almohade, siendo entonces enlucidas de igual forma que ha sido documentado en otros inmuebles del siglo XII y de esta manera permanecieron también en la etapa de gobierno del emir Abū ᶜAbd Allāh ibn Hūd al-Mutawakkil. En este edificio queda claro que eso fue así, esto es, que el emir que dirigió la taifa postalmohade en el sureste peninsular, a pesar del mal

estado en el que se encontraba el oratorio del *Qaṣr al-Kabīr* y a que, tiempo atrás, había sido despojada de todo tratamiento decorativo por sus antecesores, no promovió ninguna renovación arquitectónica ni decorativa para remediar esa situación.

FIGURA 3. *Detalle del arco del miḥrāb durante la restauración. En él se aprecian vestigios de la última reforma realizada en la etapa final del oratorio: regularización del intradós y enlucido del frente ocultando la decoración (arriba). En la imagen inferior detalle del intradós donde se aprecia la reforma, así como de la imposta reparada. Fase almohade-hūdí. Último cuarto del siglo XII- primera mitad del siglo XIII. Museo de San Juan de Dios*

Fuente: Elaboración propia

Volviendo al tratamiento ornamental del *miḥrāb*, hemos de decir que, en las dovelas lisas pintadas, una vez pudo ser retirada la capa de enlucido que las cubría, fue posible apreciar la alternancia en el color del fondo, siendo unas azules y otras rojas. Su ornamentación vegetal era virtuosa en el trazo y preciosista en el uso y exuberancia del color, conformándose a partir de cinco roleos formados por tallos que se retuercen y culminan en otras tantas flores que ocupan el espacio central, superpuestos y encadenados alternativamente por un corto vástago y hoja lateral y profusa policromía. En todos los motivos vegetales que adornan las dovelas en primer lugar el artesano hizo uso del color negro (manganeso) para indicar el contorno de los motivos; en las dovelas con fondo azul se emplearon como relleno de los motivos los colores rojo, granate y verde (este último muy degradado debido al tipo de pigmento utilizado). En las dovelas con fondo de color rojo el relleno de los motivos es de color negro, amarillo, granate y azul. Una línea negra y motivos esquemáticos del mismo color recorren la base de las dovelas contorneando el arco.

En el interior del *miḥrāb* se recuperaron algunos fragmentos que hicieron posible la recuperación volumétrica tanto de las pechinas como de la cúpula gallonada original, circunstancia que ha permitido una restitución parcial del perfil de la cubierta. Es sorprende -casi milagroso- que el testero del no fuera desmontado en alguna de las reformas constructivas de este sector, tras la conquista castellana. Ello se explica porque, afortunadamente, fue parcialmente reutilizado en estructuras más recientes que macizaron el vano, garantizando de esta forma su preservación parcial. De esta manera fue encontrado tal como se aprecia en la imagen tomada durante el proceso de excavación. Aunque la bóveda del nicho no se conservaba *in situ*, en las labores de excavación se logró recuperar varios fragmentos que a lo postre han permitido la restitución de la cubierta original y la reubicación de los fragmentos en su lugar. La planta cuadrada del *miḥrāb* hace necesaria la presencia de cuatro pechinas para sostener un complejo sistema de molduras octogonales sobre las que se asienta el característico cupulín gallonado que suele rematarlas en el centro.

El trasdós del arco no pudo ser analizado convenientemente por sus excavadores en su publicación de 2007 porque este elemento arquitectónico aún se encontraba oculta por la estructura muraria con la que se había macizado el vano. Las posteriores labores de restauración realizadas de cara a su musealización permitieron conocer también la decoración de este tramo del arco que es análoga en lo referente al ataurique, pero incorpora motivos geométricos cuyos paralelos más cercanos encontramos entre las adarajas de *muqarnas* del *Dār aṣ-Sugra*.

La superficie del intradós estaba cubierta por tres fajas, que la recorren longitudinalmente, siendo la central más ancha que las laterales. En las fajas laterales se aprecian motivos geométricos, lazos entrecruzados formando cordón de la eternidad. Los motivos de la faja central se extienden sobre fondo rojo y se articulan a partir de formas poligonales que se alternan en el centro de la composición (hexágonos irregulares y octogramas sobre fondo de color azul) y dos tallos en espiral en los laterales de similar composición y tratamiento cromático que los de la fachada; esos tallos se entrecruzan con los polígonos conformando motivos florales que ocupan el campo central de los octogramas. Algo similar ocurrió con el interior del nicho, cuya decoración apenas podía ser esbozada antes de la restauración. También es pintada y cuenta con idéntica decoración que la que exorna las dovelas del arco, aunque en esta ocasión el artesano procura adaptarse a la forma de tendencia triangular de la pechina. Quedan éstas delimitadas por cintas negras, con discos inscritos en amarillo y punto central rojo y su interior queda cubierto nuevamente por roleos de tallos vegetales con flores en su interior; el rojo, el azul, el amarillo y el negro son los cuatro pigmentos empleados en esta composición.

3. EL PANTEÓN REAL

El entorno y el propio edificio sufrirían cambios de consideración en las etapas que suceden al gobierno almorávide. Durante el cuarto de siglo en el que se desarrolla el llamado periodo mardanīší, el edificio religioso se convierte en un oratorio funerario, debido a la construcción de una pequeña *rawḍa* que creemos estuvo directamente relacionada

con el linaje gobernante. Su construcción *ex novo* quedaría justificada por el establecimiento definitivo del linaje mardanīší en la ciudad, linaje que no contaba con antecedentes familiares en la región y por lo tanto tampoco con un lugar de enterramiento en alguno de los espacios áulicos de la capital. Como decíamos, en una fase de ocupación del Alcázar Mayor más avanzada, en época mardanisí, se adoso a este edificio religioso un panteón que, como es habitual en este tipo de recintos, ocupa una superficie muy reducida, de apenas unos 14 m^2 (Figura 4).

Se trata de un panteón real que tuvo un uso prolongado y varias fases constructivas y llegaría a albergar un total de nueve tumbas, en su mayoría tumulares, tres de ellas de adultos y seis de infantes. Si tenemos en cuenta el emplazamiento de este espacio funerario, es lógico pensar que, este panteón, relacionado con el oratorio y situado en el interior del alcázar mayor fuera la última morada de algún miembro de la familia de Ibn Mardanish. La ausencia en el recinto de lápidas funerarias con leyendas epigráficas impide de momento demostrar esta hipótesis.

El límite meridional estaba formado por el propio paño interior de la muralla, mientras que, en sus flancos oriental y occidental, también se aprovecharon unos muros de tapial hormigonado de la etapa precedente. En este último se procedió al cegado, mediante fábrica de ladrillos, del vano que hasta ese momento había comunicado la crujía meridional y el oratorio, de forma que el umbral de éste quedó a unos 0,80 m de altura respecto a la cota de la pavimentación donde se sitúan las tumbas. Su excavación supondría claro está un vaciado completo del terreno anterior, siendo necesaria, además, para acondicionar el nuevo espacio funerario, levantar un nuevo paramento en su frente septentrional, muro de unos 3,50 m de longitud, igualmente de tapial hormigonado, pero con una anchura de 0,77 m, sensiblemente menor que los preexistentes.

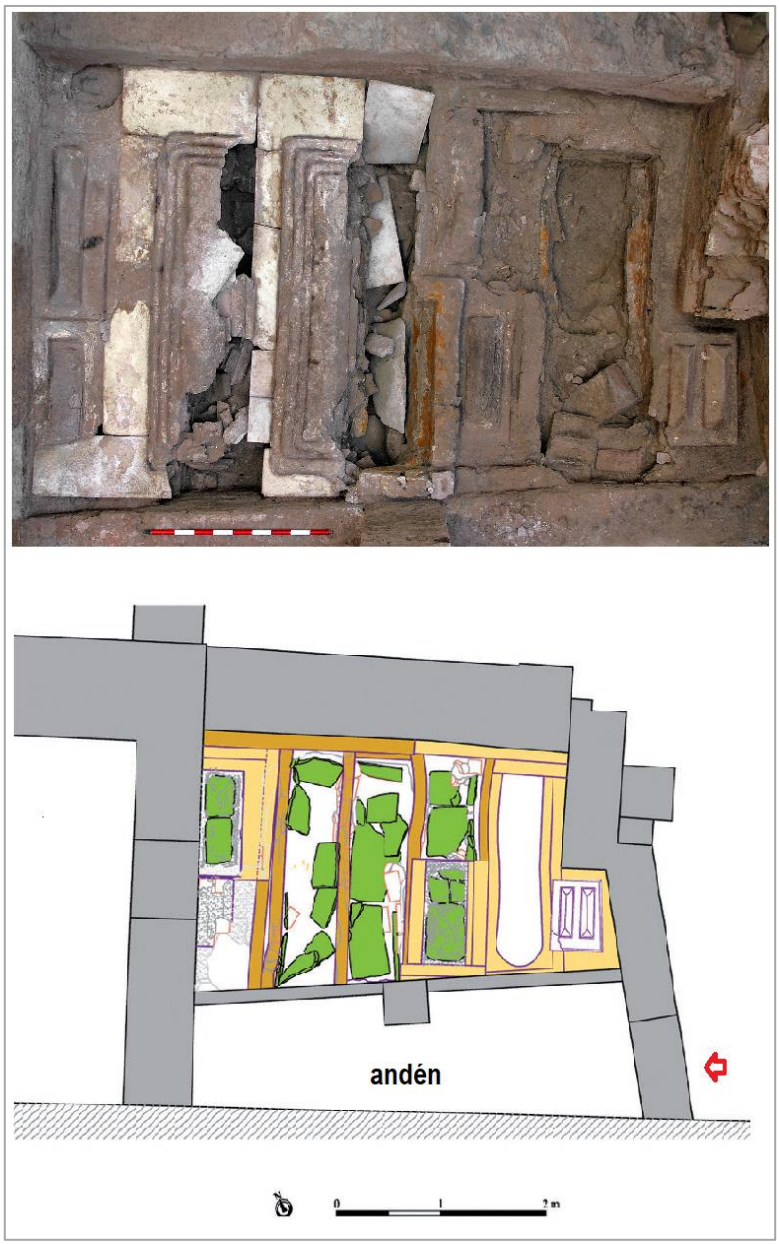
Con respecto al ingreso, puede deducirse su ubicación aproximada si se descartan los otros paramentos perimetrales -carentes de vanos- que delimitan tres de los flancos de la *rawḍa*. Por consiguiente, el acceso necesariamente debería efectuarse desde el trecho más meridional del paramento que cierra el oratorio en su flanco oriental, y por lo tanto desde el interior del oratorio. El vano a que nos referimos ha sido restituido

en este sector, al igual que la fase constructiva posterior, puesto que en el resto de los frentes no existe indicio de la existencia de huecos.

Los usuarios del oratorio, una vez se traspasaba el ingreso, debían avanzar sobre un hipotético andén meridional que en esta fase estaría orientado en paralelo y de forma ortogonal respecto a la muralla y al resto de los muros perimetrales del panteón, algo que no ocurre con el andén de la fase constructiva posterior, en la que se desvía unos grados hacia el norte de la misma manera que el nuevo muro medianero construido para albergar dos inhumaciones más. Tanto el andén de esta primera fase como el conservado en la siguiente, tendrían la función de acoger a los presentes en el ritual de inhumación, además de posibilitar las visitas periódicas de los familiares para realizar ofrendas. Tanto el vano como el andén restituidos en esta fase fundacional habrían sido remozados en la última fase de ocupación de la *rawḍa*, cuando ésta fue ampliada hacia el este. En lo referente al área estrictamente dedicada a los fenecidos, que apenas ocupa unos 7,90 m^2, resulta difícil recrear una imagen aproximada de la planificación inicial de la misma puesto que el uso dilatado de este espacio funerario propició que en el momento final (inmediatamente anterior a su clausura) se produjeran superposiciones que desvirtuaron el diseño y disposición primigenios.

Los autores que se han ocupado de analizar este espacio funerario áulico plantearon, con buen criterio, que aparentemente hubo una preparación y compartimentación previa de la superficie destinada a las inhumaciones organizada en cinco grandes fosas longitudinales de similar magnitud y separadas por tabiques de ladrillo (Sánchez y Blánquez, 2007, p. 240). En cualquier caso, ese primer planteamiento preparatorio de cinco inhumaciones se intuye en la documentación gráfica, tanto en la superficie de la planta como en las fotografías cenitales. Pese a la previsión inicial, en el panteón se terminaron por acondicionar nueve enterramientos. Siguiendo la norma habitual, todas las tumbas dirigen su eje longitudinal al noreste-suroeste y ocupan completamente el terreno destinado a ellas, siguiendo consiguientemente el precepto coránico que indica: "…vuelve tu rostro en la dirección de la Mezquita Sagrada donde quiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección…" (Azora II (La Vaca), *Ayat* 145).

FIGURA 4. *Vista cenital y planta de cubiertas de la Rawḍa Real del Alcázar Mayor de Murcia (Qaṣr al-Kabīr) en su fase de abandono. Mediados del siglo XIII. En la mitad norte se observa la pavimentación de losas marmóreas de la fase fundacional. Museo de San Juan de Dios (Sánchez Pravia, J. A.; García Blánquez, L. A., 2007, p. 240).*



Fuente: Elaboración propia

En su mayor parte las tumbas eran tumulares. Los túmulos se conformaban mediante obra de ladrillo y yeso, y adoptaban una planta rectangular, siendo de tamaño variable en función de las dimensiones de los difuntos. En general se disponía en una o tres gradas (que resaltan en los cuatro lados) y estaban rematadas por una macabrilla de yeso (estela prismática sobre el eje longitudinal de la tumba). Casi la mitad de las fosas de las tumbas -las añadidas en una segunda fase del oratorio- aparecieron enlucidas mediante un estuco de coloración ocre (T-1, T-5, T-7 y T-8).

Un rasgo distintivo de este cementerio es la mayoritaria presencia de inhumaciones en caja, *modus operandi* evidenciado por la gran cantidad de clavos de hierro recuperados dentro de siete de las ocho tumbas excavadas, las asas de hierro encontradas en la sepultura 3 y los restos de madera presentes en algunas de ellas. El uso de féretros en contextos urbanos se difunde desde los inicios del siglo XII y va ganando terreno en los rituales. El ritual funerario indica que una vez introducido en la tumba, ésta era sellada con unas lajas, ladrillos o piedras (del mismo modo que la tumba de una de las hijas del profeta) para que no sobrepasasen la rasante del suelo para cumplir con la *taswiyat al Kubur* (enrasar), y a su vez, estos materiales eran cubiertos por un pequeño túmulo de tierra o piedras, tal como se hizo con la tumba del profeta y una hija de este (adoptando una forma saliente) pudiendo ser señalada exteriormente con una estela. Esa manera de obrar, enraizada en el Islam medieval, se identifica en la fase fundacional del panteón pues quedaban restos de una pavimentación de gran calidad que se corresponde con el alto rango del espacio áulico construido. La solera se conforma con grandes losas marmóreas sobre las que fueron levantados los túmulos de yeso formando tres gradas y remate en macabrilla. Algunas de esas losas se conservaban *in situ* en el perímetro de las tumbas 3 y 4, así como en la esquina noroeste de la tumba 2. Una vez fue retirado el pavimento de losas de mármol se comprobó cómo éstas descansaban sobre lajas pétreas distribuidas de forma uniforme por toda la estancia excepto en el área ocupada por las tumbas 2 y 8.

Si bien los autores de la excavación vinculan la *rawḍa* del alcázar murciano con el linaje mardanīší, la prudencia les llevó a no establecer una

posible identificación con el principal representante de ese linaje, Muḥammad b. Saᶜd b. Mardanīš, con una inhumación concreta. No nos parece casual el hecho de que la tumba nº 3 ocupe una disposición axial dentro del sector enlosado de mármol del espacio mortuorio, formado por las tres tumbas situadas en el flanco occidental, siempre en el contexto de una hipotética disposición inicial que compartimentaba el panteón en cinco tumbas. A falta de estudios antropológicos, parece lógico proponer como hipótesis de trabajo que, entre todas las tumbas, fue precisamente la nº 3 la que pudo acoger el descanso eterno del miembro más destacado de la familia, lo que no quiere decir que fuera la primera inhumación realizada en el panteón.

4. TRANSFORMACIONES EN LA ETAPA ALFONSÍ

Para conocer cómo y cuándo se produjo la transformación de un alcázar andalusí en un alcázar cristiano las fuentes documentales aportan más información que el registro arqueológico, en parte por el escaso número de intervenciones realizadas en su perímetro, pero también por la escasa atención prestada a los niveles de ocupación de época bajomedieval cristiana. El alcázar permaneció en manos de la guarnición cristiana desde el pacto de Alcaraz, aunque debemos suponer que durante el protectorado sus nuevos moradores se limitaron a reocupar las residencias andalusíes, dando lugar a un uso que habitualmente es calificado como "residual" respecto a los modelos arquitectónicos islámicos porque aparecen infraestructuras y materiales que se alejan de las costumbres andalusíes y que en algún caso han dejado huella en el registro arqueológico.

La transformación del espacio en época alfonsí, con plena consciencia, se produce a partir de la década de los setenta del siglo XIII, etapa en la que el monarca inicia un programa de transformación del alcázar sin llegar al planteado en la ciudad de Sevilla donde se construyó un nuevo alcázar. Un documento datado el 3 de junio de 1277 nos informa sobre las pretensiones del monarca para asegurar el mantenimiento del alcázar y de su entorno, para ello se cede todo su perímetro al Monasterio de Santa María la Real (Torres Fontes. 1963):

> Camiamos nostra sepultura en la eglesia que fiziemos en nostro alcaçar et estableçemos y conuento de monges de la orden del Cistel … Et porque esto puedan ellos mejor fazer, damos et otorgamos a Dios et a Sancta Maria et a frey Ricart, et al conuento de los monges del logar sobredicho et a todos los sus succesores, todo el alcaçar si cmo nos lo teniemos, con sus casas et sus muros et sus torres et sus barbacana et con sus carcauas et cons sus huertas et con todo lo que y es agora fecho et se puede fazer de aquí adelante… (p. 303).

En la excavación de la iglesia de San Juan de Dios se constató el derribo del paramento norte del antiguo oratorio andalusí, situado por sus excavadores en una quinta fase constructiva del inmueble, ya en época mudéjar". La demolición de ese paramento supone claro está el abandono definitivo del edificio sea cual fuere el uso al que estuvo destinado desde que dejara de ser oratorio de la corte musulmana. Esa destrucción ha sido relacionada con las obras de acondicionamiento del terreno colindante con el fin de levantar un nuevo templo cristiano, cuya planta no guarda la misma orientación del parcelario anterior y sus materiales constructivos nada tienen que ver con los andalusíes. La esquina suroeste del nuevo edificio fue trazada dentro del perímetro del oratorio y en él había de encajarse una potente cimentación y alzados de los muros testeros.

La magnitud de ese nuevo edificio de culto cristiano nos hacer considerar que éste no debe identificarse con la "capiella del alcaçar de Murcia" mencionada en un texto del año 1272 (Torres Fontes, 1989, p. 170), cuyo pequeño tamaño haría referencia a la escasa superficie del antiguo oratorio (no olvidemos que previamente se había tabicado y ocultado cuidadosamente el *miḥrab*) utilizado durante un tiempo para oficios religiosos puntuales. Es por eso que creemos que la nueva iglesia habría de vincularse con Nuestra Señora de Gracia, sobre cuyos escombros sería construiría en el siglo XVIII la actual de San Juan de Dios; la planta de esta última sigue la misma orientación que tuvo la precedente.

5. CONCLUSIONES

El Museo del Oratorio de San Juan de Dios es un ejemplo de cómo un proyecto a largo plazo puede culminar en un centro de cultura y educación no formal de primer orden, habiéndose convertido en estas últimas

décadas en una de las piezas clave del Patrimonio Histórico regional emplazado en el casco urbano de Murcia.

El magnífico estado de conservación de los restos arquitectónicos musealizados, pertenecientes a los gobernantes andalusíes que estuvieron al frente de la Taifa murciana durante los siglos XII y XIII, permite un acercamiento didáctico de los escolares a la arquitectura áulica, el arte y las formas de vida del Islam medieval. Los docentes de Ciencias Sociales y Humanidades cuentan con una fuente primaria relevante que debe ser aprovechada como recurso didáctico complementario del currículum.

Los motivos decorativos y la técnica pictórica que exornan el oratorio son análogos a los documentados en algunas adarajas de *muqarnas* pertenecientes al pabellón almorávide del Alcázar Menor (*Dār aṣ-Sugra*), lo que pone de manifiesto que en este periodo hubo un amplio programa decorativo de espacios residenciales palatinos, cuyos paños fueron decorados profusamente. De la misma manera como ocurre en el Alcázar Menor de Santa Clara, las pinturas aparecían encaladas, actuación atribuible a ortodoxia iconoclasta de la etapa almohade.

6. REFERENCIAS

Prats, J. (2001). Valorar el patrimonio histórico desde la educación: factores para una mejor utilización de los bienes patrimoniales. En J. Morales, Mª C., Bayod, R., López, J. Prats & D. Buesa (Eds.), *Aspectos didácticos de las ciencias sociales.* (pp. 157-171). ICE de la Universidad de Zaragoza.

Rivero, P. (2011). La arqueología virtual como fuente de materiales para el aula. *Íber. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia*, *68*, 17-24.

Rivero, P. y Feliú, M. (2017). Aplicaciones de la arqueología virtual para la Educación Patrimonial análisis de tendencias e investigaciones. *Estudios pedagógicos*, *43*(4), 319-330.

Robles, A. (2016a). Restos patrimoniales y arqueología virtual: tres itinerarios didácticos en el Sureste peninsular. En R. Roig (Ed.), *Tecnología, innovación e investigación en los procesos de enseñanza-aprendizaje*. (pp. 1145-1154). Octaedro.

Robles, A. (2016b). *Estudio arqueológico de los palacios andalusíes de Murcia (ss. X-XV): tratamiento ornamental e influencia en el entorno*. [Tesis doctoral no publicada]. Universidad de Murcia.

Robles, A. (2019). Los programas ornamentales de los palacios reformados y fundados por el emir Ibn Mardanis. En J. Eiroa y M. A. Gómez (Ed.), *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardanis*, 1147-1172. (pp. 48-65). Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Consejería de Educación y Cultura. Dirección General de Bienes Culturales.

Sánchez, J. A.; García, L. A. (2007). Fulgor en el Alcázar musulmán de Murcia. El conjunto religioso-funerario de San Juan de Dios. En A. Robles (Coord.), *Las Artes y las Ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterránea, Catálogo de la exposición (del 21 de junio de 2007 al 6 de enero de 2008)*. (pp. 235-250). Museo de la Ciencia y el Agua, Ayuntamiento de Murcia.

Torres Fontes, J. (1963). *Documentos de Alfonso X el Sabio. El recinto urbano de Murcia Musulmana*. CODOM I. Academia Alfonso X el Sabio.

Torres Fontes, J. (1989). El recinto urbano de Murcia musulmana. En F. Flores (Ed.), *Murcia musulmana*. (pp. 151-197). Ayuntamiento de Murcia.

INFLUENCIA RELIGIOSA Y ESTEREOTIPOS PATRIARCALES EN EL CÓDIGO PENAL MARROQUÍ: LOS ATENTADOS A LA MORAL

CARMEN GARRATÓN MATEU
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

En Marruecos la influencia de la ideología patriarcal está presente en la política, en el ámbito judicial, en el laboral, en los medios de comunicación, en la publicidad, en la educación, en la religión y en las relaciones sociales (Postigo Asenjo, 2001). En el ámbito jurídico el propio discurso legal contribuye a la perpetuación del patriarcado y a la pervivencia de estereotipos y roles de género que resultan especialmente evidentes en la legislación penal y en las leyes que regulan el estatuto personal. La histórica discriminación sufrida por las mujeres se ha visto favorecida precisamente por haber sido legitimada a través estos textos legales que actualmente siguen vigentes a pesar de entrar en conflicto con la Constitución[46] y con los tratados internacionales ratificados por el país.

En el presente capítulo se analizan las conductas tipificadas como delitos en la sección VI "Atentados a la moral", incluida en el capítulo VIII "Crímenes y delitos contra el orden de las familias y la moralidad pública" [47], del Código Penal marroquí[48] con el objetivo, en primer lugar,

[46] Constitución marroquí de 2011.

[47] El citado capítulo se incluye en el Título I "De los crímenes, los delitos leves y las faltas", del Libro III "De las diversas infracciones y sus penas".

[48] Código Penal versión consolidada de 2021 (en adelante se utilizarán las siglas CP para aludir al mismo) promulgado por el Dahir n° 1-59-413 de 26 de noviembre de 1962, aprobando el texto del Código Penal, Bulletin Officiel nº 2640 bis de 5 de junio de 1963. La

de describir, la heterogénea tipología de delitos englobados en la citada sección desde la óptica de la teoría del bien jurídico protegido. Para ello, se parte del principio de *ultima ratio* según el cual, en un Estado de Derecho, la legislación penal constituye el último instrumento al que recurrir para sancionar aquellas conductas que supongan un grave ataque a los valores que cada sociedad considera dignos de protección. Estos valores es lo que se conoce como bienes jurídicos protegidos y en torno a ellos se construyen los tipos delictivos contribuyendo a facilitar la interpretación de su alcance y contenido (Herreros Hernández, 2021, p. 64).

La protección del orden de las familias y la moral pública, lejos de amparar a las víctimas, obedece a la preservación de la moral sexual islámica más estricta y a la visión patriarcal de la familia en la que el hombre se sitúa en una posición de dominación con respecto a la mujer. Así mismo, la visión restringida de la sexualidad, condicionada por la religión, que la ciñe al seno del matrimonio musulmán, tiene consecuencias directas en el derecho penal que no reconoce la libertad sexual como un derecho individual y criminaliza las relaciones sexuales libremente consentidas entre adultos.

El segundo objetivo de este trabajo consiste en interpretar los citados delitos desde la perspectiva de género para poder detectar los convencionalismos y prejuicios machistas presentes en la norma que contribuyen a discriminar especialmente a las mujeres ofreciendo una imagen distorsionada de las mismas y de su rol familiar y social.

El trabajo incluye una sucinta alusión al actual proceso de reforma integral del Código Penal marroquí, que debería ver la luz en 2024, con el fin de señalar tanto las expectativas y reivindicaciones de los diversos actores sociales que trabajan en defensa de la libertad sexual como las reticencias a introducir cambios que cuestionen la primacía de la moral pública como principal bien jurídico a preservar.

---

traducción de éste y otros textos legales citados en este capítulo ha sido llevada a cabo por la propia autora del mismo.

Por último, desde el punto de vista metodológico y dada la naturaleza de la temática tratada, se ha llevado a cabo una investigación jurídico-sociológica y jurídico-dogmática (Díaz García, 1998). Por un lado, el enfoque jurídico-sociológico, que parte de la consideración del derecho como un hecho social, contribuye a poner de relieve el impacto real de la normatividad positiva en función del contexto en el que se generan las normas. Por otro lado, el enfoque jurídico-dogmático, se centra en el propio análisis, descripción e interpretación de las normas jurídicas analizadas como herramientas para la regulación de los comportamientos humanos, destacando en su caso la existencia de posibles lagunas, incoherencias y conflictos de leyes.

2. TIPOLOGÍA DE DELITOS INCLUIDOS EN LA SECCIÓN ATENTADOS A LA MORAL

El delito que abre la sección es el exhibicionismo o "ultraje público al pudor" (art. 483) que incluye tanto la desnudez voluntaria como la realización de gestos o actos "obscenos" ante testigos involuntarios, ante menores de dieciocho años o en un espacio público. La utilización de términos como "pudor" u "obscenos" incorpora un juicio moral con respecto a una serie de comportamientos de inequívoco carácter sexual que, en función de los códigos culturales específicos de la sociedad marroquí, son considerados contrarios a las buenas costumbres.

A continuación, se tipifican los "atentados al pudor" [49] (arts. 484-485). La descripción de este delito resulta extremadamente vaga e imprecisa, sobre todo, con respecto a la naturaleza de las conductas tipificadas y a la concurrencia o no de violencia durante su perpetración. El CP considera que el delito tiene lugar tanto si ha sido consumado como en grado de tentativa y sin necesidad de que concurra violencia, cuando recaiga sobre personas, de uno u otro sexo, menores, discapacitadas o con las facultades mentales mermadas. Fuera de estos supuestos es preciso que

[49] El objeto de este trabajo no es analizar la terminología específica para denominar cada tipo penal, pero es importante reseñar que la elección intencionada de dicha terminología influirá decisivamente en el modo de combatir las violencias sexuales o la cultura de la violación (Zaccour y Lessard, 2021).

exista violencia, sin que en ningún caso se aluda a la ausencia de consentimiento de la víctima, lo que dificulta la presentación de una denuncia[50].

En cuanto al delito de violación (arts. 486-487) su tipificación es restringida y discriminatoria ya que únicamente se considera que hay violación en los casos de penetración vaginal perpetrada por un hombre sin el consentimiento de la mujer[51]. El CP no incluye otros modos de penetración ni contempla la posibilidad de que la víctima pueda ser un hombre. No obstante, los hombres pueden ser víctimas del delito de atentado al pudor con violencia, pero en este caso la incoherencia legal llega a tal extremo que puede suceder que la víctima sea a su vez acusada de homosexualidad[52].

El CP describe a continuación una serie de circunstancias agravantes (arts. 487) aplicables a los tres tipos delictivos citados anteriormente que tienen en cuenta la relación existente entre el autor y la víctima. Sin embargo, la violación conyugal ni siquiera está tipificada, pese a la alta incidencia de violencia en el seno del hogar.

La promulgación en 2018[53] de la Ley 103-13 *referente a la lucha de la violencia contra las mujeres*, tampoco tuvo en cuenta la existencia de la violencia sexual conyugal, haciendo oídos sordos a una de las principales reivindicaciones de los colectivos feministas al mantener la misma visión obsoleta del Código Penal acorde con la moral

---

[50] El Informe 2019 Abogados Sin Fronteras (ASF), citado por Benabdeljlil, 2021, señalaba las dificultades de las mujeres sin recursos económicos para sufragar los gastos de los certificados y pruebas médicas necesarias para demostrar la agresión.

[51] En el Derecho Humanitario Internacional se ha, adoptado una definición amplia de la violación en la que no se distingue además el género de la víctima (Martín y Lirola, 2013). No obstante, Marruecos sigue sin ratificar el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (https://www.pgaction.org/es/ilhr/rome-statute/states-parties.html).

[52] La oenegé Mobilising for Rights Associates (MRA-femmes) denunció el caso de un menor víctima de violación condenado por homosexualidad por el Tribunal de apelación de Ouarzate en 2023 (Véase, Chik, 2023).

[53] Promulgada mediante dahir nº 1-18-19 de 22 de febrero de 2018 versión árabe (oficial): *Al-Yarida al-Rasmiyya* (2018). Versión francesa: Bulletin Officiel nº 6688 de 5 de julio de 2018.

musulmana que impone a la esposa la obligación de cumplir con el "débito conyugal" (Pérez Beltrán, 2021).

El delito de violación continúa siendo un tema tabú en la sociedad marroquí a pesar de que la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) alertó de las proporciones alarmantes de mujeres y menores víctimas de violencias sexuales como se aprecia en las estadísticas oficiales en las que la tasa de prevalencia de violencia sexual contra las mujeres ascendió del 8,7%, en 2009, al 14% en 2019 (HCP, 2021, p. 134), concentrándose un alto número de las agresiones en el seno del hogar familiar[54] (Bellamine, 2023). No obstante, y a pesar de que el número de denuncias se incrementó en 2021 en un 50% con respecto a los datos de 2020, estas cifras son solo la punta de un iceberg ya que se estima que solo un 6% de las mujeres agredidas sexualmente presentan denuncia (Treibel, 2021), por un lado, por el peso de la cultura y de la religión, pero, por otro lado, por miedo al estigma social, a las represalias familiares o a que el procedimiento se vuelva contra ellas y acaben siendo culpabilizadas[55].

El CP contempla, además, la circunstancia agravante por "desfloración" (*sic.*) (art. 488) aplicable a los delitos citados que, lejos de beneficiar a la víctima, plantea problemas probatorios, degrada a la mujer, cuestiona su vida privada y la expone a prácticas vejatorias y violentas como los tests de virginidad, desaprobados por la Organización Mundial de la Salud pese a que Marruecos todavía no ha prohibido expresamente su realización[56].

---

[54] La tasa de prevalencia de la violencia doméstica -familiar y/o conyugal- ascendió en 2019 al 52,1% (HCP, 2021, p. 132).

[55] Colectivos feministas y organizaciones no gubernamentales como el Collectif Masaktach llevan a cabo campañas de sensibilización y animan a las mujeres a romper su silencio. En la misma línea, la webserie animada #TaAnaMeToo (Yo también soy MeToo) contribuye a dar voz a las víctimas exponiendo sus casos gracias al anonimato que le brinda este soporte.

[56] En 2019, un colectivo de médicos marroquíes, tanto del sector público como del privado, anunciaron su decisión de no expedir certificados de virginidad al no ser obligatorios de acuerdo con la legislación marroquí. La socióloga y activista feminisa S. Naamane-Guessous ya denunció esta práctica en 1988 en su obra *Mas allá de todo pudor: la sexualidad femenina en Marrecos.* No obstante, ante la incidencia de su práctica organismos internacionales como la OMS, el CDH y ONU Femmes han firmado una declaración apelando a prohibir

La posición ideológica conservadora y condicionada por la religión musulmana, en la que se basa el CP, resulta especialmente evidente en la tipificación como delitos de las relaciones homosexuales y heterosexuales libremente consentidas entre adultos no ligados por vínculo matrimonial.

El CP castiga con prisión, a la persona que realice "actos impúdicos o contra natura" con otra persona de su mismo sexo (art. 489) e igualmente castiga con prisión a las personas de distinto sexo que no estando casadas mantengan relaciones sexuales (art. 490). Estos dos delitos representan una flagrante vulneración del derecho a la privacidad de las personas. En ambos supuestos se trata de "delitos sin víctima"[57] (Castañeda Delgado, 2023) en los que se produce un intercambio consentido cuya prohibición está fundada exclusivamente en criterios religiosos. De acuerdo con este planteamiento, el individuo no puede disponer de su propio cuerpo a su antojo por lo que se prescribe la continencia[58] (Delcambre, 2006). La fornicación y el adulterio se consideran relaciones sexuales ilícitas y ambas constituyen *zina*[59], uno de los pecados capitales en el islam (azoras 24:2 y 17:32). La libertad sexual está *de facto* prohibida porque se considera una amenaza para la estabilidad de la comunidad de creyentes, por ello la sexualidad lícita dentro del matrimonio adquiere una "dimensión religiosa" (Bousbaa y Anbi, 2017). Sin embargo, para amplios sectores de la sociedad, el reconocimiento de la libertad sexual como un derecho individual resulta apremiante y en esta

---

expresamente su realización (Kabbaj, 2019). Colectivos feministas como Jossour-Femmes reivindican activamente la eliminación de la agravante por desfloración (JossourFM, 2016).

[57] Un delito no tiene por qué recaer siempre sobre una víctima concreta ya que el ordenamiento castiga las tentativas de delitos o los delitos que afecten a personas jurídicas, a bienes comunes o al orden social, entre otros bienes jurídicos. No obstante, los delitos sin víctima también reprimen conductas entre personas que libremente consienten sin que exista más perjuicio que infringir una ley de carácter religioso o moral, lo que viola el principio del *ultima ratio* del Derecho penal (Castañeda Delgado, 2023). En base a esta idea algunos ordenamientos han abolido por ejemplo los delitos que castigaban la homosexualidad, la prostitución o la eutanasia.

[58] Corán, azora 24:33. De ahora en adelante las alusiones al Corán se referirán a la versión traducida de J. Cortés (2005).

[59] Del árabe, de la raíz *zana,* incluye las figuras de adulterio, fornicación y prostitución, en F. Corriente e I. Ferrando (2005), *Diccionario avanzado árabe. Tomo I Árabe-español* (p. 498). Herder Editorial S.L.

línea existen numerosas iniciativas en el seno de la sociedad civil[60] que reivindican la derogación del artículo 490 del CP.

La sección concluye con el delito de adulterio, castigado con prisión y considerado un atentado a la moralidad por afectar al orden de la familia que es la base de la sociedad[61]. Se trata de un delito perseguible únicamente a instancia del cónyuge ofendido -hombre o mujer- o, excepcionalmente, a instancia del Ministerio Fiscal si el ofendido se encontrase fuera del país y el adulterio fuera notorio. No obstante, si el ofendido retira la denuncia, incluso después de haber recaído sentencia firme, ésta quedará sin efecto, pero, en ningún caso, este desistimiento beneficiará al cómplice de "cónyuge adúltero" (arts. 491, 492 y 493)[62].

En todos los delitos descritos en esta sección, resulta muy significativo el silencio con respecto a los derechos de la víctima[63]. La ley no pone el foco en la misma sino en la protección omnipresente de la moral por lo que la persona sobre la que recaen las conductas citadas acaba convirtiéndose en un mero "instrumento" para la comisión de los citados delitos. Sin embargo, la moral es un bien jurídico abstracto y condicionado por el contexto ideológico que no tiene en cuenta el pluralismo existente en la sociedad.

No solo se omite la consideración de la libertad sexual como el bien jurídico protegido común frente a estos delitos, sino que la tipificación de algunas de las conductas consideradas atentados a la moral afecta a otros derechos reconocidos por la Constitución como la libertad de

---

[60] Entre los más activos están el Collectif 490, también conocido como Moroccan Outlaws, el Mouvement Damir y el Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles (MALI), entre otros.

[61] Art. 32 de la Constitución.

[62] En España, los delitos de adulterio y amancebamiento, tipificados en los arts. 449 y 452 del Código Penal no fueron despenalizados hasta 1978 (Ley 22/1978, de 26 de mayo, sobre despenalización del adulterio y del amancebamiento). Estos delitos se castigaban con pena de cárcel y en el caso del adulterio solo se aplicaba a la mujer casada y a su cómplice "si sabía" que la mujer estaba casada. El amancebamiento castigaba al hombre casado que "tuviere manceba dentro de la casa conyugal o notoriamente fuera de ella".

[63] En la versión oficial en francés del Código Penal marroquí no se menciona ninguna vez la palabra "víctima" y en la versión árabe únicamente aparece en el artículo 487 que establece las circunstancias agravantes.

culto (art. 3), la integridad física y moral de la persona (art. 22), la protección de la vida privada, (art. 24) o la preservación de la dignidad, de los derechos y de las libertades individuales (art. 161). La criminalización de las relaciones sexuales consentidas infringe además el art. 17 del Pacto Internacional Relativo a los Derechos Civiles y Políticos[64] que dispone que "nadie será objeto de intromisiones arbitrarias o ilegales en su vida privada […] ni de atentados ilegales contra su honor o su reputación" (Facio, 2017).

La vigente percepción de la sexualidad, interpretada conforme a los postulados de la religión musulmana, es contraria a los principios de un Estado de Derecho en el que se garantizan la libertad de pensamiento y la libertad de culto[65] por lo que no se pueden confundir las categorías delito y pecado para transformar en un ilícito penal lo que constituye una prohibición exclusivamente religiosa. No obstante, la construcción del bien jurídico libertad sexual no se produce de un día para otro[66] ya que es el reflejo de un modelo ideológico hegemónico y de una estructura social concreta por lo que requiere de un proceso de construcción histórica, de un amplio consenso y de la eliminación de ideas fuertemente arraigadas que continúan asociando la sexualidad con la moral al tiempo que perpetúan los roles de género.

3. DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO Y ESTEREOTIPOS AMPARADOS POR LA LEY PENAL

Desde que en 1962 fuera promulgado el CP se han producido importantes avances en materia de igualdad. El país ha ratificado las principales convenciones internacionales que reconocen la igualdad y promueven los derechos femeninos (Benabdeljlil, 2021). La Constitución de 2011 consagró el principio de igualdad en derechos y libertades de hombres y mujeres y el compromiso del Estado de trabajar en pro de la

[64] Ratificado por Marruecos el 3 de mayo de 1979.

[65] Artículos 25 y 3 de la Constitución, respectivamente.

[66] En España hasta 1989 no se hablaba de delitos contra la libertad sexual sino de delitos contra la honestidad en consonancia con la moral sexual de la época y la percepción de las mujeres que debían ser "honestas y virtuosas" (Herreros Hernández, 2021).

paridad y en la lucha contra la discriminación (art. 19). La reforma del Código de la Familia (la *Mudawwana*) de 2004, aunque insuficiente, supuso un progreso sobre todo al situar a la familia bajo la responsabilidad de ambos cónyuges. Por su parte, en la legislación penal también se han introducido cambios entre los que destacan los siguientes:

La Ley 24-03 de 2003[67] aumentó las penas de los delitos tipificados en los arts. 484, 485 y 486 y en el caso de los dos primeros, referidos a los "atentados al pudor", determinó que la víctima podía ser tanto una mujer como un hombre. Así mismo incorporó al CP el delito de acoso sexual (art. 503, 1) perpetrado por quien "prevaliéndose de la autoridad que le confiere su función" acosé a otra persona -de uno u otro género- por cualquier medio para obtener favores sexuales.

La Ley 92-13 de 2013[68] abolió los artículos 494 a 496 del CP que tipificaban como delitos una serie de conductas que se resumen en el rapto y/o ocultación de la mujer casada sustrayéndola de la "autoridad o dirección a que estuviese legalmente sujeta". Se trataba de unos tipos penales degradantes para las mujeres (CEDAW, 2020) que reflejaban la visión patriarcal más obsoleta del matrimonio según la cual el marido es el jefe de la familia y seguían vigentes pese a que en el Código de la Familia de 2004 no existía esta figura ni se contemplaba el deber de obediencia al marido. Estos delitos introducían a su vez la discriminación entre las propias mujeres -casadas y no casadas- y obstaculizaban la salida del hogar conyugal para las mujeres víctimas de violencia.

La Ley 5-14 de 2014[69] eliminó el segundo apartado del artículo 475 del CP que permitía la aberración de casar a un violador con su víctima menor para eludir la prisión obviando el trauma y el perjuicio que dicha

[67] Promulgada por el dahir nº 1-03-207 de 11 de noviembre de 2003, Bulletin Officiel nº 5178 de 15 de enero de 2004.

[68] Dahir nº 1-13-71 de 27 de julio de 2013. La proposición inicial de ley, presentada en enero de 2013, para derogar estos artículos fue inicialmente rechaza.

[69] Promulgada por el dahir nº 1-14-06, de 20 de febrero de 2014, Bulletin Officiel nº 6240 de 20 de marzo de 2014.

medida ocasionaba a la mujer hasta el punto de que algunas víctimas preferían optar por el suicidio[70].

La Ley 27-14 de 2016[71], *relativa a la lucha contra la trata de seres humanos*, complementó y reforzó los artículos del CP que tipifican la explotación de personas (arts. 497 a 504) y especialmente la explotación de mujeres y niñas a través de la prostitución.

La Ley 103-13 de 2018[72], *referente a la lucha de la violencia contra las mujeres* modificó ciertas disposiciones del CP aumentando las penas en tres casos: en los casos de violencia contra la mujer "por razón de sexo" o violencia sexista (art. 404); en los casos en los que la violencia, la falta de asistencia, rapto o secuestro hayan sido cometidos por el marido, exmarido, novio, ascendiente, descendiente, hermano o tutor, y; finalmente, en el caso de que la víctima sea menor de edad o tenga alguna discapacidad (art. 431) (Pérez Beltrán, 2021).

No obstante, pese a las reformas legales citadas en algunos ámbitos especialmente del Derecho de Familia y del Derecho Penal persisten graves incoherencias legales y preceptos que favorecen la discriminación sistemática que se ha ejercido sobre las mujeres.

La sección "Atentados a la moral" del CP legitima estereotipos de género que dificultan la consecución de la igualdad plena de hombres y mujeres y entran en conflicto con otras normas del ordenamiento que tratan de erradicar estos patrones y otorgar una mayor protección a las mujeres contra todo tipo de violencia.

---

[70] El caso más mediático fue el suicidio en 2012 de Amina Filali, una joven violada a los 15 años y obligada a contraer matrimonio con su violador. El suceso generó una ola de protestas ciudadanas que llevaron finalmente a la derogación del párrafo segundo del art. 475 del CP (Véase, Bruneau, 2012).

[71] Promulgada por el dahir nº 1-16-127 de 25 de agosto de 2016, Bulletin Officiel nº 6526 de 15 de diciembre de 2016.

[72] En relación con los atentados a la moral, pero en otra sección, la Ley 103-13 amplió las penas por acoso sexual (arts. 503, 1) y añadió nuevos supuestos (503, 1, 1) y agravantes (503, 1, 2). No obstante, con respecto al art. 503, las sucesivas reformas y ampliaciones lo han convertido en una amalgama de tipos penales de naturaleza diversa que requiere de una revisión a fondo comenzando por su propia inserción en la Sección VII, renombrada "De la explotación sexual y de la corrupción de la juventud" (anteriormente, "De la corrupción de la juventud y de la prostitución").

La existencia de la circunstancia agravante por "desfloración" de la víctima de una agresión sexual representa uno de los casos más paradigmáticos de pervivencia de estereotipos machistas en el CP, que además de ser una flagrante violación de la vida privada de la mujer la somete a un juicio social paralelo. La postura del derecho islámico con respecto a la sexualidad fomenta una visión instrumentalizada de la mujer al servicio del placer masculino. El hombre puede contraer matrimonio con más de una esposa (azora 4:3), tiene autoridad sobre su mujer y está legitimado para aplicar el castigo corporal contra la que "se rebele" y no cumpla con el débito conyugal (azora 4:34) o la reclusión hasta la muerte si se acredita que la mujer cometió "deshonestidad" (azora 4:15).

Desde esta óptica, el papel de la mujer es el de esposa y madre. Es la depositaria del honor familiar y por extensión de la moral pública que quedan garantizados mediante el recurso al mito de la virginidad que durante siglos ha contribuido a limitar la libertad de las mujeres. La agravante por "desfloración" no persigue beneficiar o resarcir a la mujer víctima de una agresión, sino que eleva la pena del delito por la "pérdida de valor" que infringe a la mujer de cara al resto de la sociedad.

Los prejuicios también afectan a la decisión de las mujeres a la hora de denunciar las agresiones. Con respecto al delito de violación, las denuncias pueden volverse en su contra si manifiestan que conocían al agresor, por lo que se les aconseja ocultar este dato por si la denuncia no prospera y evitar así verse envueltas en un proceso paralelo que las acuse de mantener relaciones sexuales ilícitas o de adulterio. Lo mismo sucede en los casos de denuncia de otros tipos de violencia si se demuestra la existencia de una relación entre la mujer y su agresor o en los casos en los que las relaciones sexuales han tenido lugar en el marco de un matrimonio consuetudinario[73] no reconocido por la ley (Filali, 2022). En la misma línea, la prohibición de mantener relaciones sexuales consensuadas fuera del matrimonio (art. 490) conlleva consecuencias penales más perjudiciales para las mujeres como sucede en los

[73] Matrimonio *'orfi* o matrimonio por la *fatiha* que no se inscriben en el Registro Civil.

casos de embarazo de mujeres solteras que es una prueba irrefutable del mantenimiento de relaciones sexuales y puede dar pie a la apertura del procedimiento penal (Garratón Mateu, 2022).

Así mismo, el delito de adulterio (art. 491), aunque está redactado de manera neutra en cuanto al género, *de facto* afecta más directamente en la práctica a las mujeres y fomenta la violencia contra las mismas ya que las acusadas suelen ser objeto de violencia por parte del entorno y de las autoridades que pueden incriminarlas doblemente por mantener además relaciones fuera del matrimonio. Por el contrario, los datos estadísticos ponen de manifiesto que cuando el que comete adulterio es el hombre casado, la mujer suele retirar la denuncia para evitar que el marido pierda el empleo y la fuente de ingresos de la familia (Filali, 2022). Dicho delito entra en colisión con el art. 2 de la CEDAW[74] que condena cualquier forma de discriminación contra las mujeres, por lo que desde organismos internacionales como el HCDH[75] se recomienda su derogación con independencia de los efectos que pueda seguir manteniendo en el ámbito civil (Facio, 2017).

El delito de adulterio sirve de coartada de los crímenes de honor ya que, conforme al CP, "la muerte, heridas y golpes son excusables si se cometen por uno de los cónyuges sobre el otro y sobre su cómplice en el momento de ser sorprendidos en flagrante adulterio" (art. 418). Este artículo es incompatible con un Estado de Derecho ya que permite a la ciudadanía tomarse la justicia por su mano favoreciendo mayoritariamente a los hombres que se benefician de esta eximente, en particular en las zonas rurales, para ejercer la violencia contra sus mujeres (Facio, 2017).

La criminalización de las relaciones sexuales fuera del matrimonio y del adulterio influye así mismo en el menor celo de las autoridades para adoptar medidas que protejan a las mujeres de la violencia como ponen de manifiesto los datos de un estudio llevado a cabo por la organización

[74] Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, que Marruecos ratificó el 21 de junio de 1993 y el Protocolo Facultativo de la misma convención, ratificado por Marruecos el 22 de abril de 2022.

[75] Haut-Commissariat aux Droits de l'Homme (ONU).

MRA en dieciséis pueblos y ciudades marroquíes que revelaron que en 2020 hubo más procesos penales por atentados a la moral que por violencia hacia las mujeres[76]. Los datos revelan además que los hombres raras veces son condenados por los delitos tipificados en los artículos 490 y 491 del CP (Filali, 2022). Los clichés de género acaban finalmente favoreciendo a los hombres y fomentan la cultura de la impunidad (CEDAW, 2015).

Los efectos perversos de los atentados a la moral, que criminalizan a las víctimas de los delitos, ocasionan todo tipo de problemas a las mujeres afectadas, ya sean psicológicos, sociales, profesionales o económicos por lo que, desde diversos colectivos, nacionales e internacionales, se insta a acometer una reforma en profundidad de la legislación penal en consonancia con la posición de vanguardia adoptada por la Constitución.

4. PERSPECTIVAS DE REFORMA DEL CÓDIGO PENAL MARROQUÍ

El CP permanece anclado en posturas obsoletas y retrógradas a la hora de afrontar los delitos de contenido sexual, fruto de un acopio común de tipificaciones sociales y modelos patriarcales transmitidos de generación en generación (Postigo Asenjo, 2001) sin que hasta la actualidad se hayan logrado avances significativos en el reconocimiento del derecho a la libertad sexual.

En 2015, durante el gobierno del Benkiran[77], del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) de orientación islamista, con El Mustafa Ramid del PJD al frente del ministerio de Justicia, se puso en marcha un proyecto de reforma del CP, con el islam en el centro y con pocos visos de introducir cambios significativos en materia de libertades individuales dada la configuración del propio gobierno. No solo se mantenía la

[76] En 2020, de 19.570 procedimientos penales abiertos resultaron imputados 18.275 delitos de violencia contra las mujeres frente a 27.378 de delitos contra la moral (Fuente MRA-femmes citado por Filali, 2022).

[77] Benkiran mantuvo el cargo de jefe del gobierno hasta 2017 cuando le sucedió El Otmani, también del PJD, que estaría en el cargo hasta 2021.

criminalización de las relaciones sexuales consentidas y de la homosexualidad, sino que se reforzaban las atenuantes en los delitos de honor cometidos por motivo de adulterio, lo que suponía un retroceso (Brouksy, 2015).

El Proyecto de Ley 10-16 únicamente proponía revisar 80 artículos, de un total de 612. El Consejo Nacional de Derechos del Hombre (CNDH)[78] elaboró un memorándum sobre el mismo en el que destacaba la imperiosa necesidad de revisar la legislación penal, sobre todo en las materias relacionadas con los derechos y libertades, para imprimirles "un espíritu de justicia y equidad e inscribirlas en el marco de derechos humanos y de los valores de libertad y dignidad", en consonancia con los tratados internacionales ratificados por Marruecos.

En lo referente a los delitos de carácter sexual, el CHDH instaba a otorgarles un tratamiento diferente en consonancia con los derechos reconocidos por la Constitución, pero, sin hacer alusión alguna a la libertad sexual, proponía como alternativa su inclusión en el capítulo dedicado a los delitos en contra de las personas. El CNDH, hacía hincapié en la necesidad de respetar el derecho a la presunción de inocencia y a un procedimiento justo, ambos aspectos fundamentales para evitar la criminalización de las víctimas en los procedimientos relacionados con los atentados a la moral. Así mismo exhortaba a criminalizar la violación conyugal atendiendo a las recomendaciones de organizaciones internacionales como el Comité de Derechos Humanos de la ONU; a redefinir el delito de violación en concordancia con el Derecho internacional penal y el Derecho comparado y; a evitar la revictimización y las alusiones al pasado de la víctima en los procedimientos por violación.

En 2019 el ministro de Justicia, Mohamed Ben Abdelkader[79] retomó de nuevo el proyecto de reforma sin lograr de nuevo el consenso necesario para concluir la revisión del Código Penal y únicamente salió adelante

[78] Conseil National des Droits de l'Homme (s. f.).

[79] Mohamed Ben Abdekader, del partido Union socialiste des Forces Populaires (USFP) fue ministro de Justicia durante el segundo gobierno de coalición de Saad Dine El Otmani (2019-2021) sin que sus antecesor Mohamed Auajjar del Rassemblement National des Indépendants (RNI, de centro derecha, hubieran logrado hacer avanzar el proyecto de reforma del CP.

la Ley 12-18 relativa a los delitos relacionados con el blanqueamiento de capitales que sería aprobada en junio de 2021[80].

Después de las elecciones legislativas de 2021[81], con el cambio de gobierno, el proyecto volvió a paralizarse y ante las dificultades para sacarlo adelante acabó siendo finalmente retirado del Parlamento en 2021.

En marzo de 2023, el nuevo ministro de Justicia y abogado Abdellatif Ouahbi[82] anunció la puesta en marcha de una reforma integral del CP que se extendería a un número importante de artículos relacionados con las libertades individuales (Ahdani, 2023). No obstante, en lo referente a la cuestión sensible de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, las declaraciones del ministro (Ahdani, 2023) resultaban ambiguas al proponer su despenalización únicamente "en el ámbito privado" y puntualizar que en la esfera pública deberían seguir manteniéndose "el respeto y la conformidad debidas" por lo que todo apunta, salvo un cambio inesperado, a que la moral seguirá siendo el principal bien jurídico objeto de protección en los delitos de contenido sexual sin que la libertad sexual sea reconozca abiertamente.

Durante todo el proceso de reforma están siendo patentes las tensiones entre progresistas, que aspiran a un CP en consonancia con el Marruecos de 2023, y los conservadores que no quieren apartarse de los principios de la nación marroquí, lo que dificulta llegar a un consenso sobre un texto que debe servir para toda la ciudadanía con independencia de las diferencias. No obstante, y pese a las reticencias, parece que sí se ha logrado al fin la unanimidad con respecto a la situación de los niños nacidos fuera del matrimonio para los que el borrador del proyecto de ley prevé que los padres biológicos tengan por fin que asumir su responsabilidad civil (El Jaï, 2023).

---

[80] Ley 12-18 *que modifica y completa el CP y la Ley 43-05 relativa a la lucha contra el blanqueamiento de capitales,* promulgada por el dahir nº 1-21-56 de 8 de junio de 2021 (Bulletin Officiel nº 7018 de 2 de septiembre de 2021).

[81] Celebradas el 8 de septiembre, supusieron un cambio en el gobierno que pasó a estar encabezado por Aziz Akhnnouch del RNI.

[82] Del partido PAM (Parti Authenticité et Modernité) de orientación centro izquierda.

La reforma en ciernes, que afectará finalmente a más de 457, se encuentra actualmente (enero 2024) en fase de consulta ante el Consejo Superior del Poder Judicial y el Ministerio Fiscal[83], a la espera de la aprobación del texto definitivo que esperemos compagine la eficacia con la garantía de las libertades individuales.

5. CONCLUSIONES

Como corolario de todo lo expuesto, cabe señalar la necesidad de que la futura reforma en ciernes del CP ponga el foco, en primer lugar, en el reconocimiento de la libertad sexual de la persona entendida, en el caso de los mayores de edad, como su facultad de autodeterminarse en el ámbito de su sexualidad. De este modo, la descriminalización de las relaciones sexuales consensuadas, además de ser acorde con las demandas de la sociedad actual, pondría fin a la hipocresía existente en la materia y liberaría a las mujeres de los efectos perniciosos de la ley, abriendo la puerta al reconocimiento de la libertad sexual como un derecho individual susceptible de ser protegido como tal por el Derecho penal.

En segundo lugar, la reforma debe considerar que la pervivencia de los estereotipos y los prejuicios de género comprometen el pleno disfrute de los derechos de las mujeres. Dichos clichés distorsionan la realidad, afectan a la credibilidad de los testimonios de las mujeres y provocan la adopción de resoluciones basadas en ideas preconcebidas y no en hechos relevantes comprometiendo la imparcialidad y la integridad del sistema de justicia lo que puede dar lugar a perversiones de la justicia, como la revictimización de las denunciantes (CEDAW, 2015). La perversión del sistema deja sin efecto otros avances legislativos y constituye otra forma más de violencia contra las mujeres con la agravante de estar respaldada por el propio ordenamiento jurídico. Por ello es preciso que la reforma del CP parta de la idea de que el derecho positivo es una de las condiciones imprescindibles para abolir las formas de

[83] Véase, Réforme du Code pénal : 457 articles ont fait l'objet de modifications. L'Opinion (2023, 1 de noviembre). https://lc.cx/DGFL0m

subordinación y discriminación sexual (Postigo Asenjo, 2001) e introduzca la perspectiva de género para a la hora de elaborar y aplicar las normas.

6. AGRADECIMIENTOS

El presente capítulo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de I+D+i PID2022-139657NB-100 “Cambios legislativos en el Magreb central tras la Primavera Árabe: narrativas democratizadoras, libertades públicas y género" financiado por

MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y FEDER Una manera de hacer Europa.

7. REFERENCIAS

Ahdani, J. (2023, 30 de marzo), Réforme du Code pénal : les révélations floues d’Abdellatif Ouahbi. TelQuel. https://goo.su/S4le7q

Bellamine, I. (2023, 28 de mayo), Viol et violences sexuelles : l’AMDH alerte. ENASS. https://lc.cx/BHCp_5

Benabdeljlil, N. (2021). *L’autonomisation des femmes au Maroc : les politiques publiques en question*. Rabat Social Studies Institue (RSSI).

Bousbaa, A. y Anbi, A. (2017). Les conditions des mères célibataires face aux défaillances des politiques sociales au Maroc. *Revue des politiques sociales et familiales*, 124, 53-61.

Brouksy, O. (2015, 13 de abril). Maroc : un projet de réforme du code pénal divise la société. Le Monde Afrique. https://shorturl.at/itKY0

Conseil National des Droits de l’Homme (CNDH) (s. f.). *Mémorandum Projet de loi n° 10.16 modifiant et complétant le Code pénal.*

Bruneau, C. y AFP Reuters Agence (2012, 15 de marzo). Le Maroc choqué après le suicide d’une jeune fille violée. Le Figaro International. https://lc.cx/nou25O

Castañeda Delgado, O. D. (2023). Delitos sin víctimas: Moralidad y derecho penal. *Revista Mexicana De Ciencias Penales*, *6*(19), 47-70. https://doi.org/10.57042/rmcp.v6i19.595

CEDAW (2015). *Recomendación general núm. 33 sobre el acceso de las mujeres a la justicia, CEDAW/C/GC/33.* ONU.

CEDAW (2020). *Rapport valant cinquième et sixième rapports périodiques soumis par le Maroc en application de l'article 18 de la Convention, CEDAW/C/MAR/5-6.* ONU.

Chik, Leila (2023, 25 de octubre). Ouarzazate : une victime de viol condamnée pour « homosexualité ». TelQuel. https://lc.cx/X9SoJT

Cortés, J. (2005). *El sagrado Corán. Versión castellana de Julio Cortés*. Centro Cultural Islámico Fátima Az-Zahra.

Delcambre, A. M. (2006). *Las prohibiciones del islam. Los derechos humanos, la política, el laicismo, la mujer, el terrorismo* (trad. C. Caranci). La Esfera de los Libros, S.L.

Díaz García, E. (1998). *Curso de Filosofía del Derecho.* Marcial Pons.

El Jaï, H. (2023, 4 de febrero). Nouveau Code penal : un projet controversé. *LeBrief.ma.* https://lc.cx/ShNQch

Facio, A. (2017). Mandat *du Groupe de travail sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes dans la législation et dans la pratique (OL MAR5/2017).* HCDH (ONU).

Filali, K. (2022, 7 de septiembre). Crimes de « moralité »: les Marocaines prises en étau entre violences et lo phallocrate. Le Desk. https://goo.su/PWkv5nj

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.

Haut Commissariat au Plan (HCP) (2023). *La femme marocaine en chiffres*.

Herreros Hernández, I. (2021). Construcción histórica de la libertad sexual como bien jurídico. Una visión desde la perspectiva de género. *Revista del Ministerio Fiscal*, 10, 60-69. https://goo.su/AOFCQ .

Jossour Forum Des Femmes Marocaines (JOSSOUR-FM) (2016). *Rapport parallèle au sixième rapport périodique du gouvernement marocain dans le cadre du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.*

Kabbaj, M. (2019, 23 de enero). Certificat de virginité: Le mythe des femmes "pures" a la peau dure. Maroc Hebdo. https://goo.su/JIn3DxG

Martín, Magdalena M. y Lirola, I. (2013). *Los crímenes de naturaleza sexual en el Derecho Internacional Humanitario.* Institut Català Internacional per la Pau.

Pérez Beltrán, C. (2021). La Ley marroquí de violencia contra las mujeres: una aproximación al contenido y al debate ideológico. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 48, 165-185. https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2021.i48.08

Postigo Asenjo, M. (2001). El patriarcado y la estructura social de la vida cotidiana. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía,* 1, 199-208.

Treibel, G. (2021, 9 de abril). En primera persona. Página12. https://goo.su/XuG2HJ

Zaccour, S. y Lessard, M. (2021). La culture du viol dans le discours juridique : soigner ses mots pour combattre les violences sexuelles. *Canadian Journal of Women and the Law*, 33(2), 175-205, https://doi.org/10.3138/cjwl.33.2.03

SECCIÓN II

INMIGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

CAPÍTULO XII

A PROPÓSITO DE LA DEFINICIÓN DESDE 'EL YO'. ABORDAR LA MIGRACIÓN EN EL AULA

MANUEL J. PICADO SÁNCHEZ
Colegio La Salle "Santa Natalia"

TERESA-G. SIBÓN MACARRO
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

La migración es un tema de perenne actualidad, máxime en España como país puente entre dos grandes continentes. Las discusiones sobre el perfil de la persona inmigrante suscitan una revisión de la consideración que se tiene de ella como sujeto inmerso en una sociedad formada por hombres y mujeres libres.

La propuesta de este proyecto "La definición desde 'el yo'. Abordar la migración en el aula" contó con varios antecedentes[84], relacionados con el contexto español desde los movimientos migratorios y los procesos de acogida; asimismo, se inspiró en otras propuestas en esa misma línea (Carrasco Pons, 2023; Palomares Ruiz, 2006; Mijares, 2013; Vila, 2006). Dicha propuesta fue fruto de una aplicación de los resultados obtenidos sobre la manera de reflexionar, de articular, de asociar, de redactar una definición sobre un listado de conceptos conocidos por parte de alumnado de Primaria y Secundaria hace dos lustros aplicado en el proyecto "La capacidad de definición léxica en los niños españoles

[84] Menores en riesgo de exclusión social por disfunción auditiva: proceso de apropiación fonética y lengua de signos en Marruecos, (2021) https://doi.org/10.5569/2340- 5104.09.02.13; Experiencias didácticas con población en riesgo de exclusión social. (2014), https://bit.ly/3QSzlEK; A perspective of education as seen from migrants (2013), https://bit.ly/3MVF3of; La interlengua en la enseñanza del español (el Campo de Gibraltar) (2005), https://bit.ly/3QScERj

entre los 11 y los 13 años" defendido en unas Jornadas de Lingüística por Manuel J. Picado Sánchez, base de su Tesis doctoral.

Las variables vitales de la población inmigrante eran cuestiones que recobraban su plena vigencia en las calles, en las noticias, en los movimientos asociativos (Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, 2022; Junta de Andalucía, 2023, 2021, 2017); de ahí que se viera conveniente e interesante llevarlo a las aulas de formación del docente y a los ciclos de Primaria, sumando la aplicación de dicha experiencia a las desarrolladas con apoyo en el arte para sanar con los cuentos. Con esas premisas se forjó el quehacer en el proyecto "La definición desde 'el yo'. Abordar la migración en el aula" en el marco actual.

En estos últimos años, impulsado por grupos de investigación vinculados a la Universidad de Cádiz y a la Universidad de Sevilla, se han celebrado distintos encuentros en los que varios expertos compartieron sus aportaciones en formato ponencias, comunicaciones, mesas redondas, foros en relación al mundo árabe (https://cimar.org.es/); el lema del último evento fue "La interpretación del otro. Retos metodológicos y desafíos culturales". En su simposio titulado "Migraciones e Interculturalidad en el arco Mediterráneo y Oriente Medio", quedó justificada una necesidad de repensar el estado actual de las migraciones mediterráneas, con la esperanza de transformar la crudeza de la situación. A este respecto, en la presentación del evento se puntualizó:

> Los valores y las culturas se caracterizan tanto por su complejidad conceptual y procedimental como por su notable diversidad contextual. Esto exige una práctica científica sistemática para determinar sus significados y objetivos. Para asimilar estos conceptos, es esencial un proceso de interpretación para ir más allá de sus complejas manifestaciones. Esto implica reconocer las diferencias semánticas que poseen, así como comprender la especificidad pragmática para captar la esencia de los significados de los valores y construir un conocimiento preciso sobre ellos. (https://cimar.org.es/presentacion/, 2023)

Pongamos algunos ejemplos. En una de aquellas intervenciones, antes de profundizar en lo que llama "tiranía interpretativa" e "identidad semántica", Mohamed El Mouden El Mouden apuntaba:

> En el intento por definir significados, el lenguaje a menudo se enfrenta a corrientes restrictivas que buscan mitigar la ambigüedad y la

> confusión lingüística, favoreciendo la especificación de un único y preciso significado. (El Mouden El Mouden, 15 de diciembre de 2023)

En otra intervención, observamos que se vuelve a cuestiones relacionadas con la definición, cuando se apunta:

> Las definiciones sobre los moriscos por parte de las autoridades políticas y eclesiásticas, con el aporte de los estereotipos defendidos por la práctica de los tribunales inquisitoriales, dieron lugar a argumentos en esa época y después de gran violencia contra "lo morisco", como si los grupos y comunidades constituyeran un cuerpo homogéneo y separado del resto de la población y de la propia sociedad circundante. (García Da Cruz, 15 de diciembre de 2015).

Por lo que, desde estos puntos de vista, se sugiere la aproximación a la definición con el nacimiento del término, desde la capacidad de interpretación de la realidad y desde la capacidad de describir la pluralidad de la realidad en relación a un término, y antes de que llegue a la expansión de su uso en una comunidad de hablantes. Por ello precisamente, en dicho marco se contextualizó la presente aproximación a los procesos de elaboración de un concepto como hecho definible desde lo general a lo concreto, desde lo reflexionado a lo verbalizado, desde la versión de 'el yo' que incide en la definición relativa a 'lo otro' con el paso de lo conocido a la elaboración de una definición.

Fue una experiencia compartida en la cual, ciertamente, se procuró que surgiera la necesidad de dar nombre a una realidad, de manera concreta o figurada o abstracta, cuando dicha realidad perduraba en el binomio tiempo/ espacio, y cuando la comunidad de hablantes requería compartir su 'sui géneris' percepción, reflexión, experiencia o pensamiento sobre ella. Un argumento compartido por entonces fue que, cuando surgía una ciencia nueva, de inmediato nacía la necesidad de elaborar un glosario sobre su terminología específica en su campo o área del saber. Por ello, se asumió que la definición se debía de ver como fruto y extensión de la experiencia que 'el yo' compartía con 'el otro' para ser integrado como elemento de 'lo otro' en el imaginario colectivo o cultural como efecto sincrónico de una comunidad de hablantes.

Cabría afirmar que una definición heredada se nutre de varias aportaciones que en cada momento ha sido compartida por una porción de la sociedad, y que requiere un uso comunicativo con tal concepto o idea

en los diálogos entre pensamiento y lenguaje o del lenguaje sobre el pensamiento. Por lo tanto, se intuyó que se conformaba como resultado de las aportaciones sincrónicas en una perspectiva diacrónica; sería un hecho admisible que las palabras o las expresiones se nutren de las perspectivas y vivencias en cada época (Siguán Soler, 1998).

1.1. Definir a 'el otro', 'lo otro'

En atención a lo expuesto, se asumió que el acto de «definir» surge de esa permanente acción de 'el yo', de cada sujeto y de cualquier ser humano, por la cual elabora un juicio sobre sí mismo, sobre 'el otro' y 'lo otro', sea de manera consciente o no, verbalizada o no, incluso instrumentalizada o no (Taibi y El-Madkouri Maataoui, 2006). Se admitió que, 'per se', la definición primera es de naturaleza subjetiva; sin embargo, la definición heredada procede de un resultado sumativo de las voces con mayor fuerza social o de difusión, -según el poder de los medios analógicos o digitales, o el dominio privado o público sobre ellos-.

Etimológicamente, este vocablo "viene del latín definīre, formada del prefijo de_, que tiene un valor resultativo e indica a veces una dirección desde arriba hacia abajo y el verbo finire (terminar), de finis (final, término)." Y se puntualiza más adelante: "Y, en definitiva, el significado originario de definiré es la acción de poner límites o fronteras a un concepto, que lo delimiten clara y exactamente y eviten su confusión con otros conceptos parecido." (diccionario etimológico en línea, revisado en diciembre de 2023, https://bit.ly/3NWp0Hl)

La primera acepción en el Diccionario de la Real Academia es: "1. tr. Fijar con claridad, exactitud y precisión el significado de una palabra o la naturaleza de una persona o cosa". Es un verbo transitivo que permite el uso pronominal, y que entre sus sinónimos recoge: describir, explicar, especificar, precisar, puntualizar, detallar, fijar, concretar, delimitar. (voz "definir", revisado en enero de 2024, DRAE en línea, https://dle.rae.es/definir).

Cuando parte de los docentes de la Universidad y de La Salle procuró aplicar «el definir» como actividad de clase, teniendo en su base el

proyecto mencionado al comienzo, realmente se estaba invitando al alumnado a reflexionar sobre el procedimiento, el proceso, el producto de dicho acto de «definir», que concluye con la redacción de su definición de creación propia, un texto breve escrito.

Argumentaba el autor de aquel proyecto que los adolescentes definen constantemente porque la evolución social les obliga. Entre los ejemplos barajados en 2022, se recogieron muchos de usos coloquial y otros tantos que se conformaron por los cauces de los préstamos lingüísticos[85]. Sirvieron esos ejemplos para mostrar el camino desde la transversalidad, con la complicidad con la que nacen los neologismos.

En la situación de aprendizaje se había previsto: redacción individual, en un corto plazo de tiempo, con un elenco de palabras clave de referencia entre las cuales no estaba la palabra que nos ocupa; de ahí que, la aplicación de aquella experiencia requirió una metodología adaptada en su forma y su contenido antes de llevarla a las aulas en el primer trimestre de 2023/ 2024 (para el colegio), en el segundo semestre de 2022/2023 (para el alumnado universitario). En dicho proyecto base con alumnado universitario se vinculó con la asignatura del área de didáctica de la lengua y la literatura, y se comenzó sin otra preparación del contexto marco sino un ejercicio sobre el uso de los diccionarios de

---

[85] Por ejemplo:

– 'Marcarse un triple', expresión inspirada en el baloncesto. Viene a decir que uno exagera o alardea cuando en realidad no tiene de qué hacerlo.

– 'Me renta', algo que compensa o que resulta rentable. Tiene un sinónimo en inglés: 'worth' (me mola).

– 'Se lía', organizar un plan con la expectativa de pasarlo muy bien. Por ejemplo, una quedada para ir de fiesta: "Esta noche se lía, chavales...".

– 'Topegao', una contracción de "todo pegado" que se utiliza como una variante de 'lo has petao', es decir, que has triunfado o has logrado lo que pretendías.

– 'Triestallado', estar hecho polvo o muy cansado, como cuando una madre obliga a levantarse a su hijo a las 8h de la mañana después de haber estado de fiesta.

– 'Trolear', bromear o tomar el pelo o vacilar a alguien

Por entonces, se omitieron los vocablos procedentes de anglicismos por su probable universalización; por ejemplo, del tipo: 'Yolo', s el acrónimo de "You Only Live Once" (Solo se vive una vez), de modo que es un 'yolo' cuando se atreve a hacer algo arriesgado o fuera de lo común.

aula en formato papel y los diccionarios en red o en línea[86] (con referencias de Martínez Ezquerro, 2001; Salvador Rosa, 2004; DRAE, 2024).

Sin embargo, de suyo el proyecto era transversal, por lo cual, la reflexión sobre la palabra "inmigrante" o "inmigración" prevalecía sobre una exitosa definición (con un enfoque próximo a Mayoral Peñas, M., Jiménez Blasco, Sassano Luiz, Resino García, 2020; González Monteagudo y León Sánchez, 2020; Martínez, D'Ancona, Alegría, 2017; Frutos, Marhuenda y Allah, 2017).

Era factible planificar una dinámica con los diccionarios; en las bibliotecas de cada centro educativo tenían a su disposición distintos diccionarios. También se impulsó el uso de recursos en red por la recurrente alfabetización digital. Por su parte, algunos estudiantes de Primaria acudieron a preguntar a la IA de WhatsApp, LuzIA, para consensuar las aportaciones:

FIGURA 1. *Resultados de las propuestas de búsqueda en Primaria con LuzIA.*

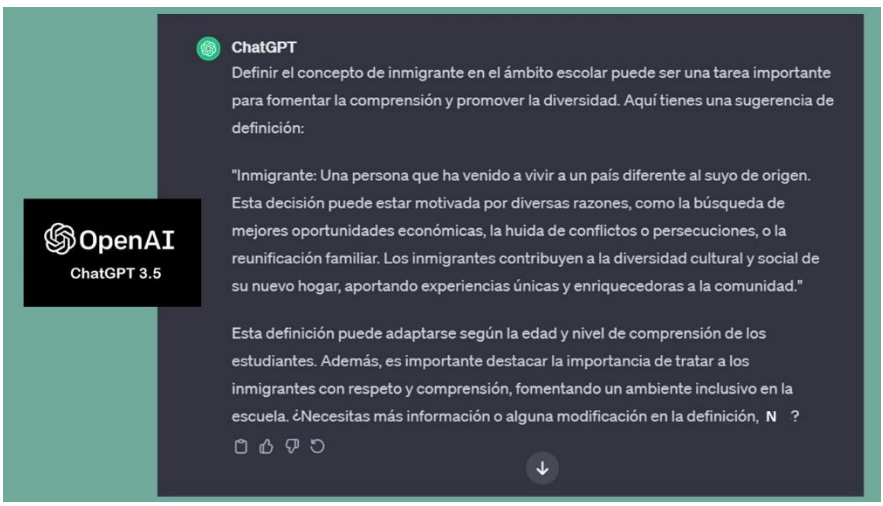
Fuente: elaboración propia con capturas de pantalla de la búsqueda mencionada.

[86] Se dio la instrucción de que eligieran aquellos diccionarios aptos para un nivel de escolarización de Primaria, pues su grado les conduciría a ser docentes de esos ciclos de enseñanza obligatoria y esa estrategia les ayudaría a ponerse en la mentalidad de los menores.

Observen cómo en las imágenes que crea LuzIA se refleja que los creadores de esa IA para WhatsApp eran de los Estados Unidos de América.

En el caso de los universitarios, algunos acudieron al ChatGPT3.5 y obtuvieron:

FIGURA 2. *Resultados de las propuestas de búsqueda de un universitario con ChatGPT, versión 3.5. (de acceso abierto y gratuito).*



Fuente: elaboración propia a partir de la captura de pantalla (el nombre del estudiante ha sido tapado con un genérico "N")

El uso de los descriptores concretos que aportó el estudiante provocó que el interlocutor artificial del ChatGPT añadiera un comentario sobre una posible adaptación de la definición según edad o nivel idiomático. Este dato fue otro punto de inflexión para favorecer esa observación, el cual se llevó a la reflexión sobre los mecanismos de búsqueda para poner en valor el tener clara la motivación de tal búsqueda, para que la comunicación ser humano-máquina sea funcional y recurrente.

1.2. Contexto de inmigración en el aula

Llevar este concepto al aula fue una consecuencia del principio educativo por el cual se acerca al aula lo que circunda en el entorno próximo del alumnado en tanto contexto de aprendizaje, como recuerdan las últimas revisiones del currículo publicadas en los respectivos boletines

oficiales, estatal y andaluz, en 2023. Este breve proyecto se justificó como una necesidad educativa (Carrasco Pons, 2023; Fernández Hawrylak, M. y Heras Sevilla, 2019; Cebolla Boado, 2014; Alfonso Naranjo, 2010). Las noticias estaban, por entonces, comunicando muchos sucesos en relación con la situación de poblaciones migrantes en las fronteras con Ceuta y Melilla, así como su llegada a la península o a las islas españolas por tierra, mar o aire (con la singularidad añadida, por ejemplo, del tráfico de personas, las llamadas "mulas", los "niños mochila", las ayudas económicas dirigidas al fomento de la natalidad…). Como suele suceder, la comunicación de aquellos hechos estaba inmersa en la percepción de la interpretación sobre la aplicación de la política exterior por parte de quienes recogían las experiencias y los sucesos, o por parte de quienes la retransmitían con esa celeridad de lo novedoso en los noticiarios[87].

Abordar el contexto de inmigración en el aula, por tanto, era una necesidad recurrente y sugestiva, por estar enraizada en el factor humano, y por la cercanía a las historias de vida de parte del alumnado. En este sentido, como se mencionó, esta práctica educativa era de suyo plenamente transversal; sin embargo, el ejercicio de «definir» se planteó desde el área de lengua española, en relación con el manejo de la biblioteca de aula o de centro, tanto para la formación de alumnado de Grado en Educación Primaria de la UCA como para los estudiantes de Primaria del colegio La Salle.

En la línea de lo expuesto, y vinculado con la metodología, los contenidos fueron:

- Diccionarios escolares, Guion borrador de debates
- Vocabulario específico
- Contextos de inmigración
- Diversidad cultural
- Aulas Temporales de Adaptación Lingüística.

[87] Resulta inviable en estas páginas profundizar en toda su extensión sobre el concepto inmigración o sobre el contexto de inmigración pues, incluso acotando al momento actual, desbordaría las dimensiones del presente capítulo y nos alejaría de los objetivos de la propuesta que se procura compartir. Se requiere acotarlo; en este caso, dicha acotación viene dada por los objetivos de la experiencia didáctica que se expone en el apartado de metodología.

– Límites o proyección de ‘el yo’ en ‘el otro’

La práctica de la definición precisaba de mecanismos para hacer conscientes sobre la proyección de ‘el yo’ en la visión que describe.

FIGURA 3. *Síntesis del planteamiento de indagación y creación multimodal y multitextual, del uso de los diccionarios a la Alfabetización digital (con el enfoque AlfaMed, https://www.redalfamed.org/) y a la Inteligencia Artificial (LuzIA)*

Fuente: Adaptado de Picado Sánchez y Sibón-Macarro, noviembre de 2023

Dicho lo cual, se abordan los objetivos a continuación.

2. OBJETIVOS.

Se recuerda que el proyecto “La definición desde ‘el yo’. Abordar la migración en el aula” se llevó a cabo entre menores de Primaria y alumnado del grado de Educación Primaria en formación, compartiendo los siguientes objetivos:

1. Aproximarse a las estrategias de «definición» de la persona extranjera en situación de inmigración.

2. Identificar los parámetros recurrentes sobre el perfil del inmigrante en las aulas de Primaria.

3. Reflexionar sobre la imagen de la persona inmigrante a través del vocabulario escrito y gráfico.

A continuación, se citan las competencias con las que se vinculan según el perfil del aprendiz:

2.1. Primaria

A partir del documento LOMLOE (BOJA, 2023), se seleccionaron 1, 4, 5, 6, 10, los cuales comprenden, en síntesis:

- Reconocer la diversidad lingüística del mundo y la realidad plurilingüe y multicultural de España, para favorecer la reflexión interlingüística, y la riqueza cultural.
- Comprender e interpretar textos escritos y multimodales, reconociendo el sentido global que contribuya al conocimiento y a dar respuesta a necesidades comunicativas diversas.
- Producir textos escritos y multimodales, con corrección gramatical y ortográfica básicas, para dar respuesta a demandas comunicativas concretas.
- Buscar, seleccionar y contrastar información procedente de dos o más fuentes, de forma planificada y con el debido acompañamiento, evaluando su fiabilidad y reconociendo algunos riesgos de manipulación y desinformación.
- Poner las propias prácticas comunicativas al servicio de la convivencia democrática, para favorecer un uso no solo eficaz sino también ético del lenguaje.

2.2. Grado de Educación Primaria

A partir del programa vigente en la Universidad de Cádiz (41119020, curso 22/23), se vincula a los "Resultados de formación y aprendizaje":

- Conocer el proceso de aprendizaje de la comunicación oral y escrita y su enseñanza.

- Transmitir información, ideas, problemas y soluciones a un público especializado o no especializado.
- Afrontar situaciones de aprendizaje de lenguas en contextos multilingües.
- Leer y escribir correcta y adecuadamente en su lengua materna, y en formatos multimodales.
- Utilizar recursos didácticos apropiados en relación al perfil de las y los aprendices.
- Procurar una contextualización crítica del conocimiento estableciendo interrelaciones con la problemática social, económica y ambiental, local y/o global.

3. METODOLOGÍA

Para este apartado, se destacó la relevancia de enseñar a aproximarse a una realidad dada, en este caso: la inmigración desde la persona y como fenómeno social. De ahí, se canalizó el proyecto "La definición desde 'el yo'" para identificar dicha realidad, para describirla, para reflexionar como ejercicio mental en un 'continuum' que permite llegar al acto de «definir» en su pleno sentido y como práctica fusión de lenguaje y pensamiento, individual y compartida, en la línea que se destaca en el currículo andaluz (BOJA, 2023).

En aplicación a lo expuesto, se aplicó un método cualitativo, basado en la observación de los procesos asociativos y de inferencia, con tipología multimodal. Se conjugaron los saberes básicos para el desarrollo de las destrezas comunicativas orales y escritas: escuchar, hablar, conversar, leer y escribir.

Además de lo percibido en su entorno inmediato, ¿cuáles fueron las referencias para empatizar con la persona inmigrante? Por parte de los estudiantes, los diccionarios en formato papel o en línea y un elenco de cuentos seleccionados; por parte de los docentes implicados, los documentos actuales sobre migración publicados por el Ministerio de

Educación y Formación profesional (2023) y de la Junta de Andalucía (2021).

Al final de año, se celebra el Día Internacional del Migrante, 18 de diciembre. Se percibió con simpatía, como un guiño de apoyo y complicidad que fuera el broche final ese día, pues se cayó en la cuenta de que coincidía con la festividad de Nuestra Señora de la Esperanza Macarena; es decir, fue percibido como buena armonía, pues aportaba esperanza entre las personas que cambian de lugar de residencia a otro país para mejorar las condiciones de vida propias y de su familia. Cabría, por tanto, la esperanza de dialogar para que se avive un diálogo sobre políticas para apoyar a los menores y adolescentes migrantes en sus respectivas comunidades educativas (iadb.org). Se plantearon tres puntos de encuentro: el punto de partida, el punto y seguido y el punto de cierre.

3.1. Un paso a paso

3.1.1 Punto de partida

Tras una inicial tarea para casa, en la que elaboraban un primer borrador de descripción de la palabra "inmigrante", se compartieron los resultados en el aula. Ello dio paso a un torbellino de ideas sobre la persona, el contexto, la cultura de la población inmigrante; es decir, desde lo cercana y concreto a lo más amplio y abstracto. Cada docente fue tomando buena nota de ello en la pizarra, de tal modo que el grupo de aula fuera descubriendo la amalgama de opiniones resultante.

De ahí, se provocó en el aula la creación de un collage con las palabras claves y con una selección de imágenes que, a modo de pictograma, pudiera contribuir en ganar eficacia comunicativa en tanto estrategia pedagógica de la infografía para atender a la diversidad lingüística y cultural. Una vez asentado dicho punto de partida, se dio voz al arte de sanar con los cuentos, aplicando las experiencias de Talleres sobre leecuentos y cuentacuentos, sobre el tratamiento de las emociones, sobre el papel de los medios de comunicación en la creación de conceptos.

3.1.2. Punto y seguido

En un segundo paso, se procuró pasar el testigo a los cuentos y su arte de sanar a través de esos leecuentos/ cuentacuentos, cuando se les da voz con la narración en voz alta de la «persona donadora de cuentos»[88]. La selección fue:

- *Yo voy conmigo*, Raquel Díaz Reguera (2020)
- *Estoy contigo*, de Cori Doerrfeld (2017)
- *Mi madre es rara*, de Rachna Gilmore y Brenda Jones (1991)

En la que los protagonistas experimentan esa visión de 'el otro' de distintas maneras, y en distintos momentos de la vida. Si bien, había una progresión buscada que avanzaba desde el monólogo con 'el yo' influenciable que todos llevamos dentro antes de la madurez (*Yo voy conmigo*), hasta la indefensión por la no participación de 'el yo' en la percepción que articula otra persona desde su 'yo' observador omnisciente pasivo (*Mi madre es rara*), pasando por 'el yo' en actitud empática que se encariña de 'el otro' y que, sin mediar palabra ni dictar conductas (es decir, cuál debiera ser su comportamiento ante una circunstancia que lo supera), opta por acompañar con una amable cercanía silenciosa (*Estoy contigo*).

En la tarea de preparación de la dinámica, se invitó al alumnado a la lectura de los cuentos en sus hogares o pisos de residencia; también se facilitaron los respectivos enlaces YouTube de los leecuentos, en atención a ese perfil de alumnado que está inmerso en el dominio de la imagen o que muestra algún tipo de dificultades en su comprensión lectora, (Picado Sánchez y Sibón-Macarro, diciembre de 2023; ANEXO 9.1.).

Obviamente, ninguna de las argumentaciones mencionadas fue compartida con los más pequeños, pero sí con aquel alumnado universitario. Se vio que, con los mayores, ello contribuía a una mejor comprensión de la elaboración de situaciones de aprendizaje. El mismo proceder se

[88] Concepto acuñado en los Talleres del Proyecto de Aprendizaje y Servicio "Cuentos para ver y escuchar" en bibliotecas públicas y en ludotecas hospitalarias, presentado en Encuentro de Centros Innovadores, Sevilla 2023 (https://youtu.be/tyETCx853lY?si=D59bo6JdF0Vbo37V) DOI: 10.13140/RG.2.2.30109.90086.

aplicó a las fichas técnicas para las sesiones sobre inmigración, a partir de otras experiencias desarrolladas con expertos en lectura y salud (Sibón-Macarro, noviembre de 2023). Después de la revisión aquella ficha, la aplicada en esta situación de aprendizaje quedó como sigue:

FIGURA 4. *Anverso y reverso de la ficha técnica del cuento* Yo voy conmigo*, elaborada para una situación de aprendizaje que se vinculan temáticas de migración, inmigrantes y contexto de inmigración.*

CUENTO: *Yo voy conmigo*

A.- FICHA TÉCNICA.

A.1 Datos bibliográficos:

Título: Yo voy conmigo
Autor: Raquel Díaz Reguera
Categoría: Asertividad
Tiempo aproximado de lectura: 7 minutos
Año: 2020 - Editorial: Thule Ediciones

A.2 Sinopsis:

La protagonista quiere que un compañero de clase se fije en ella, y se deja aconsejar por sus amigos. Aplicando esos consejos, ella se quite las coletas, las gafas, la sonrisa, las pecas, las alas, que no sea tan parlanchina. El niño por fin se ha fijado en ella, pero, con tanto quitar… ya no es ella… Cuando se da cuenta, decide aceptar quien es y dejar de ceder lo que la hace única.

B.- Desarrollo didáctico

B.1 ¿Por qué este cuento?

Desde el contexto de acogida y de la convivencia con personas en contexto de inmigración, quien difiere de la mayoría quizás pase por momento de inseguridad, busque querer agradar, e incluso se crea máscaras para mimetizar con una supuesta mayoría. Se necesita toda una vida para conocerse; sin embargo, es factible ir aprendiendo a quererse lo que Es toda una batalla aprender a quererse

B.2 Objetivos:

1. Identificar y describir las propias emociones relacionadas con la seguridad en sí mismo y su «sombra» (antónimo)
2. Buscar estrategias de superación de dificultades desde el miedo a qué dirán.
3. Crear actitudes de respeto hacia las subjetividades en torno a la inseguridad.
4. Compartir vivencias que permitan recuperar la confianza en una misma, en uno mismo.
5. Relacionar la vivencia de lectura con alguna situación similar (con la libertad de que sea sobre uno mismo o no)

Antes de leer el cuento:

Se aplica la dinámica "Si fuera [un animal doméstico/ un objeto de menaje/ un medio de transporte…, sería un…" como medio amable de hablar de uno con símiles.

Momento leecuentos:

Se procura acompañar la modulación de la voz con silencios y «miradas en abanico» dirigida al auditorio mientras se sostiene la ilustración del cuento en esos tiempos en que la protagonista decide renunciar algo que le hace ser ella misma, única, para que los oyentes tengan la opción de empatizar, de reflexionar desde 'el yo'.

Después

Se dedica un breve tiempo para la lluvia de ideas sobre los sentimientos que le han nacido en relación a: 1/ la protagonista; 2/ cada amigo; 3/ el chico que le gusta.

La aguda observación del Leecuentista ayuda siempre a saber por dónde

Actividades de expresión

1. Identificamos distintos tipos de emociones a través de dibujos, fotos, etc.,
2. Identifican cual emoción es la que más se acerca a lo que estaría sintiendo un menor inmigrante recién llegado al aula como alumno nuevo.

DEBATE

1. ¿Que piensas que le van a hacer sus nuevos compañeros de clase?
2. ¿Cómo escucharías su descripción sobre la celebración de sus fiestas nacionales o religiosas?

Observaciones

Proyectar alguna entrevista a estudiantes hijos de inmigrantes más mayores sobre sus recuerdos de cómo se sintieron cuando llegaron

Vídeo *Yo voy conmigo*, Raquel Díaz Reguera (2020)
https://www.youtube.com/watch?v=pHxxElAFEvQ&t=16sspital

Fuente: elaboración propia, a partir de los Talleres de la Asociación Iberoamericana de Cuentoterapia, el Taller cuentacuentos emocionales para trabajar con alumnado enfermo", y los Talleres de leecuentos del Centro de Escritura-UCA.

Según lo expuesto, la creación de esas fichas para este paso 3.1.2. era una adaptación que contenía los datos bibliográficos[89], una sinopsis de la obra (adaptada de la recogida en la web "La casa del libro", https://www.casadellibro.com/), un enfoque didáctico según el énfasis en un antes-durante-después (con diversas dinámicas), los objetivos y algunas pautas de observación, según cada obra y cada caso, que formarían parte del diario de clase del docente, del lector.

3.1.3. Punto de cierre

Se denominó "Punto de cierre" en tanto que se culminó la secuencia de objetivos-contenidos para esa situación de aprendizaje, pero no así la activación de dinámicas de carácter de personal favorecedoras de la reflexión. Se presentó ante ellos la complejidad de definir «inmigrante», no solo por su condición de extranjería, sino también por las maneras de gestionar su acogida, según el perfil en el que las correspondientes instituciones lo ubiquen. Si bien las palabras que el alumnado aportaba con esa dinámica prácticamente coincidían en Primaria y entre estudiantes de grado en Educación Primaria (extranjero, necesidad, calidad de vida, búsqueda bienestar, diferente idioma/ costumbres/ religión); obviamente, no era así al ir profundizando.

Se recurrió a diversas citas, por ejemplo, en el diccionario de la Real Academia Española: "2. intr. Dicho de una persona: Instalarse en un lugar distinto de donde vivía dentro del propio país, en busca de mejores medios de vida." (voz "inmigrante", 2ª acepción, DRAE en línea, revisado en enero de 2024), para luego ofrecer otras de mayor trasfondo con los universitarios, siendo la siguiente la que suscitó más sensación de indignidad:

[89] En este apartado se menciona "Categoría"; la respuesta a este rasgo fue inspirada por las temáticas que se abordan en los talleres formativos de la Asociación Iberoamericana de Cuentoterapia, fundada por Lorenzo Hernández Pallarés (https://www.cuentoterapia.com/formacion). En la versión de 2024, estos son: Miedos, Muerte, Pareja, Lo Instintivo, La Individuación, Pasiones y Virtudes, Colaboración y Confianza, El Destino, La Identidad Sexual, Los Celos y la Envidia, Las Relaciones con los Padres y lo Edípico, El Incesto, La Separación y el abandono, Las Amistades, El poder de lo pequeño, Los Límites y La Aceptación, Asertividad (revisado en enero de 2024).

> El inmigrante es un sujeto construido socialmente y fragmentado institucionalmente; de él se ocupa la ley de extranjería, pero también Asuntos Sociales y Trabajo como sujeto menesteroso, y las políticas culturales e interculturales por tratarse de un portador de nuevas culturas (Ruiz de Lobera Pérez-Mínguez, 2004).

Se pretendía que fuera un impulso para pensar 'metidos en los zapatos' de "agentes de cambio", y de cada persona "inmigrante".

Se diseñó una actividad 'Mesa redonda' para favorecer el debate, cuyo moderador fuera alguien con perfil de estudiante en su semestre de prácticas en las aulas de Primaria; en caso de que no se coordinara bien, se articulaba un debate con un guion de preguntas que favorecía el diálogo entre iguales que, carácter grupal, que activó una puesta en común sobre los contenidos y las estrategias de los puntos 3.1.1 y 3.1.2., con la opción a escribir en la pizarra los resultados del consenso y a crear, entre todos, una definición aplicando el principio de las 4C[90].

La aplicación de la dinámica «caja mágica» permitió barajar la intención comunicativa con los objetos que representaban emociones, sensaciones, medios de apoyo y de acogida, intercambio y adaptaciones relativos al uso de la lengua, a las costumbres. Una vez terminado el recorrido por las dinámicas, cada cual leía la definición primera, su inicial texto borrador, para comentar si hubo evolución y, en su caso, a qué se debió (con opción a recurrir a una imagen para darse a entender mejor). Se procuró hacer ver que hay muchas formas de hacer bien lo mismo, por lo que únicamente se descartaron las claramente desubicadas de la palabra meta. Se focalizó el seguimiento primero, desde el punto de vista formal; después, desde su contenido.

4. RESULTADOS

Como se señaló más arriba, llevar los acontecimientos de fuera del aula al aula no era novedad para ninguno de los dos perfiles de alumnado;

[90] Como ya se había reseñado en ocasiones anteriores (Sibón-Macarro, 2024), se aplica en beneficio de la sencillez y llaneza en la comunicación, cuando se dirige a un receptor colectivo, dicho contenido debía ajustarse a las «premisas de la vitamina C», como explicaba don Luis, un colaborador externo del Centro de Escritura de la Universidad de Cádiz; dichas premisas implican las ya conocidas pautas: ser conciso, claro, completo, concreto (4C).

es decir, ni para los menores ni para los universitarios fue su primera vez. Se había asumido ese proceder pedagógico, estaban familiarizados con el hecho de plantear un tema de manera inductiva para llegar a interiorizar un conocimiento curricular de lengua, en este caso: definir, y conocimiento transversal por su implicación cultural: inmigrante desde nuestra visión de la inmigración.

Aquel enfoque etimológico que se recogía anteriormente despertó gran curiosidad en pequeños y mayores. Descubrieron también esa percepción diacrónica en la evolución que da vida a las palabras a través del tiempo y en cada momento. Asimismo, descubrieron que la definición de inmigrante y de inmigración cambia según el área del saber en la que se enmarque: psicología, derecho, educación.

Por un lado, la lectura de los cuentos les permitió llegar a escondrijos de 'el yo' observador, de 'el yo' compañero de clase, de 'el yo' vecino del barrio… con respecto a la percepción del recién llegado, de 'el otro', sobre esa observación, la misma clase, el mismo barrio…La situación de aprendizaje tuvo también una positiva repercusión no solo en la progresión de los saberes de lengua, sino en cuál es la óptima actitud ante lo desconocido. La combinación entre los comportamientos lingüísticos y los comportamientos conductuales quedaron imbricados durante similares procesos socializadores.

Por otro lado, en tanto de saberes de lengua, quedó asimilada la estructura formal de una definición estándar o académica, y su valor de referencia en el uso social dentro del acto comunicativo. En tanto que comportamiento conductual, con las dinámicas de apoyo se descubrieron a sí mismas, a sí mismos, como protagonistas de su querer decir y de su rol o su papel para influir positivamente en su entorno con relación al tratamiento de la población inmigrante o la persona extranjera recién acogida en dicho contexto de migración.

Parecía que quedaron asentadas las pautas en el alumnado en relación a ese mínimo de estrategias para frenar en lo posible aquella connatural inmediatez, muy humana, en la emisión de un juicio y para dar paso al prudente silencio y distanciamiento antes de la verbalización de dicho

juicio. Se procuró también reconducir la curiosidad al uso de los diccionarios, a la indagación en red.

En "La definición desde 'el yo'. Abordar la migración en el aula" se reseñó que lo más interesante de estas reflexiones sobre las personas y los hechos en contexto de inmigración fue el paso del reconocimiento del sesgo involuntario o pasivo a los constructos cognitivos conscientes y posibilitadores; en un segundo lugar, se ubicó la redacción de una «definición» ya que, evidentemente, fue utilizada como medio escrito para la organización del pensamiento.

5. REFLEXIÓN Y DISCUSIÓN

En honor a la verdad, no se consideró del todo cerrado aquel aprendizaje por la misma obviedad de que nunca se logra del todo evitar esa tóxica prontitud en juzgar que todo sujeto experimenta hacia 'el otro' y 'lo otro' ajeno por exterior a sí mismo. Si bien, sí se activaron más variables enriquecedoras y de empoderamiento que desde la negatividad y el desastre al que acostumbran los medios (la bondad se cultiva, la negatividad viene sola). Con otras palabras: mejores resultados dan esos procesos pedagógicos cuando la situación de aprendizaje se asienta en lo constructivo, lo positivo, lo favorecedor de la convivencia en parámetros de diversidad, desde la paz y el diálogo, hacia la resolución de conflictos. La previsión inicial fue una conjugación de los tipos de aprendizaje en la siguiente progresión:

a. Aprendizaje dialógico => Proyección de 'el yo' en 'el otro' viene a cuento, a través de los cuentos.

b. Aprendizaje por descubrimiento => Percatarse de los límites que enmarcan sus propuestas de definición "inmigrante" una vez que se compartió la verbalización por escrito de sus percepciones, y se observaron los cambios del texto borrador al texto final.

c. Aprendizaje colaborativo => Elaboración de una caja mágica con «ideas-objeto» como dinámica que permitió hablar de sí sin mediar palabras.

En las dinámicas de tipo simbólico, los docentes deben de desarrollar más su escucha activa y su saber callar, que la impaciente intervención que interrumpe al aprendiz, como se desprende del pensamiento Montessori. En todo caso, siempre conviene permitir que salga 'el yo' para restañar los posibles daños.

Se recomendó a los futuros docentes tener un banco de imágenes y de enlaces web a libre disposición, prudentemente chequeadas con anterioridad a su uso en las aulas, por si acaso surge algún cambio respecto de las circunstancias iniciales (por ejemplo, ¿Quiénes son los niños y niñas migrantes?, en la categoría "Aprendiendo juntos" de https://www.educo.org/blog; Junta de Andalucía, 2021, 2017).

En esta línea, estaban previstas otras actividades con esos mismos contenidos que actuarían como refuerzo, por ejemplo, a través de los alimentos relacionados con las festividades en el perfil del programa "Aquí la tierra" (https://www.rtve.es/play/videos/aqui-la-tierra/), y "Andalucía directo" (https://www.canalsur.es/andalucia_directo-3037.html).

Desde aquel enfoque transversal, se consiguió impulsar el compromiso personal hacia 'el otro' y 'lo otro', de raigambre social, instrumentalizando un contenido de lengua, la «definición», para el desarrollo de las habilidades comunicativas escritas.[91]

6. CONCLUSIONES

Fue un proyecto sobre inmigración que activó un paso adelante en los procesos de maduración de cada individuo respecto del acto primario de juzgar como primer ejercicio mental. Convenía descubrir y redescubrir las bondades de la reflexión consciente que contribuye al latente pensamiento positivo. Ello implicaba un paso de la funcionalidad comunicativa a la activación de rutinas de pensamiento para el logro de la objetividad en la visión de 'el otro' de un modo eficaz. Se ganó mucho 'metiéndose en los zapatos' de 'el otro', –si se permite la expresión-

[91] Por el momento, se descartó un análisis lingüístico de las definiciones en su redacción final a partir de sus correspondientes redacciones borrador y de sus respectivos textos finales.

más que acondicionando su mente y su corazón en un falso proceso de inclusión asistencialista.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Gracias al Colegio La Salle «Santa Natalia» (Puerto de Santa María, Cádiz-ES), por permitirnos una vez más formar parte de proyectos coordinados por su profesorado y el de la Universidad de Cádiz, y su consiguiente difusión de los resultados.

8. REFERENCIAS

Alfonso Naranjo, B. (2010). Medidas educativas para atender a alumnado inmigrante. *Revista digital para profesionales de la enseñanza, nº 7*. 1-17. Federación de Enseñanza de CC.OO.

Ayuso Marente, J.A. y Sibón-Macarro, T.G. (2013). A perspective of education as seen from migrants. *Hospitality, Otherness, Society, Theatre (H.O.S.T.)* 143-156. Universidades de Cádiz (España) y Salento (Italia).

Carrasco Pons, S. (2023). Los hijos e hijas de los inmigrantes en España. Datos y conceptos seleccionados sobre las migraciones contemporáneas, *111 preguntas o el rompecabezas de la inmigración*. (pp. 39-44). Departamento de Igualdad, Justicia y Políticas Sociales, Gobierno Vasco.

Cebolla Boado, H. (2014). Inmigración y educación: los problemas tempranos de rendimiento escolar de los hijos de los inmigrantes, *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 163-184. Fundación CIDOB Barcelona.

Fernández Hawrylak, M. y Heras Sevilla, D. (2019). Familias transnacionales, familias inmigrantes: reflexiones sobre su inclusión en la escuela, *Revista de Sociología de la Educación-RASE, 12 1*. 24-39. Universidad de Valencia. https://doi.org/10.7203/RASE.12.1.12787.

Frutos, A. E., Marhuenda, C. P., y Allah, M. C. H. (2017). La realidad socioeducativa intercultural del alumnado de origen migrante en educación secundaria. Algunos aspectos relevantes. *Interacções, 13(43).* 159-178. Escola Superior de Educação de Santarém, Portugal-Universidad de Murcia, España. https://doi.org/10.25755/int.12035.

Gonzales Galiana, R., coord., Zambrano, C.V., Bermúdez, M., Kuckalic, E., Dahiri, M. (14 diciembre 2023). La hermenéutica del otro: retos metodológicos y desafíos culturales – *III CIMAR 2023*. https://bit.ly/3v0HIad.

González Monteagudo, J., y León Sánchez, M. (2020). Hacia una educación intercultural inclusiva. El caso del alumnado inmigrante en la escuela en España. *Migraciones, rasgaduras humanas* (pp.131-167). Universitat Rovira i Virgili. https://hdl.handle.net/11441/104425.

El Mouden El Mouden, M. (15 diciembre 2023). Lengua, proposicionalismo y tercer espacio. *III CIMAR 2023*, https://bit.ly/47XVDw2

García Da Cruz, M.L. (15 diciembre 2023). El "otro" en la construcción de imágenes e interpretaciones de los moriscos en España y en el Magreb, ayer y hoy. *III CIMAR 2023*, https://bit.ly/3RJiXrN.

Junta de Andalucía (2023). Resolución de 16 de noviembre de 2023, *BOJA núm. 228* de 28/11/2023. Resolución de 27 de junio de 2023, *BOJA núm. 126*, de 4/7/2023. Orden de 30 de mayo de 2023, *BOJA, núm. 104*. 02/06/2023. Decreto 101/2023, de 9 de mayo, *BOJA núm. 90* de 15/05/2023.

Junta de Andalucía (2021). *Estrategia andaluza para la inmigración 2021-2025: inclusión y convivencia*. Consejería de inclusión social, juventud, familias e igualdad. https://bit.ly/3vFGf9y

Junta de Andalucía (2017) *Programas de Apoyo Lingüístico para Inmigrantes*, Consejería de Educación y Deporte. Dirección General de Atención a la Diversidad, Participación y Convivencia Escolar (Anexo V).

Martínez, M.Á., D'Ancona, M.A., y Alegría, G.D. (2017). Discriminación múltiple e inmigración: huellas de discurso institucional, académico y de la población. *REIS, nº 159*. 135-150. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) DOI:10.5477/CIS/REIS.159.135.

Martínez Ezquerro, Au. (2001). Metodología para el uso de los diccionarios, *Aula abierta, nº 77*, 85-100.

Mayoral Peñas, M., Jiménez Blasco, B.C., Sassano Luiz, S., y Resino García, R. (2020). Inmigración y educación: desigualdades y experiencias de discriminación en la comunidad de Madrid, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VI · Geografía 13.* 191–214. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Mijares, L. (2013). Escuela e inmigración: la experiencia española, *Anaquel de estudios árabes, 01/2013, Volumen 24*. 189-190.

Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones (2022). *Situación de las personas migrantes y refugiadas en España. La situación de la población inmigrante en 2022 y propuestas para su integración.* Dirección general de atención humanitaria e inclusión social de la inmigración.

Palomares Ruiz, A. (2006). Educación e Inmigración en España, *Revista Española de Educación Comparada, 12*. 339-364. DOI: 10.5944/reec.12.2006.7434. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Picado Sánchez, M.J. y Sibón-Macarro, T.G. (15 de diciembre de 2023). "¿Cómo definimos al otro? El contexto de inmigración en el aula" *III CIMAR*, DOI: 10.13140/RG.2.2.12011.52004

Picado Sánchez, M.J. y Sibón-Macarro, T.G. (24 de noviembre de 2023). A propósito de la definición una propuesta de revisión innovadora, *IV NODOS DEL CONOCIMIENTO*, DOI: 10.13140/RG.2.2.20513.17764

Real Academia Española (2024). *Diccionario de la Real Academia Española-DRAE.* (formato en línea) https://dle.rae.es/

Ruiz de Lobera Pérez-Mínguez, M. (2004). Inmigración, diversidad, integración y exclusión: conceptos clave para el trabajo con la población inmigrante, *Revista de Estudios de Juventud, Nº. 66*, 11-21. Monográfico sobre Intervención Social e Inserción de Jóvenes Inmigrantes.

Salvador Rosa, Au (2004). La enseñanza del léxico: reflexiones y propuestas didácticas", en J.A. Moya Corral y Mª I. Montoya Ramírez, (eds.): *Variaciones sobre la enseñanza de la lengua*. Editorial Universidad de Granada.

Sibón-Macarro, T.-G. (2024). Formación docente y educomunicación. Diseño y preparación de píldoras educativas sobre lectura y salud, *Formación de profesorado y renovación pedagógica*. (en curso) Dykinson, S.L.

Siguán Soler, M. (1998). Educación, lenguaje e inmigración, en Antonio Miguel Bañón Hernández, Javier Fornieles Alcaraz (coord.) *Manual sobre comunicación e inmigración.* (pp. 87-94) Editorial Tercera Prensa.

Vila, I. (2006). Acerca de las relaciones entre escuela e inmigración, *Revista interuniversitaria de formación del profesorado, Número 56*

Taibi, M. y El-Madkouri Maataoui, M. (2006). Estrategias discursivas en la representación del Otro árabe, en M. Lario Bastida, (coord.). *Medios de comunicación e inmigración* (pp. 125-143). Convivir sin racismo, dist. Programa CAM Encuentro-Murcia. Caja de Ahorros del Mediterráneo-Obra social.

9. ANEXO

9.1. LEECUENTOS EN YOUTUBE

Yo voy conmigo, Raquel Díaz Reguera (2020)
https://www.youtube.com/watch?v=pHxxElAFEvQ&t=16s

Estoy contigo, de Cori Doerrfeld (2017),
https://www.youtube.com/watch?v=unph-oLtUZc&t=8s

Mi madre es rara, de Rachna Gilmore y Brenda Jones (1991),
https://www.youtube.com/watch?v=loz-LKxKQz4&t=3s

9.2. DEBATES EN RED:

Lucía T. Pérez Moreno comentó:

Buenos días,

Felicidades por la ponencia, como futura docente creo que es realmente importante este tipo de trabajos para poder dar una enseñanza de calidad a todos los niños y adolescentes. Como estudiante de un máster de género, mi duda se basa en este tipo de estudios y su aplicación en las aulas, ¿creéis que las niñas inmigrantes están sujetas a un tipo de exclusión que añade un sesgo de género a la ya existente exclusión por origen étnico? ¿Habéis podido ver alguna diferencia entre la exclusión que se da con niños inmigrantes frente a niñas en las mismas condiciones?

Usted nos da unas herramientas muy necesarias para poder acercar estas realidades a los niños y niñas en las aulas, ¿son estas mismas herramientas aplicables a estudiantes en un contexto ya más adulto como es un instituto? ¿Cómo podríamos abordar la inmigración en las aulas para crear un discurso más tolerante en nuestros jóvenes?

Muchas gracias y, de nuevo, felicidades por este trabajo tan necesario.

Respuesta: Creo que sí son plenamente aplicables a adultos y, quizás, aún un reto más fuerte pues más consolidados tendrán su visión de "el otro" por sus experiencias vividas o contadas. Esperamos ser muy elocuentes y prácticos en la propuesta que escribanos en el capítulo. Tiene nuestros correos electrónicos para lo que esté en nuestra mano. Gracias mil y una veces

Siham Zebda comentó:

Enhorabuena por la ponencia, ya que ha mencionado la Estrategia Andaluza para la Inmigración, ¿cómo valoráis el dato ofrecido por la misma que destaca que solo el 1,9 de alumnado extranjero llega a la Universidad? Un saludo

Respuesta: Gracias por su pregunta. Da en la llaga de un tópico en construcción... Efectivamente, el absentismo escolar es muy alto para nativos y extranjeros, y parece verse muy relacionado con la ocupación de los adultos de su entorno o con la temprana incorporación al quehacer familiar (intencionadamente no concreto).

Nos consta la labor de asociaciones que trabajan por quitarlos del ocio, del tiempo perdido en las calles... A ello se suma que los tipos de 'turismo' y las adicciones están alterando un porcentaje alto de la población infantil y juvenil que no acude a su escuela.

Replantear estos tiempos y dinamizar el ocio hacia la ocupación es clave. Más preocupante aún si son niñas y chicas jóvenes... Cierto es que cada país procura resolver (pondríamos plantear cados a ambas orillas del Estrecho); como explicaba Rafael Valencia, peor va un gobierno cuando su obligación es suplida con la acción de voluntariado...

Seguimos aportando más 'gotas de agua' que se diluyen en el océano, menos es nada... Cualquier acción con sedimento de futuro es siempre bienvenida.

Jesús García García comentó:

Buenas tardes:

Muchas gracias por estos estudios tan necesarios. Quería preguntar: ¿consideran que el pensamiento reaccionario, tan presente en las redes, está influenciando a la juventud en posiciones más xenófobas y reacias al inmigrante y, en este contexto, al diferente?

Muchas gracias de antemano y enhorabuena de nuevo. Un cordial saludo, Jesús

Respuesta: Gracias por esta reflexión. Escuché su comunicación y tomé buena nota: sugerente cuanto menos.Todo influye, Jesús, sin duda, para bien o para mal, y siempre supeditado al "perfil del recipiente" a cada ser humano. Precisamente en nuestra práctica educativa se pretende rescatar esa humanidad en el ser, para ser más ser humano (si se permite el juego de palabras). Dios quiera que cada vez seamos más los comprometidos, y que sepamos gestionar mejor. A por el cambio desde lo más profundo del ser por el bien común.

Alejandra Icardo Ruiz comentó:

¡Muchas gracias por su interesante contribución!

Considero que vivimos en un mundo en el que no se puede eludir el entender al otro. El contexto de globalización ha generado dinámicas sociales y culturales donde ya no se puede hablar del “yo” o del “otro”, sino que se debe hablar desde un enfoque común.

Como las dinámicas cambian, la realidad es distinta, considero que es fundamental implementar esta idea, enseñar a respetar y a entender al migrante desde edades tempranas, por lo que enhorabuena por trabajar las sensibilidades de los niños. ¿Cómo se puede medir el impacto de estos talleres?

¡Muchas gracias! Un saludo, Alejandra

Respuesta: Muchísimas gracias por su interés. Coincidimos plenamente con un enfoque común y que éste es sumativo: parte del conocimiento propio y de lo que aprendemos de lo que no nos es propio (jugando con la 'fantasía guiada' y el 'efecto espejo' que se describe desde bases psicolingüísticas y sociológicas).

Las transformaciones en educación nunca son de "corte burgués": nunca se sabe a corto plazo; es más formato "árbol de hoja caduca" -si se permite la metáfora-; es decir, contribuyes a que crezca y facilitas que su retroalimentación con el ejercicio y el ejemplo que dejas caer. Su aportación con esta reflexión es un buen botón de muestra. Muchas gracias

P.D.: Cualquier bibliografía que tenga a bien compartir con nosotros, por favor, no lo dude. GRACIAS DE NUEVO

Pablo Rosser Limiñana comentó:

Enhorabuena por su presentación.

Dado que la investigación se centra en la percepción de los estudiantes de Primaria sobre la inmigración, ¿pueden compartir ejemplos específicos de los parámetros recurrentes identificados en las aulas sobre el perfil del inmigrante? Además, ¿cómo cree que las lecturas y las dinámicas de reflexión han influido en la percepción de los estudiantes y en la identificación de los límites enmarcados en sus propuestas de definición de "inmigrante"?

Gracias. Pablo Rosser

Respuesta: Gracias por su comentario, Pablo. Los parámetros son de lexicografía, con bases plenamente lingüísticas, descritos en una publicación del profesor Manuel J. Picado (él mismo se lo pasará). Las lecturas que ofrecemos son para los docentes que busquen aplicar en sus aulas estas dinámicas pedagógicas; luego, se ha de perfilar las fichas en función de la realidad en su autonomía. Gracias por su sugerencia, Pablo, nos encanta: la tendremos en cuenta de cara a la publicación.

P.D. La palabra ficha alude a secuencia dentro del diseño de una situación de aprendizaje.

CAPÍTULO XIII

LA DESINFORMACIÓN SOBRE LA MIGRACIÓN MUSULMANA Y LA PÉRDIDA DE «LIBERTAD POSITIVA» COMO DEGRADACIÓN DEL SISTEMA DEMOCRÁTICO

JESÚS GARCÍA GARCÍA
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

Como sociedad, en los últimos años convivimos en España con una amalgama de noticias que contienen información falsa o manipulada sobre la inmigración musulmana y, por otra parte, con constantes desmentidos y verificaciones que arrojan luz sobre estos bulos. No obstante, a pesar de esta labor en favor de la veracidad, algunos medios de comunicación como OK Diario[92] mantiene una gran cantidad de seguidores —más de 94.000 seguidores en YouTube (YouTube, s.f.b)— y el partido con representación parlamentaria que más alimenta la desinformación contra la comunidad inmigrante, VOX, repitió en los últimos comicios nacionales como tercera fuerza política, a pesar de su pérdida de votos.

Esto nos hace reflexionar sobre la tolerancia o, directamente, la aceptación de la información falsa en nuestra sociedad. No en vano, nos encontramos en los tiempos de la posverdad, donde la veracidad pierde importancia respecto a aquello que más se adecúa a nuestros posicionamientos e intereses.

[92] Lo ponemos como ejemplo de medio que en varias ocasiones ha sido desmentido en la difusión de bulos y noticias inexactas o manipuladas (Maldita.es, s.f.) que, en no pocas ocasiones, van en consonancia con algunas de las ideas políticas que el partido al que nos vamos a referir a continuación, VOX, defiende y manifiesta ante la opinión pública.

Esto nos llevó a una reflexión sobre los conceptos de libertad planteados por el filósofo Isaiah Berlin y sobre la calidad de nuestra democracia. ¿Hasta qué punto estamos actuando como una sociedad libre y como una democracia sana si permitimos que la desinformación se mueva con libertad y consiga condicionar votos? ¿Hasta qué punto la voluntad popular expresada en una papeleta es real si la elección del partido está motivada por unos miedos infundados que no son reales?

En este trabajo pretendemos reflexionar sobre estos aspectos, siendo conscientes de que los motivos para votar a VOX son muchos, pero usando el tema de la inmigración como paradigma de este debate filosófico-político, sabiendo también que el fenómeno migratorio es uno de los que más sufren la desinformación en la España de hoy.

Determinados trabajos han explicado la construcción del discurso de odio hacia las personas migrantes mediante el uso de bulos y desinformación; del mismo modo, la información falsa sobre la inmigración es en ocasiones desmontada y desmentida, bien por medios convencionales, bien por una serie de plataformas que tienen como objetivo señalar afirmaciones y datos manipulados, tergiversados o, directamente, falsos. Por tanto, nuestro trabajo no pretende ser un rastreo de la información falsa que VOX hace circular sobre la migración, aunque en ocasiones aludamos a ejemplos de la misma para sustentar nuestras afirmaciones y reflexiones. En lugar de esto, partimos de la base de que este partido emplea la desinformación sobre el fenómeno migratorio como algo ya conocido y, a raíz de ahí, planteamos una serie de reflexiones que pretenden abrir debate sobre el funcionamiento del electorado y la propia calidad y naturaleza democrática de nuestro sistema usando este asunto como ejemplo.

2. OBJETIVOS

En este trabajo tenemos como objetivo general plantear una reflexión sobre la dimensión de la desinformación en torno al fenómeno migratorio y su peligro para la construcción de una democracia libre, racional y deliberativa. Para ello, nos marcamos una serie de objetivos o procedimientos secundarios:

- Comprender el aumento de los discursos islamófobos y nacionalistas en Europa.
- Repasar los diferentes tipos de bulos y de manipulaciones que VOX emplea en su descrédito de la población migrante musulmana y de esa cultura y el Islam en general.
- Dimensionar correctamente lo potentes que pueden ser estos discursos por cuanto apelan a lo emocional y por las tesis difícilmente desmontables que en algunos casos muestran.
- Establecer una breve reflexión sobre el peligro que todo este entramado supone para la construcción de una democracia que se supedite a los principios de «libertad positiva» —en vinculación con los conceptos de libertad de Isaiah Berlin—, con respeto a la «libertad negativa» y que actúe con racionalidad y respeto a la veracidad en su toma de posiciones políticas.

3. METODOLOGÍA

Este trabajo tiene un enfoque reflexivo. No obstante, la reflexión que ha dado lugar al mismo se produce tras mucha investigación sobre los discursos de odio contra las personas migrantes en general y contra la cultura musulmana. De modo que el análisis crítico del discurso, así como el análisis discursivo han sido claves para comprender las proclamas y afirmaciones de VOX sobre estos temas y para entender su concepción ontológica de la nación española como un ente anti-musulmán.

También empleamos el estudio de caso para adaptar los conceptos de libertad de Isaiah Berlin a la situación en concreto que estamos analizando. Previamente hemos hecho un estudio de caso con estas ideas, concretamente sobre las exhumaciones de Franco y Queipo de Llano, aunque entonces añadíamos más matices y dábamos más protagonismo al filósofo, mientras que aquí nos centramos más en la construcción del otro. Por este motivo, para no repetirnos, no hemos entrado a desarrollar y explicar la división de los conceptos de libertad en Berlin. No obstante, entendemos que es una aplicación del pensamiento de este autor para plantear un problema en nuestro sistema democrático.

Dadas las características de este estudio, de tono casi ensayístico en el que pretendemos ahondar en la profundidad y la gravedad de un tema que, quizás, podemos estar naturalizando en la sociedad, como son los discursos de odio contra las personas migrantes y la proliferación de bulos como algo que puede no ser éticamente aceptable pero en proceso de asentamiento en nuestra democracia, como una realidad con la que estamos obligados o condenados a coexistir, hemos estimado oportuno unir los apartados de «resultado» y «discusión» en uno mismo, donde desarrollaremos toda la exposición de ideas y las reflexiones sobre nuestro sistema democrático.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Si seguimos el devenir de la política occidental en los últimos tiempos —no la política «de partidos», sino aquella como el marco de relaciones que se establecen en una sociedad para tratar los asuntos que conciernen a la propia comunidad— veremos que la inmigración es uno de los temas de debate que más sufren la presencia de la manipulación, el bulo y la desinformación. Como indica Magallón-Rosa (2021, p. 60): «El papel de la (in)migración como objetivo de los procesos de desinformación política, cultura (sic) y social ha sido una problemática creciente en los últimos años».

Desde la campaña electoral de 2016 que aupó a Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos de América —otros hechos, como el *Brexit*, también contribuyeron—, conceptos como «posverdad», «desinformación» o «hechos alternativos» han adquirido protagonismo en la política occidental y han entrado, podríamos decir, en el acervo cultural a la hora de concebir la cosa pública —lo cual no quiere decir que antes no hubiera desinformación y manipulación, pero creemos importante la manera en la que se asimiló que esto forma parte del quehacer político—. Consideramos que esto es una mala noticia para las concepciones deliberativas del debate democrático en tanto que se acepta y se asume que la manipulación es parte de dicho intercambio de ideas.

Como decimos, desde hace unos años parece que hay una mayor consciencia colectiva —o, quizás, que se identifica de forma distinta—

sobre el uso de la desinformación en los procesos electorales. A esto debemos sumar la relevancia de las redes, pues recordemos la importancia que tuvo *Facebook* en la victoria electoral de Donald Trump. La manipulación y los bulos se han anclado en la política, y parece que lo sabemos, no obstante, esto no hace que dejemos de aceptar aquellos que encajan con nuestros esquemas de pensamiento. Podríamos pensar que las alertas se «desactivan» ante algo que nos dice lo que queremos escuchar. Como hemos dicho anteriormente, uno de los terrenos donde se prodiga de manera notable la emisión de bulos y de información manipulada es la cuestión migratoria. Principalmente, con la acción de determinados atentados terroristas, como los del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, lo del 11 de marzo de 2004 en Madrid, los del 7 de enero de 2015 en París, contra la revista *Charlie Hebdo* y los del 17 de agosto en Barcelona, ha aumentado el discurso islamófobo y anti-inmigratorio. La primera manipulación que deberíamos señalar viene precisamente de esta frase, y es que por la realización de atentados llevados a cabo por grupos fundamentalistas, se logre atacar a toda la población islámica y a las personas migrantes de cultura musulmana y/o que profesan el Islam. Es una manipulación que se produce mediante la homogeneización de una religión y de una cultura y de la homologación de las mismas a las versiones más extremas e intransigentes del integrismo islámico, o bien sembrando la sombra de la sospecha sobre todas las personas migrantes argumentando que las rutas migratorias son medio de entrada de los terroristas fundamentalistas. Como decimos, a pesar de que pueda haber casos de lo segundo que hemos dicho, estas ideas son manipulaciones basadas en la simplificación y la homogeneización de grupos heterogéneos; no obstante, determinados partidos —hablamos únicamente de España— como VOX o España 2000, proceden a este análisis, incluyendo en sus ataques a toda una serie de personas que, se sobreentiende, tienen que ver con estos grupos por su procedencia, su cultura o su religión —o, en el caso de España 2000, porque se interprete que el Islam, aunque sea moderado, siempre conduce a estas interpretaciones extremistas y a estas acciones—. Como ejemplo, tenemos el manifiesto de España 2000 «El Islam es incompatible con Europa» (España 2000, s.f.) o declaraciones de VOX donde

indirectamente se insta a la sospecha de toda persona migrante por posibles vinculaciones con el terrorismo internacional (VOX, 2021; VOX 2023b).

La identidad anti-musulmana y el empuje del nacionalismo

La asimilación de la manipulación que relaciona a toda la población musulmana con el terrorismo puede tener determinados efectos «tranquilizadores» para según qué personas. En primer lugar, ayuda a redividir el mundo entre «buenos y malos», entre «nosotros y ellos» y, en definitiva, entre «el occidente civilizado y la otredad incivilizada y peligrosa»; no en vano, Josep Borrell, en su cargo de alto representante de la Unión Europea, habló del «jardín» que representaba Europa frente a la «jungla» que se encarnaba en los otros pueblos (Ayuso, 2022). Las identidades propias siempre se construyen en oposición a otros; la identidad Europea se ha construido en base a dos posibles raíces —cada cual escoge la que le resulte más cómoda o coherente, e incluso pueden convivir ambas—: la grecolatina y la judeocristiana. En el imaginario identitario de Europa cala en ocasiones la idea de esta «civilización» en oposición al mundo musulmán: la conquista musulmana del siglo VIII que acabaría con el Reino visigodo de Toledo y que fue detenida por el Reino de los Francos bajo el mando de Carlos Martel en la batalla de Tours, o el avance del Imperio Otomano sobre Europa, detenido en la Batalla de Viena de 1683 por las fuerzas de la Liga Santa, bajo el mando del comandante polaco Jan III Sobieski, son hitos para esta concepción de Europa como opuesta al mundo musulmán. Por otra parte, debemos hablar de Estados Unidos, que ejerce una importante influencia militar —la OTAN—, cultural —lo vemos en la música, el cine, la moda o la tecnología— y política a causa de su papel como una de las principales potencias mundiales. Podemos convenir que en la estrategia de legitimación de la acción intervencionista de Estados Unidos ha sido históricamente muy eficaz la presencia de un enemigo que pusiera en peligro la estabilidad del mundo occidental. Desde la Primera Guerra Mundial con los imperios de la Triple Alianza, la Segunda Guerra Mundial con la amenaza de las potencias del Eje y, posteriormente, con la división del mundo en dos bloques en el que Estados Unidos era la potencia

hegemónica del bloque occidental frente al mundo liderado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En este contexto, sin negar el poder que están adquiriendo ciertos países como Irán y el peligro que suponen determinados grupos terroristas como Al Qaeda o el ISIS, debemos decir que la representación de un mundo en el que el nuevo gran antagonista, el peligro que amenaza la estabilidad e incluso la propia existencia de occidente, sea el Islam y el mundo musulmán puede ser efectiva y coherente para con un fenómeno que ha servido eficazmente a Estados Unidos en su acción internacional —la existencia de ese antagonista que mencionamos— y para con las interpretaciones anti-musulmanas de la identidad europea. Estos presupuestos pueden provocar que los mensajes que estigmatizan al mundo musulmán y a la religión islámica sean aceptados por determinadas masas de población, en tanto que son coherentes con el mundo que en buena parte se les presenta.

El otro gran efecto «tranquilizador» que debemos mencionar de la relación entre inmigración y población musulmana con terrorismo es la pérdida de culpabilidad a la hora de rechazar a las personas migrantes musulmanas. La inmigración tiene efectos positivos, entre los que podemos destacar la dinamización de la demografía en una población como la española, donde la pirámide de población sufre un proceso de inversión que señala un envejecimiento poblacional destacable. Otro efecto positivo, al menos a nuestros ojos, es el contacto con otras culturas, con otras formas de entender el mundo, pues entendemos que la diversidad de puntos de vista enriquece el contexto en el que estas interacciones se producen, siempre que sean pacíficas. No obstante, también puede haber efectos que provoquen rechazo —no incluimos aquí efectos como la pérdida de trabajo de los nacionales en pro de las personas migrantes o las ayudas económicas a estas, porque, de acuerdo con los organismos que destapan bulos, no los consideramos efectos reales considerables—; consideramos que el principal de estos efectos negativos puede estar en relación con la incomodidad que para determinadas personas pueda suponer compartir el espacio con el diferente. Ese intercambio que hemos señalado como algo positivo necesita una predisposición adecuada para que sea interpretado como tal; de lo contrario, el hecho de coexistir con personas distintas, con visiones

distantes de las nuestras de lo que es el mundo que habitamos, puede ser incómodo y determinadas personas pueden preferir, por comodidad y no por racismo, no enfrentarse a esa incomodidad. La concepción de estas personas como potencialmente terroristas y peligrosas para nuestro mundo permiten mantener la comodidad de la homogeneidad cultural sin riesgo a ser (auto)concebidos como racistas. Se produciría la eliminación de una disonancia cognitiva, manteniendo la imagen propia de uno mismo como alguien que no excluye a otras por motivos de etnia o cultura y permitiendo a la vez el rechazo a otras personas con cultura y religión distinta. Hay que destacar también otros dos elementos: puede haber muchas personas que sientan incomodidad ante la cercanía de musulmanes o fieles del Islam no solo por la diferencia sino también por la aceptación de mantras e ideas que los estigmatizan —volveremos más tarde sobre esto—; por otra parte, destacamos que los efectos positivos mencionados no son percibidos a primera vista, pero el hecho de compartir el espacio con una determinada persona, sí lo es, por lo que es más fácilmente perceptible el efecto «negativo» que los positivos para las personas que sientan esta incomodidad.

En este contexto entramos a hablar de un partido como VOX, el cual se encuadra dentro de un conglomerado de grupos políticos de carácter fuertemente nacionalista, en contraposición a la progresiva globalización que el mundo ha experimentado en los últimos años y, especialmente, al creciente fenómeno del multiculturalismo emanado, entre otras cosas, de los fenómenos migratorios. Determinados líderes y partidos políticos que comparten ciertas simpatías ideológicas hablan del peligro que supone la migración musulmana como un elemento desestabilizador de países, liquidador de las identidades nacionales y peligroso para según qué colectivos. Recordamos la campaña de Marine Le Pen en Francia, con el Frente Nacional, en defensa del colectivo LGTBIQA+ frente al mundo musulmán y las vinculaciones de estas prácticas con las ideas del «homonacionalismo» (Stefanoni, 2021, pp. 135-160), las palabras de Georgia Meloni en un acto de campaña de VOX de cara a las elecciones autonómicas andaluzas de 2022, gritando «sí a la universalidad de la Cruz, no a la violencia islamista» (LibertadDigital, 2022) o a Donald Trump diciendo que las personas migrantes

están «envenenando la sangre» de Estados Unidos (García, M., 2023). Esto responde a un movimiento de reacción ante el mestizaje étnico y cultural que se lleva produciendo desde un tiempo. Frente al fenómeno globalizador ha surgido un nuevo empuje de los nacionalismos en occidente. VOX también se encuentra en esta órbita, y la inmigración es uno de los ejes de su discurso político, de acuerdo con una ideología que se caracteriza, como mostró Ferreira (2019) por el nacionalismo y el nativismo como valores centrales, entre otros.

Los bulos de VOX y la pérdida de libertad «positiva»

Como hemos dicho arriba, determinados estudios y medios han tratado y desmontado bulos que el partido VOX difunde sobre las personas migrantes y sobre el fenómeno migratorio en general. No es nuestro objetivo mostrar la falsedad de ciertos argumentos y teorías, pero creemos necesario hacer un repaso por los principales bloques en los que se dividen estas afirmaciones para comprender el discurso multimodal de VOX sobre la migración musulmana, y mostraremos algunos ejemplos de las diferentes afirmaciones. Destacaremos cinco frentes: la delincuencia, el riesgo para según qué colectivos, la recepción de ayudas y pagas, el reemplazo poblacional y la propia identidad española.

En primer lugar, el motivo más evidente que VOX presenta como razón para rechazar la inmigración irregular es el aumento de la delincuencia y la inseguridad que lleva aparejado este fenómeno. Se presenta a las personas migrantes como delincuentes violentos y peligrosos, tanto desde el ámbito discursivo (VOX, 2022) como, indirectamente, a través de elementos visuales, relacionando al inmigrante en situación irregular con una estética que podemos interpretar que en el imaginario colectivo está asociada a la delincuencia y la peligrosidad[93].

Como parte de la delincuencia y la inseguridad tenemos este segundo punto, que hemos considerado oportuno apartar del primero por el peso que tiene este tipo de delincuencia concreta en el discurso del partido y por tratar directamente otros temas clave en la batalla cultural de hoy:

[93] Un ejemplo claro y conocido puede ser el cartel expuesto en el metro de Madrid durante la campaña para las elecciones autonómicas madrileñas de 2021 (Terradillos, 2021).

estos temas son el feminismo y la cuestión LGTBQA+, y el motivo que usa VOX para justificar el rechazo a la migración musulmana es la intolerancia para con estos colectivos. El discurso de VOX sobre el Islam y la cultura musulmana tiende a hacer hincapié en las visiones más extremas e intransigentes, aunque nominalmente se distinga entre «Islam moderado» e «Islam radical». No hay, hasta donde hemos visto, espacio en su discurso para presentar ante la sociedad las interpretaciones abiertas y tolerantes de esta religión, por lo que, la imagen que se traslada es que las personas que la profesan son un peligro para las mujeres y para las personas del colectivo LGTBIQA+. (VOX, 2023a) Hay que destacar que esto amplía el rechazo más allá de las personas migrantes en situación irregular, pues alguien en situación regular, con un puesto de trabajo y una estabilidad económica —es decir, con una situación propicia para no delinquir— puede ser un peligro en este tema según la forma en que interprete su religión. Como decimos, este discurso juega, además, un papel importante en la batalla cultural, permitiendo a VOX presentarse como los auténticos defensores de estas personas al ser el único partido que confronta directamente con los grandes enemigos de su seguridad y su libertad, que son el Islam y la cultura musulmana. Aquí, además de bulos como tal, habría que hablar de desinformación. Contrarrestar discursos como este no es tan sencillo como señalar la falsedad de un dato, es necesario dar información sobre el Islam y hacer hincapié en la necesidad de no estigmatizar a una población si queremos que esta deje de radicalizarse y se decante por visiones más integradoras de su religión y su cultura.

En tercer lugar, tenemos la idea de que el Gobierno español dota a las personas migrantes de todo tipo de ayudas que no llegan para las personas necesitadas que tienen nacionalidad española. Se genera una inversión en las relaciones de poder, presentando a la persona migrante que se encuentra sin regularizar su situación, posiblemente sin un tejido de relaciones sociales que la ampare, presumiblemente sin vivienda segura y con dificultades para trabajar —amén de otras dificultades como el idioma, etc.— como la dominante, poderosa y privilegiada, frente al español que habría sido desprotegido y «abandonado» por el gobierno, tal y como señaló Santiago Abascal (Balinhas, 2020, p. 82) en el acto

de fin de campaña en Colón para las elecciones de noviembre de 2019. Estos bulos son fácilmente desmontables, de hecho lo han sido en varias ocasiones, pero hay que recordar que a veces determinadas interpretaciones de la libertad de expresión —o «libertad negativa», como no interferencia— permiten la emisión de bulos, como ocurrió con el mencionado cartel que VOX colocó en el metro de Madrid de cara a las elecciones autonómicas de dicha comunidad en 2021, el cual contenía un bulo que la Audiencia Provincial de Madrid reconoció que era un dato falso pero que, bajo una serie de argumentos, permitió y consintió en un contexto electoral (Caballero, 2021).

El cuarto motivo es más difícilmente desmontable dado que nos encontramos en el terreno de aquello cuya demostración con datos se hace especialmente complicada. Renaud Camus, con su libro *Le Grand Remplacement* presentó la idea de que hay una especie de conspiración mundial para ejercer un reemplazo poblacional en diversas áreas del mundo. Trump ha avalado esta idea y Abascal, aunque no se haya adherido a ella directamente, relacionó el fenómeno migratorio con el poema *Solución* de Bertolt Brecht y la idea de la elección de un nuevo pueblo, diciendo:

> Pues ese disparate multicultural de elegir un pueblo nuevo es lo que parecen proponer muchos aquí cuando ya ha fracasado en toda Europa, una Europa que, ya les adelanto, no se va a doblegar a las imposiciones de las oligarquías progres y globalistas [...] (Congreso de los Diputados – Canal Parlamento, 2019, 4h24m00s).

Una teoría que habla de unas élites mundiales que están promoviendo un plan para sustituir a la población «blanca» por musulmana y africana no puede demostrarse de manera fiable por cuanto tiene de conspiración, ocultación, fenómenos inabarcables, enemigos invisibles… pero por los mismos motivos es también casi imposible demostrar con datos su falsedad; ¿cómo se demuestra que algo no existe? Teóricamente, desde un punto de vista epistemológicamente exigente la imposibilidad de demostrar una teoría debería bastar para que una sociedad ilustrada no le diera credibilidad, pero no somos una sociedad ilustrada, si es que eso —en términos de una sociedad verdaderamente racional en el debate público— ha existido auténticamente en alguna ocasión, somos

una sociedad que se desliza por el abismo de la posverdad, en la que el deseo de que algo sea verdad es mucho más fuerte que la presencia o ausencia de datos que demuestren esa veracidad. Por lo tanto, para creer en el reemplazo poblacional basta que queramos hacerlo, que creamos comprender mejor el mundo con ella o que la aceptación de esta teoría nos resulte funcional para nuestra forma de pensar y nuestros esquemas mentales. Esto lo convierte en un bulo o manipulación —aquí lo calificamos como tal atendiendo a esa idea racional de no tener datos que puedan respaldar su veracidad— que, sí, dado su gran volumen de conspiración puede ser más difícilmente aceptable que otros más verosímiles pero más fácilmente desmontables, como algunos que hemos visto arriba, pero que haga muy difícil eliminarlo de una mente que ha considerado oportuno darlo por válido; es decir, quizás es más difícil creerlo, pero una vez que se cree, no tenemos métodos especialmente eficaces para que esa persona lo deseche.

El último punto donde VOX usa la desinformación como medio para generar rechazo al mundo musulmán y al Islam está en la concepción ontológica de la nación española como un ente esencialmente opuesto al Islam. Esta idea, defendida por el propio líder del partido (Abascal, 2015, p. 162) está presente en actos masivos como Viva22 (VOX España, 2022), y la concepción del pasado en VOX a menudo presenta una historia de España donde el gran enemigo permanente es el Islam, y se muestra una línea de continuidad entre las guerras contra los musulmanes de época medieval y la supuesta «invasión» —no debemos pasar por alto este término, ni para referirnos a la conquista del año 711 ni para el proceso migratorio actual— migratoria de hoy. En ocasiones, VOX dice que la lucha contra la «invasión» musulmana permanece hoy día. Esto se suma a la idea arriba citada de que España se forjó en contraposición al Islam y que esto se mantiene en el ADN de la población española. En este sentido, ser español en su sentido nacional e identitario —que es el que concibe este partido— nos empujaría a la oposición al Islam y a su rechazo, pues España es ontológicamente opuesta a ese mundo en tanto que nació por y para enfrentarse a él. De nuevo, desmontar este discurso exige conocimiento específico sobre el pasado remoto peninsular y, sobre todo, y más difícil, que el peso de los

argumentos y datos históricos tenga más poder que el sentimiento positivo de bienestar que puede provocar la sensación de pertenencia, de nacionalismo y de comunidad —que, además, posee una historia tan gloriosa como la que presenta VOX— que en ocasiones logra generar o potenciar este relato. Estarían compitiendo la razón y los datos frente a las pasiones y los refuerzos positivos, y en los tiempos de la posverdad y teniendo en cuenta cómo suele funcionar nuestra mente, creemos que lo primero lo tiene especialmente difícil.

Debates e inmigración: la «libertad positiva», amenazada

Según nos muestran estudios como el de Magallón-Rosa (2021), ha habido un aumento de la percepción de la inmigración como un problema por parte de la ciudadanía española los últimos años. Habría que destacar que, como señala el citado trabajo, a este aumento no le acompaña una subida de la percepción de la inseguridad ciudadana (p. 74). Harían falta estudios correlacionales para poder afirmar una vinculación entre la emisión de bulos y estas respuestas al CIS, pero nuestro objetivo en este apartado no es analizar eso sino plantear un problema filosófico-político de calidad democrática. En cualquier caso, mantenemos la hipótesis y el razonamiento de que la constante emisión de bulos e información manipulada sobre la migración debe ayudar a que en ciertos lugares que ni siquiera hay una presencia masiva de personas migrantes se perciba a la inmigración como un problema destacable. No obstante, como decimos, es una hipótesis reflexiva que, para trasladarla a un caso concreto deberá ser apoyada por estudios. Otro presupuesto que barajamos es que, en el caso de un partido político, su intención al emitir cualquier tipo de discurso es que este consiga ser aceptado y asimilado por la población a la que se dirige: esto es, si VOX emite una serie de discursos islamófobos o anti-musulmanes, o da determinados datos falsos e información manipulada, lo hace con la intención de que esta sea aceptada; y hablamos de la tercera fuerza política del país en la Cámara baja del Congreso de los Diputados, que en las elecciones generales de 2023 consiguió el voto de 3.033.744 personas (El País, s.f.)[94]. Lo

[94] Entendemos que los resultados debieron ser publicados al día siguiente de las elecciones, pero ponemos «s.f.» al no aparecer de manera explícita en la página consultada.

determinante desde el punto de vista de la reflexión democrática es que una fuerza política emplee estos métodos confiando en obtener apoyo ciudadano gracias a ellos. Del mismo modo, para dimensionar correctamente la situación debemos pensar en la cantidad de bulos que se emiten desde diversos organismos contra la población migrante, como destaca Maldita Migración (2023).

La pregunta que debemos hacernos es: ¿es democráticamente sano movernos en estos terrenos? Concebimos un sistema democrático en el que la ciudadanía es apelada por distintos representantes políticos de diversos partidos que ofrecen agendas y soluciones a los temas que afectan a la convivencia colectiva y a la propia construcción de la sociedad. Es cierto que hoy día nuestra democracia parece más encaminada a ese concepto de «posdemocracia» que desarrolló Colin Crouch (2003), pero creemos que esa idea de sociedad consciente que elige de acuerdo con unas reflexiones racionales debe ser el objetivo a perseguir, y que lo otro es una degradación del sistema provocada por el fracaso en la persecución —o éxito en la dejación— de ese ideal. La cuestión es que para construir esa democracia la ciudadanía debe evaluar correctamente cuáles son sus verdaderas preferencias, esto es, según el filósofo británico Isaiah Berlin, actuar con «libertad positiva», entendida esta como la capacidad del individuo de elegir sus deseos y tomar decisiones de manera autónoma, atendiendo a razones propias (Berlin, 1988, p.201). El problema es que, consideramos, la ciudadanía tiene serios problemas para discernir entre lo verdadero y lo falso o manipulado entre la muchísima información que recibimos sobre los temas de interés para la sociedad, como tratamos de ejemplificar en el capítulo «¿Un electorado libre y racional? Recepción de los discursos de Sánchez y Abascal en la moción de censura de 2023» en el libro *Tecnofilosofía: reflexión filosófica, inteligencia artificial y ciencia*. Por otra parte, la psicología ha mostrado en determinadas ocasiones la cantidad de sesgos que condicionan nuestras decisiones y lo propensos que podemos ser a creer información de dudosa calidad. Autores como Ramón Nogueras han recopilado muchos de estos condicionantes en determinados libros divulgativos.

Sin intención de plantear una extensa diatriba sobre la interpretación de los conceptos de libertad de Isaiah Berlin, un tema que ha sido muy

trabajado desde la filosofía política y que nosotros mismos aplicamos al debate sobre las exhumaciones de los cuerpos de Franco y de Queipo de Llano (García, J., 2023), nos limitamos a plantear que nuestra población lo tiene realmente difícil para posicionarse con «libertad positiva» sobre temas como la migración. En nuestra opinión, deberíamos volver a poner sobre el debate las dos interpretaciones de la libertad que nos dejó Berlin y sopesar si las cuentas de verificación son suficientes o si se hacen necesarios otros tipos de métodos para garantizar la libertad de información de la ciudadanía. O si, quizás, ante el deseo de proteger la «libertad positiva» y el miedo a coartar la «negativa» —aquella que existe cuando las personas pueden actuar sin que otro, el Estado en este caso, les reprima o coarte— deberíamos intentar poner el acento en la educación y la formación de una ciudadanía con mucho más pensamiento crítico, que por medio de la responsabilidad política nos tomemos mucho más en serio la desinformación, contrastando y castigando con la falta de atención a aquellos medios y partidos que sepamos propagadores de bulos, sin caer en la censura gubernativa pero intentando un cambio en la dinámica de acercamiento a la posverdad en la que nos encontramos. La contrapartida de este método, o una de ellas: es muy lento y, mientras tanto, la mentira y la desinformación que afectan y complican aún más la vida de muchas personas migrantes siguen campando a sus anchas en el terreno democrático y, a pesar de los medios de verificación, pensamos, sigue encontrando un importante calado social.

5. CONCLUSIONES

Para resumir esta reflexión que acabamos de plantear, debemos decir que en los últimos años han proliferado, por varios motivos, los discursos de tinte islamófobo y anti-inmigración, tras los cuales hay elementos que apelan directamente a lo emocional, como la conmoción por diversos atentados o la potenciación de las identidades nacionalistas, así como el miedo a un enemigo que amenaza la existencia de Occidente. Esto hace que sean más difícilmente rebatibles desde el punto de vista de los datos en un mundo en que la posverdad gana cada vez más terreno.

Consideramos que el papel de los medios y espacios dedicados a la verificación y desmentido de información falsa o manipulada es clave, pero debemos plantear, y ha sido nuestro objetivo, la gravedad de la situación del discurso anti-inmigración por lo numerosos que son los bulos, por el carácter difícilmente desmontable de forma rápida de muchas teorías, como las reemplacistas o aquellas que requieren conocimientos sobre el pasado remoto, en un mundo donde la información *exprés* está adquiriendo cada vez más protagonismo, y por la cantidad de sesgos que nos condicionan a dejarnos llevar por las emociones en lugar de por la razón. En definitiva, pretendemos reflexionar sobre el perjuicio que esto supone para nuestro sistema democrático en tanto que una sociedad con alta presencia de bulos y manipulación y una población en cierto modo desprotegida ante muchos de ellos —véase el capítulo sobre los discursos de Sánchez y Abascal mencionado anteriormente— carece de «libertad positiva» —o, dicho de otra forma, su «libertad positiva» tiene notables carencias— para discernir de manera racional sobre aquellos aspectos que son objeto de debate colectivo.

Debemos aclarar que hemos usado el tema de la migración, pero también podríamos plantear un estudio similar usando otras cuestiones como el feminismo, el conflicto territorial e identitario o, por ejemplo, los usos políticos de la historia. Todos estos temas, consideramos, serían aplicables a trabajos similares en tanto que son capaces de mover y condicionar la opinión pública de cara a determinados comicios y posiciones respecto a según qué sectores o grupos sociales, y que son tratados en muchos casos desde la desinformación o la desvirtuación de los hechos, lo que nos llevaría de nuevo a la problemática de la libertad «positiva» del electorado y de la propia ciudadanía.

6. REFERENCIAS

Abascal, S. (2015). *Hay un camino a la derecha. Una conversación con Kiko Méndez-Monasterio*. Stella Maris.

Ayuso, S. (19 de octubre de 2022). *Borrell suscita el rechazo internacional por comparar a Europa con un "jardín" y al resto del mundo con una "jungla"*. El País. https://lc.cx/uKljhX

Balinhas, D. (2020). Populismo y nacionalismo en la "nueva" derecha radical española. *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, (13), 69-88.

Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Editorial, S. A.

Caballero, F. (5 de julio de 2021). *La Justicia avala el cartel electoral de Vox contra los menores extranjeros y dice que son "un evidente problema político y social"*. elDiario.es. https://lc.cx/q6oB7M

Congreso de los Diputados – Canal Parlamento. (2019, 22 de julio). Sesión de Investidura (22 de julio, tarde) [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://lc.cx/Gznkj1

Crouch, C. (2003). *Posdemocracia*. Taurus.

El País, (s.f.). *Elecciones Generales*. https://lc.cx/xABJr0

España 2000 (s.f.). *El Islam es incompatible con Europa*. https://lc.cx/Nlll-J

Ferreira, C. (2019). Vox como representante de la derecha radical en España: un estudio sobre su ideología. *Revista Española de Ciencia Política*, (51), 73-98. https://lc.cx/_jOp0O

García, J. (2023). El concepto de libertad en democracia en relación a las exhumaciones de Franco y de Queipo de Llano. Un estudio de caso con Isaiah Berlin. En Bermúdez, M. y Macho R. D. (coords.), *Uso de razón: argumentos y ley a lo largo de la historia de la filosofía* (pp. 428-445).

García, M. (17 de diciembre de 2023). *Trump acusa a los inmigrantes de estar "envenenando la sangre" de los ciudadanos de EEUU*. La Razón. https://lc.cx/fxqmNm

LibertadDigital. (2022, 13 de junio). *La exaltada arenga de Georgia Melonie n el mitin de Vox: "Sí a nuestra civilización!"*. [Archivo de Vídeo] YouTube. https://lc.cx/xYvmlC

Magallón-Rosa, R. (2021). La agenda que queda fuera de los medios. Desinformación y *fac-checking* sobre (in)migración. *Migraciones*, (52), 59-87. 10.14422/mig.i52.y2021.003

Maldita Migración (18 de diciembre de 2023). *Más de 450 bulos y desinformaciones sobre personas migrantes, refugiados y minorías religiosas que te están intentando colar en el Día Internacional del Migrante*. https://lc.cx/pgS2jp

Maldita.es. (s.f.). *Artículos publicados sobre OK Diario*. https://lc.cx/lJf7q9

Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derechas? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda está perdiendo la inicativa)*. Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Terradillos, A. (20 de abril de 2021). *La Fiscalía abre una investigación por los anuncios electorales de Vox*. Cadena Ser. https://lc.cx/ORAvhu

VOX [@vox_es]. (17 de enero de 2021). *!! Daesh ordena atacar iglesias y policías en España: la infiltración de yihadistas en las pateras ha elevado el riesgo* [Post] [Imagen con enlace adjunta]. *X*. https://lc.cx/KNBDvT

VOX [@vox_es]. (27 de septiembre de 2022). *A la Presidenta del Parlament le molestan los propios datos del Gobierno. Es decir, a la Presidenta del Parlament le* [Post] [Vídeo adjunto]. *X*. https://lc.cx/JxA7xW

VOX [@vox_es]. (1 de julio de 2023). !! @Santi_ABASCAL en Barcelona: *"Las mujeres y las personas homosexuales se sienten más protegidas por VOX que por los que* [Post] [Vídeo adjunto]. *X*. https://lc.cx/ed4Td6

VOX [@vox_es]. (17 de agosto de 2023). ● *Hoy se cumplen seis años de los trágicos atentados islamistas de Barcelona y Cambrils y hemos estado acompañando a* [Post] [Vídeo adjunto]. *X*. https://lc.cx/F4eSDx

VOX España. (2022, 26 de octubre). *¡Vuelve a disfrutar del espectáculo histórico de #Viva22!* [Vídeo]. YouTube. https://lc.cx/n9XCi2

YouTube. (s.f.). *OKDIARIO*. https://lc.cx/Ih5ufA

EL "OTRO" EN LA CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES E INTERPRETACIONES DE LOS MORISCOS EN ESPAÑA Y EN EL MAGREB, AYER Y HOY

MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Centro de História da Universidade de Lisboa

1. INTRODUCCIÓN

Cuando en los estudios históricos y antropológicos nos centramos en la existencia en la época de un sentimiento de alteridad, comprobamos a través de los discursos o reconocimiento de individuos con particularidades propias, culturas que, si bien muy diferentes a la de los testimonios de las fuentes, son por ellos reconocidos y respetados. No es raro que algunos hombres de letras y políticos sopesen los defectos y las virtudes de la gente comparándolos con sus compatriotas, llegando incluso a aclarar cualidades aún mayores en los primeros en determinadas perspectivas de su experiencia (Cardim).

Pero eso no siempre sucede. Tradicionalmente, en el Occidente cristiano, el "otro" era visto como el enemigo irreductible de la fe cristiana, ya fuera el musulmán en armas, en algunas áreas y épocas, o el judío etiquetado como deicida. En los albores de la modernidad, también se podía identificar con un ser acultural capaz de ser civilizado, ejemplo del amerindio, si pacífico, en la colonización portuguesa y en los discursos de algunos jesuitas (Barreto; Cruz; Ferronha).

El "otro" termina siendo una construcción de una imagen, no siempre representando la realidad, al menos en su totalidad. La definición es resultado de muchos factores que se interconectan y condicionan la mirada, es decir, la lectura de quien la define. Este puede ser un

interlocutor directo, terceros que opinan según una escala de categorizaciones, pero también ellos mismos.

¿Cuántas veces el mismo individuo se proyecta en un entorno social u hostil, construyendo una imagen que quiere tener un cierto impacto en la sociedad que lo rodea? Tanto para frenar reacciones externas indeseables como para lograr la incorporación socioeconómica, política, religiosa, etc. Esta actitud representa una verdadera o falsa adaptación conductual o asimilación cultural.

Este tipo de preguntas nos llevan directamente al morisco en España visto directamente como el otro, en su misma época y espacios, o interpretado por terceros, durante un largo período de tiempo, a través de interpretaciones historiográficas contemporáneas.

2. EL OTRO EN EL ENTORNO POST CAÍDA DE GRANADA Y SUJETO A LA CONVERSIÓN FORZADA

El largo proceso de reconquista cristiana condujo naturalmente a migraciones hacía el sur de la península y el Magreb de poblaciones islamizadas. De los que se quedaron, tendrán habido distintos procesos de persistencia en la fe y las costumbres islámicas o incorporación en la cultura de los dominadores.

Tras la caída de Granada en 1492, los Reyes Católicos tendrán en las Capitulaciones prometieron libertades (incluidas las religiosas) que tendrán sido deliberadamente cuestionadas unos años más tarde, por las autoridades políticas centrales, con el papel protagonista del cardenal Cisneros, contradiciendo a los poderes locales. La obligatoriedad a la conversión de los moriscos y sus descendientes al cristianismo, de manera repentina y violenta, en 1499, revela cómo el "otro" era todo aquel que no se identificaba con el orden político del Estado, por ser musulmán desde el punto de vista de la fe, hablante del idioma árabe, con costumbres particulares, a quien se pretendía someter también económicamente (mediante expropiaciones y cargas fiscales).

La conversión forzada se produjo en Castilla en 1501, dando lugar a disposiciones que no siempre contemplaban dignamente a los moriscos

integrados y provocando, tras la de 1492, otra emigración masiva a África en 1502. La posterior conversión forzada en Aragón, en 1526, fue debida a la política de Fernando de Aragón, guiada por motivos económicos, distinta a la de Castilla, y a la de Carlos I, Emperador de Alemania Carlos V.

3. EL OTRO EN SITUACIONES AMBIVALENTES, CON DIFERENTES PERFILES

El Emperador Rey de España insiste en una paridad entre moriscos y cristianos, especialmente visible en materia de impuestos, portación de armas y cambio de residencia. La Inquisición sólo podía intervenir en casos extremos de apostasía o exteriorizaciones culturales.

En continuidad, no sorprende, por tanto, en determinadas regiones, el mantenimiento del idioma árabe y una relativa libertad de culto islámico, aunque oficialmente clandestinos. Dados sus altos índices culturales y de cohesión social, en el siglo XVII fue este tipo de comunidad morisca el que sería considerado, por algunos, uno de los grupos más amenazadores para la monarquía.

En este sentido, es importante recordar que debido a su conversión forzada al cristianismo, hubo moriscos en España que no sólo llevaban una doble vida, es decir, practicaban visiblemente una conducta cristiana pero mantenían internamente la fe islámica y prácticas clandestinas, como incluso eran guiados en este sentido por las altas autoridades religiosas de Fez. Los documentos dan fe de ello y no sólo los de carácter inquisitorial.

Volvamos a plantear la cuestión del "otro", adquiriendo un nuevo significado, confundiéndolo con el mismo, en este caso el cristiano viejo. Esto es gracias a un esforzado ocultamiento.

Cabe señalar, sin embargo, que en Aragón los moriscos están económicamente integrados, ejerciendo diversos oficios, desde carpinteros hasta médicos, y los fueros especiales los asimilan por sí solos, produciéndose también una pérdida de competencia lingüística. Es difícil distinguir a un cristiano nuevo de un cristiano viejo. Sin embargo, y por

razones que no eran sólo ideológicas, hubo familias ricas que despertaron una mayor vigilancia por parte de las autoridades en la segunda mitad del siglo XVI.

También los moriscos de Castilla, al menos hasta aproximadamente 1570, época de la recepción de los granadinos (desterrados de Granada), con quienes no querían confundirse, tendrán demostrado una clara integración en el mundo cristiano. Aquí, sin embargo, fueron menos numerosos y se concentraron en las fronteras del reino (Arévalo, Valladolid y Ávila). Además de la ocupación en diversos oficios y la pérdida del uso del árabe, hay que destacar la concretización de innumerables matrimonios mixtos, la educación en las Universidades de los hijos de las élites, en definitiva, una inserción cultural.

La situación en Granada, una región muy rica y con una gran población, es muy distinta. Su incorporación a la Monarquía católica es reciente y convulsionada por la violenta represión de las Capitulaciones por obligación a la conversión, insistiendo en una proximidad de costumbres, o mejor dicho, la anulación de las particularidades musulmanas para la plena integración entre los cristianos. No es de extrañar, en un contexto de tensiones, las revueltas.

La mayoría de los granadinos son moriscos, con estatus social de gran amplitud, con familias de alto linaje que pretenden integrarse en la nobleza cristiana, con gran riqueza entre los que se dedicaban al comercio, además de artesanos, pequeños comerciantes, médicos y maestros y toda una gama de agricultores, ganaderos, etc.

Aunque llamadas "fuentes envenenadas" por Francisco Márquez Villanueva (1984) y Mercedes García Arenal (1992), porque perseguían un objetivo ideológico, lo cierto es que los documentos emanados de funcionarios de la administración y de la justicia, además de los inquisidores, nunca se cansan de denunciar la falsa situación de los moriscos, ya que dentro de las casas y en los baños públicos habrían continuado sus prácticas y tradiciones, sin mucho aparato de revuelta.

4. PRAGMÁTICA CONTRA LAS RESIDUALES ISLÁMICAS. TENSIONES Y DIÁSPORAS.

Finalmente, la Pragmática del 17 de noviembre de 1566, publicada en enero de 1567, prohibía las costumbres moriscas, el uso del velo, las casas cerradas, el uso de baños públicos, el uso del idioma árabe y de los nombres moros.

Tendrán habido negociaciones con las autoridades, pero una redada en la Navidad de 1568 por parte de los montañeses que pedían una insurrección y, finalmente, el estallido de la revuelta habrían dado lugar a una guerra prolongada, con violencia de lado a lado. Este conflicto sólo terminará cuando Felipe II filtre las regiones que alimentaron a los combatientes, es decir, expulsando a los moriscos de Granada y obligándolos a extenderse a ciudades y pueblos de otras regiones españolas.

Sin embargo, con el exilio e incorporación de granadinos, hablantes del árabe, enriquecidos con el comercio, realizando prácticas cristianas sólo mediante sanciones y huyendo con sus hijos al bautismo, casándose entre ellos, etc., los problemas pasaron a Castilla y Andalucía en pocos años.

Es necesario que las autoridades realicen mayores investigaciones inquisitoriales y censos, pero el tema se prolonga durante las siguientes décadas.

En 1589 el rey tomó decisiones, desde la ejecución de los moriscos que representaban el mayor peligro; el servicio en las galeras por un tiempo, a cambio de una remuneración, para frenar su aumento; la separación de los niños de las familias moriscas para confiarlos y educarlos profundamente cristianos, señores, eclesiásticos o artesanos, hasta la dispersión de los granadinos y su destierro al campo.

Em 1589 o rei toma deliberações, desde a execução dos mouriscos que representavam maior perigo, a separação das crianças das famílias mouriscas para serem confiadas e profundamente educadas por cristãos (senhores, eclesiásticos ou artesãos), até à dispersão dos granadinos e o seu desterro para os campos.

En los discursos de los consejeros de Estado, una década después, se proponen unas y otras disposiciones, algunas de extrema violencia, y las deliberaciones presionan al rey para que actúe.

5. EL OTRO ESTEREOTIPADO, EL MITO DE LA COMUNIDAD HOMOGÉNEA Y LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS DE ESPAÑA CON PROYECCIONES EN EL MAGREB

La expulsión global de los moriscos a partir de 1609 sólo se produciría con España en paz con sus rivales europeos y la flota de guerra disponible. Habrá negociaciones con el sultán de Marruecos y con autoridades delegadas de los Otomanos, Argel y Túnez, para su acogida, esto para definir la acogida en el Magreb.

Semejante actitud de un Estado católico hacia una población bautizada y técnicamente cristiana conmociona, hasta el día de hoy, a historiadores que, como Márquez Villanueva, destacan la probada "asimilación de ciertos sectores del grupo morisco" en la sociedad española, aunque terminen defendiendo la tesis de que "La política que se aplicó a los moriscos no fue de asimilación, sino de persecución religiosa y genocidio cultural".

La orden de expulsión sobre un colectivo supuestamente homogéneo, formado por "otros", afecta de diferentes maneras a individuos, grupos y comunidades. Mucho depende del grado de asimilación o hispanización de los moriscos de diferentes regiones y de su integración económica, social, incluso política y jurídico-administrativa en sus respectivas sociedades. Muchos de los miles de expulsados afirman que su verdadera fe es la cristiana y que a lo largo de su vida han tenido un papel francamente positivo como súbditos del Rey de España (AHPZ; Dadson, 2007). No faltaron las solicitudes de apelación ante los tribunales.

La estancia de centenares de moriscos, situación documentada, se explica, en cambio, por el permiso real con carácter excepcional y por el favor de potencias que necesitaban la continuidad de sus oficios.

Por otro lado, desde una perspectiva experiencial y más individualizada, muchos moriscos desarrollan su capacidad de escapar y pasar a la clandestinidad, a veces cambiando de residencia y de nombre y apellido, a veces encontrando refugio con cristianos viejos.

Sea como sea, la acogida en el Norte de África no será siempre la misma, dependiendo en gran medida de las características de las sociedades de acogida, de la existencia previa de una estructura social favorable y fruto de migraciones previas de moriscos, del estatus social de los expulsados y su capacidad funcional para aportar beneficios materiales e intelectuales a los poderes vigentes.

Pero las reacciones de las autoridades musulmanas no serían ajenas a las antiguas disposiciones relativas a los extranjeros y a los viajeros, incluidos los peregrinos a La Meca, así como a las directrices islámicas sobre la caridad hacia los necesitados. Poderes y cuerpos sociales acogen, así, a los expulsados de España, incorporándolos, desde el punto de vista social, político y militar (Epalza Los moriscos antes y después de la expulsión, pp. 185-188).

En Argel, se vuelve de interés para Jeyr ed-Din Barbarroja, el uso de los moriscos acogidos, ya fueran mudéjares (de Granada y Andalucía) o tagarinos (de Aragón, Valencia y Cataluña), contribuyendo a la formación de una ciudad próspera y cosmopolita. Expertos en diferentes oficios, desde la agricultura hasta la manufactura (lana y seda), prácticamente monopolizan determinados sectores de actividad.

En Túnez, los moriscos, por miles, se guiarán por la política de distribución e integración del sultán otomano Ahmad I, teniendo un representante, el jeque de los andaluces. Provienen mayoritariamente de Aragón y Castilla y menos de Granada y menos aún de Valencia. De ahí que sean hispanohablantes (hasta mediados del siglo XVIII). Sometidos a aprender el Islam, se puede decir que tenían una cultura dual.

El conocimiento de los mecanismos de guerra los hará más valiosos en todo el Magreb.

Bernabé Pons (2009) atribuye el estabelecimiento pacífico de los moriscos en Marruecos a dos factores decisivos: por un lado, la iniciativa

personal del sultán de Marruecos y, por otro, el propio tejido social existente, que ponía en relieve el peso de la comunidad de origen andaluz. Los moriscos mostrarán su dinamismo como comerciantes y también como traductores (de los idiomas árabe y castellano) de libros e incluso de la correspondencia oficial del sultán.

También implementarán dos importantes actividades: militar, de integración en el ejército y cuerpos de élite cercanos al sultán (Saldanha), y corsaria, además de ayudar a repoblar y reutilizar desde el punto de vista agrícola zonas diezmadas por plagas, sequías o ataques de cristianos.

Los casos atípicos en territorio marroquí (Pons, 2009) serán:

- la región de Tetuán-Xauen, con gran afluencia de andaluces, y Tetuán que experimenta un crecimiento demográfico debido a la afluencia de expulsados de España (Gozalbes Busto, 1984, 351-360; Pons, 2009, 285). Alejada de los centros de poder, llegará a gozar de un cierto poder autárquico basado en la capacidad militar y la agresividad antiespañola;

- la zona de Salé-Rabat, durante su período de poder autárquico, gobernada por moriscos, resultado de un fuerte aumento de la población de moriscos procedentes de Hornachos (Extremadura española; González Rodríguez, 1990, 2001; Pons, 2009; García-Arenal, 2014) que se unen y cambian a la primera comunidad de moriscos expulsados (mesclados con familias marroquíes locales y europeos islámicos). El estratégico puerto de Salé se especializará, con ellos, en el comercio marítimo y en la corsaria, ganando poder político y económico y, con ello, protagonismo en las relaciones exteriores, a menudo fuera de la política del sultán de Marruecos.

6. CONSIDERACIONES FINALES

La investigación sobre los moriscos ha avanzado mucho al contrarrestar la imagen de una comunidad homogénea y estereotipada, considerándose en cambio su propia diversidad regional y local y en relación con otros grupos de población, tanto en España como en las sociedades magrebíes que acogen la diáspora.

Numerosos estudos têm analisado regiões onde os mouriscos tiveram em Espanha grande expressão quantitativa. Refira-se, entre outros investigadores, Bernard Vincent sobre os mouriscos da Andaluzia, Míkel de Epalza sobre os de Valência e Catalunha, pesquisas publicadas sobre os de Castela e obras colectivas sobre os de Aragão. De salientar a compilação de Bernard Vincent sobre os seus estudos publicados entre 1970 e 2017.

Sobre a diáspora e vivências em áreas distintas do Magreb têm investigado, entre outros especialistas, Gozalbes Busto (1984), Epalza (1996), González Rodríguez (2001), García-Arenal (2014).

Para Mercedes García Arenal (1992, 496), "ser moro dependía exclusivamente del deseo de serlo, de sentirse morisco y de ser percibido como morisco por los demás". Habría, así, una alteridad a través de la cual el morisco se afirmaría como tal (Amselle, 1987, apud García Arenal).

Para la comprensión de las mentalidades y sensibilidades colectivas e individuales y de las percepciones del morisco que se desarrollaron en los siglos XV-XVII, son de interés tanto los documentos y discursos de las autoridades centrales y locales (a menudo no coincidentes), de los inquisidores y de los altos eclesiásticos, de algunos intelectuales, así como la reacción práctica y el discurso del propio morisco hacia las entidades dominantes, incluso ya en el exilio. Los grupos e individuos accedidos, confrontados con su identidad, recurren a estrategias de acción y de discurso (incluso ante los inquisidores, ANTT; Oquendo, 2014; Cruz, 2024a), reformulándose.

Podemos concluir que estudiar al "otro", neste caso os mouriscos, seja em Espanha, seja no Magreb, implica observar construcciones de imágenes en procesos de simulación y asimilación.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1. FONTES

Archivo Histórico Provincial, Zaragoza (AHPZ): Híjar, 1ª-36-74, reproduzido em Trevor J. Dadson (2007), *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 952-953, Anexo II, doc. 25.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), *Inquisição de Lisboa*, processo n. 6316.

Bando de expulsion de los moriscos de Valencia (1609). In M. García-Arenal (1996), *Los Moriscos*, Universidad de Granada, 251-255.

Castries, H. de (1921), *Les sources inédites de l'Histoire du Maroc. Archives et Bibliothèques d'Espagne*. Paris, Madrid, T.I.

Farinha, António Dias (1997), *Crónica de Almançor, Sultão de Marrocos (1578-1603), de António de Saldanha.* Tradução francesa por Léon Bourdon. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

9.2.ESTUDOS

Amelang, J. S. (2022). The expulsion of the Moriscos, 1609–14: still more questions than answers. In *Migrants shaping Europe, past and presente*. Manchester University Press, 45-57.

Bernabé Pons, L.F. (2009), El exilio morisco las líneas maestras de una diáspora, *Revista de Historia Moderna*, 27, 277-294.

Bernabé Pons, L.F. (2009), *Los Moriscos: Conflicto, Expulsión y Diáspora*, Los Libros de la Catarata

Bouzineb, Hossain (1998), Los moriscos en Marruecos durante la época de Felipe II. In Belenguer Cebriá, Ernesto (coord.), *Felipe II y el Mediterráneo: los recursos humanos y materiales.* Barcelona, v. II, 611-623.

Braudel, Fernand (1947), Conflits et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVIe siècle. *Annales. Écomomies, Sociétés, Civilisations*, 2e année, n.4 397-410.

Cruz, Maria Leonor García da (2024a), Mouriscos em Espanha e no Magreb: resignificados nos séculos XVI-XVII, in *Las identidades analizadas a través de las segregaciones histórico-culturales*, Madrid, Dykinson S.L.: ISBN: 978-84-1170-354-3.

Cruz, Maria Leonor García da (2024b), Espaços e fronteiras socioculturais na diáspora mourisca (séculos XV-XVII), in *Estudios sobre y desde la frontera*, Madrid, Dykinson S.L.: ISBN: 978-84-1170-537-0.

Dadson, T. J. (2011). The Assimilation of Spain's Moriscos: Fiction or Reality?. *Journal of Levantine Studies*, 1(2), 11-30.

Dadson, Trevor J. (2007), *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Dadson, Trevor J. (2014) *Tolerance and Coexistence in Early Modern Spain: Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava*. Woodbridge Suffolk: Tamesis.

Domínguez Ortiz, Antonio, e Vincent, Bernard (1989), *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial.

Epalza, Míkel de (1996), Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII). *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, Alicante, 4, 35-58.

Epalza, Míkel de (1994), *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Editorial Mapfre.

García-Arenal, Mercedes (1996), *Los Moriscos*. Facsimile 1975. Universidad de Granada.

García-Arenal, Mercedes (2014), The Moriscos in Morocco. From Granadan Emigration to the *Hornacheros* of Salé. In *The expulsión of the Moriscos from Spain*. Brill, 286-328.

García-Arenal, Mercedes (1992), *El problema morisco: propuestas de discusión*. Digital.csic.es

González Rodríguez, Alberto (2001), *Hornachos enclave morisco. Peculiaridades de una población distinta.* Mérida.

Gozalbes Busto, Guillermo (1984), Presencia de los moriscos en Tetuán y Xauen (Marruecos septentrional). In Temimi, A. (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*. Tunes, v. I, 361-374.

Lapeyre Henri (2011), *Geografía de la España Morisca*. Valencia: Universitat de València.

Márquez Villanueva, F. (1984), El problema historio-gráfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, t. 86, n. 1-2, 61-135.

Oquendo, Saylín Álvarez (2016). Salvar el alma, disfrazar la piel: la identidad como irreverencia en dos casos de archivo de la España morisca y la Cuba mulata. *Sharq Al-Andalus*, 21 (2014-2016), 229-263.

Villalmanzo, Jesús, «La colección pictórica sobre la expulsión de los moriscos. Paternidad y cronología», *La Expulsión de los Moriscos del Reino de Valencia*, Valencia, 1998, pp. 34-68.

Vincent, Bernard (2017), *L'Islam d'Espagne au XVIe siècle. Résistances identitaires des morisques.* Saint-Denis, Bouchène.

SECCIÓN III

PENSAMIENTO, LENGUA Y FILOSOFÍA

CAPÍTULO XV

LA PRESENCIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN LA FRONTERA SUR DE EUROPA. ACTITUDES Y REALIDAD COMUNICATIVA

RAFAEL CRISMÁN PÉREZ
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

La presente investigación se focaliza en la presencia de la lengua española en la frontera sur de Europa. Para ello, hemos tenido en cuenta la población migratoria de este contexto geográfico. En este punto, Loureda, Moreno-Fernández & Álvarez Mella (2023) sostienen lo siguiente:

> Sources of population data allow us to outline linguistic profiles based on the sociodemographic characteristics of migrants. A demolinguistic study fills in blanks where necessary with information from surveys on the population's linguistic knowledge. However, in Europe, these surveys are quite limited and heterogeneous, especially when it comes to migrant languages

Así pues, la caracterización de perfiles desde una perspectiva sociolingüística resulta fundamental para el conocimiento de la realidad lingüística de estos contextos, los cuales presentan un carácter heterogéneo, basado en la diversidad etnográfica y cultural. En el presente caso de las fronteras, la casuística de este tipo de espacios geográficos es especialmente compleja debido a la cantidad de connotaciones históricas, políticas, económicas y sociales que giran en torno a la cuestión fronteriza. En este punto, Chattopadhyay sostiene lo siguiente (2019: 151):

> *Border* is a polysemic, multidimensional and fuzzy concept that is studied and perceived variously by disciplines other than geography (Brunet-Jailly 2012). Therefore, geography does not have an exclusive hold on border studies, rather, geographers are contributing to and drawing from other disciplines and ideologies when addressing issues

> of borders. Here, attention has been paid to the diffusion of border security (Vaugham-William, 2010); the movement of borders into cyberspace (Deibert & Rohozinski, 2010); the performance of the border in urban spaces (Jiron, 2010); the actions of non-state actors ranging from vigilantes to entrepreneurs who do "border work" (Doty, 2007; Rumford, 2008); borders as sites of cultural encounter with the "other" (Rovisco, 2010); the relationship between citizenship and border (Balibar, 2009); and the material manifestations of borders, particularly the relocation and reconstitution of unconventional border sites (Mountz, 2010). Moreover, the scholarship on borders evolves from geographically-oriented social theory that problematize boundaries, territories, space (de Certeau, 1984; Lefebvre, 1974) and place (Tuan, 1977)

En el caso concreto de la frontera sur de Europa y su relación con el Mediterráneo, Urban (2013) destaca la doble visión que ofrece este territorio. Por un lado, la consideración amable y exótica que representa el Mediterráneo para el turismo. Por otro lado, las posibilidades económicas y sociales que muchos migrantes observan en este contexto geográfico en contraste con los límites que alberga dicha realidad (Urban, *Íb*: 419):

> These days, the Mediterranean represents the southern border of Europe. Since 1995, the Schengen agreements (Schengen II) aim to abolish the borders in the inner space of Europe and to fortify at the same time the exterior borders of the European Union (Holert & Terkessidis, 2006). Hence, between Europe and Africa and therefore between North and South an essential political difference is established. The transgression of the border within Europe implies that the circulation of people, goods and communication is limited elsewhere. Again, transgression stabilises the border and the difference in power marked by it […] the efficiency of this border does depend upon the political status of the traveller in question. Only migrants coming to the Mediterranean from the south come up against a real border; for the European tourists, on the other hand, the sea does not have this meaning. Fernand Braudel did not realise just how right he was when he wrote: *'L'histoire change selon que l'on se situe au nord ou au sud de la mer* (Braudel 1977, p. 22). So, two fundamentally different spatial orders are superimposed, resulting from the identity assigned to the one who sets forth. The British sociologist Zygmunt Bauman therefore makes a distinction between two different types of travellers: ''If for the first world – the world of the rich and the affluent – space has lost its constraining quality and is easily traversed in both its 'real' and 'virtual' renditions, for the other world – that of the useless and unwanted poor, the 'structurally redundant' – real space is fast closing up.

La consideración de la población inmigrante es, por tanto, un requisito indispensable para comprender la compleja casuística lingüístico-comunicativa de dicho contexto geopolítico. Este conocimiento posibilitará consecuentemente una mejora en la elaboración y desarrollo de las políticas de integración y su proyección en las interacciones comunicativas o, al menos, una visión más acertada de la realidad de esta situación.

Para ello resulta fundamental que, en primer lugar, reparemos en las actitudes hacia la lengua española por parte de los participantes de esta realidad, al tiempo que conozcamos la relación de los mismos desde su origen con la lengua española. Esta idea nos lleva a considerar el concepto *actitud*.

2. EL CONCEPTO ACTITUD Y SU RELACIÓN CON LA LENGUA

Si tenemos en cuenta una línea más tradicionalista del concepto *actitud*, esta cuestión ha sido estudiada principalmente desde dos perspectivas básicas: el conductismo y el mentalismo (Izquierdo, 2011). En la actualidad, ambos enfoques han convergido en una perspectiva complementaria de investigación (Eagly y Chaiken, 1995; 1998; Ezcurdia, 2004; Fabrigar, MacDonald y Wegener, 2005; Farr, 1994; Fazio, 1986; Fishbein y Azjen, 1975; 1980; Fraser, 1994; Moliner y Tafani, 1997; Petty y Cacioppo, 1981; *Tuncalp y Sheth, 1975*). Entre otras disciplinas, la psicología social, la lengua, la comunicación y la sociología se han ocupado del estudio de la actitud. En los últimos años, la psicología social ha vinculado la actitud a las denominadas *representaciones sociales*. Estas se definen como (Parales-Quenza y Vizcaíno-Gutiérrez, 2007: 358):

> esquemas cognitivos de una forma muy similar a los demás modelos de esquema en psicología social (Flament, 1989, 1994; Rouquette, 1994). Esto acerca la perspectiva estructural de las representaciones sociales a modelos proposicionales de las actitudes, tales como el de acción razonada de Fishbein y Ajzen (1975). Este modelo asume la naturaleza proposicional de las creencias al concebirlas como asociaciones entre el objeto actitudinal y sus características y atributos. Los modelos de redes asociativas asumen que los procesos de memoria son mediadores de los

> fenómenos actitudinales. La teoría de las representaciones sociales sería innecesaria si no proporcionara un poder explicativo más amplio que el de la mayoría de los modelos existentes sobre actitudes. Al enmarcarse en modelos de redes asociativas, tanto la teoría del núcleo central, como la de la acción razonada, conciben a las creencias como jerarquías de elementos, cuyo orden está dado por la importancia relativa del elemento en la estructura o red

Esta relación entre ambas dimensiones cognitivo-afectivas son de especial importancia a la hora de analizar los usos lingüísticos como proyección del pensamiento y la opinión tanto individual como colectiva. Este hecho resulta fundamental si tomamos en consideración las dimensiones cognitiva, afectiva y conductual del concepto actitud y su relación con la lengua (Janes, 2006). Así pues, como señalan Parales-Quenza y Vizcaíno-Gutiérrez (*Íb*), las actitudes constituyen un constructo permeable en tanto que se mueven en una tensión binaria entre el dinamismo y el estatismo. A su vez, en las representaciones sociales, interviene la memoria como uno de los constructos vinculados a los componentes de la actitud y a la gestión de las representaciones sociales desde una perspectiva estructural. Esto nos lleva a comprender la memoria como un constructo vinculado a ambas conceptos valorativos como son las actitudes y el vínculo con las mencionadas representaciones sociales.

3. LA MEMORIA

Desde una perspectiva tradicional, la caracterización de la memoria ha sido cuestión muy revisada desde varios ámbitos de estudio. Entre ellos, destaca la psicología cognitiva. En este punto, observamos definiciones como la de Ballesteros (1999: 705):

> La memoria es un proceso psicológico que sirve para almacenar información codificada. Dicha información puede ser recuperada, unas veces de forma voluntaria y consciente y otras de manera involuntaria. En el estudio de la memoria, unos investigadores han destacado sus componentes estructurales mientras otros se han centrado en los procesos de memoria

Otra definición más actual es la de Colaço (2022), quien alude al concepto *broad definitions* (*definiciones amplias*) para caracterizar este

constructo, pues el propio investigador expone las dificultades de definir la memoria (Colaço, *Íb*: 104):

> My position points to the idea that the question "what counts as a memory?" has at least two different senses. The first sense can be construed as asking for an expression of the criteria for counting a given target as a memory based on what is already known about this and other targets. The second sense can be construed as asking for an expression of the criteria researchers should use to pick out targets that will facilitate their investigation of these targets. These are different questions, and the latter has received insufficient attention in the philosophical literature. This fact, compounded with research on newly discovered phenomena, highlights the need to address how definitions inform rather than solely result from empirical investigations

En cualquier caso, en la actualidad la memoria suele estructurarse en tres dimensiones fundamentales (Carrillo-Mora, 2010): memoria sensorial, memoria a corto plazo y memoria a largo plazo.

La memoria sensorial es el constructo mediante el cual se gestionan los estímulos externos recogidos a través de los sentidos. Esta, a su vez, se divide en memoria icónica, háptica y ecoica.

Por otro lado, la memoria a corto plazo es el constructo mediante el cual se retiene información en un intervalo no superior a 30 o 40 segundos. En este punto, muchos investigadores sitúan la memoria de trabajo dentro de la memoria a corto plazo.

Por último, la memoria a largo plazo codifica y retiene la información durante un periodo de tiempo más largo. Esta presenta, a su vez, tres posibilidades fundamentales: la memoria episódica, la memoria semántica (ambas dimensiones configuran la denominada *memoria declarativa*) y la memoria procedimental (la cual se corresponde con la denominada memoria *no declarativa*).

Desde nuestro punto de vista, estas últimas dimensiones de memoria son particularmente interesantes en cuanto a la lengua española y su localización de la frontera sur de Europa. La principal razón es la presencia de esta lengua entre la población del norte de África por motivos históricos. Esto nos lleva al análisis de la valoración de la lengua española en virtud de la memoria episódica tanto desde un punto de vistea individual como colectivo. Para ello, hemos tenido en cuenta los

estudios de varios especialistas entre los que destacamos a Sayahi (2005; 2022) y Sayahi y Montero-Alonso (2021).

4. EL ESPAÑOL EN EL NORTE DE ÁFRICA

Como señala Sayahi (2005), en la cuestión de la presencia del español en el norte de África existen factores geográficos, sociales y militares. El mismo investigador expone que la lengua española nunca llegó a desplazar a las lenguas existentes en el norte de África, no obstante, destaca la presencia de dicha lengua en el territorio y la generación de actitudes por parte de la población al respecto, especialmente en las ciudades coloniales y la periferia (Sayahi y Montero-Alonso, 2021).

Uno de los puntos más interesantes que expone el autor es la consideración del español como segunda lengua por parte de los marroquíes (el mismo autor distingue entre lengua extranjera y segunda lengua; 2005: 202):

> Teniendo en cuenta que la distinción básica entre segunda lengua y lengua extranjera es la relevancia que el idioma en cuestión tiene en el ámbito inmediato de los hablantes, el español en el norte de Marruecos se puede considerar como una segunda lengua para muchos hablantes por varias razones, y a pesar de la existencia del francés como segunda lengua oficial. Esto es así, en primer lugar, porque la adquisición del español en la mayoría de los casos ocurre de manera informal, o sea fuera de las aulas, confirmando la existencia de esta lengua como parte del panorama sociolingüístico local. En segundo lugar, los marroquíes, por mínimo que sea su conocimiento del español, hacen uso de él de manera pasiva, viendo la televisión española, o de manera activa, interactuando con los españoles que aún viven allí e incluso con los turistas. En tercer lugar, las empresas españolas que están en el área usan el español como lengua oficial. De hecho, recientemente la mayor empresa española de telecomunicaciones ha empezado a operar una central para servir a parte de sus clientes en España desde Tánger con unos 650 empleados

Este panorama sociolingüístico converge indefectiblemente en una consideración de la lengua española como una lengua próxima a los hablantes marroquíes, lo cual queda vinculado, por tanto, con un porcentaje de la población migratoria. El autor expone que uno de los fenómenos derivados de la situación plurilingüe de este contexto es la alternancia de códigos. No solo entre el dariya y la lengua española, sino

también entre la lengua española y el francés. Esto nos informa del vínculo afectivo que existe entre dichos hablantes y la lengua española, la cual, en algunos casos, se equipara al francés, la segunda lengua de procedencia extranjera más extendida. Es más, el propio Sayahi expone la vinculación de la población marroquí con la lengua española como una señal de identidad, especialmente en el norte de África (*Íb*.: 204):

> Se habla [español] mucho aquí en el norte de Marruecos. Por ejemplo si vas a Rabat o Casablanca o algo así, la mayoría de la gente habla francés, no comprenden español; hay poca gente que habla español y todo esto. Normalmente en el norte [sí], por razones de la historia y todo esto, el protectorado español, muchas familias españolas viven aquí

Finalmente, el autor expone las siguientes conclusiones acerca de la lengua española, a modo de balance de la misma desde la presencia española en el área (*Íb*.; 204):

> Hoy en día, no es que el español esté despareciendo del norte de Marruecos, sino que el tipo de competencia está cambiando. El español sigue en uso y miles de marroquíes lo mantienen como segunda lengua. La presencia de las empresas españolas y la posibilidad de la inmigración a España siguen consolidando el interés por el español entre los marroquíes, al atribuirle un valor económico a esta lengua, además de su valor cultural y su legado histórico en el área

Esto nos lleva al siguiente punto de nuestra investigación, la valoración de la lengua española en la localización geográfica del sur de Europa, ¿se trata, por tanto de una lengua heredada?, ¿es por el contrario una lengua vinculada al mundo de los negocios y la actividad económica o bien podría ser una mezcla de ambas posibilidades, además de otros factores?

5. LA VALORACIÓN DE LA LENGUA

En primer lugar, debemos tener en cuenta que la vinculación entre lengua y actitud transciende el propio sistema de creencias que un hablante o un grupo de hablantes pueda albergar sobre una lengua y/o una variedad. En este punto, partimos de la antigua hipótesis de la cosmogonía de Humboldt, según la cual la lengua condiciona la realidad en función de la etiquetación que dicha lengua hace de la misma. Esto

nos lleva a la deducción de que la lengua constituye un núcleo profundo para el desarrollo y puesta en práctica de la competencia comunicativa desde una perspectiva más allá del nivel consciente. Así pues, la actitud del hablante se proyecta en la lengua en todo momento, es decir, cualquier situación lingüístico-comunicativa es permeable a la proyección de la actitud, la cual transciende la propia actividad consciente del individuo (Ezcurdia, 2004).

Desde nuestro punto de vista, como ya expusimos *supra* la dimensión afectiva es vinculante con respecto a la dimensión cognitiva, pues ambas dimensiones repercutirán en el factor conductual de la actitud. La observación de las connotaciones afectivas en los usos lingüísticos y de la comunicación no verbal en determinados contextos comunicativos nos permite analizar la proyección de la actitud en todas sus dimensiones.

Esto nos lleva al planteamiento del estudio de la actitud y más concretamente de la actitud lingüística de la población migrante localizada en la frontera sur de Europa para comprender la realidad comunicativa de dicho contexto geográfico. Así pues, la primera cuestión que debemos abordar es la actual situación plurilingüe del norte de África. Como señala Moustaoui (2004), la situación plurilingüe de Marruecos es especialmente compleja debido, entre otros motivos, a la convivencia entre lenguas mayoritarias (impulsadas mediante políticas lingüísticas institucionales) y lenguas minoritarias, cuya presencia responde a cuestiones históricas, geopolíticas y estratificacionales.

En primer lugar, debemos tener en cuenta la presencia de las dos lenguas nacionales: el árabe y el amazigh. Esta situación responde a la cuestión histórica de la llegada de árabes a territorios de habla amazigh. La primera de estas lenguas presenta una división fundamental: el árabe clásico y el denominado *árabe marroquí*, también conocido como *dariŷa,* mencionado *supra*. Esta última variedad es susceptible de modificaciones en función de factores diatópicos, de manera que en el norte de África encontramos una fuerte influencia de la lengua española, mientras que en las zonas del interior la influencia del francés es mayor. Por otro lado, el árabe clásico presenta una tradición indiscutible con respecto a la variedad dariya, pese a esta ser la lengua común. Entre

otros motivos, el árabe clásico, lengua del Corán, ha sido el vehículo de las ideas y creencias espirituales de la comunidad musulmana. Esto ha supuesto la internacionalización de dicha lengua, la cual se encuentra asociada indiscutiblemente al componente religioso y, por tanto, afectivo de la población marroquí (así como a tantas otras comunidades geográficas y culturales vinculadas con el Islam).

Por otra parte, el amazigh, también conocido como bereber, se encuentra, a su vez, dividido en tres variantes fundamentales, las cuales se diferencian principalmente en los componente fonético-fonológicos y léxicos (Llorent, 2014):

- Tarifit, extendido principalmente en el norte de los territorios. Se encuentra en contacto principalmente con la lengua española en ciudades coloniales como Melilla (Tilmatine, 2011).
- Tamazight, localizado principalmente en el centro de Marruecos, esto es, en el Atlas medio. Cuenta con aproximadamente unos tres millones y medio de hablantes.
- Tachelhit, localizado, sobre todo, en el sur de Marruecos. Esta última variedad es la que cuenta con mayor número de hablantes. Si bien, dependiendo del autor, las cifras de hablantes oscilan entre los tres millones y los nueve, así como su localización geográfica exacta. Esto es debido a su contacto con el tamaziht en el centro del país. En cualquier caso, se suele situar entre el alto Atlas y el anti Atlas.

Asimismo, las lenguas extranjeras cuentan con una importante presencia en el panorama lingüístico del país. Si bien el francés es la lengua extranjera mayoritaria y está considerada como la segunda lengua, la lengua española cuenta con muchos hablantes en los territorios identificados y cercanos con el antiguo protectorado español, especialmente en la antigua capital, Tetuán.

La presencia del inglés, sin embargo, es cada vez más notable en virtud de su condición de lengua internacional en la actualidad. De este modo, la presencia de esta lengua es cada vez más patente en las políticas lingüísticas institucionales, así como en los registros lingüísticos de las

interacciones cotidianas. A propósito de esta cuestión, algunos autores como es el caso Fernández-Vitores (2014) de señalan el desplazamiento del español por parte de la lengua inglesa, lo que también aconteció a mediados del siglo XX, cuando se produjo la independencia del Protectorado de manera análoga con el francés como lengua de prestigio frente al español.

Fernández-Vitores expone que la presencia de la lengua española responde a varias posibilidades, entre la que destaca la difusión en los medios de comunicación. Para ello, el autor recupera la información expuesta por Affaya y Guerraoui (2005).

Así pues, los autores exponen en un estudio cuáles son las principales fuentes de conocimiento del español en Marruecos:

- A través del pasado colonial 12.8%
- A través de la escuela 12.2%
- A través del trabajo 5.0%
- A través del comercio 2.5%
- A través de los medios de comunicación 50.3%
- Otros 17%

Como se puede observar, los medios de comunicación suponen con diferencia el principal medio de conocimiento del español en Marruecos. Estos datos se han contrastado en la misma investigación con la imagen que los marroquíes tienen de España. Los resultados son que cerca del 70% de los encuestados tiene una imagen positiva; aproximadamente el 5% tiene una imagen positiva y negativa y, finalmente, el 25% tiene una imagen negativa.

Si bien es cierto que estos datos son del año 2005 y, consecuentemente, deben ser actualizados, también es cierto que nos aportan información acerca de cuál puede ser la actitud de los marroquíes hacia la lengua española en función de los factores aludidos anteriormente.

En cualquier caso, tal y como lo plantean Affaya y Guerraoui, resulta fundamental el análisis de la imagen de España en los medios de comunicación marroquíes.

5. LA IMAGEN DE ESPAÑA Y DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MARROQUÍES.

Como señalan los autores anteriormente citados, la imagen de España en los medios de comunicación pasa por dos posturas bien diferenciadas, según dos variables de estratificación socioeconómica (Affaya y Guerraoui, *Íb*: 60):

> Dos visiones divergentes gobiernan la visión de los marroquíes hacia los españoles: una emana de la élite que está sujeta a los estados de ánimo de los políticos y a la naturaleza de los equilibrios que hay que gestionar; y otra emana de las masas, tanto las que viven en la antigua zona del Protectorado español como de las demás regiones del país

Así pues, si atendemos a esta doble clasificación, comprendemos la relación entre el nivel estratificacional de la población marroquí y su actitud hacia España y las representaciones, creencias e idearios asociados a la misma. Este hecho es de especial relevancia, porque pone de manifiesto la idea expresada *supra* sobre la consideración del Mediterráneo y sus respectivas connotaciones en función del contexto socioeconómico.

Desde nuestro punto de vista, la imagen que se proyecta en Marruecos no solo ya con respecto a España, sino a la calidad y casuística de las relaciones entre los países, ha estado más bien mediatizada por los conflictos que por las cuestiones culturales e históricas. En este punto, citamos a La Parra-Casado, Penalva-Verdú y Mateo-Pérez (2007), quienes advierten después de analizar 1133 noticias entre prensa marroquí y en prensa española lo siguiente:

> Se obtiene una alta presencia de indicadores propios del periodismo de guerra, en ambas riberas: atención prioritaria a los acontecimientos armados, polarización, hipérboles narrativas, orientación hacia las élites, propaganda e, incluso, deshumanización. Si bien existen breves destellos de periodismo de paz: sentido del humor, relativización de la importancia del incidente, seguimiento, a veces extenso, de las declaraciones de ambas partes

En nuestra opinión, estas conductas provienen de la situación fronteriza entre ambos países, lo que ha dado lugar a un noticiario basado en la consideración de estrategias geopolíticas y sus respectivas

repercusiones en los medios. No obstante, algunos autores como es el caso de Bennis (2006: 80) reparan en las cuestiones históricas y culturales:

> Del otro lado, cabe señalar que la imagen que los marroquíes han transmitido sobre los españoles no es mejor que la imagen que estos han transmitido de aquéllos, en la medida en que esta imagen es netamente peor que la que el imaginario colectivo marroquí se ha forjado del resto de los demás países occidentales. Al igual que los españoles con respecto a los marroquíes, estos siempre han contemplado a aquellos desde una perspectiva condicionada por el antagonismo religioso que enfrentaba a los dos países desde finales del siglo XVI. Esta circunstancia hizo que en los marroquíes, a su vez, se forjase una imagen distorsionada de los españoles, que se convirtieron en los temibles y a la vez odiados representantes de una religión "falsa", "intolerante" y "sectaria". Todos los aspectos de la vida de los españoles como de los demás cristianos eran contemplados desde el prisma religioso musulmán y, por tanto, demonizados, despreciados, denunciados y denigrados

Como podemos observar, el tratamiento de las relaciones bilaterales entre España y Marruecos que los medios de comunicación de ambos países fronterizos han divulgado ha estado enfocado más desde una problemática geopolítica que como una convivencia cultural. Esto nos remite a unas conclusiones generales acerca de la relación entre ambos países y su repercusión en el caso concreto de la lengua española y su presencia en el espacio geográfico del Mediterráneo fronterizo.

6. CONCLUSIONES

En primer lugar, como hemos comprobado a lo largo del presente trabajo, la casuística relativa al plurilingüismo en el norte de África es muy compleja. Esto nos lleva a que tengamos en cuenta factores tanto de tipo histórico, político, económico y cultural. Esto es especialmente perceptible en la lengua española debido a la presencia histórica de dicho país en el norte de África y, por otro lado, a la situación de proximidad geográfica entre España y Marruecos, principalmente. La frontera natural que constituye el Estrecho de Gibraltar posibilita un flujo migratorio constante no solo hacia España por parte del norte de África, sino hacia países del centro y norte de Europa.

En lo que respecta al caso concreto de la lengua española, por lo que hemos analizado, uno de los factores más relevantes en la actualidad es el nivel socioeconómico y cultural de los informantes. Así pues, las diferentes encuestas de tipo sociolingüístico han aportado datos acerca de esta cuestión. Si bien es cierto que la presencia de la lengua española en el norte de África es más patente que en el centro y en el sur de Marruecos, también es cierto que su condición de segunda lengua extranjera se está viendo superada por el inglés. En este punto, la imagen que los informantes tienen de España se configura como un entramado donde existen factores de tradición al tiempo que factores económicos. Esto nos lleva a plantearnos que una posibilidad más de conocimiento de la situación pasa por observar las políticas lingüísticas desarrolladas en el país. No solo con respecto a las lenguas autóctonas, sino también con respecto a las lenguas extranjeras que se imparten de manera regular. Este dato, junto con el papel de los medios de comunicación, puede arrojar luz a la cuestión.

En la actualidad, como sostienen Abderrahman El Fathi y Rebeca Gutiérrez Rivilla[95], la lengua extranjera más impartida en Marruecos es el francés. En cuanto al inglés, este tiene más presencia en Túnez y, en la actualidad, hay un porcentaje cercano entre esta lengua y el español en los demás países:

> Si alguna nota caracteriza los planes de enseñanza de los tres países analizados es la enorme importancia que conceden a las lenguas extranjeras. Tanta que en ellos el árabe clásico y el francés parecen pugnar por convertirse en la *lingua franca*, en abierta competencia esta última con el inglés en Túnez, puesto que ninguna de ellas se presta a ser considerada la lengua materna de tales países

Esta afirmación nos lleva a preguntarnos si no estamos ante una situación de transición con respecto a la presencia de la lengua española en el norte de África. Donde las miras están puesta más que en la presencia cultural de los países fronterizos, en la proyección económico-laboral, reforzada por el dominio del inglés como *lingua franca*.

---

[95] *Véase* https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_06-07/pdf/paises_01.pdf

Para resolver esta cuestión será determinante analizar las dos principales posibilidades de estratificación socioeconómica aludidas: por un lado, observa y analizar cuáles son las conductas de la élite social al respecto de la lengua española y, por otro, cuál es el desarrollo de los informantes de la clase social trabajadora y potencialmente migrante. Como prospectiva, de cara a futuras investigaciones, tanto las conductas aludidas de ambos estratos como los intercambios entre los mismo debe constituir un análisis de la cuestión tanto a través de medios e instrumentos cuantitativos como cualitativos, con el fin de considerar una visión lo más acertada posible a la realidad de lengua española en el norte de África.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Affaya, N. y Guerraoui, D. (2005), *La imagen de España en Marruecos*. Barcelona: Fundación CIDOB.

Ballesteros, S. (1999), Memoria humana: investigación y teoría, *Psicothema*, *4* (11), pp. 705-723.

Bennis, S. (2006), Los medios de comunicación y las relaciones hispano marroquíes un medio de alejamiento más que de acercamiento entre los pueblos de ambos países. *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre Africa y Medio Oriente, año II, no. 2*. CEA-UNC, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. CLACSO-SUR-SUR, Programa Sur-Sur: Argentina. Junio. 2006 ISSN 1669- 953X Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/cea/contra/2.2/medios.pdf, pp. 75-86.

Calderwood, E. (2019), Spanish in a global key, *Journal of Spanish Cultural Studies*, *20:1-2*, pp. 53-65. https://doi.org/10.1080/14636204.2019.1609234.

Chattopadhyay, S. (2019), Borders re/make bodies and bodies are made to make borders: Storying migrant trajectories – Border Imperialism Special Issue, *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*. [https://www.acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1428].

Colaço, D. (2022), What Counts as a Memory? Definitions, Hypotheses, and "Kinding in Progress", *Philosophy of Science*, *89*(1), pp. 89-106, doi:10.1017/psa.2021.14

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. & Chaiken, S. (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.

Ezcurdia, M. (2004), Conocimiento del lenguaje y actitudes de aceptación, *Acta poética*, *25*(2), 255-301. [Recuperado en 18 de octubre de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822004000200011&lng=es&tlng=es].

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.

Farr, R. (1994), Attitudes, social representations and social attitudes (discussion of C Fraser), *Papers on Social Representations,* 3, pp. 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.

Fernández-Vitores, D. (2014), *La lengua española en Marruecos*. Rabat: Embajada de España: Instituto de Estudios Hispano-Lusos. Madrid: AECID.

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

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

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

Janés, J. (2006), Las actitudes hacia las lenguas y el aprendizaje lingüístico, *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 20* (2), pp. 117-132.

La Parra-Casado, D.; Penalva-Verdú, C.; Mateo-Pérez, M.A. (2006), La imagen de España y Marruecos en la prensa marroquí y española durante el incidente del islote de Perejil (Leyla). *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, 79, pp.145-165.

Llorent, V. (2014), Identidad cultural bereber y enseñanza del amazigh. *Revista Española de Educación Comparada*, 0 (23), pp. 53-75.

Loureda Lamas, Ó., Moreno-Fernández, F. & Álvarez Mella, H. (2023), Spanish as a heritage language in Europe: a demolinguistic perspective, *Journal of World Languages*, [https://doi.org/10.1515/jwl-2022-0059].

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

Moustaoui, A. (2004), *Conflicto lingüístico y política lingüística en Marruecos: una propuesta de análisis*. Documentos del Congreso *Diversidad lingüística, sostenibilidad y paz*, Barcelona, 20-23 de mayo de 2004.

Parales-Quenza, C.J. & Vizcaíno-Gutiérrez, M. (2007), Las relaciones entre actitudes y representaciones sociales: elementos para una integración conceptual, *Revista Latinoamericana de Psicología*, *39* (2), pp. 351-361.

Pretty, R. & Cacioppo, J. (1981), *Attitudes and persuasion: classic and contemporary approaches*, Dubuque, IA, William C. Brown.

Sayahi, L. (2022), El español en contacto con el árabe y el tamazight en el norte de África. En Moreno Fernández, F. y Caravedo, R. *Dialectología hispánica: The Routledge Handbook of Spanish Dialectology*, pp. 433-443.

Sayahi, L. (2005), El español en el norte de Marruecos: historia y análisis. *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies*, *6*, (3), pp. 195-207. DOI: 10.1179/146827305X58001.

Sayahi, L. y Montero-Alonso, M.A. (2021), Bilingualism and language attitude in Melilla (Spain). *Lengua y migración*, *13*(1), pp. 55-75.

Tilmantine, M. (2011), El contacto español-bereber. La lengua de los informativos en Melilla. *Revista internacional de lingüística iberoamericana*, *18*, pp. 15-46.

Tuncalp, S. & Sheth, J.N. (1975), Prediction of Attitudes: a Comparative Study of the Rosenberg, Fishbein & Sheth Models, In Schlinger, M.J. & Abor, A. (eds), NA - Advances in Consumer Research, 2, pp. 389-404, MI, Association for Consumer Research.

Urban, U. (2013), The Mediterranean as a geopolitical and geopoetic border region: possible worlds beyond the border in fiction, *Neohelicon*, *40*, pp. 417–429, https://doi.org/10.1007/s11059-013-0204-y.

SHIFTING NARRATIVES AND GLOBAL RESONANCE: THE EVOLUTION OF PALESTINIAN CINEMA

MOHAMMED RH MASALHA
University of Córdoba

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
University of Córdoba

1. INTRODUCTION

This article explores the evolution of Palestinian cinema, categorizing it into two defined historical eras, each reflecting the diverse realities and culture of the Palestinians. The initial period of Palestinian cinema, which began with individual efforts, depicted Palestinian lives and later transitioned to portraying the Palestinian revolution, leading to the emergence of what became known as revolutionary cinema (Gertz and Khleifi 2008, p. 22). This period emerged prior to the 1980s and was characterized primarily by the production of documentary films. Notably, revolutionary cinema was financially supported by the Palestine Liberation Organization (PLO) and different revolutionary groups and had a primary focus on themes that emphasized the revolution and the essentiality of armed struggle as a method toward liberation (Ibrahim 2005, p. 41).

Conversely, the following period, commonly known as the new wave of Palestinian cinema, spanning from the early 1980s to the present, represents a significant shift in perspective. During this era, filmmakers adopted a novel cinematic style, straying from the revolutionary rhetoric that defined previous films.

Palestinian filmmakers, who reshaped the Palestinian narrative into relatable stories and personal experiences drawn from daily life, were responsible for the emergence of this new wave.

They embraced a cinematic language that adhered to the conventional standards of the global film industry, bringing Palestinian cinema into a transformative phase marked by its prominence and recognition at international film festivals.

Notable figures in this emerging movement include Michel Khalife, Elia Suleiman, Hani Abu Assad, Rashid Al-Mashrawi, Mai Al-Masri, and several others. These directors, a majority of whom studied and lived in exile, were significantly influenced by their diverse experiences. In an interview with Morvary Samare (2012), Suleiman emphasized that his films strive to beyond a singular narrative confined to Palestine, instead aspiring to have a worldwide impact. He criticized the Arab world's cinema for its localized focus, while his own work aimed for a wider global audience. In an interview with Alghad Channel (2018), Rashid Al-Mashrawi expressed the same views as Suleiman, highlighting their intention to present Palestinian narratives to an international audience. The implication here is that Palestinian filmmakers realized the necessity of adopting a fresh cinematic language and modifying their portrayal of Palestine in order to secure entry into international film platforms and captivate a worldwide audience.

This shift in storytelling and film-making style represented a crucial turning point for Palestinian cinema, enabling it to attain recognition on a global scale. The new process prioritized the development of a universally understandable cinematic language with the goal of evoking worldwide empathy and raising awareness of Palestinian reality.

The historical context of Palestinian cinema is equally remarkable. Due to its religious and geopolitical importance, Palestine has attracted the attention of international directors and production companies ever since the inception of the film industry. The Lumiére brothers' film production in Palestine in 1896 serves as a testament to this early interest (Gertz and Khleifi 2008, p. 14). The accessibility of filmmaking tools and the widespread presence of theaters in Palestinian urban areas dating back to the 1920s (Madanat 1995, p. 839) indicate an early exposure to cinema. However, the emergemce of a distinct Palestinian

cinematic identity was greatly influenced by the region's political and economic conditions.

This study seeks to examine these two crucial periods in Palestinian cinema, providing insights into how they have influenced the depiction of the Palestinian narrative.

2. OBJECTIVES AND METHODOLOGY

2.1. OBJECTIVES

- Examine the historical progression of Palestinian cinema, with a particular emphasis on the shift from an initial focus on revolutionary themes to the subsequent age of the new wave, which prioritized everyday life and personal storytelling.
- Evaluate the reception and recognition of Palestinian films on worldwide platforms, such as film festivals and global cinema circuits.
- Examine the impact of exile on Palestinian filmmakers and investigate how these experiences have shaped their artistic growth and influenced the thematic content explored in their films.
- Identify key milestones, notable cinematic works, and filmmakers who have made significant contributions to the evolution of Palestinian cinema.

2.2. KEYWORDS

- Palestinian Cinema
- Palestinian Filmmakers
- Documentary Filmmaking
- Cinematic Language
- International platforms

2.3. METHODOLOGY

The methodology employed in this study utilizes a multifaceted approach. Initially, a comprehensive examination of relevant academic and historical sources related to Palestinian cinema will be undertaken. This evaluation will specifically concentrate on the evolution of Palestinian cinema and the influence of exile on filmmakers. This will be enhanced by a thorough film study, in which a variety of Palestinian films, especially those made by exiled filmmakers, will be examined for their narratives, themes, and cinematic approaches.

Interviews with some Palestinian filmmakers and film specialists will be an essential component of the study, providing perspectives on the experiences of filmmakers living in exile and their impact on Palestinian cinema. In addition, doing a content analysis of film reviews and critical receptions will enable us to assess the global perception of these films by both audience and critics. Specific films or artists will be examined as case studies to exemplify wider patterns in Palestinian cinema. The data collected from these many sources will undergo qualitative analysis, primarily aimed at detecting patterns and changes in the story and style of Palestinian cinema.

3. THE INCEPTION AND PROGRESSION OF PALESTINIAN CINEMA: FROM INDIVIDUAL INITIATIVES TO REVOLUTIONARY CINEMA (1930S – 1980S)

The inception of Palestinian cinema can be traced back to the early 1930s. It began with the efforts of a few individuals who, possessing basic film equipment, were driven to document and highlight the Palestinian condition (Barakat 2013, p. 10).

Conversely, it is argued that a documentary film produced in the early 20th century had the objective of accurately depicting the actual conditions in Palestine. This film presented the Palestinian people as an integral part of Palestine and its land, showcasing their living conditions at the time (Gertz and Khleifi 2008, p. 15).

When considering Palestinian cinema during the 1930s, a notable figure in Palestinian filmmaking was Ibrahim Hassan Sarhan. He initiated his filmmaking endeavor in Palestine during this period. In 1935, Sarhan made a short film, around 20 minutes in length, that documented the visit of Saudi King Abdul-Aziz to Palestine (Barakat 2013, p. 10). Sarhan, having acquired knowledge in photography and film processing through self-education, purchased a portable camera and constructed his own filming equipment, including an editing table (Ibrahim 2001, p. 16). He produced a silent film that was shown at the Nabi Rubin Festival, where he personally provided live music while screening, as the film did not have its own soundtrack (Gertz and Khleifi 2008, p. 13).

Following his first film, Sarhan and Gamal Al-Asfar made "The Realized Dream 1935," about Palestinian singer Syed Heron. after that, Sarhan directed another film, this time showcasing the Arab Higher Committee member Ahmed Hilmi Abdel Baqi (Barakat 2013, p. 11).

Sarhan founded the Palestine Studio in 1945 with two printing and acidizing equipment after his earlier films. In order to overcome financial limitations, he placed an advertisement in a newspaper, leading to around 2,000 Palestinian pounds (Ibrahim 2001, p. 18). This funding facilitated the creation of the Arab Film Company, co-founded with Ahmad Hilmi al-Kilani, another Palestinian filmmaker (Gertz and Khliefi 2008, p. 13). Within this company, Sarhan and al-Kilani embarked on a project named "Holiday Eve." There is a belief that this film was not entirely finalized, although Sarhan contended that it was finished and even organized the screening at his brother's house. The sole release by Palestine Studio was "Storm in a House," which chronicled the lives of prominent Palestinian figures of the period (ibid.). Despite these attempts, Sarhan eventually ended up working alone on short films until he moved to Jordan post-1948 (Barakat 2013, p. 11).

Ahmad al-Kilani, a Palestinian who finished his film studies in Egypt in 1945, returned to Palestine and, together with Gamal Al-Asfar and Abdul Latif Hashim, established the Arab Film Production Company. Following the Nakba, he moved to Jordan and pursued his filmmaking profession (Barakat 2013, p. 11). Subsequently, Mohammed Salih al-

Kayali, who has ambitions to pursue a career in cinema and photography, moved to Italy. Due to not being able to secure admission to the Institute of Cinema, he instead took classes in photography and editing (Ibrahim 2001, p. 23). In 1939, he returned to Jaffa and established a photography studio. With support from Arab League officials, Palestinian filmmaker al-Kayali produced short films in the 1940s that dealt with Palestinian existence. He resided in Egypt after 1948 and, in 1969, directed a film about the Palestinian revolution(Gertz and Khleifi 2008, p. 14).

According to Ibrahim (2001, p. 24), Palestinian cinema in the pre-Nakba era was mainly about individualistic endeavors.

After 1948, there is a notable dearth of information regarding any cinematic works created by Arab Palestinians who remained in their country throughout the migration period to neighboring Arab states, which occurred between 1948 and 1967. In this period, there is a lack of mention of any film produced by Palestinians (Gertz & Khleifi 2008, p. 19). Gertz and Khleifi (2008, p. 19) have appropriately referred to this time as the 'silent era' due to the absence of film production.

The start of Palestinian film after 1948 was characterized by the creation of a modest photography section by Salafah Mirsal, a pioneering Palestinian who was the first to complete a degree in cinematography from the Cairo International Film Institute (Ibrahim 2001, p. 30). Born in Nablus in 1941, Mirsal holds the distinction of being the first Palestinian female filmmaker (Sela, 2017, p. 89).

Since 1968, Mirsal has been shooting and processing images of the Palestinian revolution from her home, , with a specific emphasis on the martyrs. By utilizing her influential network with the leaders of the Palestine Liberation Organization (PLO), she played a pivotal role in establishing the photography department for the PLO movement, n partnership with Mustafa Abu Ali and Hani Jawharya, in Amman. The main objective of this department, as stated by a PLO leader, was to record the events of the Palestinian revolution and offer press services (Barakat 2013, p. 13). Mirsal, Abu Ali, and Jawharya integrated photography and film into the Palestinian struggle (Sela, 2017, p. 89). At first, their primary emphasis was on photography, specifically documenting the fight of Al-Karameh and subsequent conflicts involving the Fedayeen. As a result of having limited access to appropriate equipment and space, they carried out the film processing in the kitchen of Fatah's Information Office (ibid.).

During the latter half of 1969, Palestinian directors Mustafa Abu Ali and Hany Jawharya filmed Palestinian demonstrators in Jordan who were demonstrating against Rogers's plan as a means of supporting the revolution. They also conducted interviews with several of the protesters. After compiling and editing these recordings, a 20-minute documentary titled "No to Peaceful Solution." was created, focusing on the Palestinian revolution (Gertz and Khleifi 2008, p. 21). Thus commenced the establishment of the cinema unit inside the photography department, which later transformed into the Palestine Film Unit. This team, which was associated with the PLO, focused on capturing the Palestinian revolution on film (Ibrahim 2001, p. 32; also refer to Sela, 2017, p. 91). According to Gertz and Khleifi (2008, p. 26), Palestinian cinema recognized itself as "an inseparable part of the revolution," thus blending its artistic endeavors with the larger story of the Palestinian issue.

The Palestinian revolution aroused international media coverage, including the visit of French director Jean-Luc Godard to Jordan in 1968 to film a project on the revolution. He documented the experiences of refugees in camps and worked along with Palestinian filmmaker Mustafa Abu Ali. Despite the project remaining unfinished, Godard later used

the footage in his 1976 film "Here and Elsewhere," which depicted the actualities of Palestinian existence (Barakat 2013, p. 14).

Cinema in this period, with its primary focus on the theme of the independence struggle, was considered a fundamental component of the Palestinian revolution. The documentary films during this period frequently mirrored the format of newsreels, integrating political examination and featuring visuals of bombings, battles, and devastation. These films also included interviews with a range of subjects, from civilians and fighters to political and military leaders, offering a broad perspective on the conflict (Gertz and Khleifi 2008, p. 26).

The Palestinian Film Foundation, along with several cinematic committees linked with Palestinian organizations, had a significant impact on the development of Palestinian cinema. From 1974 onwards, the media committee of the Democratic Front for the Liberation of Palestine created notable films such as "The Palestinians" and "The Story of Tal al-Zaatar." The Popular Front for the Liberation of Palestine organization made "Black Papers 1979" and "The Word 1973." In 1972, the media branch of the Palestinian Liberation Organization also made a contribution by producing documentaries like "Youth Camps." The 1970s Palestinian Liberation Party launched the Samid Institute to make films about Palestinian social and historical dilemmas, such as "Olive Branch" and "The Key." These groups played a crucial role in the advancement of revolution film, which involved chronicling the Palestinian resistance until 1979 (Ayash 2011, pp. 49–52; also refer to Al-Zubaidi, 2006, p. 9–213).

The Palestinian leadership's interest in cinema during this period was primarily driven by its potential as a propaganda tool to communicate their message and gather support for military action. As Gertz and Khleifi note, Palestinian organizations acknowledged the influential role of cinema in promoting their cause, leading them to define its fundamental principles. These included explain the Palestinian position, documenting their struggles and actualities, mobilizing public support, and emphasizing the role of fighters (Gertz and Khleifi 2008, p. 22).

The films made during this time often mirrored the principles of various political resistance groups, which offered both financial and personal support to the film departments (Gertz and Khleifi 2008, p. 22).

The early phase of Palestinian cinema primarily explored the Palestinian issue by examining it from particular perspectives, with a specific emphasis on the consequences of military and political situations. Movies during this period portrayed tragic sequences, such as those involving refugees and suffering, but rarely delved deeper into these subjects.

The emphasis was directed towards the rhetoric of the revolution, encompassing the desires for return and liberation. Nevertheless, despite these endeavors, Palestinian film did not materialize as a distinctive genre during this particular era. The lack of a cohesive Palestinian cinematic language or vision, along with the multiplicity of ideologies and political stances, restricted the ability to establish a clear cinematic language or formulate coherent plans and strategies. Furthermore, throughout this initial stage, Palestinian cinema was primarily defined by the production of documentary films, with a distinct lack of feature films. This trend is emphasized by the fact that, despite facing various obstacles, more than sixty movies were created prior to the 1980s, with only one of them not being a documentary film. However, their main target audience was largely the Palestinian community itself. (Gertz and Khleifi 2008, p. 26).

4. NEW WAVE NARRATIVES: THE TRANSFORMATION OF PALESTINIAN CINEMA FROM THE 1980S ONWARD

The emergence of the second phase of Palestinian cinema in the early 1980s brought about a notable transformation in the field of Palestinian filmmaking. This era, often referred to as the new wave, was characterized by a shift away from the revolutionary themes that were dominant in earlier works. During this era, filmmakers like Michel Khalife, Elia Suleiman, and Hany Abu-Assad, many of whom experienced life in exile, introduced innovative perspectives and narrative techniques to

their work and changed the way they showcase Palestine in a manner that could be suitable for screening on international platforms.

Their films centered on the complexities of ordinary Palestinian existence, weaving stories that resonated on a global scale while upholding a distinct Palestinian identity. This period not only brought forth a fresh cinematic style that was in line with worldwide film standards but also drove Palestinian cinema into the international spotlight, garnering acclaim and awards at prominent international film festivals.

The influence of varied cultural experiences and the adoption of a more universal storytelling approach in this era redefined Palestinian cinema, elevating its status as a prominent participant in the global realm of cinematic art.

This examination delves into the second phase of Palestinian cinema, with a focus on influential Palestinian directors who had a big impact on this change. Our examination commences with Michel Khalifi, whose significant contributions greatly influenced the course of Palestinian cinema during this phase. We then proceed to other prominent filmmakers from this period include Elia Suleiman, Hani Abu-Assad, Rashid Masharawi, and Mai Masri.

4.1. MICHEL KHALIFI - A PIONEER

In the 1980s, Michel Khalifi emerged as a key figure in the field of new Palestinian cinema. He was born in 1950 in Nazareth and moved to Belgium in the early 1970s. There, he pursued studies in television and theater at the Institut of INSAS in Brussels (Hudson, 2017, p. 31).

His exposure to Europe provided him with a unique understanding of the Palestinian situation, allowing him to analyze and depict it from both an internal and exterior viewpoint (Gugler, 2015, p. 54). His filmmaking career started in Nazareth with "The Fertile Memory," a film that combined elements of documentary and drama to examine the concepts of identity and resilience of two Palestinian women in safeguarding their land and culture, providing hope for future generations (Gertz and Khleifi 2008, p. 31). Khalifi subsequently followed up with

"Maalol Celebrates Its Fire" in 1985, and two years later, in 1987, he unveiled "Wedding in Galilee," which served as a platform to highlight Palestinian traditions and the essence of their national identity. The plot develops in the context of a Palestinian village's wedding ceremony that the village chief organized in honor of his son. This story highlights the profound connection between individual ownership and land ownership, as elucidated by Rosen (1988, p. 50). His later works, including "Canticle of the Stones" (1990) and "The Tale of the Three Lost Jewels" (1995) a film that explores Palestinian history by looking for three missing jewels from a given grandmother's necklace, which Aida, a girl, asks Yusef for as a dowry in expelled Palestinian cities, "You, Me, Jerusalem" (1995), "Forbidden Marriages in the Holy Land" (1995), "Route 181: Fragments of a Journey in Palestine-Israel" (2004), and "Zindeeq" (2009) a film that depicts the life of the protagonist, M, whose life takes a dramatic turn when his nephew commits a murder, endangering their family. According to Gugler (2015, p. 67), the film, which Khleifi praised for its innovative approach, explores an exile's connection with Palestine and serves as a daring narrative of Palestinian history. Khalifi films exhibit a deep association with Palestinian reality (Ibrahim 2001, p. 106) through individual experiences.

Many consider Khleifi to be the turning point in Palestinian cinema, marking a shift from the revolutionary-focused works of the pre-80s era. While earlier films focused on the revolution and armed struggle for liberation, Khleifi directed his attention towards a fresh narrative and visual style, aiming to reshape how the Palestinian story is presented to the world. He expressed the need to present an alternative perspective, stating, “We had to provide the world with another way of talking about us” (Dabashi, 2006, p. 48).

Moreover, Khalifi's visual style combines composition methods commonly seen in European cinema, a fact that is reinforced by the shift in storytelling (Hudson, 2017, p. 33). His work in film has received significant acclaim worldwide, particularly for "Wedding in Galilee," which gained several esteemed awards. These included the International Critics Prize at the Cannes Film Festival and the Golden Shell at the San Sebastián International Film Festival (1987), the Tanit d'Or at the

Carthage Film Festival (1988) and the André Cavens Prize by the Belgian Film Critics Association (1987)(Ibrahim 2005, p. 64). His previous picture, "Fertile Memory" (1980), likewise garnered international attention and was celebrated at numerous film festivals globally. The screening of this film at the Cannes Film Festival was a significant milestone for Palestinian and Arab cinema (Ibrahim 2005, p. 43).

4.2. ELIA SULEIMAN - A UNIQUE VOICE

Elia Suleiman, a renowned director of the second era of Palestinian cinema, has played an integral part in shaping the narrative of Palestinian cinema with his distinctive approach to storytelling. Suleiman, who was born in Nazareth in 1960, began his career in cinema while he was in exile. At 18, he moved to London, where he embarked on his journey in the field of cinema (Shilina, 2013, p. 4; Gertz and Khleifi, 2008, p. 40). Suleiman cultivated his distinctive filmmaking approach during this time of exile (Butler, 2003, p. 67). His aesthetic comprises of stationary frames, controlled movement, silence, and narratives that are non-linear (ibid.).

Gugler (2015, p. 79) points out that Suleiman frequently draws from his own life experiences or allows his social environment to influence the narratives in his films. Furthermore, Suleiman frequently assumes the role of a filmmaker in his films, as postcolonial film theorist Hamid Naficy (2001, p. 116) noted.

Through this distinctive method, he effectively integrates personal and autobiographical elements into his storytelling, with a specific emphasis on themes of exile and cinema. Suleiman's films, therefore, not only reflect his personal journey but also provide a comprehensive examination of Palestinian history, skillfully blending his individual experiences with the collective ones (Gugler, 2015, p. 89). This approach highlights how Suleiman illuminates his perspective on Palestinian issues through a lens shaped by his own life and stories.

Suleiman's self-taught expertise led him to cultivate an unparalleled cinematic language. He drew inspiration from influential figures like

Godard, seeking comfort in a group of filmmakers who challenged conventional storytelling structures (Dabashi, 2006, p. 149).

The impact of this influence is clearly apparent in his debut feature film, "Chronicle of a Disappearance" (1996), which showcased his pioneering approach through a series of vignettes and episodic sequences, providing an unconventional perspective on the Palestinian desire for return based on his personal experience. This film not only established the tone for his future works but also garnered him the Best First Film Prize at the 1996 Venice Film Festival (Shilina, 2013, p. 4; Gugler, 2015, p. 78).

Suleiman's career, particularly during his exile, has not only received widespread acclaim but has also significantly contributed to the revival of Palestinian cinema. His most acclaimed film, "Divine Intervention" (2002), which follows the story of Palestinian lovers in romantic relationships secretly holding meetings while being separated by an Israeli checkpoint, won the Jury Prize at the 2002 Cannes Film Festival and is celebrated for its innovative style (Gugler, 2015, p. 78). His accomplishments include being the first Palestinian director to receive an award from the European Film Academy, marking a significant success in his career (Vivarelli, 2022).

4.3. HANY ABU-ASSAD - GLOBAL RECOGNITION

Hany Abu-Assad rose to prominence in Palestinian cinema at the same time as other notable filmmakers; he worked mostly out of the Netherlands but made frequent visits to Palestinian territories. He has been involved in filmmaking since 1990, directing and producing a number of documentaries and dramas. However, it was his 2005 film "Paradise Now" that garnered an Oscar nomination and his 2013 feature "Omar" that brought about a significant change in the Palestinian film industry (Barakat 2013, p. 11).

Born in 1961 in Nazareth, Abu-Assad's first exposure to the world of cinema was through the Diana Theater, a local movie house near his home. His journey shifted when he moved to the Netherlands in his twenties to study aeronautics and later worked as an aircraft engineer.

Despite this, his passion for cinema pushed him back to his roots, where he co-founded Ailul Films with Rashid Masharawi in 1990 (Hudson, 2017, p. 112).

Abu-Assad's commitment to film was strengthened when he went back to the Netherlands for informal film studies (Hudson, 2017, p. 113). Following the internationally successful "Paradise Now," a film that closely provides a detailed exploration of the emotional and psychological conditions of two Palestinian individuals, Said and Khaled, friends who are preparing for a significant martyrdom mission in Tel Aviv, Abu-Assad moved to the U.S. in the mid-2000s to further his knowledge of cinema (Hudson, 2017, p. 113).

Although he didn't find immediate success in Hollywood, he considers this period a significant learning experience, stating it offered him more profound insights into filmmaking than the previous 25 years (ibid.). His time in America had a significant impact on his cinematic style, which increased his appeal and distribution options on a global scale (Hudson, 2017, p. 113). The films he has directed have received widespread acclaim, featuring at major festivals like Cannes and Sundance (Gertz and Khleifi, 2008, p. 49).

Abu-Assad's work distinguishes itself among Palestinian directors due to its inventive utilization of genres and adherence to widely accepted global cinematic conventions. In contrast to a direct emphasis on nationalistic subjects, the filmmaker's works explore the individual psychological states of the protagonists, providing a distinctive viewpoint within the realm of Palestinian cinema (Hodson 2017, p. 137). This approach is exemplified in his work. Especially in "Omar," where Abu Assad follows the story of a Palestinian freedom fighter who is deceived into assuming responsibility by association after an Israeli soldier's murder, compelling him to serve as an informant. "Omar" won numerous awards and jury prizes, notably the Un Certain Regard jury prize at Cannes Film Festival, and gained global acclaim from critics and audiences (Hudson, 2017, p. 123).

4.4. RASHID MASHARAWI - A DISTINCT PERSPECTIVE

Rashid Masharawi, a Palestinian director who is self-taught, started his career in the mid-1990s and has since gained popularity in Palestinian cinema (Hodson 2017, p. 50). Masharawi was born in 1962 to a family of refugees from Jaffa. He was raised in the Shati refugee camp located in the Gaza Strip (Gertz and Khleifi, 2008, p. 43). Although not as widely recognized as other filmmakers, his impact on Palestinian cinema is undeniable (Hodson 2017, p. 50).

In 1993, Masharawi moved to the Netherlands for a period of three years, during which he collaborated with Palestinian director Hani Abu-Assad to start Ailul Films. The collaboration with Arkus Films, a Dutch production firm, resulted in the creation of two movies (Gertz and Khleifi, 2008, p. 44).

Masharawi's work has achieved global acclaim. His film "Curfew" (1994), which portrays a day of family drama in a Palestinian refugee camp in the Gaza Strip under a curfew imposed by the Israeli army in 1993, was showcased during Critics' Week at the Cannes Festival and won multiple awards. "Haifa" (1995), which tells the story of the family of Abu Said in a Palestinian refugee camp, explores a range of perspectives and hopes amidst political conflict. This film was an official selection at the 1995 Cannes Festival, and he was also invited by British television to direct documentary films (Gertz and Khleifi, 2008, p. 44).

Samir Farid, a film critic, has drawn parallels between Masharawi's works and those of Michel Khleifi. Farid observes that Khleifi introduced a new era of Palestinian film, moving away from the documentary approach commonly employed by Palestinian organizations, Masharawi introduced a new phase of filmmaking within the Occupied Territories. According to Farid, Masharawi's "Curfew" is considered the first Palestinian film, which received the prestigious Golden Prize at the 1993 Cairo Festival and was screened in the 1994 Critics' Week at the Cannes Festival (Gertz and Khleifi, 2008, p. 45).

Masharawi's filmography, which includes both fiction and documentary such as "Ticket to Jerusalem" (2002), "Waiting" (2005), "Dar w

Dour" (1990), "Long Days in Gaza" (1991), "The Curfew" (1994), "Haifa" (1996), and "Rabab" (1997), reflects the broader Palestinian reality, particularly focusing on the lives of Palestinian refugees in camps across neighboring countries (Barakat 2013, p. 15).

4.5. Mai Masri - A Female Perspective

During the new era of Palestinian cinema, a new generation of filmmakers emerged. One prominent figure among them is Mai Masri, born in 1959 to a Palestinian father and an American mother (Mattar 2005, p. 319). She obtained a Bachelor of Arts in Film from San Francisco University in 1981 (Mattar 2005, p. 319).

Masri has achieved global recognition as a Palestinian director, particularly for her works that depict the experiences of women and children. The recipient's work has been acclaimed at various global film festivals, garnering multiple awards. Among her notable films are "Frontiers of Dreams and Fears" (2001), which received ten international awards, including best documentary at a Paris film festival, and "Children of Shatila," which won best director and best camera at the Arab Screen Festival in London (Mattar 2005, p. 319).

Her first feature-length picture, "3000 Nights," was released in 2015. This film narrates the story of a young Palestinian teacher named Layal as she gives birth while wrongfully imprisoned in Israel, struggling for the right to keep her son safe in prison while holding onto hope (Barakat 2013, p. 11). The film received international praise and was showcased at the 2015 London Film Festival, garnering attention from both audiences and critics (Brittain 2020, p. 2).

During its Paris premiere, UK director Ken Loach praised it as "a strong and important film that tells a story we should all hear." Additionally, Jack Lang, a former minister of culture in France, emphasized its capacity to promote meaningful discussions about the circumstances Palestinians face (Brittain 2020, p. 2). "3000 Nights" was also chosen for major film festivals in Toronto, London, Busan, Tallinn, Washington DC, Palm Springs, Stockholm, and more (Brittain 2020, p. 2).

In essence, the second era of Palestinian cinema, commonly known as the new wave or independent cinema, represented a notable advancement from its previous phase. This era witnessed a transition from the heavily revolutionary and politically charged themes of the first period to a more nuanced and individual examination of Palestinian existence. Michel Khalifi, Elia Suleiman, Hany Abu-Assad, Rashid Masharawi, and Mai Masri played pivotal roles in this change, bringing fresh perspectives and innovative storytelling to the forefront. Their works explored the complexities of personal experiences, everyday struggles, and the resilience of the Palestinian people throughout occupation, all while remaining connected to the larger story of Palestinian resistance and identity.

The films of this era exceeded local limitations, connecting with global viewers and receiving recognition at prominent international film festivals. The filmmakers' diverse backgrounds, which include experiences of exile and worldwide exposure, have enhanced Palestinian cinema by including a blend of cultural influences and cinematic styles. This not only expanded the attractiveness of Palestinian films but also enhanced the worldwide comprehension and prominence of the Palestinian story.

Essentially, the second period of Palestinian cinema represents a profound restructuring of the Palestinian narrative. The film maintained its dedication to depicting the actualities of occupation and displacement while employing more individualized and humanized lenses. This approach not only maintained the fundamental nature of Palestinian cinematic identity but also broadened its reach and impact, firmly establishing Palestinian cinema as a noteworthy and influential presence in the global film community.

5. RESULTS AND CONCLUSION

This study has traced the notable evolution of Palestinian cinema during two separate eras, each distinguished by its individual characteristics and contributions to both the local and international film scenes. The initial period, originating from the practice of creating documentary films, was characterized by its revolutionary themes and the depiction

of the Palestinian fight for freedom. This period reflected the collective dreams and struggles of the Palestinian people, with the cinema serving as a means for political expression and mobilization.

A fundamental change occurred in Palestinian cinema as it entered its second era, which started in the early 1980s. Michel Khalife, Hany Abu-Assad, Elia Suleiman, Mai Masri, and Rashid Al-Mashrawi were among the notable figures that led this new generation, which moved away from the largely revolutionary themes of earlier decades. Many of these filmmakers' experiences in exile influenced their adoption of a fresh cinematic language that found an audience around the world. Their films, which adhered to international film standards and garnered significant recognition at festivals across the world, dealt with everyday life, told personal stories, and explored Palestinian issues in depth.

The evolution of Palestinian cinema was significantly influenced by the filmmakers' experiences of living outside their homeland, which profoundly influenced their artistic expression. Their time in exile provided them with fresh perspectives and storytelling approaches, which played a crucial role in reshaping Palestinian cinema and portraying Palestine in their artistic work.

This evolution not only expanded the range of themes and artistic approaches in Palestinian film, but also raised its profile on a global scale, enabling a more nuanced and unique depiction of Palestinian experiences. The shift from a film characterized by revolutionary themes to one that uses a wide range of narratives is reflective of the ever-changing nature of Palestinian reality and its portrayal in the arts. It highlights the resilience and creativity of Palestinian filmmakers in overcoming political and logistical obstacles to narrate their stories.

As the development of Palestinian cinema progresses, it continues to serve as a crucial means of expressing the complexities of Palestinian existence, heritage, and history.

This study has emphasized the notable progress achieved in Palestinian film, illustrating its pivotal role in shaping and transmitting the

Palestinian narrative to an international audience. The evolution of Palestinian cinema, from its inception to its present status, not only showcases the skill and resolve of its filmmakers but also mirrors the continuous resilience of the Palestinian population.

6. REFERENCES

Ayash, A. (2011). Features of Palestinian Documentary Films [in Arabic]. Dar Al-Ain for Publishing.

Barakat, A. (2013). The new wave of Palestinian cinema [IN ARABIC]. Dar Al Jundi for Publishing & Distribution.

Brittain, V. (2020). Love and Resistance in the Films of Mai Masri. Springer International Publishing.

Butler, Linda. (2003). "The Occupation (and Life) through an Absurdist Lens: An Interview with Elia Suleiman." Journal of Palestine Studies, Vol. 32, No. 2 (Winter 2003), pp. 63-73 (11 pages).

Dabashi, H. (2006). Dreams of a Nation: On Palestinian Cinema. Verso Books.

Gertz, N., Khleifi, G. (2008). Palestinian cinema, landscape, trauma and memory. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gugler, J. (2015). Ten Arab Filmmakers: Political Dissent and Social Critique. Indiana University Press.

Hudson, S. (2017). Modern Palestinian Filmmaking in a Global World. University of Arkansas, Fayetteville.

Ibrahim, B. (2001). Palestinian Cinema in the Twentieth Century, 1935-2001. Ministry of Culture [IN ARABIC]. The General Establishment for Cinema in the Syrian Arab Republic.

Ibrahim, B. (2005). Three Symbols of New Palestinian Cinema: Michel Khleifi, Rashid Masharawi, and Elia Suleiman [in Arabic]. Al-Mada P.C.

Madanat, A. (2011). Madanat: "Paradise Now" succeeded in his message to the West [IN ARABIC].

Mattar, P. (2005). Encyclopedia of the Palestinians. Facts On File, Incorporated.

"Interview with Palestinian Director Elia Suleiman." Interview by Morvary Samare. 2012.

"Interview with Palestinian Director Rashid Al-Mashrawi." Interview by Alghad_Channel. 2018 [IN ARABIC].

Sela, R. (2017). Seized in Beirut: The Plundered Archives of the Palestinian Cinema Institution and Cultural Arts Section. Anthropology of the Middle East, 12, 83-114.

Shilina, T. (2013). Imaginal Border Crossings and Silence as Negative Mimesis in Elia Suleiman's Divine Intervention (2002). The scarecrow press, INC. Lanham • Toronto • Plymouth, UK.

Vivarelli, N. (2022). Palestinian Auteur Elia Suleiman to Receive European Film Academy Honor. Variety.

Al-Zubaidi, K. (2006), Palestine in Cinema. Beirut [IN ARABIC]. Institute for Palestine Studies.

Rosen, M. (1988). "Wedding in Galilee." Cineaste. Vol. 16, No. 4.

Naficy, H. (2001). An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking. Princeton: Princeton University Press.

CAPÍTULO XVII

THE PHILOSOPHY OF CONTEMPORARY PALESTINIAN CINEMA AND THE CHANGE IN THE NARRATIVE AFTER 1980

SAID RIAD MASRI
University of Cordoba

MANUEL BERMÚDEZ
University of Cordoba

1. INTRODUCTION

Cinema stands out as a pivotal art form, serving as a mirror reflecting people's cultures, intellectual competencies, and ideological orientations. This is particularly evident in narrative and documentary films, where the cinematic text, narrative mechanisms, and temporal-spatial line unfold, revealing the ideological dimension and its weight where events escalate, places emerge, and others vanish. The seriousness of cinema's role in directing human behaviour, modifying social and moral values, and altering accustomed lifestyles has been widely acknowledged since its inception. Some even regard it as the most influential and effective of the arts in shaping human action and culture.

Palestinian cinema, in particular, emerges as a powerful means of expressing the multifaceted Palestinian issue, encompassing historical, social, and cultural dimensions. It serves as an artistic tool for documenting and conveying facts and Palestinian suffering while defending its national and cultural identity. The portrayal of the Palestinian-Israeli conflict and the preservation of the Palestinian people's identity are central tasks undertaken by Palestinian films. At local, Arab, and global levels, Palestine remains a significant topic for both documentary and feature filmmakers.

The roots of Palestinian cinema extend back to the 1930s, marked by the individual initiatives of cinema equipment owners like Ibrahim Hassan, Muhammad Kayali, Ahmed al-Kilani, and the Lama Brothers, namely Ibrahim and Bader. Their films, such as "Dreams Came True," "A Storm in the House," and "A Kiss in the Desert(Abu Ghnimah.1981). paved the way for internationally acclaimed directors like Hani Abu Asa'ad, Elia Suleiman, and Michel Khalife, along with their notable works like "Paradise Now"[1] and "It Must Be Paradise, Let It Not Be Morning.(Barakat.2013)

As time progressed and new directors with experience and competence emerged, there was a growing awareness of the need to shed light on the other side of the conflict, emphasizing the right of the Palestinian people to life and that those Palestinians have a bright human, cultural, social, and emotional side that they could express and challenge the distortion of the image of the Palestinian in the Israeli narrative on a global scale.

The internationalism of Palestinian directors, especially the Palestinians of 1948 territories, has played a significant role in shaping films that counteract the distortion of the Palestinian image. These directors have crafted films that articulate their own perspectives on the Israeli-Palestinian conflict. These cinematic works have entered the arena of major international festivals, securing prestigious awards. Notable instances include Hani Abu Asaad's "Paradise Now" in 2005, recognized as the best foreign film representing the State of Palestine"(Paradise Now.2023)and Elia Suleiman's "It Must Be Paradise" in 2019, which clinched the Cannes Film Prize.(Elia Suleiman, 2020, Recorded Interview.) With the robust presence of the Palestinian cinematic narrative as a formidable global contender against the Zionist narrative, Zionist cinema finds itself unable to mold the Palestinian image according to its desires in its cinematic creations.(Gertz and George Khleif.2005.)

Since its inception, the Palestinian narrative has centred around depicting pain and suffering, seeking to document these experiences from the Nakba stage in 1948 through the events extending to 1967 and beyond. The narrative structure of a contemporary cinematic film encompasses

three simultaneous elements: the image, the word, and the sound. These elements intricately interconnect, forming complex links. The addition of digital broadcasting amplifies this complexity, facilitating a contemporary inter-narrative with more potent and nuanced connections for the audience. (Al-Ghoul.2021) However, over time, this narrative has evolved, expanding its scope to address broader aspects of Palestinian life. The goal now is to express the Palestinian issue in a manner that resonates with various variables and perspectives.

1.1. Problem Statement:

This research delves into the essence of Palestinian narrative philosophy within contemporary cinematic films, exploring shifts in themes and ideologies. The primary focus is on understanding the distinctive style of narrative cinematic philosophy in modern Palestinian narrative films.

2. OBJETIVOS

2.1. Study Objectives:

The main objective of the study is to identify the foundations of modern cinematic philosophy and study its most important features.

1. Identify the characteristics of the new cinema society through the nature of the topics and the method of narration
2. Determine the mechanisms of narrative processing in terms of form and content and demonstrate the artistic and creative characteristics of this cinema
3. Shedding light on the characteristics of the intellectual, cultural, social, economic and political reality of Palestinian society and its impact on this cinema

2.2. Terminology

2.2.1. Palestinian Cinema

Refers to documentary and narrative films created by Palestinian Arabs in historic Palestine before 1948 or those produced by Palestinians post-1948 in Palestine and the diaspora. This includes films by Palestinians with Israeli citizenship, particularly those addressing the Palestinian issue.(Barakat,2005)

2.2.2. Cinematic Narrative

Defined by Metz as a compilation of facts and events arranged in a sequential system of scenes, cinematic narrative is considered the central or sole category of analysis for the entire film. This involves linking narrative and film forms together. (Israa Hussein .2015) It is also described as a grouping of facts and events arranged in a system or a suspended chain of scenes, events, and incidents. (Fontanille.1987.) Narration encompasses both spoken and unspoken elements , expanding beyond the text to include the processes of presence and absence with signs and interpretive elements. (Hawkes,1977)

2.2.3. Modern Palestinian Cinema

Encompasses films produced from 1980 to the present, signifying a qualitative shift in both the films and their themes. Renowned directors during this period include Michel Khalifa, Elia Suleiman, Hani Abu Asaad, and Al-Mashharawi. Historians and critics widely recognize this stage as a fundamental transformation in the trajectory of Palestinian cinema. (Nadia Yaqub.2018)

3. METODOLOGÍA

This study aims to analyze and study the cinematic philosophy of modern Palestinian cinema by identifying its most important features through its themes and method of narration and determining the mechanisms of narrative treatment and artistic characteristics in addition to

shedding light on the features of the Palestinian reality and its impact on this cinema.

THE IMPORTANCE OF THE STUDY LIES IN:

1. Shedding light on the new philosophy in modern Palestinian cinema, issues of presentation, and structure
2. Uncovering the characteristics of the new era of Palestinian cinema
3. Monitoring the political, social and cultural transformations that took place in Palestinian cinema

4. STUDY HYPOTHESES:

1. This study assumes the existence of a new philosophy for Palestinian narrative and documentary cinema after 1980.
2. The study assumes the existence of strong competition at the level of film production
3. The study assumes that the new narrative worked to present the human side of Palestinian society
4. The study assumes that there are new features of modern Palestinian cinema
5. The study assumes that the presence of international Palestinian directors helped change this philosophy

4.1. PALESTINIAN CINEMA POST-1980:

Up until the early 1980s, Palestinian films were perceived as cinematically depleted, submerged in content without a proper artistic form and an integrated creative imagination. These films were criticized for incomplete attempts at presenting a superficial portrayal of the struggle, misusing cinematic and narrative elements, and exploiting suffering to create films that failed to accurately convey the depth of conflict and anguish. It's crucial to distinguish between reality and semiotic

treatments; while daily human details offer rich dramatic material; cinematic translation often struggles with superficiality and slogans. (Barakat,2005)

The turning point came in 1978 when the emergence of young Palestinian director Michel Khleifi on Belgian television shifted the focus to the occupied Palestinian territories. Although there was limited attention to the lands in the 1948 areas, the emphasis was primarily on the West Bank and Gaza Strip.

Subsequently, Khleifi financed the script for "Fertile Memory," a film combining documentary and dramatic styles. However, this choice was criticized as a significant mistake, as it neglected the importance of independent Palestinian cinema in confronting the history of Palestine, particularly the experiences of Palestinian filmmakers in Beirut.

In 1980, Khleifi returned to Nazareth to shoot "Fertile Memory" and declared his intention to establish a new, independent Palestinian cinema addressing the broader issue rather than just specific incidents. Nevertheless, he made a second mistake by not underscoring the significance of the initial independent Palestinian cinematic work in confronting Palestinian history.

This period marked a robust transformation, devoid of academic theorizing, resulting in a tangible rift within Palestinian cinema. A bourgeois and anthropological cinematic movement emerged, offering a distinctive perspective on the Palestinian place and person, with political and artistic dimensions that continue to resonate to this day.

Michel Khleifi swiftly pioneered the establishment of a second generation of Palestinian cinema in less than a decade. He continued his cinematic endeavours with films like "Maaloul Celebrates Its Destruction" in 1985 and "The Wedding of Galilee" in 1987, recognized as the first Palestinian feature film. A robust collaboration with producer and director George Khulaifi unfolded during these years, aligning various Palestinian cinematic projects with a comprehensive and shared vision. (Leaman,2001)

In 1982, Palestinian director Mai Al-Masry relocated to Beirut, collaborating with Jean Khalil Chamoun, a key figure in the emerging Lebanese cinema. Together, they produced and directed numerous documentaries. Mai Al-Masry emerged as an effective advocate for the Palestinian cause, channelling her activism into cinematic works that addressed the plight of the Palestinian people. Although she didn't establish an intellectual movement or a Palestinian feminist cinema group, she operated as an independent artist shedding light on Palestinian reality. (Mai Masri, Recorded Interview)

Simultaneously, Palestinian director Elia Suleiman introduced a new cinematic style, presenting experimental films that delved into the issues of identity and the personal struggles of Palestinians. Despite his innovative success in expressing these themes, a subsequent period showed a lack of sustained communication among Palestinian directors, and a hiatus in developmental progress ensued.

In the same timeframe, Palestinian director Hani Abu Asaad worked from the Netherlands, directing and producing documentaries and dramas from the 1990s until 2005. His film "Paradise Now" earned an Oscar nomination, but faced challenges with American financing, leading to significant alterations in the original scenario posed by the American funding. Hani Abu-Assad was not prepared to deal with the economic and commercial aspects of the American film industry, which led to the project being stalled in its early stages. Although he made a substantial impact on the Palestinian cinematic movement, his cinematic plan and artistic stance on the Palestinian issue remained somewhat ambiguous.

In 2012, Hani Abu Assad spearheaded a new feature film project, addressing various issues and establishing a fresh Palestinian collaboration by forming a joint production company with Rashid Masharawi, aiming to bolster the Palestinian film industry.

On the other hand, in 1992, Palestinian producer and director Omar Al-Qattan established an independent production company in Britain and co-founded the Abdul Mohsin Qattan Foundation, supporting cinema, visual, and audio projects to enhance educational and cultural development.

Since 2003, Omar Al-Qattan has been involved in the "Palestinian Audio-Visual Project," collaborating with director Michel Khleifi and receiving support from the A. M. Qattan Foundation. The program has focused on backing Palestinian cinematic projects across different generations, elevating the status of Palestinian cinema at both local and international levels.

Rashid Masharawi, another Palestinian director, crafted a short film titled "The Magician" in 1992 and contributed to the design of sets for Israeli films during that period. Moving to the Netherlands in 1993, he co-founded the September Film Company with Hani Abu Assad. In 1996, Masharawi relocated to Ramallah, establishing a film centre dedicated to local production development.

He produced a medium-length film entitled “Rabab” in 1997, and it is considered the first film produced by a Palestinian team in all of Palestine. The film focused on a unique and aesthetic cinematic image and dealt with the problems of Palestinian society with a human vision. Despite the political challenges, Al-Mashrawi continued to work between Palestine and the world and had a significant impact on Palestinian documentary cinema.

In addition, director Nizar Hassan emerged in 1990 as a Palestinian director specializing in documentary film. He established a school and standard in the film genre with his intelligent and effective works. His films dealt effectively with political themes, and although he dealt intelligently with the cinematic image, his repetitive use of verbal expression caused it to lose some of its credibility.

4.2. The lost stage in modern Palestinian cinema:

In 1993, young director Anwar Hassan entered the world of Palestinian cinema after studying in Tel Aviv. He made his first film in cooperation with photographer Ihab Abu Al-Assal, who contributed to the film “Rabab”. With the support of Rashid Masharawi, they directed a film in 1995, but it received criticism from the Palestinian media and directors. In 2004, a book project on the history of Palestinian cinema began between Israeli researcher Nurit Geertz and director George Khalifa.

This project sparked controversy, as some considered it a bourgeois Israeli dialogue.

In the same year, a Palestinian film school project emerged in Nazareth but faced difficulties due to bureaucracy and political challenges. However, the project tried to promote a new vision for Palestinian cinema, and this movement continued to develop to this day, and Palestine had a good share of production. This period witnessed the emergence of what is known as solidarity cinema through a large number of filmmakers from Belgium, Canada, America and others who worked to produce films about Palestine and the diaspora. Palestinian production also continued to develop at all levels and in all fields. This time, films such as Farha, 3000 Nights, Hoda's Salon, and many other films that achieved international, Arab, and local success, and opinions about them varied between acceptance and admiration and rejection and criticism, especially in the aspect related to the issues, method and narration.

5. THE MOST PROMINENT DIRECTORS OF THE NEW PHASE IN PALESTINIAN CINEMA:

Many filmmakers tried to extract the Palestinian narrative from the story of the actual land, the real place, and the life there, rather than evoking it from the painful, abstract, and ever-repeated commemoration of its destruction. This shift reflected the increasing importance of the land as a Palestinian identity and nationality. (Gertz ,Khleif,2005)

5.1. Michel Khleifi

He is an independent Palestinian director who has a great influence in the field of Palestinian cinema. Reflecting the past with the present and recreating the lost unity of identity and landscape, the diversity of present existence as expressed in films that juxtapose the old structure with the new structure breaks the complete connection of the present with the past and allows each period its independent existence, a homogeneity that evokes the idealized perception of the past through the merging of the two structures: shock and daily life preserve different levels of reality at the same time, the reality of the distant past, the reality of the

present, and the reality of the present that exists in the past, whether in public or in secret. (Elia Suleiman, Exclusive Interview) He is often considered a pioneer in this field. He began his career after studying theatre in Belgium, where he directed his first documentary film "Fertile Memory" in 1980. This film tells the story of two Palestinian women who resist the occupation and refuse to give up their land, and it received critical acclaim.

In 1987, Kleifi directed Wedding in Galilee, a work of fiction describing a wedding in a Palestinian village. The film was distributed internationally and won numerous awards, such as the Golden Shill at the San Sebastian Film Festival and the Fibreschi Prize at the 1987 Cannes Film Festival. (shohat,1988)

"The Poem of Stones," directed by Khalifa in 1990, addresses multiple Palestinian issues through diverse characters, showing how stolen land unites different characters. In 2009, Khalifa Zendej directed "Time Remaining", which won Best Film at the 2009 Dubai Film Festival.

5.2. Elia Suleiman

In contrast, Palestinian director Elia Suleiman is distinguished by his own style that combines symbolism and comedy. Solomon relies on visual cues and framing to convey his message, often presenting tragedy in comedic form. Born in Nazareth and suffering arrest by the Israelis for his alleged affiliation with the Palestine Liberation Organization, in 1990, Suleiman made his feature debut, "An Introduction of the End of an Argument", which won the Best Experimental Film award at the Atlanta Film Festival. Also, Slimane directed the 2002 film "Divine Intervention", which won the Jury Prize and the Fibreschi Prize at the Cannes Film Festival. (Gertz,2008)

Elia Suleiman created a new type of cinema and with it new means of confronting the past as well as the difficulties of the present in the film (The History of Disappearance). There is no place to return to, no land to dream of, and no extent to which he can reach. However, in this complete emptiness, the film searches for signs of a non-existent presence.

He gives meaning to the failure of memory and turns this meaning into the essence of the work. (Gertz,2008)

5.2.1. “A Divine Hand” by Eli Suleiman

It is considered one of the powerful films that changed the stereotypical view of Palestinian cinema and worked to devote the real Palestinian lived reality to a reality that is considered a basic and rich material for the requirements of cinematic production. It began to think in a creative language and not a symbolic language of struggle as usual.(Al-Aris,2008)

The film is a collection of Palestinian human concerns and pains, far from being repetitive and familiar, and delving into the individual self and its social relationships. It explained Palestinian society and emphasized that the daily problems arising between the two Palestinians are due to the nature of daily human relations, even if the Israeli occupation increases them slightly. Suleiman has achieved many short documentaries and fictional films and created a different philosophy than what prevailed at that time, such as the “Disappearance Record”, and “Cyber Palestine”, through which he narrated daily life based on his daily experiences and his relationship with society. (Salhab,2015)

Suleiman’s films do not present the familiar dramatic narrative, but rather the silence is overwhelming and the characters are immersed in a calm rhythm that conceals within it anger, anxiety, pain and a hidden criticism of the Palestinian reality. He worked to restore the Palestinians to their humanity and allowed them to live.

5.3. Hani Abu Asaad

As for the Palestinian-Dutch director Hani Abu Asaad, he presented films that deal with problematic issues in Palestine, such as the Israeli intelligence services and martyrdom. His films are distinguished by their attractive dialogues and purposeful symbolism, and his most famous work is “Paradise Now,” which won the Golden Globe Award for Best Foreign Language Film in 1994. These films demonstrate the diversity of styles and themes that Palestinian cinema deals with, which

reflects the prominent development that these arts have witnessed in recent years, but it must be mentioned that Hani Abu Asaad has been subjected to many sharp criticisms in terms of the topics he presents and the method of presentation, reaching the point of questioning the patriotism of these films and what they show, especially since the director has always been known for his middle position between the Palestinian and Israeli sides. He said in one of the private interviews in 2003 that Palestinian cinema must reflect the heterogeneous nature of Palestinian society and familiarity with the democratic Israeli section must be deepened in reality. He stressed that the Israeli presence in our lives is one-dimensional. We see soldiers and settlers and building roadblocks. Unfortunately, we do not see poets and artists calling for democracy and looking beyond the obstacles of the present.(Gertz, Khleif,2008)

6. SUMMARY OF THE NEW PHASE IN MODERN PALESTINIAN CINEMA:

1. Pioneering the creation of a clear and organized map depicting authentic Palestinian spaces, defined by horizons and rooted in the essence of the homeland. (Gertz, Khleif,2008)
2. Immortalizing moments in time, preserving a unified and resilient national identity amidst a fragmented space lacking distinct boundaries. (Gertz, Khleif,2008)
3. Addressing historical and geographical traumas, striving to deconstruct and revitalize them while exploring various approaches to engage with these complex issues. (Gertz, Khleif,2008)
4. Intertwining the history of Palestinian film with that of Israeli cinema, actively countering the Israeli narrative. This involves challenging the Israeli account, aiming to replace it with an autonomous and independent Palestinian narrative. (Gertz, Khleif,2008)

5. Narrating the Palestinian story becomes a means to unveil the Israeli narrative, prompting reactions from critics and audiences who respond to films that present an alternative perspective to the Israeli side. (Gertz, Khleif,2008)

6.1. MECHANISMS OF NARRATIVE IN PALESTINIAN CINEMA:

1. Form: Cinema films vary between documentaries, short and long narrative films, in addition to experimental narratives, which are defined as a type of cinema that aims to explore and experiment with new technologies and innovative methods in filmmaking. This type of cinema is characterized by a focus on experimentation and innovation in cinematic narration, manipulation of images and sound, and the use of different techniques to convey an idea or artistic vision. (Juhasz,2015) Examples of this style include the film "Gaza Monamor", which relies in its depiction on a young man whose life unfolds in Gaza, wandering around the neighbourhoods of the Gaza Strip and narrating the nature of the place and the most important challenges faced by the people of the Gaza Strip.

2. Content: Through the diversity of the topics of Palestinian cinema, among social and political, identity, belonging, culture, displacement and refugees, this diversity formed a fertile environment for forming integrated cinema.

3. Skill: Palestinian films worked to demonstrate the skill of their directors by expanding the use of symbolism and semiology.

4. The artistic structure of the film and innovation: The films worked to use a coherent artistic structure through the use of good cinematography, the use of the best equipment, the use of innovative visual language, in addition to lighting and colours, which reflects their correct use in accordance with the content of the work and the messages that the director and writer want to achieve, especially when talking about the

emotional aspect or emotional state of the spectator, in addition to the connection of lighting and colours with time within the film

5. Experimentation and innovation: The films worked to present a very improved image in terms of montage, sound recording, soundtracks, and the use of modern technologies.

6. Directors and writers: We see that every writer and director has their own vision and idea that they seek to express through their works. This cinema was characterized by the fact that many directors and writers now have an artistic personality that distinguishes them and expresses their films.

6.2. Methods of modern Palestinian cinema:

The unique cinematic style: The directors' methods were distinguished by their combination of dark humour, silent language, and visual images, such as the works of Elia Suleiman. This is considered a qualitative shift at the level of cinematic expression. We see creativity in the art of photography and the use of modern techniques in directing, especially in the works of Michel Khalifa. We see the focus on the life of the citizen and the human aspect in Hani Abu Asaad's films.

Expressing the Palestinian experience and raising the level of awareness: Narrative films worked to express the Palestinian experience, show the most important challenges facing the Palestinians, and increase awareness of the conflict by showing that the conflict is not only political, but rather an existential, cultural, and a conflict of identity.

Expressing cultural diversity: We have seen new films that highlight the human side of this diversity and create a new image of the conflict. It can be said that these films have provided a greater understanding of the Palestinian issue, especially at the global level.

Symbolism and Symbols: The new films carry a great use of symbols and connotations, awareness and understanding of the importance of semiology. We see Jerusalem and its religious and symbolic

connotations, and we see colours, chains, and many things harmonized to achieve the meanings of symbolism.

Exploring identity and belonging: Cinema worked to show the identity of the filmmakers and their cultural affiliation, which enhances their greater understanding of the issue.

6.3. The impact of realistic, intellectual, cultural, political and social features on modern Palestinian cinema

1. The national issue and the Palestinian-Israeli conflict: Palestinian films highlighted the events of the Palestinian national struggle and the Palestinian-Israeli conflict directly as a main topic of the film or through the indirect text of the film and also showed their impact on the lives of individuals. We see, for example, the 2013 film "Omar", which talked about the nature of the national issue through the director of the work, Hani Abu Asaad, and the film "Paradise Now", which talks about the last two nights in the lives of two young men who want to carry out a suicide attack, by the same director.

2. The Palestinian refugees and their life: Films at this stage were not devoid of showing the life of the Palestinian refugee and focusing on the aspect of suffering through documentaries or those who are affected by the case or through feature films that were prepared to embody the reality of this stage. Examples of these films include the film "The Day I Saw You". It won the Abu Dhabi Film Award in 2012 as the best Arab film about the displacement in 1967 in Jordan (Al Jazeera Net), and the film "The Remaining Time" by Palestinian director Elia Suleiman, who has a group of films about the Palestinian Nakba and its consequences. He is well aware of cinema as a language that the West strongly understands which made him focus on conveying the Palestinian narrative in more than one film. ((samanews.ps).)

3. Identity and belonging: Cinema has worked to shed light on this aspect and its impact on the Palestinian individual as a

result of the surrounding factors, including demographic composition and interaction through coexistence or even work, and in terms of the length of the conflict and its impact on society. An example of this is "One of the Many" which talks about girls from a camp in the city of Nablus and their steadfastness there.

4. The general and individual economic situation: the state of fluctuation experienced by members of Palestinian society as a result of the occupation on the one hand and as a result of the deteriorating economic situation on the other. Examples of this are the documentary film Al-Bayt, which talked about the difficult economic situation of the Palestinian family due to the country's economic situation, and the film "America" 2009, which talked about Immigration from the country as a result of the deteriorating economic and political situation

5. Customs, traditions and the cultural dimension were also among the topics of modern Palestinian cinema and their impact on the details of individuals' lives and showing diversity. Examples of this include the American series "Mo", which talks about a Palestinian family living in America highlights their suffering and speaks about customs and traditions to a great extent and shows the paradoxes between the life of the Palestinian abroad and at home and the movie "Bride of the Nile", which talked about a Palestinian girl living in Egypt and shows the details of coexistence among the communities and Egyptian society.

6. Education, culture and daily life: It was included among the topics of modern Palestinian cinema and talked about the cultural and educational situation in the country as well as daily life. We find the topics of the segregation wall, settlers and incursions all among the targets of the Palestinian directors. The film "Beyond the Walls" talks about life under apartheid and its impact on the lives of Palestinians. Individuals at the level of communication and land confiscation, the short

feature film Makan, talked about the suffering of Jerusalemites and the impact of the settlers' practices and aggression.

So, as per the preceding discussion, it is evident that contemporary Palestinian films have transcended the limitations of conventional expression and the tendency to confine cinema to the monotonous narrative of struggle. Instead, these films have emerged dynamically, introducing a fresh narrative style that revolves around themes capable of forging a distinct identity. This identity is rooted in an understanding of the intricacies of life, portraying individuals in a manner distinct from the ordinary. At times, this phase is aptly characterized by silence, as exemplified in the works of Elia Suleiman. Conversely, other instances involve a meticulous exploration of details, akin to the films directed by Michel Khalifa. There are also instances where filmmakers delve deep into emotions and feelings, as observed in the works of Mai Al-Masry, or channel excitement and enthusiasm, as seen in films by Hani Abu Asaad. Numerous directors, both seasoned and emerging, contribute to this transformative phase, each uniquely expressing the essence of this period.

7. CONCLUSIONES

Palestinian cinema aimed to establish a distinctive form of cinematic art grounded in a genuine philosophy centred on its development and expression. Despite facing criticism, it undertook the challenging responsibility of depicting both the conflict and the human dimension of the Palestinian individual through

1. Personal and National Narrative: Palestinian films took on the dual task of presenting personal and national issues simultaneously. The recent films didn't just narrate the impact of national events on individual lives; they also contributed to revealing the human side of the story. A clear example is the 2013 film "Omar" by Hani Abu Asaad, which vividly portrays the suffering of Palestinians due to the presence of the apartheid wall in the West Bank. This wall not only hinders communication among residents but also poses security

concerns under the Israeli occupation. Another noteworthy film is "Gaza Monamor," nominated for an Oscar in 2014 and released in 2020, marking a significant advancement in terms of its portrayal of a small but besieged spot called Gaza. The film sheds light on the life within the camp, the challenges of seeking asylum, and the harsh reality faced by citizens who find themselves displaced from their land after the Nakba of 1948 and the Nakba of 1967.

2. Skilled Application of Cinematic Language:

   Cinematic films stood out due to their adept use of directing techniques and the innovative application of cinematic language. This was evident in the incorporation of sound effects, photography arts, and cinematic montage, as well as considerations for decorations, colors, and a standard narrative structure. These techniques collectively played a significant role in elevating the overall production quality, fostering progress, and attaining set objectives recognizing the importance of these techniques is crucial for supporting meanings and effectively conveying messages to the audience.

3. Realistic Portrayal: Cinema films broke free from their conventional role, no longer confined to merely depicting the struggle. Instead, they encapsulated people's worries and daily needs, routinely addressing them. The films explored themes such as love, culture, the economy, the wall, poverty, and history, offering a realistic perspective that authentically expressed lived experiences.

4. Incorporation of Traditional Music: Numerous films opted to include Palestinian music in their soundtracks, serving as a means to enhance the cultural and historical elements. This approach contributed to cultivating a sympathetic style and played a role in the overall artistic impact of the films

5. Collaboration with International Films: The dissemination of Palestinian films beyond local borders, making their mark on

the global stage at prestigious events like the Cannes Film Festival and the Venice Film Festival, played a significant role in drawing the attention of international directors to the Palestinian cause. This, in turn, motivated them to either create films addressing the issue or actively participate in its production. Notable instances include Mats Groerd's "The Tower," an animated film that vividly portrays the refugee experience, Vanessa Reid Greif's "The Palestinian," where she served as both producer and commentator, and James Longley's "The Gaza Strip," a documentary filmmaker renowned in his field. Among the prominent filmmakers worldwide focusing on Gaza are Per Åke Holmquist, whose notable works include "Young Freud in Gaza" (2008), "Gazati" (2009), and Emanuele Grossia's Italian film "Sexuality Between Sisters" (2015), providing insights into the lives of girls within the city, and much, much more.[52]

6. Interaction with modern technologies: Modern Palestinian cinema has worked to use the latest technologies in the cinematic field through the use of drones in photography, studio cameras, animation and artificial intelligence to create greater opportunities for creativity and achieve the competition required for the success of the cinematic film.

7. Diversity in cinematic genres: We find that the Palestinian environment contains within it a great diversity of cinematic genres. We find that documentaries have a large and distinct presence, and that feature films also have a good and distinct share, in addition to films that rely on animation. All of this has had an impact on introducing a new cinematic philosophy that was different from the previous one and worked to make room for it to become universal

8. REFERENCIAS

Hossam Abu Ghneimiah (1981), "Palestine and the Cinematic Eye: A Study," Damascus: Arab Writers Union, p. 75.

Anan Barakat, "The New Wave in Palestinian Cinema from the First Generation to the Third Generation," 2nd edition, Palestine.

Nurith Gertz and George Khleif, "PALESTINIAN CINEMA Landscape, Trauma and Memory," first published in Hebrew in 2005 as "Landscape in Mist: Space and Memory in Palestinian Cinema" by Am Oved and the Open University, Tel Aviv, p. 47.

Muhammad Ali Al-Ghoul (2023), "Image, Word, and Sound are a Contemporary Inter-narrative," Al-Quds Al-Arabi website, dated 07-20-2023.

Israa Hussein (2015), "The Image of Jerusalem in Israeli Cinema: 2000-2013," unpublished master's thesis, Birzeit University.

Fontane-Jacques, "The Semiotics of the Visual," translated by Dr. Ali Asaad, Dar Al-Hiwar, Latakia, Syria, 1st edition, p. 29.

Film Language (1980), Oxford, p. 24.

Terence Hawkes, "Structuralism and Semiotics," translated by Najib Al-Mashatta, reviewed by Dr. Nasser Halawa, Baghdad: General Cultural Affairs House, 1st edition.

Nadia Yaqub (2018), "Palestinian Cinema in the Days of Revolution," University of Texas Press, First edition, 2018.

Bashar Ibrahim (2005), "Three Signs in the New Palestinian Cinema," Dar Al Mada, Syria.

Roland Barthes (1975), "Semantics," in "Palestinian cinema in the twentieth century" by Bashar Ibrahim.

Oliver Leaman (ed.) (2001), "Cinema in Palestine," in Middle Eastern and North African Film, New York: Routledge, pp. 509.

Anthony Kaufman (2003), "Seven Questions to Elia Suleiman, Director of Chronicle of a Disappearance," www.indiewire.com (19 March).

Ella Shohat (1988), "Wedding in Galilee," Middle-East Report (September–October), pp. 44-77.

Elia Suleiman (2000), "Lettre d'un Cinéaste Palestinien," Cahiers du Cinéma (November), pp. 24–25.

Al-Aris Ibrahim (2008), "Palestinian Cinema from the Wedding of Galilee to a Divine Hand," Perspectives, Egyptian Arab and International Publishing Company, Cairo, p. 41.

Israa Salhab (2015), "The image of Jerusalem in Israeli and Palestinian cinema (2000-2013)," Master's thesis, p. 80.

Natan Gross and Yaacov Gross (1991), "The Hebrew Film: Chapters in the History of the Cinema in Israel," Jerusalem: limited edition, self-published. [Hebrew]

Ismail Jahjouh, Muhammad Jahjouh (2017), "Palestinian Cinema, History and Identity," Dar Tabak for Publishing and Distribution, p.

The film "Palestinian Identity", from the films of Palestinian cinema, 1984

Al Hasna Lebanese Magazine 1965 Original ,Arabic Magazine. Published in Lebanon,1987

Farid Bidun: The history of Palestinian cinema in the occupied territories 23.

Helft, S. (2009). A Cinema of Place: The Poetics of Self and Space in Michel Khleifi's Route 181: Fragments of a Journey in Palestine-Israel. Cinema Journal, 48(3), 44-66.

"Palestinian Cinema, Muhammad Ali Al-Ghoul," Al-Quds Al-Arabi Electronic Magazine, 2023: Memory and Narrative.

A Companion to Contemporary Documentary Film‹: Alexandra Juhasz , Alisa Lebow 2015 ، p 204

WEBSITES:

"Paradise Now" - Marefa.org.

https://www.alquds.co.uk.

"Cinema in Jerusalem: An Orphaned Art and Absent Investment" - Archive.org.

"Palestinian Cinema: A Century of Confronting the Mandate, Occupation, and Exile" - Al Jazeera Documentary (aljazeera.net).

"The Palestinian Cinema Industry" - Palestinian National Information Center (Archive.org).

"Cinema in Jerusalem: An Orphaned Art and Absent Investment" - Archive.org (repeat of reference 3).

Mai Masri ACMI: Your Museum of Screen Culture https://www.acmi.net.au/creators/36370--mai-masri/.

NETFLIX

"7 Films that Embodied the Palestinian Struggle in Cinema," Art, Al Jazeera Net (aljazeera.net).

"8 Films Documenting the Suffering of Palestinians After the Nakba of 1948" - Sama News Agency (samanews.ps).

"The Palestinian Cause: A Notable Presence in the Heart of Arab Cinema" - Asharq News (asharq.com).

EL ÁRABE, UNA LENGUA GLOBAL*

MOHAMMED DAHIRI
Universidad Complutense de Madrid[96]

1. INTRODUCCIÓN

El árabe, también llamado 'algarabía', en árabe العربية -al-ʿarabīyah, es una macrolengua de una familia lingüística de notable relevancia para la historia de la humanidad; la de las lenguas semíticas. A ella pertenecen lenguas como el acadio, el hebreo o el arameo.

Es la lengua semítica más extendida, la más importante y la más mantenida en el tiempo de todas las lenguas semíticas. Muchos estudios realizados durante los últimos años colocan el árabe como el quinto idioma más hablado en todo el mundo (Lane 2019), el cuarto más utilizado en Internet (Llorente, 2019) y el quinto idioma más poderoso del mundo (Chan 2016, pp. 1-33). A parte de ser uno de los cinco idiomas necesarios «para triunfar en el siglo XXI» según uno de los estudios del año 2013 (ABC, 2013). Lo que convierte el árabe en lengua global.

[96] Profesor de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense de Madrid, e investigador en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones (IUCR-UCM) y en el Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores (IULMyT-UCM).

(*) La investigación que resulta en este artículo se ha llevado a cabo dentro del proyecto Archivo Virtual para las Investigaciones sobre Patrimonios Epigráficos Medievales de la Comunidad de Madrid (H2019/HUM-5742) está financiado por la Consejería de Educación, Cultura y Deporte de la Comunidad de Madrid y el Fondo social Europeo (orden 3708/2015 de 2 de diciembre), en el marco de la ayuda a Programas de Actividades I+D de Grupos de investigación de la Comunidad de Madrid en Ciencias Sociales y Humanidades.

2. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LA LENGUA ÁRABE

La lengua árabe es ampliamente utilizada y una de las lenguas más difundidas del mundo, con más de 468 millones de hablantes (Unfpa, 2023) esparcidos en la región conocida como el mundo árabe, así como en otras regiones vecinas, incluidos Turquía, Chad, Malí, Senegal, Eritrea, Etiopía, Sudán del Sur, Irán e Israel (45 millones de hablantes).

El árabe representa el primer idioma oficial en los veintidós países árabes miembros de la Liga de los Estados Árabes, y cooficial en otros tres países: Chad, Eritrea e Israel (Mapa 1).

MAPA 1. Mapa de los países árabes miembros de la Liga de los Estados Árabes.

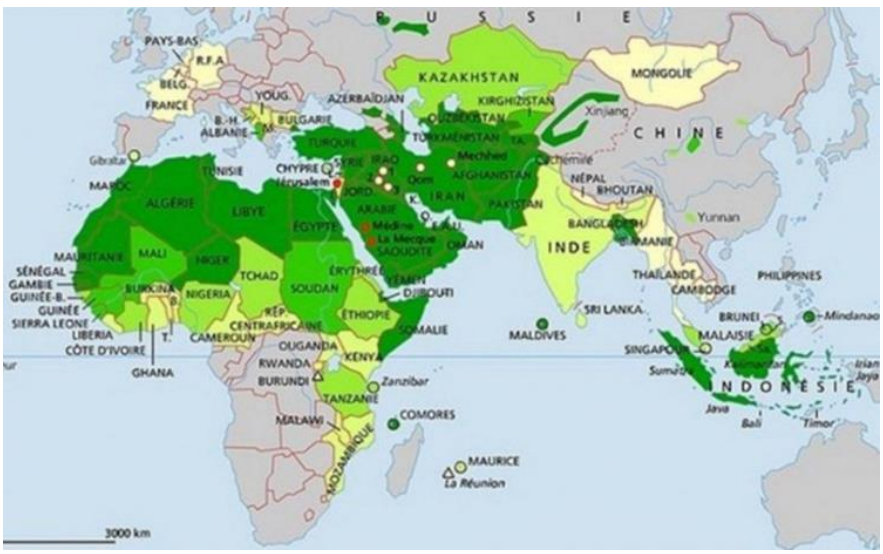
Fuente: Liga de los Estados Árabes[97].

Es una de las grandes lenguas litúrgicas de la humanidad. Es la lengua litúrgica, en origen, de todo el Islam, y es sumamente importante para los seguidores de la religión islámica por ser la lengua de las dos fuentes fundamentales del Derecho Islámico: el Corán y la Sunna, es decir; los

[97] Mapa oficial de la Liga de los Estados Árabes. Disponible en su página web: http://www.lasportal.org/ar/aboutlas/Pages/CountryData.aspx

dichos, hechos y silencios del Profeta Muhammad, transmitidos oralmente y consignados ulteriormente en compendios. Todas las plegarias en el Islam requieren un conocimiento del árabe y tener memorizado algunas asuras (capítulos) o aleyas (versículos) del Corán. Y en este sentido es el vehículo de expresión de 2.006.931.770 millones de musulmanes (Global Muslim, 2023) (Mapa 2).

Mapa 2. Mapa de Islam (países miembros de la Liga del Mundo Musulmán y países con presencia de musulmanes).



Fuente: René Naba, 2017.

Además, muchas de las obras religiosas e intelectuales judías más importantes de la Edad Media fueron escritas en árabe. Aunque no se han conservado obras judías de carácter literario o filosófico escritas en árabe antes del siglo IX, como bien explica Nissim Rejwan (2005):

> [e]s de suponer que los judíos hablaban árabe ya en el siglo VII, es decir, a partir del momento en que estuvieron bajo la égida islámica. Además, en los siglos X y XI, el árabe se había convertido en el idioma de los escritores judíos en todo el imperio musulmán, desde España hasta Irak y la Península Arábiga.

La gran obra de Ibn Gabirol (1021-1070), considerada la primera obra de filosofía judía escrita en al-Ándalus, *La fuente de la vida*, se escribió

en árabe en la primera mitad del siglo XI (ينبوع الحياة - *Yanbūʿ al-ḥayāt*), antes de ser traducida al hebreo bajo el título *Mekor Jayim* y al latín (*Fons vitae*). La obra principal de Moshé ibn Ezra (1058-1138), que trata de «la teoría de la poesía hebrea», la escribió en árabe y no en el idioma del que trata. Asimismo, los libros teológicos y filosóficos de Maimónides (1138-1204), como Guía de perplejos [en árabe, دلالة الحائرين - *Dalālat al-ḥā'irīn*; en hebreo, *Moré nevujim*], *El libro de los preceptos* [en hebreo, *Séfer ha-Mitzvot*], Introducciones a la Mishná [en hebreo, *Hakdamot la-Mishná*], Ocho capítulos [en hebreo, *Shemoná Peraquim*], los escribió en árabe (Rejwan, 2005). Por este motivo, Rosenthal, en su obra *Judaísmo e Islam*, afirma que «sin la existencia de una ciencia de la lengua árabe bien desarrollada que en buena parte surgió relacionada con la exégesis del Corán, no se habría cultivado la lingüística hebrea». Según señala, tanto en la terminología y clasificación como en el tratamiento de los problemas y en la resolución de las dificultades, «los judíos dependían de los gramáticos árabes» (Rejwan, 2005).

El árabe es también una importante lengua litúrgica para cerca de dieciocho millones cristianos en muchas iglesias cristianas en el mundo árabe; en el Líbano, Irak, Jordania, Egipto, Siria, Palestina (Cisjordania y Franja de Gaza) e Israel.

TABLA 1. Numero de cristianos en los países árabes.

País/región	Estimación cristianos	%
Líbano	1.702.000	40
Egipto	12.000.000	10
Siria	2.251.000	11
Irak	944.000	-
Jordania	390.000	-
Palestina (Cisjordania)	50.000	-
Palestina (Gaza)	180.000	-
Israel (zona 1948)	154.000	-
Total	**17.671.000**	**5**

Fuente: Elaboración propia en base a los datos publicados en Al-Araby al-Jadid (27/09/2017).

El espacio propio de la «Arabofonía» cubre una superficie de 14 millones de kilómetros cuadrados, aproximadamente, y se extiende desde Asia suroccidental hasta África del Norte. Este espacio lo ocupan tres continentes: Asía, África y Europa. Aquí, la lengua árabe actúa como una especie de triple bisagra.

Por otra parte, cabe recordar que la lengua árabe ha sido una lengua mediterránea durante ocho siglos, desde el siglo VIII hasta el siglo XV. Porque, aunque Isabel de Castilla y Fernando de Aragón entraron a Granada el 2 de enero de 1492, el arzobispo de Granada entre 1493 y 1499, confesor y consejero de Isabel la Católica, Hernando de Talavera (1428-1507), estuvo celebrando misa en lengua árabe hasta el año 1499, cuando el cardenal Cisneros lo cesó, por tener mano blanda con los musulmanes y por tener un éxito bastante limitado de conversiones de moriscos. A partir de entonces, Cisneros ordenó emplear métodos más enérgicos y forzar las conversiones de los moriscos.

Talavera aprendió árabe y se ganó la consideración de los musulmanes del reino de Granada, que lo apodaron «Alfaquí-santo» (Martín de la Hoz 2010, p. 111). Su interés en predicar a los musulmanes en su propia lengua, en pleno proceso de inquisición, produjo el primer diccionario español-arábigo, el Vocabulista arábigo en letra castellana de fray Pedro de Alcalá, publicado en Granada en 1505.

El árabe ha vuelto a ser lengua mediterránea desde la segunda mitad del siglo XX gracias a los constantes flujos migratorios procedentes de países árabes e islámicos. Lo que está proporcionando a la «Arabofonía» un espacio añadido de ampliación, de implantación y de incremento, y de forma muy especial en Europa Occidental (Martínez Montávez, 2018). Esto lo observamos en las distintas redes de las organizaciones de la Sociedad Civil Euromediterránea; como la Red Euromediterráneo de Organizaciones No Gubernamentales o la Red Euromediterráneo de Derechos Humanos, entre otras, que han incluido el árabe como tercera lengua, junto al francés e inglés, para la elaboración de los documentos oficiales de las distintas redes y en sus reuniones de trabajo.

La expansión de la «Arabofonía» es un fenómeno inserto en el fenómeno de expansión del Islam por el continente europeo gracias a la

llegada de migrantes económicos, políticos y ambientales de los países del norte de África, del Sahel y de Oriente Medio en las últimas tres décadas. Lo que ha convertido al Islam en un hecho europeo y en uno de sus componentes internos.

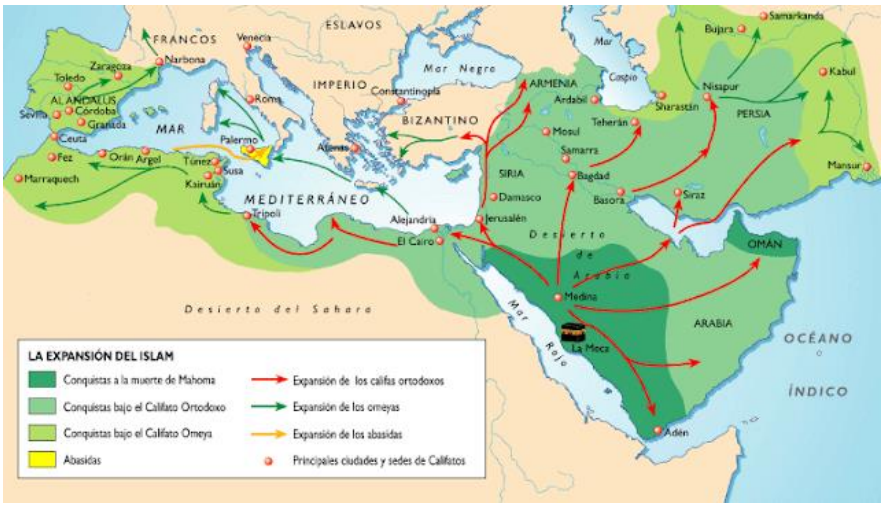
3. EL NACIMIENTO DEL ISLAM (610). EL ÁRABE COMO LENGUA DEL ISLAM

Con el surgir del Islam en el año 610, la lengua árabe se convirtió rápidamente en la base que cimentó el esplendor cultural de la civilización islámica, adquiriendo una proyección y un prestigio internacional considerables[98]. A partir de este momento, el Islam sacraliza la lengua árabe. Esto lo encontramos en varias asuras del Corán. En las aleyas 192 y 195 de la asura26, leemos: «Y es cierto que él [El Corán] […] es una revelación del Dios de los mundos en clara lengua árabe […]» [وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ [...] بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ] (Corán 26: 192-195). También, leemos en las aleyas 1 y 2 de la asura 2: «Esos son los signos del Libro claro. Lo hemos hecho descender como un Corán árabe para que quizás razonéis» [تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (1) إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] (Corán, 2, 1-2).

La expansión del Islam ha ido acompañado, en la mayoría de los casos, con la expansión de la lengua árabe. Entre el año 632, año del inicio del periodo de los «Califas perfectos» (632-661), y el año 1258, año de final del periodo de Califato Abasí (750-1258), la lengua árabe se extendió por todo el norte y sur del Mediterráneo y por gran parte de Asía (Mapa 3).

[98] Periodos de expansión del Islam entre el 610 y 1258: 1. Profeta Muhammad (610 - 632); 2. Los califas perfectos (632 - 661); 3. Los califas omeyas (661 - 750) y 4. Los califas abasíes (750 -1258).

MAPA 3. Expansión del Islam y, con ello, la lengua árabe entre el año 632 y el año 1258.*



Fuente: La Enciclopedia Bibliográfica

(*) Etapas de expansión de la lengua árabe: 1. Muhammad (610-632); 2. Los califas perfectos (632-661); 3. Los califas omeyas (661-750) y 4. Los califas abasíes (750-1258).

La expansión del islam confirió al árabe una condición elevada y éste se convirtió en la lengua de la política, la ciencia y la literatura durante muchos siglos en las tierras gobernadas por los musulmanes (UNESCO, 2012).

4. LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA LENGUA ÁRABE

4.1. La escritura árabe

La escritura árabe es ligada y cursiva, se escribe de derecha a izquierda, la forma de la letra está influida por la posición que ocupa en las palabras; veintidós letras tienen cuatro posiciones (aislada, inicio, medio y final) mientras que las seis restantes solo tienen dos posiciones (aislada y medio/final). Asimismo, carece de mayúsculas

Tiene tres vocales cortas (a, i, o) y tres vocales largas que se expresan con tres letras: ا و ي (ā, ī, ō)

A diferencia de la mayoría de las lenguas, el árabe, aparte del singular y plural, tiene el «dual».

Los árabes llaman la lengua árabe «lengua del ḍāḍ»/«لغة الضاد», porque la letra «ض» solo existe en el alfabeto árabe.

Hay varios idiomas como el persa, el urdu, el malayo, el kurdo y el turco (hasta finales del imperio otomano), que se escriben con caracteres árabes.

4.2. El árabe, el idioma con mayor número de palabras

El árabe es uno de los idiomas más ricos en vocabulario. Por ejemplo, «león» (أسد) en árabe tiene más de trescientos sinónimos, y hay más de cincuenta formas de expresar «amor» (حب). Ibn Hazm al-Ḍahiri (994-1064), uno de los grandes intelectuales de al-Ándalus, filósofo, teólogo, historiador, narrador y poeta, es el primero y el que mejor escribió sobre el amor y sus «variantes» en su obra *Ṭawq al-ḥamāma* (*El collar de la paloma*) (Ibn Hazm, 1997). Se trata del primer tratado de amor en al-Ándalus, un libro de reflexiones sobre la verdadera esencia del amor.

El total de idiomas que hay hoy en el mundo superan 6.000, pero 2.000 de ellos son hablados por menos de 1.000 hablantes. Además, solo 15 idiomas representan la mitad de las lenguas que se hablan en todo el mundo (Chan, 2016, pp. 1-33). Entre ellos aparece la lengua árabe, que posee 12.302.912 palabras, lo que la convierte en la más amplia de todas.

Detrás del árabe aparece el inglés, que cuenta con más de 600.000 entradas, según el *Oxford English Dictionary* (OED), uno de sus diccionarios más amplio y usado. El tercer puesto lo ocupa el alemán, que tiene en su haber 500.000 palabras, según cifras del *Wörterbuch Duden*, diccionario de la lengua alemana. Detrás, aparece el idioma ruso, que cuenta con 150.000 palabras, según la Academia Rusa de las Ciencias (*Российская Академия Наук* - РАН). El quinto puesto lo ocupa el español, que tiene alrededor de 93.000 vocablos, introducidos por el diccionario de la Real Academia Española (RAE) en su última edición. El sexto puesto corresponde al francés, que cuenta con 60.000 palabras aproximadamente, según la *Académie française*.

5. EL ÁRABE ESTÁNDAR Y LAS VARIACIONES DIALECTALES DEL ÁRABE

La lengua árabe es símbolo de la unidad en la diversidad, ya que el árabe estándar, utilizado por más de 2,5 millones de árabes y musulmanes, coexiste con numerosos dialectos hablados por más de 513 millones de personas en todo el mundo.

La lengua árabe comprende tanto una variedad estándar, también llamado árabe culto (al-ʿarabīya al-fuṣḥā-العربية الفصحى), que se observa en lectoescritura, en ocasiones formales y en medios masivos de comunicación, como en numerosos dialectos coloquiales, que son la auténtica lengua materna de los árabes, que, a veces, pueden ser incomprensibles entre sí debido a diferencias lexicales y fonológicas, mientras que mantienen mayor continuidad en el plano sintáctico (Brustand, 2000, p. 363).

La formación de los dialectos se debe, principalmente, a dos factores. El primero; a la exportación de las variedades dialectales existentes en la Península Arábiga durante el primer siglo del Islam con la migración de varias tribus árabes a África, a *Bilād al-Šām* (Levante Mediterráneo) y al norte del Mediterráneo (España, Portugal, Sicilia y Malta). El segundo; a la influencia de las lenguas de la colonización; el francés en los países del Magreb, Islas Comoras, Yibuti, Líbano y Siria; el español en el norte y sur de Marruecos; el italiano en Libia y parte de Somalia (combinado con el inglés), el francés y el inglés en Egipto, y el inglés en el resto de los países árabe.

Las mayores diferencias se dan entre los dialectos *mašrequíes* (orientales) y *magrebíes* (occidentales). El más comprendido entre los árabes es el dialecto egipcio, por ser el país árabe más poblado y también por su producción cinematográfica y su presencia mediática y artística en general.

6. LA HUELLA DELÁRABE EN EL RESTO DE LAS LENGUAS

Encontramos huellas del árabe en numerosos idiomas, en África, Asia y Europa, como el hausa y el suajili, el turco, el persa, el curdo, el urdú, el malayo, el indonesio, el albanés, el siciliano, el maltés, el portugués y el español.

En el caso del español, los arabismos suponen aproximadamente el 8% del vocabulario total y se calcula que son más de 4.000 palabras, incluyendo voces poco usadas (Cano, 1999, p. 53). Estos arabismos, según Rafael Lapesa, abarcan casi todos los campos de la actividad humana. Son, después del latino, el caudal léxico más importante del español, al menos hasta el siglo XVI (Lapesa, 1981, p. 133).

En una reciente investigación sobre «Los árabes y el elemento árabe en español», Elena Toro Lillo (2006) recopila varios «arabismos referidos al conocimiento y la ciencia como: algoritmo, guarismo, cifra, álgebra, redoma, alcohol, elixir, jarabe, cénit», y a nombres de instituciones y costumbres como: «alcalde, alguacil, albacea, alcabala […]». También recoge varios arabismos referidos «a actividades comerciales como: arancel, tarifa, aduana, almacén, almoneda, almazara, ataujía, zoco, ceca […]», y a «urbanismo y vivienda: arrabal, aldea, alquería, almunia, alcoba, azotea, zaguán», alfeizar, albañil, alarife, tabique, azulejo, alcantarilla, albañal, alfombra, almohada […]».

Según Toro Lillo, estos arabismos los encontramos, igualmente, en «el campo de la vida doméstica, el vestido o el ocio […]: laúd, ajedrez, azar, tarea, alfarero, taza, jarra, ajorcas, alfiler, aljuba, albornoz, babucha, zaragüelles, albóndigas, almíbar, arrope […]», o en referencia a «las labores agrícolas, en las que los árabes fueron verdaderamente innovadores en los sistemas de cultivo y regadío: acequia, aljibe, azud, noria, arcaduz […]», y en nombres de plantas, flores y frutos: «alcachofa, algarroba, algodón, alfalfa, alubia, azafrán, azúcar, berenjena, almiar, aceite, azucen, azahar, adelfa, alhelí, arrayánalerce, acebuche, jara, retama […]». Igualmente, existen muchos arabismos referidos a productos minerales, como «azufre, almagre, albayalde, azogue,

almadén […]» y a nombres de aves rapaces como […] «sacre, neblí, alcotán, alcaraván, borní, alcándara […]» (Toro 2006).

7. EL ÁRABE, UNA LENGUA GLOBAL

7.1. Es la tercera lengua oficial de la UNESCO desde 1948

En su tercera Conferencia General celebrada en Beirut (Líbano) en 1948, la Unesco adoptó el árabe como lengua de trabajo de los órganos de gobierno cuando se reuniesen en un país de habla árabe y como tercera lengua, junto al inglés y el francés (Unesco, 1948).

Por otra parte, en el marco del apoyo y fortalecimiento de la diversidad lingüística y cultural en el sistema de las Naciones Unidas, en 2010 el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas publicó un comunicado de prensa (Unesco, 2012), en el que se anunciaba justo antes de la celebración del Día Internacional de la Lengua Materna, que tiene lugar el 21 de febrero de cada año, la decisión de celebrar un día mundial para cada una de las seis lenguas oficiales de las Naciones Unidas.

Acogiéndose a esta decisión, Marruecos y Arabia Saudí pidieron la inclusión en el orden del día provisional de la 190ª reunión del Consejo Ejecutivo de la Unesco celebrado en Paris el 8 de octubre de 2012, su propuesta de declarar el día 18 de diciembre como Día Mundial de la Lengua Árabe. Los dos países solicitantes justificaron su petición por el papel de la lengua árabe en la salvaguardia y difusión de la civilización y la cultura de la humanidad, y en la contribución que ha aportado con ese fin. Asimismo, «por ser la lengua oficial de veintidós Estados Miembros de la Unesco. Además, «de que es hablada por más de 422 millones de personas y que más de 1.500 millones de musulmanes necesitan utilizarla» (Unesco, 2012). También recordaron la Resolución 3190 (XXVIII) aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre del año 1973 en su vigésimo octavo período de sesiones, en virtud de la cual se incluyó al árabe entre las lenguas oficiales y las lenguas de trabajo de la Asamblea General y sus comisiones principales.

La propuesta ha sido adoptada por el Consejo Ejecutivo en su 190ª Reunión celebrada en París el día 8 de octubre de 2012. Y desde entonces, cada año, el 18 de diciembre se celebra el Día Mundial de la Lengua Árabe. La fecha coincide con el día de 1973 en que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el árabe como sexto idioma oficial de la Organización.

7.2. Es lengua oficial de la Organización de las Naciones Unidas desde 1973

Los idiomas oficiales de trabajo vigentes de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) son el árabe, el chino, el español, el francés, el inglés y el ruso.

Estos idiomas, como lenguas oficiales de la ONU, aparecen en los reglamentos de la Asamblea General, del Consejo de Seguridad y del Consejo Económico y Social.

En 1946 la Asamblea General de la ONU estableció como idiomas oficiales el chino, el francés, el inglés, el ruso y el español y como idiomas de trabajo el inglés y el francés. En cuanto al árabe ha sido adoptado como idioma oficial y de trabajo de la Asamblea General de la ONU, como comentábamos antes, desde el 18 de diciembre de 1973. También ha sido adoptado como idioma oficial y de trabajo de los órganos subsidiarios de la Asamblea General desde el 17 de diciembre de 1980, idioma oficial del Consejo Económico y Social desde el 15 de abril de 1982, e idioma oficial y de trabajo del Consejo de Seguridad desde el 21 de diciembre de 1982. Asimismo, ha sido incluido como lengua oficial de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización Mundial de la Salud, y de la Organización Internacional del Trabajo.

7.3. Es lengua oficial de la Organización de la Unidad Africana desde 1958

La Unidad Africana, heredera de la Organización de la Unidad Africana, desde su creación en 1958 adoptó el árabe como lengua oficial, junto al inglés, el francés, el portugués, el español y el swahili. El

artículo 11 del «Protocolo sobre las enmiendas a la Ley constitutiva de la Unión Africana (UA)» establece el árabe como idioma oficial de la Unión y de todas sus instituciones.

7.4. Es lengua oficial de la Liga Árabe desde 1945

La Liga de los Estados Árabes o simplemente Liga Árabe (جامعة الدول العربية —Ŷāmiʿat al—Duwal al-ʿArabiyya), desde su creación en 1945 adoptó el árabe como lengua oficial y de trabajo. El árabe es también lengua oficial y de trabajo de sus diferentes organismos, como las Agencias árabes especializadas; los Comités técnicos; el Consejo de la Liga Árabe y el Consejo Económico y Social Árabe.

Se trata de una Organización Internacional que agrupa a los veintidós países árabes, que fue fundada el 22 de marzo de 1945. Uno de sus objetivos iniciales recogidos en su Acta Fundacional, es conseguir que el resto de los estados árabes, que aún se encontraban colonizados por países europeos, se independizasen. En las últimas cuatro décadas centró su trabajo en la coordinación de los asuntos económicos, las relaciones comerciales y los asuntos referentes a cultura y salud.

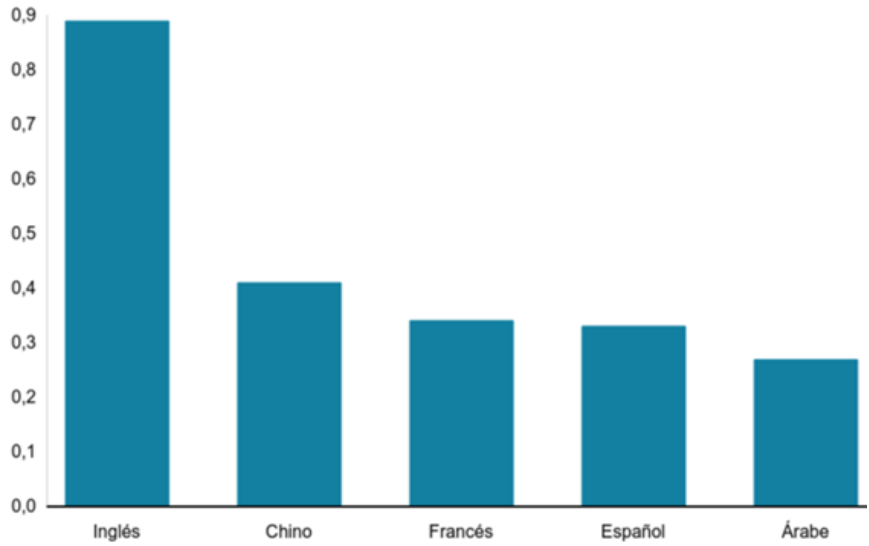
Su Acta Fundacional especifica que no se trata de una Unión de estados ni de una Federación, sino una Liga en la que todos los estados soberanos mantienen una total independencia.

8. EL ÁRABE «UNO DE LOS CINCO IDIOMAS MÁS PODEROSOS DEL MUNDO»

Una lengua también puede medirse, en términos de poder, según su peso entre los idiomas más hablados y su grado de influencia en el mundo, sobre todo en un mundo globalizado con sociedades multilingües donde el conocimiento de idiomas es primordial para facilitar la comunicación y permitir que las personas participen en las actividades culturales, económicas y sociales de la sociedad. En este contexto, solo pocas lenguas permiten interactuar más plenamente con un alto número de personas en todo el mundo.

Un estudio realizado en 2016 por el economista canadiense Kai L. Chan (2016, 1-33) para medir los lugares de presencia de los idiomas más hablados en el mundo, su capacidad de comunicación, utilización como instrumento de transmisión del conocimiento, su uso en el ámbito diplomático y su peso económico, revela, en base a estas características, que el árabe es uno de los cinco idiomas más poderosos del mundo, detrás del español, francés, chino e inglés (Grafico 1).

GRÁFICO 1. *Las lenguas más poderosas (2016). Índice de poder vinculado a las lenguas*



Fuente: Power Language Index (2016) y Llorente (2019)

9. EL ÁRABE «EL QUINTO IDIOMA MÁS HABLADO EN EL MUNDO»

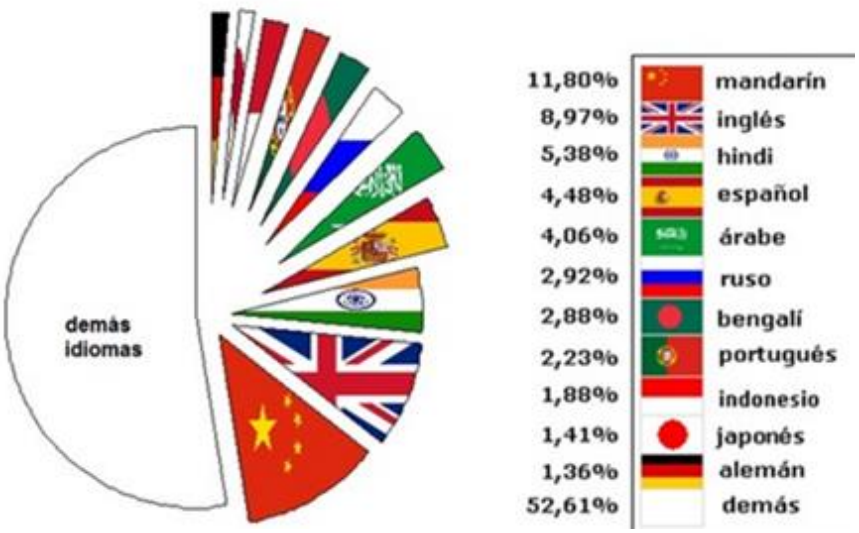
Según el último estudio de la plataforma *Weebly*, el árabe ocupa el quinto puesto en la clasificación internacional como idioma más hablado en el mundo (4,06%), detrás del español (4,48%), el hindi (5,38%), el inglés (8,97%) y el chino mandarín (11,80%).

James Lane (2019) considera que el número puede ser bastante más alto que el registrado por *Weebly* si se tiene en cuenta todos los dialectos

hablados en los países árabes y en los países donde el árabe es segundo idioma. Es algo parecido a lo que sucede con el chino, donde varias lenguas se localizan dentro de la misma familia.

Detrás del árabe aparecen el ruso (2,92%), el bengalí (2,88%), el portugués (2,23%), el indonesio (1,88%), el japonés (1,41%) y el alemán (1,36%), entre otros (Grafico 2).

GRÁFICO 2. *Idiomas más hablados en el mundo (octubre 2019)*



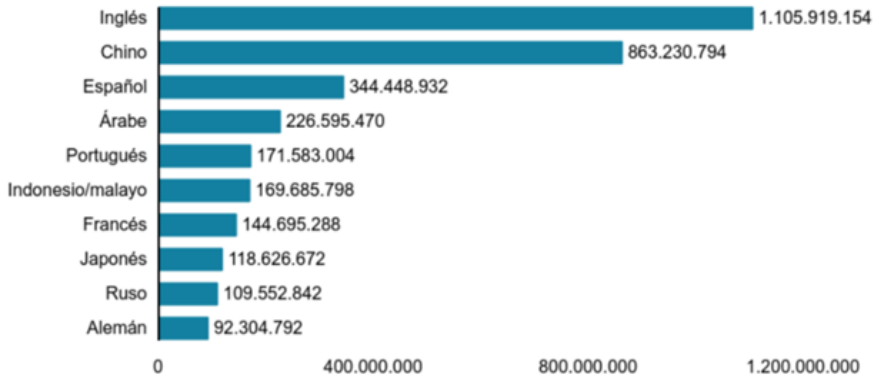
Fuente: Revista Babel

10. EL ÁRABE UNO DE LOS IDIOMASS MÁS UTILIZADOS EN INTERNET Y EN REDES SOCIALES

10.1. EL CUARTO IDIOMA MÁS USADO EN INTERNET

Los últimos datos de *Internet World Stats*, de abril de 2019, revelan que Internet cuenta con más de 4.386 millones de internautas en todo el mundo. El árabe aparece como el cuarto idioma más usado en la Red, cuenta con 226.595.470 usuarios, detrás del español (344.448.932), el chino (863.230.794) y el inglés (1.105.919.154 usuarios) (Gráfico 3).

GRÁFICO 3. *Los 10 idiomas más usados en Internet (2019)**

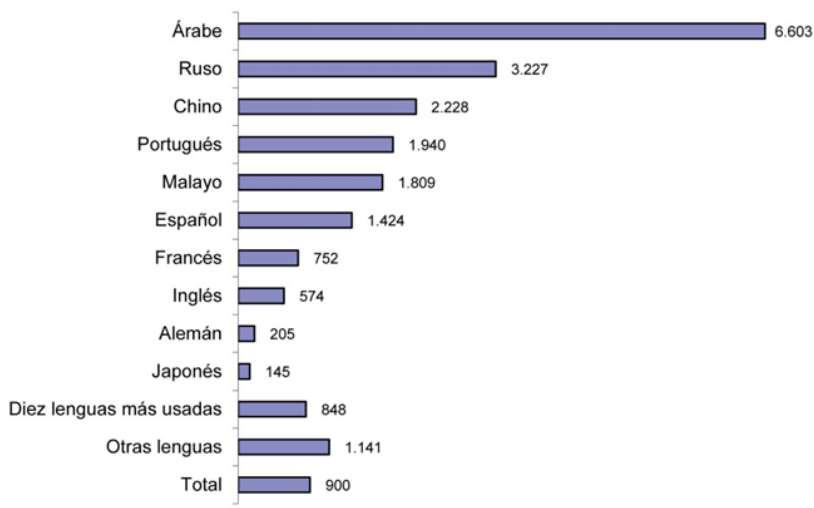


Fuente: Internet World Stats y BBC en Llorente (2019)

(*) En número de usuarios de Internet por idioma.

En el periodo comprendido entre el año 2000 y 2016, el árabe ha experimentado el mayor crecimiento de todos los idiomas, registrando un aumento espectacular de 6,603%. El segundo puesto lo ocupa el ruso con un crecimiento de 3,227%, menos de la mitad del registrado por el árabe (Gráfico 4).

GRÁFICO 4. *Porcentaje de los idiomas más usados en Internet (periodo 2000-2016)*

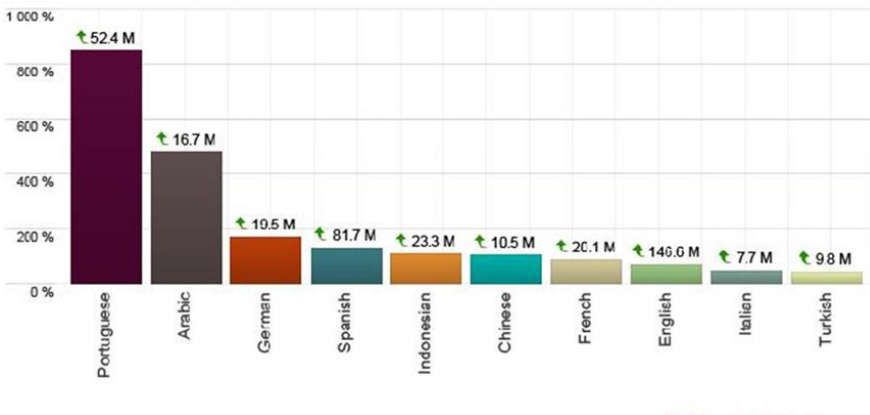


Fuente: Internet World Stats e Instituto Cervantes (2017)

10.2. El segundo idioma más usado en Facebook

El número de usuarios del árabe en Facebook, según *Socialbakers*, coloca este idioma en la segunda posición en la clasificación de las lenguas más empleadas en esta Red, solo por detrás del portugués, la principal lengua utilizada por los usuarios de Facebook (Gráfico 5).

GRÁFICO 5. *Los idiomas más usados en Facebook (2017)*

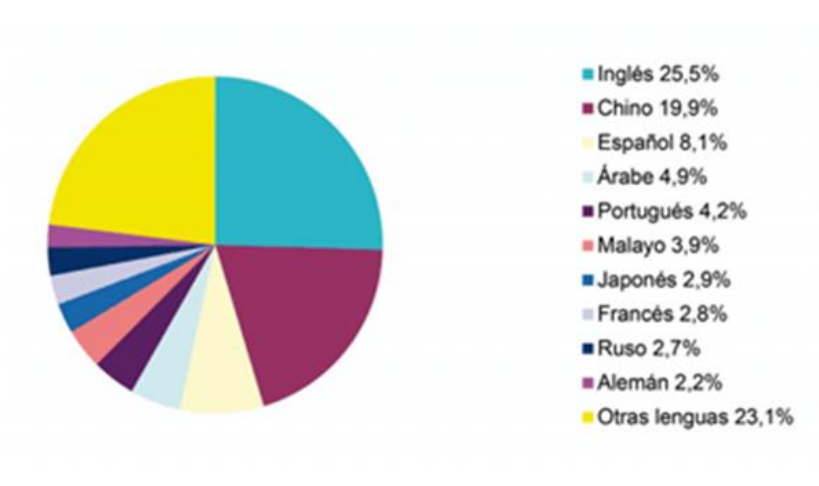


Fuente: Socialbakers

10.3. El cuarto idioma más usado en la red X (antes Twitter)

Las estadísticas de *World Stats* de finales del año 2017, referentes a los idiomas usados en Twitter, revelan que el árabe es el cuarto idioma más utilizado por los usuarios de esta Red Social con el 4.9% de usuarios del total mundial, por delante de idiomas internacionales como el francés (2,8%) y el ruso (2,7%) (Gráfico 5). (Gráfico 6).

GRÁFICO 6. *Los idiomas más usados en la red X (antes Twitter) (diciembre 2017)*



Fuente: Socialbakers

11. IMPORTANCIA DEL ÁRABE EN EL SIGLO XXI

En las últimas tres décadas el árabe se ha convertido en uno de los idiomas más demandados en los programas de la enseñanza oficial y no reglada en todos los países del mundo, y uno de los más usados por los distintos organismos internacionales como idioma oficial y como lengua de trabajo. Según el *Ranking Global* que elabora anualmente la plataforma *Do you speak English*, el árabe es uno de los «diez idiomas necesarios para triunfar en el siglo XXI». Esta plataforma elaboró recientemente una lista con los idiomas que «será imprescindible conocer si se desea triunfar en los próximos años». Los resultados han dado, lo que consideran los responsables del estudio como «[…] casi con total seguridad, las diez lenguas globales del siglo XXI». El árabe ocupa el quinto lugar entre estas diez lenguas, por delante del ruso, el alemán, el japonés y el portugués.

12. CONCLUSIÓN

La declaración de la Unesco del día 18 de diciembre como Día Mundial de la Lengua Árabe es el reconocimiento de una realidad objetiva. La

lengua árabe, antes de que existiera Internet, Facebook, Twitter y el resto de las redes sociales, ya era una lengua global. Lo fue durante más de ocho siglos, entre los años 711 y 1492 de nuestra era.

Conmemorar el aniversario de una lengua es la oportunidad de impulsar el plurilingüismo. La diversidad lingüística es un componente esencial de la diversidad cultural, refleja la riqueza de la existencia humana y nos brinda acceso a infinitos recursos para dialogar, aprender, desarrollarnos y vivir en paz, como bien dice la Declaración de la Unesco. Se puede movilizar esta fuerza para difundir los conocimientos, alentar la comprensión mutua y construir espacios de convivencia y de cooperación para el desarrollo y la paz, siguiendo las recomendaciones de la Unesco.

La lengua árabe es transmisora de los tesoros de una sabiduría arabo-islámica milenaria y de la voz de los poetas, filósofos, científicos y sabios que han puesto la fuerza y la belleza de esta lengua al servicio de la humanidad. Grandes figuras de la ciencia —en todas sus ramas— del pensamiento y de la literatura, como Avicena —de cuyo Canon de medicina celebramos en 2012 el milenario—, ʿAbbās Ibn -Firnās —el primero que intentó volar y fabricar un avión—, Al-Gafīqī —el inventor de las gafas—, Ibn Jaldūn, Ibn Rušd/Averroes —traductor de la filosofía y ciencia griegas al latín—, Ibn Gabriol, Maimónides/Mūsā ben Maymūn, Ibn Ḥazm, Ibn ʿArabī, Ibn Zaydūn, Wallāda —la fundadora del primer Salón Literario—. Todos ellos escribieron y se expresaron en árabe, y tradujeron la filosofía y ciencia griegas al latín. Por lo que el pensamiento universal es deudor de todos ellos.

13. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

13.1. FUENTES DE CONSULTA

Academia Rusa de las Ciencias [Российская Академия Наук (РАН)]. *Rossískaya Akadémiya Naúk (RAN)*. http://www.ras.ru/about.aspx.

Académie Française. http://www.academie-francaise.fr/

Al-Qur ʾān. 1997. Rabat: Wizarat al-Awqāf wa š-šu ʾūn al-Islāmiya.

Oxford English Dictionary (*OED).* https://www.oed.com/.

Real Academia Española (RAE). https://www.rae.es/.

Wörterbuch Duden Online. https://www.duden.de/woerterbuch

13.2. FUENTES DE CONSULTA EN LENGUA ÁRABE

معجم العين ، الخليل بن أحمد الفراهيدي.

معجم الجيم أبو عمرو إسحاق بن مِرار الشيباني.

لسان العرب، ابن منظور الأنصاري.

القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز آبادي.

قاموس المعاني: https://www.almaany.com/

13.3. FUENTES DE CARÁCTER GENERAL, MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS EN OBRAS COLECTIVAS

Alcalá, P. (1505). *Vocabulista arábigo en letra castellana.* s.e.

Brustad, K. E. (2000). *The Syntax of Spoken Arabic — A comprehensive study of Moroccan, Egyptian, Syrian and Kuwaiti dialects*. Georgetown University Press.

Cano Aguilar, R. (1999). *El español a través de los tiempos* (1ª ed. 1988). Madrid: Arco / Libros.

Chan, K. L. (2016). *Power Language Index*. http://www.kailchan.ca/wp-content/uploads/2016/12/Kai-Chan_Power-Language-Index-full-report_2016_v2.pdf

Enciclopedia Bibliográfica, la. *Expansión del Islam*. https://www.biografiasyvidas.com/monografia/mahoma/fotos7.htm

Ibn Hazm (1997). *El collar de la paloma.* Alianza Editorial.

Lane, J. (2019, 20 de octubre). *Los 10 idiomas más hablados del mundo*. Babbel. https://es.babbel.com/es/magazine/los-10-idiomas-mas-hablados-del-mundo

Lapesa, R. (1981). *Historia de la lengua española*. Gredos.

Martínez Montávez, P. (2018, 18 de diciembre). *Conmemoración del Día Mundial de la Lengua Árabe* [Ponencia]. Casa Árabe. Madrid, España.

Llorente, A. (2019, 7 de septiembre). *Español: los países en que más se estudia nuestro idioma*. BBC. https://www.bbc.com/mundo/noticias-49106325

Martín de la Hoz, J. C. (2010). *El Islam y España*. Rialp.

Naba, R. (2017, 7 de février). *L'Islam face à la redoutable épreuve de l'aggiornamento*. Oumma. https://oumma.com/lislam-face-a-la-redoutable-epreuve-de-laggiornamento/

Rejwan, N. (2005). Judíos y árabes: el legado cultural. Revista Hesperia, 1, 201-216. Ibersaf.

Toro Lillo, E. (2006). *La invasión árabe. Los árabes y el elemento árabe en español*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

13.4. RESOLUCIONES DE LA ONU Y DE LA UNESCO

ONU (2022). *Reglamento Asamblea General A/520/Rev.20*. https://www.un.org/es/ga/about/ropga/

------ (1946) *Reglamento provisional del Consejo de Seguridad*. https://www.un.org/securitycouncil/es/content/repertoire/provisional-rules-procedure

------ (1992) *Reglamento del Consejo Económico y Social E/5715/Rev.2*. https://research.un.org/es/docs/ecosoc

------ (1973). *Resolución Asamblea General 3190/XXVIII*. https://undocs.org/es/a/res/3189(xxviii)

------ (1980). *Resolución Asamblea General 35/219*. https://undocs.org/es/a/res/35/219

------ (1982). *Resolución del Consejo Económico y Social E/1982/82*. https://undocs.org/es/E /1982/82

------ (1982). *Resolución del Consejo de Seguridad 528/1982*. https://undocs.org/es/S/RES/ 528(1982)

UNESCO (2012). *Resolución 190 EX/48 de la 190ª Reunión, celebrada en París el día 8 de octubre*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000217912_spa

---------- (1948). *Correo Unesco febrero 1948*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000069416_spa

PARADOJAS DE LA DIFERENCIA: LA VISIÓN DEL OTRO MAGREBÍ FRENTE A LA HERENCIA CULTURAL ÁRABE EN LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LO ANDALUZ

RAFAEL GONZÁLEZ GALIANA
Universidad de Sevilla

ALICIA GONZÁLEZ PABLOS
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Este estudio parte de un principio de investigación muy sencillo: al igual que en otras situaciones y otros ámbitos sociales, en los procesos de señalamiento e identificación intercultural hay una distancia enorme entre la realidad real -que podríamos señalar, simplificando, como "ontológica"- y la realidad representada. En nuestro caso, la realidad real sería la de las personas de ascendencia árabe y/o musulmana que habitan Andalucía, y la realidad representada el referente de esos árabes que habitaron Andalucía durante siglos y cuya memoria forja la identidad de todos los andaluces. Como consecuencia de esa distancia, se producen mecanismos de estereotipación sobre los que cabría recapacitar. En nuestro caso, dichos estereotipos conjugan una serie de prejuicios de los españoles -o más en concreto, de los andaluces- sobre los magrebíes que, de acuerdo a las habituales reglas de funcionamiento de esta clase de mecanismos, simplifican la realidad, no respetando ni distinguiendo a personas, situaciones, ideas, creencias, actos, etc.

La mayoría de los trabajos sobre imagen e identidad se realizan a través de representaciones. Aquí se propone que nos centremos en las interpretaciones, en qué puede significar la forma en que el grupo maneja, acepta y adopta una forma de entender el otro, y que sobre esa

interpretación funde sus nociones identitarias. Porque el relato se hace por el intérprete tanto o más que por quien formalmente lo firma. Pero lo más interesante, en relación con nuestra investigación, es que esa realidad, ese constructo estereotípico sea una evidencia de una actividad sígnica relacionada con la identidad; y no solo la de aquellos representados (los magrebíes) sino curiosamente sobre la identidad propia del pueblo andaluz.

Muchas de las señas de identidad cultural que representan a lo andaluz o a Andalucía misma reflejan un mismo imaginario: la herencia que los árabes dejaron en esta tierra (García-Sanjuán, 2023); el renombrado "legado andalusí" (IAPH, 2006) que a todos los que se sientan andaluces pertenece -y se sienten pertenecidos- y al que de algún modo se deben o incluso pueda decirse que deberían jurarse defender. De tal forma, en este espacio geográfico y cultural, como ocurre en tantos otros, se ha venido construyendo una noción del "nosotros" como pueblo, como entidad y grupo, basada en unos referentes que hunden sus raíces en lo más profundo de la Historia: nosotros somos mayormente herederos del legado de lo que hemos sido. Como decimos, esto es común a casi todos los grupos y prácticas culturales. En el caso andaluz, se observa una remisión a unos antepasados que, aunque de ascendencia difusa, son tomados como ejemplo de valía militar (con sus connotaciones de: valor, coraje, determinación, disciplina, etc.) así como también de irrefutable capacidad científica, arquitectónica, artesanal, literaria, culinaria, etc. Esos árabes que habitaron más o menos el mismo espacio que los actuales andaluces, con la singularidad diferencial de cuáles eran sus límites geográficos, políticos o económicos y por qué criterios se regían para establecer esas fronteras territoriales que no siempre coinciden con las de la Andalucía que conocemos, se han constituido con el tiempo en un referente indeleble de la identidad andaluza.

En ese horizonte que se ha trazado, parece necesario observar los distintos planteamientos interpretativos con los que, que en Andalucía, se ha venido proyectando como sujeto de referencia ese "árabe identitario", fundador de Al-Andalus (Martínez-Enamorado y Chaves-Guerrero, 2022). Frente a aquel árabe de antaño se encuentra una lectura reductora

–y seguramente prejuiciosa- del actual musulmán que, sea cual sea el proceso migratorio que lo haya traído hasta aquí, habita en esta tierra.

Antes de continuar, es preciso señalar que, junto al fenómeno que se está mencionando, se encuentra también su contraparte: desde hace unos años se observa una peligrosa tendencia que se está extendiendo por gran parte de las autonomías del territorio español a borrar todo rastro de la presencia musulmana en sus referencias historiográficas (García-Sanjuán, 2018). Y no solo de obras y estudios que corresponden a la libre expresión de quien quiera verse retratado por esos ominosos errores, sino –lo que es más preocupante- en libros de texto y manuales básicos de enseñanzas primarias y medias. Estos materiales están promovidos o amparados por instituciones públicas, ya que corresponden al periodo de formación obligatoria.

2. HACIA LA IDENTIDAD: FENÓMENO IDENTITARIO Y MEMORIA HISTÓRICA.

La identidad andaluza tiene profundas raíces antropológicas que la entrelazan con su pasado árabe. Estas raíces se manifiestan en varios aspectos de la vida cultural, social y cotidiana de Andalucía, con manifestaciones en el arte, la lengua, la filosofía, la literatura, la gastronomía, la agricultura, el urbanismo, la ciencia, la música, etc., así como también en otros aspectos relacionados con la socialización cuyo efecto no siempre es fácil atribuir a un grupo tantos siglos ausente. Quizás porque, como se sabe, una parte significativa de aquellos árabes nunca abandonó este territorio. Es sabido también que, por ejemplo, durante el período de al-Andalus, existía una notable convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos. Este modelo de pluralismo y tolerancia ha dejado una huella tanto en la estructura social como en las relaciones comunitarias en Andalucía, fomentando una identidad basada en la diversidad y el respeto mutuo.

De acuerdo a los principales planteamientos sociológicos y antropológicos (Geertz, 1973; Said, 1978; Smith, 1986; Nora, 1992) la veneración de civilizaciones antiguas permite a los grupos contemporáneos reconectar con sus raíces históricas y culturales. Este proceso fortalece el sentido de pertenencia y continuidad, proporcionando una narrativa

común que une a los miembros del grupo. Además, suele ocurrir que la grandeza y los logros de la civilización idolatrada se trasladan simbólicamente al grupo actual, elevando lo que podría denominarse la "autoestima colectiva". Pero es que en situaciones de subalteridad de un grupo, la idolatría de una civilización anterior puede actuar como un acto de resistencia. Al enfatizar su propia herencia cultural y generar un referente consistente sobre el que establecer su memoria histórica los grupos pueden diferenciarse de las culturas dominantes y reafirmar una identidad que empiece a ser única, es decir, distintiva. Así, es como puede explicarse este proceso identitario que se produce en relación con otros pueblos o culturas que ahora mismo se distinguen del nuestro, en un fenómeno que se conoce como "reapropiación cultural".

Como hemos dicho, de entre las razones que justifican esa remisión a figuras del pasado, una de las que más nos seduce es la idea acerca de la necesidad que tienen los grupos de distinguirse ante lo que podría denominarse el fenómeno de la homogeneización cultural: en la era de la globalización, el recurso a lo propio, lo particular, lo legítimo -de algún modo, lo único- lo local es un camino para encontrar la singularidad de ese grupo. Algo que no es precisamente nuevo; en esto se han apoyado la mayoría de los líderes que inspiraron los movimientos nacionalistas. No olvidemos que la transmisión de valores y tradiciones siempre se ha tomado como un mecanismo de pertenencia social. A esto hay que añadirle el componente temporal que hace que se pierda la referencia y, a menudo, se tergiverse o idealicen los hechos y las personas; en los casos de remisión a unos antecedentes históricos –unos antepasados o los hechos que promovieron-, esa tergiversación suele ser de carácter positivo, manifestándose como algo romantizado y hasta cargado de un cierto exotismo. González Ferrín en su *Historia general de al-Andalus* (2006) refiere que la esencia de la identidad andalusí está indisolublemente unida al crisol de pueblos y culturas que poblaron este espacio en la época de al-Andalus. Y estamos de acuerdo con él en que al-Andalus como concepto es más "un componente" que un tiempo pasado (ob.cit). Porque es precisamente desde esa perspectiva como puede entenderse el complejo fenómeno identitario que estamos afrontando.

Por ello, al menos desde la efervescencia decimonónica de las vindicaciones nacionalistas, así como las réplicas regionalistas de aquel intenso movimiento sísmico que se produjeron –especialmente en Europa- sobre todo a finales del siglo XIX y principios del XX, las referencias a un grupo inicial sobre el que se funda la identidad de estos sucesores, ha sido una constante. Dicho grupo primigenio, a veces incluso con esas connotaciones indigenistas que garantizan el efecto de autenticidad, se presenta como mucho más legítimo porque goza de la "depuración" que siempre otorga la distancia temporal y/o, con más seguridad, por toda una serie de reminiscencias emocionales que lo acompañan. Curiosamente, como recuerda García-Sanjuán (2012), en España se ha pasado de la supresión de las referencias a al-Andalus en la mayoría de la historiografía hasta el siglo XVIII, supresión que se ha relacionado con una especie de "orgullo unificador" nacional por los heroicos éxitos de la hazaña que supuso la Reconquista, a la llamativa reiteración de ejemplos y referencias sobre la España musulmana que se empieza a producir a partir de mediados del siglo XIX. Con especial entusiasmo en Andalucía donde, todo hay que decirlo, entran en comunión en esa época el fervor arqueológico y arquitectónico que extienden viajeros y filántropos por toda Europa con la excelente conservación de los monumentos árabes. Únase a esto el hecho de que en los todos los movimientos de inspiración nacionalista, las narrativas históricas –nos referimos, claro está, a las hegemónicas- ayudaban con generosidad casi altruista a la construcción de identidades colectivas.

De ahí es fácil desembocar en la explicitación del regionalismo andaluz, el único movimiento en nuestro país que reivindica expresamente su pasado andalusí como parte de su identidad (García-Sanjuán, 2023). Algo que, Blas Infante, el unánimemente reconocido como "padre" o ideólogo del andalucismo ya reclamaba, refiriéndose a la necesidad de recuperar el esplendor y la dignidad de la civilización árabe que había fundado Andalucía.

> "¿Y, si esto llega a ocurrir con los señoritos, qué no sucederá con los jornaleros, con los campesinos sin campos, que son los moriscos de hoy; con la casi totalidad de la población de Andalucía; con los andaluces auténticos privados de su tierra por el feudalismo conquistador? No queremos. No hemos podido llegar a ser europeos, a pesar del

> bárbaro coloniaje. No queremos, no podemos ser sólo Europa; somos, Andalucía." (Infante, 2017: 118)

Como vemos en estas palabras, es muy posible que el largo periodo de abandono y marginación histórica en el que se encontraba Andalucía, que le habían llevado a ser una de las regiones más pobres –olvidadas, se decía- de nuestro país, abonasen la semilla de este nacionalismo callado, idealista pero también insobornable que buscó, y sigue buscando, en sus "padres" árabes un modelo a seguir.

De todas formas, no puede reducirse la fijación del pueblo andaluz en la herencia árabe a una construcción nacionalista en pos de una identidad. Que el legado árabe ha cimentado la identidad andaluza es algo que se aprecia en multitud de señales y referencias de toda índole. En Sevilla, por ejemplo, aún pueden contemplarse muestras de un estilo arquitectónico que proliferó a finales del siglo XIX y principios del XX, y que se conoce como "neomudéjar"; estilo que algunos califican como un merecido homenaje a aquellos que nos habitaron y a las construcciones que aún permanecen, mientras que otros califican de verdadero "pastiche" histórico. Parece claro, entonces que la forma en que se aprecia a esos magrebíes del pasado puede estar siendo una evidencia de la identidad que los andaluces, desde que se tomaron conciencia de grupo, quieren asumir y proyectar. Y hasta es posible que en la imagen de aquellos que ya no están y en la forma en que creemos que estuvieron estén reflejadas muchas de las frustraciones del presente que, como pueblo, no somos capaces de afrontar y gestionar. Porque ante la duda de qué somos o hasta si somos algo o tenemos algo en común, aparece el pasado para recordarnos que su remembranza es algo que puede unirnos, aunque solo sea porque, por el mero hecho de haber nacido en un lugar, parece que se nos inviste con la responsabilidad custodiar ese imponente –y a veces contradictorio por lo vasto, inconmensurable y polifacético que se presenta- legado.

Ahora bien, las referencias identitarias en Andalucía en relación con su pasado árabe siendo diversas, resultan a veces contradictorias. Porque se cruzan emociones que abarcan: el orgullo, la admiración, la idealización, la fascinación, la nostalgia, la contradicción interna, a veces la ignorancia, la resiliencia y la ensoñación. El enaltecimiento de todo lo

anterior, en especial de los actos y obras de nuestros antepasados, es un mecanismo identitario de cohesión muy común entre los grupos sociales. Son muchas las fórmulas de este recurso: recordar, resaltar, venerar o incluso idealizar a quien estuvo y se desarrolló culturalmente en el mismo espacio que ahora se habita es una práctica muy acostumbrada relacionada con la determinación de las señas de identidad del grupo.

No hay nada que reprochar a esos árabes de los que habla la Historia, y de los que también ha pervivido una memoria ligada al registro oral en romances, leyendas y relatos de todo tipo. Sobre todo, porque es más que posible que el tiempo y los intereses hayan deformado la memoria de lo que fueron y lo que pudieron haber hecho. Parece que sabemos poco de ellos, y que nos cuesta distinguir lo real de lo deseado. Lo que sabemos de ellos es parcial (nunca contradictorio, ya que nunca hemos de ir contra nuestra conveniencia) e interesado; entre otras cosas porque "la huera recopilación de hechos que nos han enseñado en relación con al-Andalus se basa en paradigmas –esquemas, patrones– de viejo predicamento en el Mediterráneo" (González Ferrín, 2012: 109). Y porque, si Andalucía es ese "crisol de culturas" de la que tanto se ha escrito, parece sospechoso –aunque en realidad es reiterado en otros lugares y en otras culturas- que fijemos toda nuestra seña identitaria en un solo pueblo, olvidándonos de fenicios, griegos, romanos, tartesios, visigodos, etc., por más que la presencia árabe fuera la que más tiempo estuvo asentada y la que dejó un legado más complejo y completo. En todo caso, es probable que en el mosaico de ideas y representaciones haya influido en lo que Javier Rosón (2010), con referencia al patrimonio inmaterial o el intangible, denomina "patrimonialización cultural" y que no es otra cosa que una forma "blanca" de apropiación cultural. Blanca, porque en relación con el legado histórico de todo un pueblo no hay quien pueda sentirse ofendido ni expropiado. Y en esos procesos de patrimonialización parece haber habido una cierta laxitud, por no decir que nos encontramos ante un caso más de "carta blanca" en relación con la memoria histórica.

3. IDEALIZACIÓN DEL ÁRABE ANCESTRAL: MITOS Y TÓPICOS EN TORNO AL LEGADO ANDALUSÍ.

Hemos de reconocer la incuestionable aportación de la cultura de al-Andalus en aquella época. Y no solo en el resto de la España no musulmana, sino en todo el continente, donde se demostraría una clara influencia -a través de la transmisión de conocimientos científicos y filosóficos- sobre movimientos culturales tan reconocidos como el Renacimiento europeo. No obstante, los mecanismos por los que se fija la identidad de un grupo no suelen provenir de la aplicación reflexiva de hechos contrastados. Más bien, como hemos dicho, tras esos fenómenos de exaltación identitaria nacionalista basado en el enaltecimiento de lo que los árabes fueron o hicieron en Andalucía, se cierne el peligro de presentar una imagen idealizada de aquellos ancestros en los que ahora se inspira el grupo (Puerta, 2018).

Las civilizaciones ancestrales a menudo son idealizadas y mitificadas, creando una versión romantizada de su historia. Esta mitificación puede servir como una fuente de inspiración y aspiración, pero también puede distorsionar la realidad histórica y fomentar una visión selectiva del pasado. Hobsbawm y Ranger (2012) exponen cómo muchas tradiciones consideradas antiguas son inventadas o reinventadas para servir a propósitos contemporáneos. La idealización de civilizaciones ancestrales es parte de este proceso, creando una narrativa que une al grupo alrededor de un pasado que puede ser glorioso, pero que suele ser exagerado o mitificado. Este proceso de mitificación implica seleccionar aspectos positivos y gloriosos de la civilización ancestral mientras se descarta o minimiza cualquier señal negativa que pueda poner en evidencia el objeto mitificado.

La cultura y los logros científicos de Al-Andalus son frecuentemente resaltados, a veces exagerando su impacto y simplificando su contexto histórico. En *La joya del mundo* (2003), M. Rosa Menocal reconoce la grandeza cultural de Al-Andalus pero también advierte contra una visión excesivamente romántica que no considera las complejidades y los matices históricos. Aunque Al-Andalus es a menudo idealizado como un ejemplo de coexistencia pacífica entre musulmanes, cristianos y

judíos, la realidad fue más compleja. Hubo períodos de tolerancia relativa, pero también momentos de conflicto y discriminación, como los habría de xenofobia. Como es lógico, la convivencia entre los distintos pueblos –y desde luego entre los propios árabes- no siempre fue armónica: a lo largo de esos siglos hubo tensiones y conflictos de toda índole en Al-Andalus. Pero es que además, si antes hemos puesto en evidencia la elaboración de los materiales de referencia en relación con la Historia de los pueblos que habitaron en España, ahora tendríamos que pedir la misma cautela respecto a cómo se refleja en los manuales de Historia de los colegios de Andalucía el periodo de la Reconquista y la integración de Andalucía en el Reino de Castilla.

Así pues, dejando aparte delicados matices ideológicos en relación con los próceres de la patria y el patrimonio identitario andaluz, hay que señalar que uno de los peligros de la exaltación del legado árabe en Andalucía es el de la *romantización* y *exotización* de ese pueblo, en quien parecen encarnarse los atributos de un mito, un modelo a seguir en todos sus destellos, en vez del reflejo natural de las costumbres, virtudes y defectos de una cultura que tuvo su momento de esplendor, como lo tuvo de miseria. Hay que reconocer que, por ejemplo, la imagen almibarada que proyecta Andalucía de los edificios del hondo pasado andalusí –la Alhambra, la Mezquita de Córdoba, la Giralda, el palacio de Medina Azahara, etc.- muchos de ellos como epítomes de belleza exótica y misteriosa, y un pasado esplendoroso, no ha ayudado a ese proceso de racionalización o simplificación que podría atemperar las fiebres identitarias. Por no hablar del episodio conocido como la expulsión de los moriscos, que siempre estuvo envuelto en la nebulosa del desconocimiento, envolviendo esos hechos de un halo de misterio y produciendo un extraño sentimiento de imposible nostalgia –ya que no se ha vivido y puede que no sea tal como creemos recordarlo- y de impotencia por la gloria del imperio que se perdió o que no se supo defender.

Ya en *Orientalismo* (1978), E. Said nos advertía sobre el hecho de que Occidente ha construido una imagen romántica y exótica de Oriente -incluyendo a los árabes-, una imagen que es a la vez fascinante y reductora. Esta imagen se basa en estereotipos que presentan a los árabes

como misteriosos, sensuales y eternamente ligados a un pasado glorioso y exótico. Lo curioso es que esta fascinación del pasado por el exotismo oriental, que parece haberse extendido por todo el mundo, contrasta con el miedo y el rechazo hacia los árabes contemporáneos. Esta dualidad muestra cómo las percepciones pueden ser moldeadas por contextos políticos y sociales de una forma un tanto incomprensible. Es decir, la misma cultura árabe que se idealiza en el pasado es frecuentemente denigrada en el presente; esta vez, valiéndose de excusas banales y ejemplos claramente tendenciosos. Esta dicotomía refleja una inconsistencia en la percepción que revela prejuicios sociales subyacentes. Como hemos dicho, la "exotización" del árabe del pasado y la xenofobia hacia el árabe actual son fenómenos que han sido ampliamente discutidos en el campo de los estudios poscoloniales y culturales. Lo curioso es que se ha solido tratar a estos fenómenos por separado, no como parte de un mismo escenario o emplazamiento sociocultural. Porque estas cuestiones están profundamente interrelacionadas y se alimentan mutuamente, creando una dicotomía que afecta la percepción y el trato hacia los árabes en el presente.

4. LA PARADOJA DE LA NEGACIÓN DEL NOSOTROS: "TÚ NO ERES AQUEL"

Como hemos dicho, ese grupo de ancestros que hoy enorgullece a muchos andaluces, que pueblan con sus nombres o con su espíritu: calles, centros culturales y académicos, que circulan en fábulas y leyendas sobre amantes, sabios, gobernantes, etc., constituyendo una parte esencial y muy reconocible de su identidad, parece situado en ese limbo romántico del que hablamos, que en nada se reconoce ni representa con las personas magrebíes, en su mayoría musulmanes, que pueblan hoy Andalucía. De hecho, como parte de un proceso de representación inversa, es posible que la noción identitaria del "yo" actual en Andalucía provenga de la distinción de esos individuos frente al "otro" magrebí (Olmos Alcaraz, 2009), un otro cuyos hábitos culturales y cuya supuesta identidad tanto parecen alejarse de los de los andaluces. Como si, en ausencia de otro rasgo definitorio, lo más manifiesto de estos andaluces

fuera todo lo que los separa y distingue de las personas del Magreb, tomados –claro está- como un grupo homogéneo y muy definido.

Ahora bien, esa reapropiación cultural en la que el grupo basa su identidad, se ve condicionada por una situación contradictoria o, al menos paradójica: por un lado, según diversos estudios, está muy extendida una percepción negativa sobre los magrebíes cualquiera que sea su condición, situación laboral o familiar, género, etc. Por otro lado, es evidente que las principales señas identitarias que rigen en la actualidad sobre esta tierra, su arte, arquitectura, y su historia, están basadas en el legado histórico que los árabes dejaron tras habitar este territorio durante más de ocho siglos. Así pues, ese sentimiento de aversión, de rechazo, de distinción hacia la comunidad islámica y/o magrebí de la actualidad han permitido construir una imagen de "otro", de extraño o diferente, de la que puede derivarse, operando como un contrario, un posible "nosotros" que parece tener nada que ver con ellos y sí con aquellas figuras -ilusorias en el tiempo- que poblaron esta tierra. Donde lo más seguro de este "nosotros" y del lazo que une a los miembros del grupo al que pertenecen es no ser como esos otros.

En relación con la percepción despectiva hacia los magrebíes de la actualidad, podemos afirmar que esta reacción tiene una influencia decisiva en la conformación de la identidad de lo andaluz. Hemos de tener en cuenta que la construcción de la noción del yo a través de la representación de la imagen de un otro es a menudo una forma habitual de poder señalar lo que somos. Este es un principio elemental denominado etnología invertida de Augé (1991): si no tengo claro lo que soy, o si no quiero arriesgarme a exponerlo, al menos puedo tratar de expresar lo que no soy, de lo que me distingo, incluso a lo que me enfrento. De esa forma, mi "yo" se construye por oposición a otro del que puedo decir más cosas en firme que de mí mismo.

Como decíamos, lo paradójico es que, junto con esa negación del otro, se ha conjugado una exacerbación de un yo árabe lejano, "exotizado" y, por eso, parece que más mítico, del que todos los andaluces hemos aprendido a sentirnos descendientes o legítimos herederos. Y, de ahí, responsables últimos de preservar su legado.

Sobre ambas proyecciones hay muchas más sombras que luces. El conocimiento sobre los magrebíes que comparten territorio con los andaluces parece estar cubierto con una capa que lo oculta a la mirada y comprensión de la mayoría. Pero el desconocimiento se hace aún mayor, transformándose en idealización romántica, rayana con la ignorancia, a la hora de tomar como referencia a los árabes que poblaron este lugar en el pasado. Por todo ello, estamos de acuerdo con Morin (2006) en que puede hablarse de una "identidad poliforma" que adopta distinto perfil dependiendo de los intereses y circunstancias de quienes se invisten por ella. De acuerdo con esta idea, creemos que interesa fijar la atención sobre cómo se articulan los procesos interpretativos bajo los que la lectura se detiene en el estereotipo romántico o construye una representación del antagonista en favor de la definición del propio intérprete. La ceguera interpretativa, así como el sesgo en la atribución de signos de distinción, son también modos hermenéuticos de interacción social.

Ante la cuestión de cómo puede influir la idealización de ese "árabe mítico" de al-Andalus en la percepción y relaciones de los andaluces contemporáneos con la comunidad musulmana que reside en Andalucía en la actualidad, solo cabe afirmar que hay una preocupante disociación entre ambas referencias. Algo así como si se nos encontráramos con dos tipos de sujetos pertenecientes a dos ámbitos diferentes: dos tipos –algo así como persona frente a personaje-; dos ámbitos espacio-temporales, dos circunstancias históricas; dos motivaciones; y, sobre todo, dos posiciones. Aquel árabe se representa como señor y dueño de su destino, sus tierras, sus pertenencias y hasta las personas sobre las que tuviera mando; mientras que este árabe que convive con nosotros, es representado como alguien "que llega", que invade incluso –según algunos medios de comunicación-, que pide, y sobre el que los andaluces parecen tener mando o, cuanto menos, alguna ascendencia paternalista. Por un lado estaría esta comunidad musulmana: sujetos "reales", cotidianos, palpables, pertenecientes a la cotidianidad de los andaluces y, por eso, contrastables (a menudo como consuelo -por comparación- ante una situación mejorable) y usados para construir esa identidad "por diferencia" o distinción. En otro ámbito, como si no tuvieran nada que

ver, nada en común, unos sujetos a veces sin nombre ni rostro (o con referencias inventadas, simplificadas o deformadas por su uso, como las de Boabdil abandonando Granada) que pertenecen a un universo simbólico, a veces mítico que, como tal, constituye una parte de la identidad de los andaluces imposible de refutar, porque está en el plano de las creencias y los sentimientos. Como decía Ortega, "las ideas se tienen, en la creencia se está".

En todo caso, queremos añadir que este no es el tema de estudio de nuestra ponencia, sino que ésta se sitúa en un punto anterior a esta cuestión: nos interesa conocer cómo son los mecanismos hermenéuticos (interpretativos, simplificando) que hacen posible la convivencia de estas dos referencias -en apariencia contrapuestas- en una misma función: la construcción y pervivencia de los principales rasgos identitarios de los andaluces.

Resulta curioso cómo la interconexión entre esa mitificación o "exotización" del árabe del pasado y la xenofobia hacia el árabe actual revela toda una serie de preguntas sobre las dinámicas de poder y los prejuicios culturales. Comprender y abordar estas cuestiones requiere una mirada crítica y un esfuerzo consciente por desafiar las narrativas simplistas y estereotipadas, promoviendo un entendimiento más equilibrado y respetuoso no solo de la cultura y la identidad árabe sino, con más certeza de nuestra cultura, nuestra identidad y lo que tenemos en común.

5. ¿SE SALVARÁ EL IMPASSE?

Esta forma de manifestarse del grupo en relación con su identidad parece más un patrón social que una circunstancia concreta. Porque los mecanismos de lectura del "otro" árabe con el que se convive corresponden a mecanismos de lectura que representan prácticas sociales del grupo. A saber: desconocimiento o ignorancia; hermetismo; "sordera epistemológica" o negación; estereotipación sistemática; simplificación de ideas, hechos, creencias o personas hasta rayar con los tópicos, idealización y ensoñación, "monoperspectiva" duplicación identitaria, etc. De hecho, hablamos de procesos "emancipatorios" del grupo refiriéndonos al hecho de que ante reclamos tan poderosos -y la necesidad de

definir una identidad frente a otras lo es- dicho grupo se manifiesta como un sistema autopoiético, en el sentido que referían Maturana y Varela en *El árbol del conocimiento* (1996).

Las pasiones y emociones identitarias en Andalucía en relación con su pasado árabe son complejas y multifacéticas, reflejando una rica herencia cultural que ha dejado una profunda huella en la región, pero que también da lugar a situaciones paradójicas, que abren más preguntas que las certezas que se ofrecen. Las contradicciones en relación con la identidad árabe en Andalucía reflejan una tensión entre la revalorización del legado histórico y la discriminación contemporánea, entre el orgullo regional y la identidad nacional; tensión que no parece querer resolverse. Todo indica que más bien se trata de compaginar ambos universos de referencia como si se tratasen de realidades diferentes. Y lo son, pero hay más cosas en común que las que les separan. Y desde luego hay más cosas en común entre los andaluces de ahora y los magrebíes que conviven entre estos, que con esos árabes que parecieron ser todos iguales y vivir ocho siglos.. Estas contradicciones son indicativas de una narrativa compleja que requiere un enfoque más inclusivo y equilibrado para reconciliar las diversas facetas de la identidad andaluza y su relación con el legado árabe.

Para construir una identidad andaluza equilibrada y auténtica, es esencial abordar estas críticas y buscar una comprensión más matizada de la historia. Esto implica reconocer los logros culturales y científicos de Al-Andalus, pero también considerar las complejidades, tensiones y contribuciones de otras épocas y culturas. Un enfoque más inclusivo y crítico puede enriquecer la identidad andaluza y promover una apreciación más completa de su herencia histórica.

Porque pueden aducirse razones históricas, socioeconómicas, geopolíticas, religiosas, culturales, laborales, de raza incluso, por las que se rechaza a este árabe con el que compartimos fatigas y vicisitudes; y en la mayoría de los casos podrían refutarse casi todos los argumentos, o bien contra-argumentar recuperando situaciones en las que esas mismas razones respecto a los árabes de nuestro pasado fueron mucho más ominosas. El problema es que, como decíamos, esta situación excede a las

razones; corresponde más al ámbito de las emociones y al de los intereses en poder intervenir sobre ellas.

6. BIBLIOGRAFÍA

Augé, M., (1996), *El sentido de los otros*. Paidós. Barcelona, España.

Chaves Guerrero, E. y Martínez Enamorado, V. (2022) La mirada docente desde la otredad. Formando docentes en didáctica del patrimonio andalusí. En Guillén Riquelme, A. (ed.lit.), *International Handbook of Innovation and Assesment of the Quality of Higher Education an Research. Vol. 1.* Thomson Reuters-Civitas . España

García Sanjuán, A. (2022), El pasado musulmán de al-Andalus y la identidad andaluza. En López, E. (coord.), *La herencia medieval en la identidad territorial española*, Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, España. Págs. 197-228.

García Sanjuán, A. (2012), Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana. En Melo Carrasco, D., Vidal Castro F. (eds.), *A 1300 Años de la conquista de Al-AndAlus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Centro Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones. Coquimbo, Chile. Págs. 65-105.

González Ferrín, E. (2012), 711-2011: al-Andalus revisitado. En Melo Carrasco, D., Vidal Castro F. (eds.), *A 1300 Años de la conquista de Al-AndAlus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Centro Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones. Coquimbo, Chile. Págs. 105-133.

González Ferrín, E. (2006), *Historia general de al-Andalus: Europa entre oriente y occidente*, Almuzara. Córdoba, España.

Hobsbawm, E., Ranger, T., (2012), *La invención de la tradición*. Crítica. Barcelona, España.

Infante, B. (2017, primera edición: 1936), *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía*, Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces. Sevilla, España.

Melo Carrasco, D., Vidal Castro F. (eds.), (2012). *A 1300 Años de la conquista de Al-AndAlus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Centro Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones. Coquimbo, Chile.

Menocal, M. R. (2003), *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en "al-Andalus"*. Plaza & Janés. Barcelona, España.

Morin, E., (2006), *La identidad humana. El método V. La humanidad de la humanidad*. Cátedra. Madrid, España

Olmos Alcaraz, A. (2009), *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia. Discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada.

Prado Rodríguez, J. de (coord.), (2001) *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía*, Sociedad de Estudios Transnacionales. Madrid, España.

Puerta, J.M. (2018), La idealización de Al Andalus por los andalusíes. En González Alcantud, J. A (ed. lit.), *Paradigma Alhambra. Variación del mito de Al Ándalus: Aportaciones a un debate germinal*,. Editorial de la Universidad de Granada. Granada, España. Págs. 53-106.

Rosón Lorente, J. (2010), Dimensiones de patrimonialización cultural: "intangibilidad" local vs. Transnacional. En *Sphera. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*. Murcia, España. Págs. 167-188.

Rosón Lorente, J. (2001), Muslimofobia vs. muslimofilia: nuevas comunidades étnicas en el espacio multicultural del Albayzín, Granada. En Prado Rodríguez, J. de (coord.), *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía*, Sociedad de Estudios Transnacionales. Madrid, España. Págs. 73-82.

CAPÍTULO XX

FILOSOFÍA, CRÍTICA Y TRADUCCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE DERRIDA

DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ
Universidad de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene la intención de explorar las relaciones entre filosofía y traducción desde una perspectiva crítica con la concepción tradicional. Con este objetivo, el texto articula una reflexión en torno a conceptos como Dios, verdad, infinito y arquitectura. La idea es buscar estos elementos en los márgenes de la traducción, como límites de cierto concepto de traducción. Márgenes, límites, es decir, aquello que se sitúa en el "entre", aquello que separa pues la traducción de su "más allá", de lo que no es traducción, es decir, de su otro. Márgenes y límites, por lo tanto, aquello que a un tiempo pertenece y no pertenece a la definición de la traducción.

¿Qué es la traducción? ¿Estamos seguros de saber lo que es? Podríamos decir que responder a esta pregunta es, a un tiempo, relativamente fácil y completamente imposible. Por un lado, es fácil, relativamente fácil, porque no estaríamos ahora escribiendo sobre este particular si no tuviésemos ya una respuesta previa a semejante pregunta. Por otro lado, completamente imposible porque, al intentar responderla, el abismo de estos cuatro términos —que por precaución no trataremos como conceptos—, Dios, verdad, infinito y arquitectura, nos acecha.

Quizá sea más fácil responder la cuestión: ¿Qué hacemos cuando traducimos? La respuesta más habitual, quizá la más sensata, sería decir algo así como que traducir consiste en pasar significantes de una lengua a otra sin alterar sus significados. Por ejemplo, pasar el significante español "mesa" al significante francés "table" sin que la idea a la que

ambos significantes refieren se vea modificada. Así, paso a paso, palabra a palabra, como albañiles del sentido, construiremos un texto que llamaremos traducción. Pero esto nos plantea un problema, un verdadero problema, el problema de la verdad. El verdadero problema de la verdad. ¿Cuál es ese problema? Es simple y temible a la vez. Consiste en que, para asegurar el traslado semántico de un significante a otro sin perjuicio esencial, es necesario que el sentido se encuentre de alguna forma fuera del significante. Fuera, más allá, en otro lugar, en otro mundo, protegido por una distancia insalvable, incorruptible. Es precisamente esta exterioridad, de Platón a Saussure, la que posibilita la traducción y la que nos permite discernir entre una buena y una mala traducción, ¿verdad?

2. FILOSOFÍA Y TRADUCCIÓN

En apenas un instante el problema de la traducción se ha convertido en un problema filosófico. Por lo tanto, lo que vamos a tratar aquí, no es tanto la traducción como paso de una lengua a otra lengua sino otro tipo de paso, el paso que el filósofo, traductor y teórico de la traducción Jacques Derrida denominó "el paso a la filosofía", en una obra de 1972 titulada *La diseminación* (Derrida, 1975, 105). Una década después, en un libro titulado *La oreja del otro*, Derrida enuncia el problema filosófico de la traducción con la siguiente contundencia:

> La operación filosófica, si tiene originalidad y especificidad, se define como proyecto de traducción, como fijación de cierto concepto de traducción y proyecto de traducción. ¿Qué dice la filosofía? Si podemos fabular así ¿qué dice la filosofía? ¿Qué dice un filósofo cuando es filósofo? Dice: lo que cuenta es la verdad o el sentido, y el sentido está antes o más allá de la lengua, y consecuentemente es traducible. Lo que manda es el sentido, y consecuentemente se debe poder fijar la univocidad del sentido o, en todo caso, la plurivocidad debe ser dominable, y si esta plurivocidad es dominable, la traducción, como transporte de un contenido semántico a otra forma significante, en otra lengua, es posible. No hay filosofía más que si la traducción en este sentido es posible, por tanto la tesis de la filosofía es la traducibilidad, la traducibilidad en este sentido corriente, transporte de un sentido, de un valor de verdad, de una lengua a otra, sin perjuicio esencial. [...] El origen de la filosofía es la traducción, la tesis de la traducibilidad y, en todas

> partes en donde la traducción fracasa en este sentido, no es nada menos que la filosofía la que fracasa. (Derrida, 1982, 159-160)

Por lo tanto, en cuanto traductores y traductoras, tenemos un problema filosófico. Cuando traducimos, lo queramos o no, nos estamos posicionando filosóficamente. Y si le dedicamos apenas un instante a intentar pensar semejante posicionamiento nos convertiremos, apenas por un instante, en filósofos y filósofas de la traducción. En ese hipotético escenario nos preguntaríamos: ¿es la verdad o el sentido algo común a las diferentes lenguas y, por lo tanto, traducible?, ¿el sentido unívoco —o, al menos, la pluralidad del sentido— es dominable? Dicho de otra forma, ¿la traducción es objetivación? Y si hay tal objetivación ¿quién o qué es el garante de la misma? Decir que la traducción es objetivación es concederle el estatuto de ciencia. Lo objetivable y cognoscible es la condición para un saber teorético-científico susceptible de ser archivado y trasmitido. En este sentido, la traducción no solo se podría conocer sino también enseñar, y el lugar privilegiado para conocer, archivar y enseñar es la universidad. La universidad sería, pues, la garantía, el guardián del saber traductológico. En este sentido, un hipotético profesor estaría en condiciones de juzgar las traducciones de su alumnado; estaría en condiciones de decir si están bien o mal; aprobado o suspenso, ¿verdad?

Si quisiéramos estirar un poco estas reflexiones, solo un poco, y llevarlas algo más lejos, más allá —como se suele decir—, hasta ese "más allá" donde todos los sentimientos religiosos encuentran la verdad añorada, si se pudiera, pues, habría que indicar que no solamente aquel hipotético profesor universitario tendría la capacidad de juzgar —y no olvidemos que la capacidad de juzgar, la opinión definitiva, el juicio último o juicio final, es precisamente lo que distingue a Dios de los humanos—, no solamente el profesor universitario de traducción tiene la capacidad de juzgar (atributo divino, pues) las traducciones de su alumnado sino que, más allá, la universidad misma es un proyecto de traducción. La universidad, *universitas magistrorum et scholarium*, comunidad de profesores y académicos, es también un proyecto de universalidad, esto es, un proyecto donde el saber se define como uno,

unívoco, igual para todos y en todas partes o, al menos, cuya plurivocidad es dominable, objetivable, por lo tanto, también archivable y transmisible. La universidad, en su ideario íntimo, es el deseo de uni-formación, de formación en la verdad, que es una e independiente de la lengua que la dice. Así, y solo así, la verdad científica —aunque hoy habitualmente se dice en inglés— es traducible a todas las lenguas y trasmisible en todas las universidades del mundo. Y esto es lo que posibilita que yo, por ejemplo, en una lengua no inglesa, pueda compartir aquí estas reflexiones sobre la verdad y la traducción.

3. BABEL

Ese sentido unívoco que caracteriza la concepción clásica de la traducción, esa plurivocidad dominable, esa verdad exterior, ese sentido que está más allá y tiene el juicio último, ella, la verdad, él, el sentido, sería el Dios de la traducción y, por otro lado, nosotros, el común de los mortales, tan solo podríamos aspirar a ser sus San Jerónimos.

Según la Biblia, texto que San Jerónimo, patrón de los traductores, tradujo por encargo del Papa Dámaso I con la intención de hacerla más comprensible y exacta —fijémonos en el carácter sublime de la traducción y en su atrevido acercamiento a la verdad—, según la *Biblia*, pues, la multiplicidad de las lenguas fue un castigo divino. El pasaje bíblico del Génesis es bien conocido:

> 1 Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras.
>
> 2 Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron.
>
> 3 Entonces se dijeron el uno al otro: «Ea, vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego.» Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa.
>
> 4 Después dijeron: «Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la haz de la tierra.»
>
> 5 Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos,

> 6 y dijo Yahveh: «He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible.
>
> 7 Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo.»
>
> 8 Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la haz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad.
>
> 9 Por eso se la llamó Babel; porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la haz de la tierra. (Génesis 11: 1-9)

Los hombres —y decimos bien "los hombres"— quisieron levantar una torre que uniese la tierra y el cielo y clavar así la bandera de su supremacía. Dios juzga el desafío como pecado y confunde las lenguas de los hombres, de los obreros que erguían la torre, para imposibilitar sus objetivos de convertirse en dioses. Es claro cómo la capacidad de juzgar y de punir se presentan como atributos propiamente divinos. La incomprensión, la confusión, la ininteligibilidad, el secreto y el aislamiento lingüístico serían penalidades que habría que pagar para saldar la deuda. Tal sería la condena que habría que cumplir para adquirir un día la libertad, un día más allá de los días y de las noches, en ese más allá donde los significantes ya no importan y solo hay significado, ¿verdad?

En este contexto, según esta interpretación o lectura, podríamos entender la traducción como el remedio para la dispersión forzada. La traducción, pues, como *phármakon.* Si la punición divina nos obliga a la incomprensión de por vida, la traducción funcionaría como resorte único para alcanzar cierta comprensión entre los hablantes. La traducción acercaría las lenguas y los pueblos y abriría la puerta, aunque solo la dejase entornada, a cierto grado de comprensión del otro. He aquí una lectura ético-política de la traducción. El traductor tendría un lado divino —sería una suerte de semi-dios— pues estaría en contacto con el significado, con la verdad exterior y pondría en acuerdo, en comunión, a los diferentes significantes. En última instancia, el Supremo traductor, liberado de todo significante terrenal y con acceso directo al sentido mismo, estaría en condiciones de traducirlo todo, no sería confundido por la multiplicidad de las lenguas y pondría fin al castigo divino. Este sería el reino de los cielos, por supuesto, y el Supremo

traductor sería el Mesías, Dios mismo hecho hombre y venido a liberar a los hombres de su incomprensión. Dice Derrida, en un texto titulado *Des tours de Babel*: "la traducción promete el reino de la reconciliación de las lenguas" (Derrida, 2017, 248). Esta es la vieja idea de traducción que se impregna onto-teológicamente en toda teoría clásica de la traducción. “El texto sagrado asigna su tarea al traductor, y es sagrado *en la medida en que* se anuncia como traductible” (Derrida, 2017, 250).

Quizá, y siempre hay que decir quizá, todavía nos encontremos inmersos en esta lectura, en esta traducción del mito babélico. Quizá todavía hoy, quizá hoy más que nunca, insistamos en la uni-formación del mundo, en la universidad y en la universalidad de un significado exterior. Una verdad política definitiva, un sentido ético que nos incluya a todos, por supuesto un saber científico mundial, una justicia internacional, etc., en definitiva, un proyecto totalizante y totalizador. En un texto titulado *Teología de la traducción,* y publicado en el volumen *Du Droit à la Philosophie,* Derrida advierte que "hay también que pensar la universidad en la lógica de la uni-formación, que es también una poética de la traducción" (Derrida, 1990, 379).

4. ARQUITECTURA EN DECONSTRUCCIÓN

Quizá, y siempre hay que decir quizá, la traducción tenga mucho que decir a este respecto. La Torre de Babel, arquitectura que se pretendía divina y que fue, por eso mismo, intervenida por la propia divinidad, se caracteriza para Derrida no solamente por la multiplicidad de las lenguas sino también por su carácter estructural de incompletud.

> La “torre de Babel” no representa solamente la multiplicidad irreductible de las lenguas, muestra a todas luces un inacabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de terminar algo que pertenecería al dominio de la edificación, de la construcción arquitectural, del sistema y de la arquitectónica. La multiplicidad de idiomas viene a limitar no solo una traducción “verdadera”, una inter-expresión transparente y adecuada, sino también un orden estructural, una coherencia del *constructum*. Se da en ella (traduzcamos) algo así como un límite interno a la formalización, una incompletud de la constructura. Sería fácil y hasta cierto punto estaría justificado el ver en ella la traducción de un sistema de deconstrucción. (Derrida, 2017, 217-218)

Cabe destacar que el propio título del texto de Derrida que acabamos de citar constituye ya un verdadero desafío hacia la verdad de la traducción y, en el fondo, hacia su posibilidad misma. El título original, esto es, en el francés del texto que se publica en la compilación *Psyché. Inventions de l´autre* es *Des tours de Babel* (Derrida, 1987, 203). Si bien el título está traducido al español como *Torres de Babel,* a ningún traductor se le escapa que, jugando con la fonética francesa, el título presenta diferentes opciones de traducción. Los traductores del artículo, Carmen Olmedo y Patricio Peñalver, dan cuenta de esta polisemia en una pertinente nota a pie de página: "Este ensayo sobre la traducción es también un desafío al traductor ya desde el título: *Des tours de Babel*. Éste, en efecto, apunta al menos a tres direcciones de sentido: torres de Babel; vueltas, giros, turnos, regresos de Babel; y desviaciones o rodeos de Babel. N. de los T." (Derrida, 2017, 217). Esta forma de proceder es habitual en muchos de los numerosos textos de Derrida. Las marcas de intraducibilidad son constantes en su obra escrita, y es reseñable la especial presencia en los títulos que ofrece. Como queriendo indicar, desde la primera palabra, el abismo al traductor, el abismo como proyecto de traducción. Tanto es así, que podríamos entender la deconstrucción como cierta (im)posibilidad de la traducción, lo cual la vuelve, a un tiempo, necesaria e imposible. De hecho, la propia palabra "deconstrucción", que capitanea la enunciación de su proyecto en buena medida por la insistencia de sus traductores, es una palabra que aparece a través de una traducción. Una palabra entre otras, dice Derrida en *La oreja de otro,* que venía a traducir la *Destruktion* y la *Abbau* heideggerianas:

> Cuando utilicé esa palabra, tenía la impresión de traducir dos términos de Heidegger en un momento en que me fue preciso en ese contexto. Estos dos términos son *Destruktion* (Heidegger utiliza la palabra *Destruktion* y explica inmediatamente que la Destruktion no es una destrucción, que es precisamente una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales, dentro del sistema, etc.), o bien *Abbau*, que va en el mismo sentido: deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida. Es lo clásico. Lo que no era clásico era a lo que se aplicaba esa fuerza, ese *Abbau*, es decir, a toda la ontología clásica, a toda la historia de la filosofía occidental (Derrida, 1982, 118)

Otra referencia a la misma idea la encontramos en el texto titulado *Carta a un amigo japonés*, donde Derrida le confiesa al reputado islamista japonés Toshihiko Izutsu lo siguiente:

> Cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso —creo que fue en *De la gramatología*—, yo no pensaba que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por aquel entonces me interesaba. Entre otras cosas, deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. (Derrida, 2017, 466)

Por lo tanto, la deconstrucción aparece, desde su inicio más propio, en relación a cierto concepto de traducción y de arquitectura que, en su interior ligado, pretendía precisamente alertar de sus inestabilidades o, lo que vendría a ser lo mismo, revelar su impropiedad.

Quizá, pues, la multiplicidad de las lenguas, la supuesta confusión babélica, no sea simplemente un castigo divino sino la prueba más radical de la imposibilidad de una traducción "verdadera", "pura", la muestra de la imposibilidad de un sentido único, unívoco y objetivable. Quizá, entonces, esta evidencia siempre ha estado ante nuestros ojos y, como árbol que no deja ver el bosque, no hayamos sabido más que interpretarla metafísicamente. ¿Quiere esto decir que no hay juicio ni punición?, ¿es la traducción a-teológica? ¿no hay regla para la traducción? Por supuesto, esto no eliminaría los juicios y las reglas, no establecería el todo vale, pero sí mostraría, primera consecuencia, que no hay juicio definitivo, juicio final, es decir, que el juicio y la regla también son un *constructum*.

En este sentido, segunda consecuencia, la imposibilidad de construir la Torre de Babel quizá sea la prueba más radical de que toda traducción es estructuralmente incompleta. Una traducción nunca estaría acaba. La traducción sería, por consiguiente, infinita. Una traducción sería una construcción arquitectónica de un texto, una invención, pues, artística de un texto que ya no pretendería unir cielo y tierra, pues su estructura arquitectónica es, por definición, desestructural. Su construcción está en deconstrucción. Especialmente porque cualquiera que sea el discurso que sostengamos, está ya en una lengua particular. Derrida destaca este simple hecho como algo que no debiera pasar desapercibido a

la hora de hablar tanto de una traducción concreta, como de la traducción en general: "No se debería pasar por alto nunca la cuestión de la lengua en la que se plantea la cuestión de la lengua y se traduce un discurso sobre la traducción" (Derrida, 2017, 218). Y este elemento es de especial importancia porque la lengua en la que el mito de la torre de Babel fue escrito permite ya una confusión originaria, a saber, primero la confusión entre labios y lengua, segundo la traducción de Babel tanto por la confusión misma como por el nombre de Dios Padre.

> A partir de un nombre propio de Dios, que viene de Dios, que desciende de Dios o del padre (se dice efectivamente, que YHWH, nombre impronunciable, desciende hacia la torre), y que está marcado por él, las lenguas se dispersan, se confunden o se multiplican, según una descendencia que en su dispersión misma queda sellada por un solo nombre que habrá sido el más fuerte, por el único idioma que habrá prevalecido. Ahora bien, este idioma lleva en sí mismo la marca de la confusión, quiere decir impropiamente lo impropio, es decir Bavel, confusión. La traducción se convierte entonces en algo necesario e imposible como resultado de una lucha por la apropiación del nombre, algo necesario y prohibido en el intervalo entre dos nombres absolutamente propios. Y el nombre propio de Dios se divide ya en la lengua lo suficiente como para significar también, confusamente, "confusión". Y la guerra que él declara ha causado estragos primero en el interior de su nombre: dividido, bífido, ambivalente, polisémico: *Dios (se) desconstruye.* (Derrida, 2017, 221)

No se tratará simplemente de la polisemia inscrita en las palabras y en las lenguas, sino también de las lenguas inscritas en las palabras. En este sentido, Derrida se pregunta cómo traducir un texto escrito en varias lenguas y, en el límite de la reflexión, si traducir en varias lenguas sería un ejercicio al que podríamos seguir llamando traducción.

Por consiguiente, si el mundo está escrito en múltiples lenguas irreductibles unas a otras, irreductibles a una sola, en definitiva, irreductibles a la lengua divina del sentido y la verdad, entonces, si el mundo estuviera escrito en múltiples lenguas, ¿sería posible traducirlo?, ¿es posible entenderlo?, ¿es posible, siquiera, pensarlo?, ¿podemos pensar la multiplicidad de las lenguas, las lenguas mismas en su irreductibilidad idiomática, desde una sola lengua? ¿Puedo yo, desde una lengua que ni siquiera es la mía, hablar de la imposibilidad de la traducción? Son célebres las reflexiones del filósofo franco-argelino a propósito de esta

posibilidad, especialmente en el libro *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce* (Derrida, 1987, 16 y ss.).

5. CONCLUSIONES: TRADUCCIÓN COMO TRANSFORMACIÓN

Si la multiplicidad de las lenguas no es un castigo divino, más bien la prueba de la imposibilidad de semejante castigo, entonces, la traducción tampoco sería la eliminación de las diferencias. Al contrario, o mucho más allá de su contrario, la traducción se situaría en el terreno de la diferencia misma, en el entre, en los márgenes, en los límites que apuntábamos al principio. La traducción sería la propiedad impropia de la diferencia. La traducción sería lo que difiere, lo que se desplaza. Transducción. La traducción no consistiría en traer el discurso del otro a mi lengua sino en dejar al otro ser otro. No hay reducción posible de una lengua a otra sino irreductibilidad de las lenguas. Y es la traducción quien muestra esta irreductibilidad. La traducción pues —como acabamos de leer con Derrida—, es imposible y necesaria. Y no debiéramos pensar que la transformación es un concepto que llega para arruinar toda traducción, sino, al contrario, es la idea que sostiene y hace posible-imposible, pero por eso mismo necesaria, toda traducción. La trasformación está allí donde hay traducción, incluso, "o sobre todo", se apresura a puntualizar Derrida, en eso que consideramos "buenas" traducciones. Esta es la respuesta que Derrida le regala a Carmen González Marín el 16 de enero de 1986 en la importante entrevista que le realizó en París y que fue publicada en España en la célebre Revista de Occidente en ese mismo año:

> Nunca los textos traducidos dicen la misma cosa que el texto original. Siempre ocurre algo nuevo. Incluso, o sobre todo, en las buenas traducciones. Hay transformaciones que responden, por una parte, a la transmisión en un contexto cultural, político, ideológico diferente, a una tradición diferente, y que hacen que «el mismo texto» -no existe un mismo texto, incluso el original no es idéntico a sí mismo-, incluso en el interior de la misma cultura, tenga efectos diferentes. Por otra, la mejor traducción debe transformar la lengua de llegada, es decir, ser ella misma escritura inventiva, y así transformar el texto. Cuanto más fiel es una traducción, como se dice -o sea, más acorde con la singularidad

> de la firma del texto original- más transforma su propia lengua; y más firma su texto el traductor. (Derrida, 1986, 179-180)

Por consiguiente, el cuerpo de traductores, como dioses sin cielo, serían responsables de mostrar al otro en su diferencia, en su irreductibilidad idiomática, en su singularidad absoluta. La traducción sería entonces la única manera de respetar al otro, no de obligarlo a ser lo que yo quiero que sea, no de obligarlo a decir lo que yo quiero que diga, sino de ayudarlo a seguir siendo, precisamente, otro. La traducción sería, pues, la justicia.

Y quizá, siempre hay que decir quizá, ya que no podemos asegurar la verdad única y trascendente de la traducción, ya que no podemos agarrar al otro, ya que no podemos apropiarnos de él, interiorizarlo, hacerlo mío, quizá pues, el trabajo del traductor no sea más que una ofrenda, una donación, quizá el trabajo del traductor consista en ofrecer al otro la lengua, la boca, la voz para que su voz suene. Quizá, pues, lo único que debe traducir el traductor sea esta traducción sin traducción, esta transducción imposible del otro. O, tal y como le dice Derrida a Julia Kristeva en la entrevista que se incluye y se publica en *Positions* en el año 1972, lo que habría que hacer es sustituir la noción de traducción por la de transformación, aunque en el fondo nunca habríamos hecho otra cosa diferente (Derrida, 1972, 31). He aquí, pues, quizá, la tarea del traductor, su responsabilidad infinita y su urgencia apremiante.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1975): *La diseminación*. Fundamentos.

Derrida, J. (1982): *L´oreille de l´autre. Otobiographies, transferts, traductions.* Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB éditeur.

Derrida, J. (1986): *Jacques Derrida: Leer lo ilegible*. En *Revista de Occidente*, nº 62-63, julio-agosto.

Derrida, J. (1987): *Psyché. Inventions de l´autre*. Éditions Galilée.

Derrida, J. (1987): *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyc*e. Galilée.

Derrida, J. (1972). *Positions*. Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1990): *Du Droit à la Philosophie*. Galilée.

Derrida, J. (2017): *Psyché. Invenciones del otro*. Ediciones La Cebra.

La Santa Biblia (versión Biblia de Jerusalen, 1976).

SUEÑOS VISIONES Y CURACIONES MILAGROSAS EN EL CHIISMO DUODECIMANO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DEL EMBODIMENT

VÍCTOR ESTÉVEZ VILLANUEVA
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Este tema de investigación nace de mi Trabajo Final para el Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid. Con ello busco realizar un análisis del fenómeno de la sanación espiritual y física en el chiismo duodecimano, teniendo la teoría de la corporización o *embodiment* de Thomas Csordas como telón de fondo. Por medio de los conceptos planteados por Csordas en sus obras, principalmente Modos somáticos de atención y Embodiment como paradigma de la Antropología, se buscará establecer una visión más amplia y profunda de las prácticas religiosas chiitas asociadas a la sanación de enfermedades, especialmente los fenómenos de curaciones milagrosas asociadas al poder mediador de los santos o imames, como formas de corporización de la experiencia religiosa en el cuerpo humano.

Cuando inicié el máster en Ciencias de las Religiones poco sabía que me acabaría embarcando en un proyecto de investigación antropológica sobre una rama del islam como el chiismo duodecimano, del que apenas sabía nada. No obstante, mi creciente interés por la religión del Profeta desde hace al menos dos años, me ha permitido emprender un viaje de conocimiento, o, mejor dicho, de descubrimiento de un sistema religioso y cultural tan amplio y diverso como desconocido o malentendido. Su presencia cada vez mayor[99] en las sociedades europeas, incluida la española, y todas las problemáticas y debates que a nivel

[99] Comisión islámica de España (3/12/2021), Estudio demográfico de la población musulmana

político y académico despierta han sido y siguen siendo a día de hoy mi principal motivo de interés que me lleva a acercarme al islam y sus creencias.

En este trabajo continuó con mi interés e inquietud por aquellas formas religiosas más desconocidas, en este caso particularmente por aquellas ramas del islam más minoritarias, heterodoxas y poco conocidas como lo es el chiismo duodecimano. A lo largo de este máster en Ciencias de las Religiones he intentado mantener una línea temática entre todos los trabajos de tal modo que cada uno de ellos abordase un aspecto en profundidad de esta religión. En este Trabajo Final de Máster, me he propuesto abordar quizás una de las doctrinas más polémicas del islam chií: la intercesión y la veneración de personajes sagrados (imames, santos y familiares de Profeta). Tema al que ya había dedicado anteriormente un ensayo para la asignatura de Historia de las Religiones, en el que realizaba una aproximación al análisis cultual de esta creencia y práctica, enmarcadas en todo un complejo marco de símbolos y rituales sobre los cuales los creyentes chiitas construyen significados sobre el mundo, sus vidas y sus propios cuerpos.

He querido con este trabajo de investigación, en pro de una mayor comprensión de las experiencias religiosas, prestar atención y dar espacio a las narrativas personales de los creyentes y sujetos de la sanación. Al estudiar la sanación, las curaciones milagrosas y los sueños/visiones en el chiismo duodecimano, se podría analizar cómo las personas dentro de la comunidad chiita cuentan sus experiencias, cómo las interpretan en términos de su fe y cómo estas narrativas contribuyen a la formación de su identidad como musulmanes y como chiíes.

1.1. EL CHIISMO

El chiismo es la segunda rama más grande del islam, y aunque podemos encontrar comunidades chiitas por todo el mundo, incluida España, sus fieles se hayan concentrados mayoritariamente en Irak, Irán y en las regiones circundantes del medio oriente. La propia palabra chiita, que viene de la palabra árabe Si^a, podría traducirse 6 literalmente como

grupo, partido facción o secta[100]. Es decir, la palabra shiía hace referencia propiamente a los partidarios del bando del Imam Alí durante las disputas dinásticas al califato y durante las posteriores batallas del siglo VII. Tras su derrota a manos de los califas Omeyas y Abasíes, los partidarios de Alí experimentaron largas décadas de exilio, represión y persecución, desarrollando en medio de este contexto doctrinas y cosmologías que diesen sentido a su situación de víctimas o minorías. Una visión del mundo construida desde la autoridad de la sucesión, el sacrificio y la redención. Su lealtad a la familia del Profeta y sus Imames los ha llevado a establecer alrededor de ellos un culto de exaltación sobre el resto de seres humanos, considerados como nexos entre lo humano y lo divino, capaces de sufrir y entender los problemas y angustias de la humanidad pueden abogar por estas mismas tribulaciones ante Dios, convirtiéndoles en los más idóneos héroes para la comunidad.

Uno de los puntos más candentes en el debate entre sunníes y chiíes es la capacidad de los imames y de otras figuras santas (walayah o amigos de Dios) para interceder por las almas de los creyentes. Para el islam mayoritario, suplicar la intercesión de los imames mediante la invocación de sus nombres supone una problemática que choca frontalmente con su interpretación del Corán. En el texto sagrado se especifica que ninguna persona, ni siquiera el Profeta mismo, tiene la autoridad de interceder por los pecados de nadie excepto Dios mismo, como se especifica en los siguientes versos: *"¡Oh vosotros que creéis! gastad de lo que os hemos dado antes de que llegue el día en que no haya regateo, ni amistad ni intercesión, y los incrédulos son los injustos."* (Surah Baqarah, 2:254), "*Y manténganse en guardia contra el día en que un alma no beneficiará a otra en lo más mínimo, ni se aceptará la intercesión en su nombre, ni se le quitará ninguna compensación, ni se les ayudará."* (Surah Baqarah, 2:48). Para el sunismo, invocar la intercesión de otra persona más allá de Allah implica violar el primer y principal pilar del islam, que Dios es uno solo y no tiene hijos ni asociados (tawhid).

[100] Reza (2009), p. 13

No obstante, en cierto sentido, la intercesión de los imames en el chiismo implica un aspecto ritual y simbólico dentro de esta tradición religiosa. El chiismo, como una rama del islam, atribuye un papel especial a los imames, quienes son considerados líderes espirituales y guías autorizados por Dios. Es más, los relatos e historias sobre la vida y martirios de estos personajes sacralizados se ven envueltos en un halo de santidad, más próximos a la leyenda y al mito que a la narración objetiva de sus biografías. La idea de la intercesión implica que pueden actuar como mediadores entre lo humano y lo divino, intercediendo en favor de sus seguidores. Se podría analizar la función y el significado de esta creencia y práctica dentro del contexto del islam chiita. De igual forma, se pueden examinar los rituales y prácticas específicas asociadas con la intercesión de los imames, así como su evolución histórica y su influencia en la estructura y la cohesión de la comunidad chií. Además, se puede explorar cómo esta creencia se relaciona con otros elementos simbólicos y rituales dentro del chiismo y cómo contribuye a la cosmovisión y la identidad religiosa de los creyentes.

Por su propio desarrollo histórico, el chiismo siempre se ha visto como una forma poco convencional, por no decir herética, de vivir la fe y prácticas musulmanas, especialmente por parte del resto de musulmanes, en su gran mayoría pertenecientes a la rama mayoritaria, el sunismo. Desde su origen en el siglo VII, los chiitas se han visto abocados a una historia de persecución y marginalización que ha marcado profundamente la manera en la que se ven asimismo y narran su propia historia. Pero deberíamos empezar por ofrecer un breve marco de contextualización: Tras el fallecimiento del profeta Mahoma, se desató en el seno de la umma, esto es de la comunidad musulmana primitiva, la disputa entorno a su sucesión en el gobierno religioso y político. El sobrino y yerno de Mahoma, Ali, se postuló como el legítimo sucesor del profeta apoyado en una serie de partidarios que consideraban que la sucesión debía ser reservada solo a los miembros más cercanos a la familia del profeta. Tras la muerte de Ali sus defensores proclamaron a su hijo Hussein, nieto de Mahoma, como el siguiente califa e imam de los musulmanes, lo cual fue visto por la mayoría como una rebelión por parte de un grupo faccioso, que desencadenó una serie de batallas que

finalizaron con la muerte violenta de Hussein, de gran parte de sus parientes y seguidores, estos son, los chiitas. Es decir, la palabra shiía hace referencia propiamente a los partidarios del bando del Imam Ali durante las disputas dinásticas al califato y durante las posteriores batallas del siglo VII.

En cambio, los chiitas se ven a ellos mismos, no como rebeldes sino como aquellos que han decidido ponerse del lado del islam y de su verdadera interpretación, custodiada por la familia del Profeta (Ahl ul-Bayt), los cuales han sido bendecidos desde antes de la creación del mundo con múltiples gracias, dones y poderes sobrenaturales como estar divinamente preservados del error o poseer la omnisciencia de todas las cosas celestiales, las que atañen al conocimiento más íntimo de Dios, y de las terrenales, incluyendo los pensamientos y acciones de cada musulmán. La naturaleza de los imames es por supuesto humana, están sujetos a la muerte y a la resurrección, pero se encuentran a su vez en un estadio intermedio entre lo humano y lo divino. El chiismo llega a considerarlos como emanaciones de la luz de Dios, y por lo tanto sus almas ya eran preexistentes a la creación del mundo y con un propósito ya claramente definido en el plan de la salvación, pues Dios las escogió ya desde el principio de todo para ser guías y ejemplos de piedad y sacrificio. Asimismo, Dios ha creado el mundo a la medida de estos santos, es decir, el mundo material no es más que el escenario donde van a tener lugar su pasión y martirio, y en esta medida el mundo y todas las cosas que habitan en él están atadas y unidas a los dolores y sufrimientos del imam, tanto que hasta los cielos lloran por su muerte.

La exaltación de los imames, entre ellos el más destacado Hussein, se produce por medio de su muerte, que es vista por los creyentes como la encarnación o el arquetipo más alto de sacrificio o entrega por la religión, la justicia y la verdad. Hussein se dejó matar en Karbala para así redimir el islam predicado por su abuelo y protegerlo de las desviaciones de sus enemigos[101]. Las crónicas de Karbala que cada año se recitan durante la fiesta de Ashura, presentan a un Hussein idealizado, firme en su fe y convicción, dispuesto a cumplir, como buen musulmán, con la

[101] Ayoub (1978), p. 145

voluntad de Dios, pues sabe que su martirio será motivo de condenación para los malos y de justificación para los buenos. Sin su martirio, no sería posible su intercesión ante Dios por los creyentes pues con su muerte ha alcanzado los mayores méritos de justicia, rectitud y piedad.

1.2. Estado de la cuestión

1.2.1. Teoría del Embodiment

Para Csordas, su teoría propone cambiar la perspectiva del cuerpo, hasta ahora concebido como un objeto cultural, donde este sea visto como el "locus", es decir, el espacio donde se produce y tiene lugar la experiencia religiosa, pues construimos los diversos significados del mundo, de las relaciones sociales y de nosotros mismos en base a y por medio de nuestros cuerpos. No se trata de una antropología del cuerpo, puesto que no estamos hablando del cuerpo sino de la corporización. La antropología del cuerpo entiende el cuerpo como un objeto cultural o social, mientras que el paradigma de la corporización entiende que el cuerpo es un sujeto de la experiencia. Nuestros cuerpos como entidades que respiran y viven y que son la base existencial del yo y de la cultura. Así, las formas de sentir con el cuerpo estarían por supuesto influenciadas por la sociedad y la cultura y estas estarían a su vez influenciadas por la interacción de nuestros cuerpos. Este es lo que Thomas Csordas ha venido en llamar el "paradigma de la corporización o embodiment".

Dicho de una manera resumida, este paradigma propuesto por Csordas busca entender como los seres humanos experimentan y comprenden el mundo a través de sus cuerpos y experiencias corporales. El embodiment se basa en la idea de que el cuerpo no es simplemente un recipiente pasivo de experiencias, sino que juega un papel activo en la forma en la que interpretamos y comprendemos el mundo. Csordas sostiene que los cuerpos no son solo objetos físicos, sino que están inmersos en contextos culturales, históricos y sociales que influyen en cómo experimentamos nuestras vidas. Cómo las experiencias corporales y las prácticas somáticas que involucran al cuerpo en su totalidad influyen en nuestra cognición, percepción y sentido de identidad; así como nuestras formas

de movimiento, gestos, posturas y sensaciones físicas contribuyen a la construcción de significado y sentido en nuestra vida cotidiana.

1.2.2. Modos Somáticos de Atención.

Thomas Csordas desarrolla la teoría sobre la Corporización a lo largo de tres obras: "Somatic Modes of Attention", "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" y "Embodiment and Experience". En la primera, modos somáticos de atención, Csordas explora la relación entre el cuerpo, la experiencia y la conciencia. El artículo se basa en investigaciones etnográficas y teorías de la fenomenología para examinar cómo la atención se enmarca a través del cuerpo y cómo los modos somáticos de atención influyen en la forma en que percibimos y experimentamos el mundo. El autor define la percepción como una forma de experiencia basada en la corporización. Los puntos de acceso a la experiencia serían a través de la percepción, en términos de la experiencia corporal, experiencia que ayudaría a entender la religión, la cual constituye un aspecto muy crítico de la actividad humana. Dentro de la experiencia religiosa específicamente el autor centra su interés en la transformación, especialmente como los rituales religiosos de curación, y aquí es donde enlazamos el interés o propósito de nuestro trabajo, transforman la experiencia en un nivel más personal e individual. Transformar el yo. De un yo afligido a un yo sano.

La experiencia somática es un componente esencial de la vida humana: Csordas sostiene que la experiencia somática, que involucra la conciencia y la percepción corporal, es fundamental para la forma en que percibimos y experimentamos el mundo. No se limita a una experiencia cognitiva o mental, sino que está arraigada en el cuerpo y afecta la construcción de la subjetividad y el sentido. Los modos somáticos de atención son culturalmente mediados: Csordas enfatiza que la forma en que atendemos a nuestros cuerpos y experimentamos nuestras sensaciones está influenciada por las prácticas culturales y sociales. La cultura moldea los modos en que percibimos y damos significados a nuestras experiencias corporales, y estas variaciones culturales influyen en cómo construimos el sentido de nosotros mismos y del mundo. La religión y la espiritualidad impactan en la atención somática: Csordas destaca

cómo las prácticas religiosas y espirituales pueden alterar la experiencia corporal y la percepción sensorial, influyendo en los modos en que atendemos a nuestros cuerpos.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo general

- Este trabajo de investigación tiene como objetivo general explorar la relación entre experiencia corporal y experiencia religiosa en el islam chií duodecimano
- Ver como los creyentes de esta rama del islam perciben, interpretan y dan significado a las experiencias de sanación religiosa

2.2. Objetivos específicos

- Investigar y comprender en profundidad cómo las prácticas rituales chiitas, como el *ziyarat* o el *Istikhara,* construyen identidad y significado para los creyentes.
- Identificar sus elementos clave y su importancia en la religión y cultura chiita
- Analizar cómo los creyentes describen estas experiencias de curación, prestando atención a las dimensiones somáticas, emocionales y espirituales de estas experiencias
- Explorar cómo las sensaciones y las percepciones sensoriales en estos sueños se relacionan con la interpretación y el significado religioso en la tradición chiita.

Para comprender el fenómeno de los sueños místicos en el contexto de la sanación espiritual sería crucial considerar como estas experiencias están influenciadas por las creencias, prácticas y valores específicos de esta tradición religiosa. Es decir, las diferentes formas de entender la salud, la curación y como se relaciona con el rol de los sueños en el islam. En general, la teoría de Csordas sobre el "embodiment" y la somatización de la experiencia religiosa pueden proporcionar un marco

teórico sólido para explorar y comprender las experiencias de sanación, sueños y visiones en el contexto del chiismo, permitiendo un enfoque más profundo en la relación entre el cuerpo, la mente, la cultura y la espiritualidad, como intentaré mostrar con mi análisis.

3. METODOLOGÍA

Esta investigación se ha basado eminentemente en una revisión bibliográfica, por una parte, de las obras de Thomas C. Sordas con respecto su teoría del Embodiment, y por otra de trabajos científicos y académicos a cerca de las creencias, prácticas y tradiciones religiosas y culturales del islam chií, en particular las devociones relacionadas con las festividades de Ashura y la invocación de súplicas (dúas) a los santos. En este sentido, la obra de Mahmoud Ayoub *Redemptive Suffering in Islam. A study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism* (1978) me ha servido como manual de referencia para este trabajo, y como primer gran paso a la hora de adentrarme en profundidad en las dimensiones simbólicas y teológicas de las narrativas y cultos relacionados con los eventos de Karbala. Ayoub acuña en su trabajo el término, no exento de polémica, de "Redemptive Suffering" (sufrimiento redentor) para definir el trasfondo doctrinal de ciertas creencias y prácticas vinculadas al martirio y al dolor como medio de expiación.

No menos importante ha sido para mí el trabajo de campo llevado a cabo por la profesora Edith Szanto en sus dos ensayos *Contesting Fragile Saintly Traditions: Miraculous Healing among Twelver Shi´is in Contemporary Syria (2013*) and *Following Sayyida Zaynab: Twelver Shi 'ism in Contemporary Syria (2012*), sobre los sueños místicos y la sanación espiritual entre los chiitas. En ellos nos relata la historia de Samir al-Husayni, un ciudadano sirio convertido al chiismo, al que la autora conoció personalmente en un viaje a Irán en 2009, el cual sufrió un problema del habla y acudió en ayuda de Sayyida Zaynab en su santuario a las afueras de Damasco, donde fue sanado milagrosamente por la intercesión de la nieta del Profeta.

Los trabajos de David Pinault "*Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India*" y de Karen Ruffle "*May Fatimah Gather Our Tears: The Mystical and*

Intercessory Powers of Fatimah al-Zahra in Indo-Persian, Shi´i Devotional Literature and Performance", nos describen el fenómeno de las apariciones y visiones de figuras sagradas, como Fátima al-Zahra, la esposa de Alí, en los rituales conmemorativos de la Ashura, trazando así un patrón fenomenológico en la práctica chiita. Otra bibliografía referencial en el ámbito de la corporización y la identidad en las comunidades chiíes han sido "*Women in Pilgrimage: Senses, Places, Embodiment, and Agency. Experiencing Ziyarat in Shiraz*" (2013) de Donna Honarpisheh, donde explora el tejido social, cultural y somático de las peregrinaciones de mujeres chiitas en Irán; y por otro lado el trabajo de Aidan Parkes "*The Ashura Assemblage: Karbala's Religious Urban Fabric and Reproduction of Collective Shi´i Identity*" (2021), donde explora la construcción social y colectiva de la historia de Karbala.

Además de la recopilación y análisis de fuentes primarias (oraciones, suplicas, hadices) y secundarias, la investigación ha buscado corroborar la información con el testimonio y la propia visión de los fieles chiitas. Para este punto en concreto, mis reiteradas visitas a la comunidad chií de Madrid, la Fundación Alulbeyt, me han servido para sumergirme en primera persona en la vivencia religiosa, social y cultural de este grupo de devotos, todos ellos emigrantes trabajadores provenientes de Irán, Irak y el Kurdistán, pero afincados en la capital española desde hace décadas. Casualmente el primer contacto con la comunidad surgió de un encuentro organizado el jueves 9 de marzo de 2023 entre la Fundación Alulbeyt y el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense, para dar a conocer esta rama del islam a los alumnos de los masters de Ciencias de las Religiones y Estudios Árabes avanzados, en el marco del Proyecto IslaMad de la UCM. Durante tres meses estuve visitando de manera regular a la comunidad.

Aproveché mi visita de los jueves a la husseiniya de Embajadores (Madrid) para realizar preguntas y adquirir información y bibliografía original de primera mano, y aunque las personas encargadas del lugar de culto y de dirigir los rezos fueron amables y siempre estuvieron dispuestos a responder a mis dudas con amabilidad y paciencia, no siempre parecían estar cómodos con el tema y buscaban redirigir la conversación hacia otros puntos. Cuando preguntaba acerca de la doctrina de la

veneración e intercesión de los imames, respondían afirmativamente, ofrecían algunos ejemplos de oraciones o libros, pero pronto parecían minimizar la importancia de dicha creencia, haciendo siempre referencia a los ataques y acusaciones de herejía que sus vecinos suníes hacen de ellos. La propia comunidad de Madrid que he visitado se haya divida con respecto a este tema: unos lo ven con escepticismo, muy desconfiados de cualquier relato sobre milagros o visones sobre los imames o los santos. "*Somos creyentes en los milagros de Dios, pero no creemos cualquier cosa que se cuente por ahí*"[102], me comentaba en una ocasión Ali, uno de los jóvenes de la Husseiniya, cuya familia no daba mucho crédito a esas historias por verlas como meras expresiones de folclore y superstición. El resto de la comunidad creía firmemente en los milagros de la Ahl ul-Bayt, incluso los defendían como realidades existentes y como parte integra de la vida religiosa de muchos creyentes.

Todo ello me ha impedido poder comprobar mi información previa con personas de manera individual, especialmente con persona que hubieran experimentado estas experiencias de primera mano y a quienes poder entrevistar, como era mi idea inicial. Por todo ello, la información mostrada en esta reseña es en gran parte bibliográfica, obtenida del trabajo de campo de otros investigadores.

4. RESULTADOS

En el contexto de las técnicas de sanación y prácticas curativas en el chiismo, existen varias prácticas rituales que los creyentes pueden llevar a cabo, las cuales implican invocar la intercesión por medio de los méritos de estos grande santos y que se fundamentan en una combinación de creencias religiosas, devoción espiritual y actos físicos, con la intención de buscar la intervención divina y la mejora del bienestar. Entre ellas los creyentes pueden recitar oraciones y súplicas específicas que se relacionan con la curación y la mejora física y que pueden estar dirigidas a Dios o a figuras espirituales, pidiendo su intercesión y bendición para la recuperación de la salud. La intercesión, la súplica de

[102] Notas, 20/04/2023

salud y protección no solo se produce por medio de oraciones y plegarias, sino a través de todo un repertorio de rituales que involucran directamente al cuerpo y que están pensados para que el impacto espiritual no solo llegue al espíritu sino también al cuerpo, a la parte material, digna, sacra, creada por Dios, especialmente si se haya enferma.

Algunas de estas prácticas, entre ella las más importante concerniente a la intercesión, son las peregrinaciones a lugares considerados sagrados, como santuarios en honor de imames, figuras santas o sitios relacionados con eventos importantes en la historia religiosa. En el islam de tradición chií, además de la principal peregrinación a la Meca, el Hajj, se contempla la posibilidad y la importancia de visitar las tumbas y mausoleos sagrados de los imames, acto denominado "ziyarat". Una práctica de profundo significado espiritual y cultural para los chiitas, en la que los creyentes realizan oraciones y súplicas, alabanzas y elogios a las figuras espirituales enterradas en el lugar, con el objetivo de ganar las recompensas futuras prometidas a quienes se desplazan hasta estos lugares y los visitan con ansias de necesidad.

La práctica de visitar los lugares de enterramiento de estos grandes líderes supuso un elemento de cohesión y de identidad tan importante para la posterior comunidad chiita, perseguida y acostumbrada al sufrimiento y a la apologética, que ya las narraciones históricas, o más bien escatológicas, tardías buscaron asociar estos lugares de peregrinación con otros puntos ya sagrados del islam, como la Kabah en Meca o la mezquita de Al-Aqsa en Jerusalén, envolviéndolos de relatos fantásticos y de la acostumbrada literatura religiosa que buscaba legitimarlos como santuarios de peregrinación al mismo nivel sagrado que Meca o Medina.

Es tal el grado de importancia que el ziyarat o la "visitación" a los imames y sus lugares tienen para el islam chií que, a diferencia del Hajj, no está limitado a un espacio y tiempo concreto. Existe la posibilidad de que el devoto realice el ziyarat en cualquier momento, época del año y lugar donde se encuentre, resultando igualmente efectivo como si estuviese presente ante sus tumbas. No obstante, es durante las festividades importantes, aquellas que recuerdan los nacimientos o martirios de los imames u otros miembros del Ahl ul-Bayt, cuando los santuarios y

tumbas se llenan de devotos venidos de todas partes, incluso desde el extranjero, para cumplir con su amor y lealtad a la familia y compañeros del Profeta. En días como los de Ashura o los primeros diez días de Muharram, los santuarios se convierten en verdaderas casas de lágrimas y suspiros a las que los piadosos chiitas traen sus alegrías y tristezas, para ofrecer gracias a Dios y al Imam por sus éxitos y súplicas por sus dificultades y dolores.

De cara a la sanación, es importante que al acercase al lugar sagrado e invocar la ayuda del santo, el creyente lo haga también en actitud de humildad y en un estado necesariamente de tristeza y dolor. Como hemos comentado en anteriores apartados del trabajo, las emociones de dolor, tanto físico como emocional, son una forma de atención somática que el suplicante chií presta a su cuerpo. El cuerpo entendido y tratado como el locus de lo sagrado, y en cierto sentido, como un paradigma o dimensión de los sufrimientos de Karbala: del mismo modo que Karbala es el locus de los restos sagrados del imam, asimismo el cuerpo es el lugar donde el creyente va al encuentro con su presencia, el locus donde se produce la conexión de mente y espíritu con la fuerza divina del imam o santo[103] . En todas las ziyarat podemos observar un gran despliegue de emociones: el amor, la mansedumbre y la esperanza ferviente se contrastan con la frustración y la anticipación impaciente por la respuesta a sus oraciones. El amor y la lealtad del devoto a los imames son igualados por su congoja y angustia, y por el dolor que la propia enfermedad le proporciona

Por su parte, los sueños no son una realidad ajena a la historia y teología ni del islam primitivo ni del actual. El término más común y usado en árabe para sueño es "manâm", que se refiere al primer y más común tipo que tiene su origen en sensaciones corporales, como calor, malestar o indigestión. Pero cuando el sueño entraña una visión, este recibe el nombre de "*ru´ya*" (sueño verídico) que procede de la misma raíz semítica "r---y" que significa "ver"[104] . Al repertorio clásico estándar de sueños, el islam también agregó la posibilidad del sueño satánico. En

[103] Szanto (2013)

[104] Abu-Rabia (2014), p.130

cambio, la modalidad de sueño que nos interesa en este trabajo y que está estrechamente vinculado a la relación de los devotos con sus santos e imames es la "*ru´ya*", que supone una clase especial de mensaje divino personalizado, esto es, el encuentro con profetas, imames y santos en los sueños. Que estos sueños sean experimentados en el contexto de la súplica y visitación de santuarios y tumbas es visto por muchos autores, como Ian Edgar, David Henig o Hidayet Aydar, como un proceso de incubación de sueños propio de ciertos rituales islámicos como el Istikhara. Los sueños como la somatización de las experiencias y anhelos vividos por el creyente enfermo o necesitado durante los rituales previos de la peregrinación, salutación y circunvalación de los túmulos sagrados.

Los sueños verdaderos pueden proporcionar orientación y consejos a los creyentes en los momentos más difíciles de sus vidas, como la enfermedad. Pueden recibir instrucciones sobre cómo llevar una vida más piadosa o cómo superar desafíos, y para ello Dios se vale no solo de símbolos que habrá que interpretar sino también de figuras piadosas enviadas al encuentro del creyente para servir de intermediarios y transmitirles el mensaje de Dios. Estos tipos de sueños son llamados "*ru´yat al-salihin*" o "sueños de las personas piadosa".

5. DISCUSIÓN

En el caso de la sanación espiritual en el chiismo, la atención somática es un factor importante en los procesos de sanación y bienestar dentro de esta confesión religiosa. El modo en que se da y los medios por los cuales los creyentes acceden a esa recuperación física y emocional; los rituales de lamentación y la peregrinación a santuarios donde se hallan reliquias y sepulturas de santos, ahí donde se presupone que lo humano es más proclive a encontrarse con lo divino o a experimentar fenómenos sobrenaturales, proporcionan marcos culturales y simbólicos que dan forma a la experiencia somática y la amplían hacia dimensiones sagradas o trascendentales. La atención somática tiene implicaciones para la subjetividad y la construcción del sentido. Es decir, el proceso de la curación milagrosa se da siempre en el contexto de la fuerte creencia en

la intercesión del Ahl ul-Bayt (la sagrada familia del Profeta), que va irremediablemente unida a los rituales de recuerdo de sus martirios y la peregrinación a sus tumbas. Ambos rituales ya comportan una participación activa del cuerpo, y es en este dónde se desarrolla toda la acción religiosa.

La tumba o el monumento sagrado sirven de catalizador para todo un repertorio de experiencias transcendentales que no son externas a la persona sino internas: los enfermos experimentan un calor, una energía potente en la zona malherida, pueden tener sueños o visiones nocturnas donde ven a personajes sagrados o ven sus propios cuerpos siendo curados etc. Ello se debe a que cuando los fieles y devotos chiitas recuerdan la pasión y muerte de Hussein, y se lamentan por ello derramando copiosas lágrimas, exclamando gritos y entonando himnos de alabanza, entran en un estado de comunión mística por el que participan directamente de ese sufrimiento del Imam y del Ahl ul-Bayt, acumulando bendiciones que serán de gran utilidad en el día del Juicio, pues Dios responderá por aquellos creyentes que se compadecieron de su sufrimiento y que lloraron por ellos. De acuerdo con la tradición shiía, el propio Hussein confirma esta promesa salvífica: "*No hay siervo cuyos ojos derramen una gota de lágrimas por nosotros, sin que Dios le conceda por ello la recompensa de incontables siglos en el paraíso*"[105]. Esta certeza en el mérito de llorar por Hussein será una constante en las enseñanzas del resto de imames, tal como el sexto imam Ya'far as-Sadiq, que dice: "*Cualquiera que se acuerde de nosotros o si somos mencionados en su presencia y una lágrima tan pequeña como el ala de un mosquito cae de su ojo, Dios le perdonará todos sus pecados, aunque fueran como la espuma del mar*"[106]

En el caso del tema de nuestro estudio, de los procesos de sanación espiritual entre los chiíes, la corporización se produce por dos vías: primero, mediante el lloro y la participación activa. Segundo, mediante la propia experiencia religiosa corporal de la visión o sueño y de su resultante trasformación sobre el individuo que puede quedar sano. La

[105] Tiisi, Amiili, I, p. 116

[106] Majlisi, XLIV, p. 278.

corporización implica el uso y movimientos corporales que los chiitas empelan en sus rituales de conmemoración y visita a los imames, para conectarse con estos santos y renovar su conexión con la familia del profeta. De esta manera, los fieles van acumulando mérito delante de Dios y así la súplica resulta efectiva. Por tanto, los modos somáticos de atención consistirían en realizar un peregrinaje, es decir, desplazar el propio cuerpo hasta el lugar de encuentro con la divinidad, y una vez llegado realizar los rituales que cultural y religiosamente se consideran necesarios u obligatorios para saludar al santo y ganarse su atención o favor.

La forma en la que el creyente enfermo interpreta esta visita, las emociones que ha de sentir en el camino y a su llegada, tales como el sentimiento de acogida por parte del santo, sentir que este le recibe, son necesarios de cara a favorecer una mayor visualización en el individuo de su futura sanación. En segundo lugar, la corporización supone la propia materialización o somatización de ese estado de comunión o conexión que el creyente siente con la santidad, y que se ve renovada o actualizada por el compromiso del sujeto al visitar y expresar de nuevo su devoción, y que puede derivar en la experimentación de sueños o visones, que tiene como fin último propiciar la sanación o curación de los sujetos quejados de algún mal físico.

La atención somática que los creyentes chiitas prestan a sus experiencias corporales y oníricas se produce mayormente por medio de los significados espirituales y religiosos que les dan. El valor simbólico de los colores, los objetos o los escenarios en los que se dan estas visiones oníricas pueden condicionar la interpretación y el significado que la persona y la tradición les dé. En el caso de los sueños, estos constituirían una forma de la persona de percibir y dar respuesta a los cambios físicos y emocionales que se están produciendo en sus cuerpos durante todo el largo proceso de tratamiento médico y reflexión espiritual. Atendiendo a las propias palabras de Thomas Csordas:

> *"En la medida en que cada cultura debe lidiar con la angustia emocional y la enfermedad mental, es probable que cada una desarrolle sus propias formas de psicoterapia, algunas de las cuales podemos identificar como curación religiosa (...) hay una especificidad experiencial*

de efecto en la curación religiosa (...) el locus de eficacia no son los síntomas, los trastornos psiquiátricos, el significado simbólico o las relaciones sociales, sino el yo en el que todos estos están abarcados"[107]

6. CONCLUSIONES

Mis conclusiones apuntan a que la corporización en la sanación espiritual chiita se manifiesta a través del llanto activo y la experiencia religiosa corporal, destacando la importancia de los modos somáticos de atención en la conexión con lo divino. Los rituales de lamentación y las peregrinaciones a santuarios sagrados se revelan como prácticas somáticas que no solo tocan y transforman el espíritu, sino que penetran el tejido mismo del cuerpo, convirtiéndolo en un receptáculo para lo sagrado. Por otra parte, los sueños, ejemplificados en el Istikhara, revelan la interpretación culturalmente informada de las experiencias. Las prácticas rituales como el ziyarat y el Istikhara, se presentan como testimonios de la intercesión divina, donde el cuerpo se convierte en el escenario para el encuentro de lo terrenal y lo celestial. La investigación muestra cómo las creencias y rituales religiosos están entrelazados, y cómo la atención somática influye en la percepción del cuerpo y la construcción de identidad.

Los resultados de esta investigación nos han permitido sumergirnos en profundidad en el entramado simbólico y cultural de la identidad chiita. La dependencia de la divinidad, la conexión con la Ahl ul-Bayt y la atención somática que moldea la subjetividad de los creyentes, se entrelazan en una narrativa que va más allá de lo meramente académico. Estas experiencias religiosas no solo se narran, se viven y se interpretan en el contexto de una cultura e identidad compartida. Las conclusiones destacan la necesidad de comprender cómo la cultura y la experiencia corporal se entrelazan en la comprensión del mundo y de uno mismo en el islam chií duodecimano.

[107] Edgar (2010), p.256

8. REFERENCIAS

Abu-Rabia, A. (2014). Dreams, Shrines and Mystic Sufi in Palestine. Journal of Basic & Applied Sciences, Vol. 10, pp. 129-141

Albertini, T. (2010). Dreams, Visions, and Nightmares in Islam: from the Prophet Muhammad to the Fundamentalist mindset. En Deusen. V. Nancy (Ed.), Dreams and Visions: an Interdisciplinary Enquiry (167-182)

Ashy, M. (1999). Health and Illness from an Islamic Perspective. Journal of Religion and Health, Vol. 38, No. 3, pp. 241-257

Arozullah, A.M., Padela A.I., Stodolsky, M.V., Kholwadia, M.A. (2018). Causes and Means of Healing: An Islamic Ontological Perspective. Journal of Religion and Health, https://doi.org/10.1007/s10943-018-0666-3

Ayoub, M. (1978). Redemptive Suffering in Islam. A study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism. Mouton Publishers.

Aydar, H. (2009), "Istikhara and Dreams: Learning about the Future through Dreaming", en K. Bulkeley, K. Adams and P. Davis (Eds.), Dreaming in Christianity and Islam: Culture, Conflict and Creativity, Rutgers, New York, pp. 123–136.

Ayman, A. (2012). La cultura del cuerpo en el islam (nacimiento y muerte del cuerpo y la circuncisión). Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 34, núm. 2, Euro-Mediterranean University Institute Roma, Italia

Brelich, A. (1989). Prolegómenos a una Historia de las Religiones, en H.Ch. Puech (ed.), Historia de las Religiones. Vol. I. Las religiones antiguas, Madrid, Siglo XXI págs. 30-97

Bringa, T. (1995), Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village, Princeton University Press, Princeton, NJ

Csordas, T., Olga, O. (2021). Una mirada retrospectiva y nuevas reflexiones sobre los procesos de embodiment como paradigma y orientación metodológica para la 52 Antropología. Encartes, vol. 4, núm. 7, pp. 337-356 https://doi.org/10.29340/en.v4n7.233

Csordas, T. (2011). "Modos somáticos de atención". Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos, 83-104

Csordas, T. (1994), the Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing, University of California Press, Berkeley, CA.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. Ethos, Vol. 18, No. 1, pp. 5-47

Csordas, T. (1984). The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing. En H. Robert, Body, Meaning, Healing (11-58). Palgrave Mcmillan.

Edgar, I., Henig, D. (2010). Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison. History and Anthropology, Vol. 21, No. 3, pp. 251–262

Edgar, I. (2006), Encountering 'true dream' in Islam: a journey to Turkey and Pakistan. British Academy Review, vol. 9, pp. 7–9

Fajrie, A.I. (2019). Dreaming saints: exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java. Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 26, pp. 67-85

Green, N. (2003). The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam. Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 13, No. 3, pp. 287- 313

Hoffman, V.J. (1997). The Role of Visions in Contemporary Egyptian Religious Life. Religion, Vol. 27, pp. 45-64

Honarpisheh, D. (2013). Women in Pilgrimage: Senses, Places, Embodiment, and Agency. Experiencing Ziyarat in Shiraz. Journal of Shi'a Islamic Studies Autumn, Vol. 6, No. 4

Martini, S.L. (2019). Mourning rituals in Shi'a Islam: from the battle of Karbala to Tatbir. 53

Pinault, D. (1999). Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India. History of Religions, Vol. 38, No. 3, pp. 285-305

Parkes, A. (2021). The Ashura Assemblage: Karbala's Religious Urban Fabric and Reproduction of Collective Shi´i Identity. Religions 12: 904. https://doi.org/10.3390/rel12100904

Poyas, A. (26-28 de junio, 2019). "The Concept of Body and the Concept of Soul in Judaism, Christianity and Islam"

Rahman, M.T. (2015). Health and healing in Islam: links and gaps with (post)modern practices. Bangladesh Journal of Medical Science Vol. 14 No. 02

Reza Jezri, S.A. (2009). El islam shií: historia, ideario y gobiernos. Centro de Lingüística Aplicada Atenea, Madrid.

Ruffle, K. (2010). May Fatimah Gather Our Tears: The Mystical and Intercessory Powers of Fatimah al-Zahra in Indo-Persian, Shi´i Devotional Literature and Performance. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Volume 30, Number 3, pp. 386-397

Seppälä, S. (2019). Dreams and Sleeping in East Syrian Mysticism. Parole de l'Orient, Vo.45, pp. 325-340

Szanto, E. (2018). Shi‘a Islam in Practice. En M. Woodward, R. Lukens-Bull (Eds.), Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives (2-15). Springer International Publishing AG

Szanto, E. (2013). Contesting Fragile Saintly Traditions: Miraculous Healing among Twelver Shi´is in Contemporary Syria. En A. Bandak, M. Bille (Eds.), Politics of Worship in the Contemporary Middle East: Sainthood in Fragile States (33-53). Brill

Szanto, E. (2012). Following Sayyida Zaynab: Twelver Shi‘ism in Contemporary Syria [Tesis Doctoral, Universidad de Toronto]

Zaidi, N. (2015). Making Spaces Sacred: The Sayyida Zaynab and Bibi Pak Daman Shrines and the Construction of Modern Shia Identity [Tesis Doctoral, University of Pennsylvania] http://repository.upenn.edu/edissertations/l169 54

Muhibbudeen al-Khateeb, Al-khutoot al-'areedah. (l983). Broad Aspects of Shicite Religion (Exposition and Refutation). South Burnaby, British Columbia: Majliss of al-Haq Publication Society.

Al-Tiisi, Shar.kh AbiiJaCfar Muhammad b. al-Hasan, Kitiib a/-Amiili (ed. Mubammad Sadiq Babr al-'Uliim). Baghdad: ai-Maktabah al-Ahliyyah, l384/l964.

Majlisi, Mulla Muhammad Baqir, Bihiir al-Anwiir. Tehran: ai-Maktabah al,-lslamiyyah, l384 A.H.

Abdallah al-Babrani, Maqtal al- lAwalim, Vol. XVI of'Awalim al-'Ulum (Tabriz: Dar al-Tibalah, n.d.)

Ibn Qawlawayh ai-Qummi, Ja'far b. Muhammad, Kiimil al-Ziyiiriit (ed. Mirza 'Abdalliih al-Husayn al-A mini al-Tabrizi). Najaf: Murta Qawiyyah, l356/l937

SECCIÓN IV

INNOVACIÓN, EDUCACIÓN E INTELIGENCIA ARTIFICIAL

CAPÍTULO XXII

INFLUENCIA DE LAS VARIABLES DEMOGRÁFICAS EN EL MIEDO Y LA INTELIGENCIA EMOCIONAL. PAPEL DE LA CULTURA EN UN CONTEXTO PLURICULTURAL

FEDERICO PULIDO ACOSTA
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

Desde una perspectiva contemporánea, la inteligencia ya no se define únicamente por las habilidades cognitivas medidas a través de pruebas de coeficiente intelectual. En cambio, se reconoce como un conjunto multifacético y dinámico de habilidades que abarcan varios dominios. En este contexto, el concepto de emoción juega un papel crucial, ya que es parte integral de la comprensión de la inteligencia humana. Las emociones implican el análisis perceptivo y cognitivo de las situaciones, desencadenando respuestas fisiológicas e influyendo en el comportamiento adaptativo, además de ser experimentadas subjetivamente (Aardema et al., 2021). Los entornos educativos han reconocido cada vez más la importancia de la inteligencia emocional (IE) para fomentar el desarrollo personal y profesional.

Los estudios han demostrado que los docentes, especialmente los de educación infantil, consideran que la IE es crucial para mejorar su competencia docente. Además, la literatura enfatiza la importancia de la IE en la capacidad de los educadores para navegar de manera efectiva por las demandas y desafíos sociales en evolución, destacando así su relevancia en la práctica educativa. El impacto de la IE se extiende más allá del ámbito de la educación, ya que influye significativamente en el bienestar mental y social de las personas. Las exigencias socioeconómicas de la sociedad contemporánea han puesto de relieve la importancia de la IE para mantener la salud física y mental, así como la estabilidad

familiar, demostrando el efecto protector de la IE contra la ansiedad, la depresión y el estrés académico entre los estudiantes. La alta claridad emocional, la reparación y la atención se han asociado con mecanismos de afrontamiento adaptativos frente a los factores estresantes diarios, promoviendo así el bienestar emocional.

El concepto de miedo abarca componentes experienciales-cognitivos, fisiológicos y conductuales, todos cumpliendo una función adaptativa. Se enfatizan la naturaleza negativa y desagradable del componente fisiológico del miedo, que inicia una cascada de respuestas conductuales que en última instancia tienen un propósito adaptativo, destacando la importancia del circuito defensivo de supervivencia en la adquisición y el mantenimiento de diversos miedos y fobias. Entender el miedo como una emoción es esencial en diversos contextos, ya que juega un papel crucial en la supervivencia y el bienestar humanos (Zsido et al., 2023).

La IE tiene sus raíces en el trabajo pionero de Salovey y Mayer (1990), quienes introdujeron el concepto por primera vez. Posteriormente, este concepto se expandió en el campo de la psicología y ganó popularidad con la publicación del influyente libro de Goleman (1996), lo que facilitó su difusión más allá de los límites de la literatura académica. La IE abarca habilidades tanto intrapersonales, como el autoconcepto (entendido como la adecuada identificación de las emociones propias), la autorregulación (manejo de las propias emociones) y la motivación (relacionada con el impulso director para el desarrollo de una tarea), como interpersonales, incluyendo la empatía (capacidad de identificar las emociones en los demás) y las habilidades sociales (habilidades que permiten la adecuada interacción con los demás). La relevancia de la IE se extiende a diversos ámbitos, como los logros académicos, la salud y el desempeño laboral, ya que se informa que las personas con alta IE muestran una mejor adaptabilidad, lo que se traduce en mejores resultados en estas áreas.

Sintetizando las referencias relevantes, Luna et al. (2022) encontraron una asociación significativa entre una menor IE y mayores niveles de estrés y ansiedad, lo que acercaría la relación entre IE y miedo (entendiéndolo como una emoción de contenido fisiológico desagradable). Del mismo modo, se expresa la preocupación por la asociación entre la

IE y el aumento del estrés entre los docentes (Kant & Shanker, 2021). Estos estudios también proporcionan información valiosa sobre el impacto de la IE en el bienestar de los docentes, destacando la posible asociación entre la IE y el aumento del estrés o el agotamiento en los entornos educativos (Sánchez-Pujalte et al., 2023). Estos hallazgos resaltan colectivamente la relación potencial entre la IE y el miedo, enfatizando la necesidad de una mayor exploración de esta asociación en varios contextos.

El estudio realizado con estudiantes adolescentes de centros educativos de Ceuta, donde conviven personas de culturas cristiana y musulmana, arroja luz sobre la intersección de la diversidad cultural, la IE y los niveles de miedo. Este contexto se caracteriza por altos niveles de analfabetismo, altas tasas de natalidad, bajos niveles socioeconómicos y culturales, y una fuerte influencia del islam en la vida de los individuos del grupo cultural musulmán (Venegas et al., 2023). Comprender el impacto de estos factores en el bienestar emocional y los niveles de miedo de los adolescentes es crucial para abordar sus necesidades únicas y promover su desarrollo general. En este contexto específico, es fundamental considerar estudios relevantes que aborden directamente estos aspectos. El examen de las actitudes de los estudiantes en regiones con diversidad cultural, como Ceuta, puede proporcionar información valiosa sobre sus implicaciones para la atención al alumnado perteneciente a dicha diversidad (Yudes et al., 2021).

Considerando todo lo mencionado en este apartado, presentamos el estudio llevado a cabo con una muestra de niños y niñas escolarizados en centros de primaria de la ciudad de Ceuta. En este sentido, pretendemos conocer y analizar qué tipos y niveles de Miedo e IE tiene este alumnado, en función de variables como el género, la edad, la cultura y el su estatus socio-económico y cultural. Por otro lado, también se busca conocer y analizar qué relación existe entre el Miedo reflejado por el alumnado y su IE.

2. MÉTODO

2.1. Participantes

Para llevar a cabo esta investigación se ha seleccionado una muestra integrada por un total de 404 participantes en los que se evaluaron los tipos y niveles de Miedo e IE. Para preservar la identidad del alumnado empleamos colores en clave para referirnos a ellos. El 33,9% de la muestra correspondía al Centro Verde, de nivel socio-económico bajo, el 21,5% al Centro Rojo, de nivel socio económico medio-bajo, el 20% al Centro Morado, de nivel medio y el restante 24,5% al Centro Azul de nivel alto. Con respecto a la edad, la muestra se distribuye entre el 9,2% de alumnos de primero, el 5,2% de alumnos de segundo, el 19,1% de alumnos de tercero, el 24,5% de alumnos de cuarto, el 20% de alumnos de quinto y el 22% de alumnos de sexto curso de Educación Primaria. Por género, el 47,8% son niños, siendo el resto de la muestra (52,2%) niñas. Teniendo en cuenta la cultura (que se corresponde con la religión) nos encontramos con que el grupo con mayor frecuencia es el de musulmanes (68,8%), siendo el 31,2% de cristianos. Esto representa las dos culturas mayoritarias en nuestra ciudad y conforman un contexto multicultural. Los participantes se obtuvieron por el método de muestreo incidental o casual, donde los integrantes de la muestra fueron aquellos alumnos que voluntariamente respondieron a los cuestionarios pasados en su momento. El error muestral tenido en cuenta ha sido del 3%.

2.2. Instrumento

Para evaluar la IE en el estudio planteado, se empleó un instrumento diseñado específicamente para este fin. Este instrumento incluyó secciones destinadas a identificar emociones en expresiones faciales y fotografías, evaluar la pertinencia de diferentes emociones en situaciones específicas, seleccionar la emoción más apropiada para cada caso, responder a preguntas emocionales basadas en historias específicas y establecer relaciones entre diferentes emociones y acciones específicas. Con respecto a la fiabilidad del mencionado instrumento, una vez llevado a cabo el proceso de adaptación queda reflejada por un α de

Cronbach de 0.836. En el apartado de análisis factorial, se obtuvieron cinco factores, en relación con la agrupación de los ítems: motivación, empatía, autocontrol emocional, conocimiento de uno mismo e identificación de emociones. Todo ello da una varianza explicada total del 29,101%.

En cuanto al instrumento para llevar a cabo la evaluación del miedo, el que más se adapta para la consecución de los objetivos que nos hemos marcado es el Inventario de Miedos para Niños (FSSC-II, Ascensio et al., 2012). Este es uno de los cuestionarios más utilizados en la evaluación de la variable Miedo. Además está totalmente adaptado al contexto y la muestra descrita, puesto que es una escala específica para la población infantil. Concretamente empleamos la adaptación cultural (al español) de este instrumento. Obtuvimos una alta fiabilidad, reflejada por un alpha de Cronbach de 0.955. Con respecto a la clasificación de los ítems por factores, obtuvimos los 5 que se especifican en el cuestionario original. De esta manera, en relación con la agrupación de los ítems que conformaban nuestro cuestionario, encontramos dos factores principales y tres con un menor número de ítems. Así, podemos agrupar los ítems (32) del primer factor encuadrándolo dentro del grupo de los miedos provocados por lo desconocido y lo extraño. El segundo factor que se obtuvo (26 ítems) es el relacionado con el miedo a la muerte. El tercer factor, de menor tamaño (10 ítems), incluye aquellos ítems que podemos vincular a peligros y también a animales. Los dos últimos factores tienen un peso menor y se engloban respectivamente en elementos relacionados con la crítica y el engaño (factor 4 con 6 ítems) y con miedos desencadenados por temas relacionados con la escuela (5 ítems). Todo esto da una varianza total explicada del 43.610%.

2.3. Procedimiento

Una vez recogidos los resultados y construida la base de datos para su análisis, los sometidos al primer nivel de análisis estadístico, que se corresponde con la estadística descriptiva, a través del programa informático Statistical Package for Social Sciences. En este nivel hemos destacado porcentajes alcanzados de manera general y en función de las variables sociodemográficas mencionadas. Para esto último se

emplearon tablas de contingencia. También nos hemos valido de las representaciones gráficas que nos dan una idea general y más rápida del comportamiento de la muestra. Para comprobar el nivel de significación de los datos obtenidos se ha utilizado la prueba de Chi-cuadrado de Pearson, a nivel de significación de p=0.05.

3. RESULTADOS

Para la variable Miedo, podemos decir que las puntuaciones se alejan de ambos extremos. Los resultados reflejan que la opción de bastante miedo (con un 46% de la muestra) fue la más alcanzada, seguida de la de poco miedo (33,9%). De esta manera, nos alejamos de ambos extremos, tanto de los que reflejan un nivel más alto de miedo (resultado alcanzado por el 12,1%), como, sobre todo, de aquellos que manifiestan tener poco o ningún miedo (8%).

Con respecto a la variable IE, podemos decir que los resultados reflejan que la opción de bastante IE (con un 44% de la muestra) fue la más alcanzada, seguida de la de poca IE (32,4%). De esta manera, ambos extremos alcanzan puntuaciones cercanas (12,2% el nivel más alto y 11,4% el más bajo).

3.1. Edad

Comenzando con la variable Miedo, en función del curso (edad), podemos decir que el primer curso (los niños de menor edad) es en el que encontramos niveles más altos de Miedo total (86,4% alcanzan el nivel máximo de miedo). A continuación aparecerían los alumnos de segundo de primaria, en los que se registran los porcentajes más altos en cuanto a bastante miedo (81%) y los segundos en cuanto al nivel máximo de miedo. Después de este vendría el siguiente curso, tercero, en el que a pesar de que se registra un porcentaje menor dentro del nivel máximo de miedo máximo (5,2% frente al 7,1%) aparece un porcentaje mayor en la opción que refleja bastante miedo (54,5%). También se registran porcentajes más bajos en la opción que manifiesta un menor nivel de miedo (6,5%). Posteriormente nos encontramos con una gran similitud entre los niveles cuarto y quinto, si bien es cierto que este último tiene un nivel ligeramente superior (10,1% muy bajo, 38,4%

bajo, 44,4% bastante alto y 7,1% muy alto en cuarto y 7,4% muy poco, 38,3% poco, 44,4% bastante y 9,9% mucho en quinto). El último nivel de primaria es en el que se registran resultados más bajos de miedo, ya que aparecen los segundos porcentajes más bajos en el nivel máximo de miedo (6,7%) junto con los más altos en la opción del nivel más bajo de miedo (11,2%). Así pues podemos decir, en general que aunque sea ligeramente superior en quinto, con respecto al nivel anterior, el nivel de miedo va bajando con la edad. Para la IE podemos afirmar que a mayor edad son más altas las puntuaciones. Así los niveles más altos son los de sexto curso, en el que se registran los porcentajes mayores en los niveles más altos de IE (34,8% mucha y 55,1% bastante). El inmediatamente siguiente es quinto curso (53,1% bastante y 8,6% mucha IE). Después tenemos el cuarto (36,4% bastante y 6,1% mucha IE). Después aparecería el primer curso. Aunque estos datos se hayan reflejado, no podemos tenerlos en cuenta, ya que el procedimiento de recogida de información no fue el mismo que el seguido en el resto de cursos (se hizo un seguimiento más exhaustivo). A pesar de esto, las puntuaciones son muy parecidas a las alcanzadas por el tercer curso

Considerando el valor de la prueba Chi-cuadrado de Pearson estas diferencias resultan significativas para el Miedo Total (p=0,000), el Miedo a lo Desconocido (p=0,000), el Miedo a la Muerte (p=0,000), el Miedo a los Animales (p=0,000), el Miedo al Engaño y a la Crítica (p=0,000) y los Miedos Escolares (p=0,000). Observamos, por tanto, que la edad es una variable determinante que nos permite recoger diferencias estadísticamente significativas. Por su parte, encontramos diferencias significativas para la IE Total (p=0,000), así como para los factores de Motivación (p=0,000), Empatía (p=0,000), Autocontrol (p=0,003), Autoconcepto (p=0,000), y Conocimiento de sí mismos (p=0,004). Observamos, por tanto, que la edad es una variable determinante que nos permite recoger diferencias estadísticamente significativas.

3.2. Género

Podemos decir que las niñas tienen un nivel más alto de miedo que los niños. De esta manera, los resultados reflejan que las chicas manifiestan

porcentajes más altos en cuanto a las puntuaciones que reflejan mayores niveles de miedo (15,8% tienen mucho miedo y un 56,2% tienen bastante), en comparación con los niños (varones) (8,1% mucho miedo total y 34,9% bastante miedo total). Todo lo contrario ocurre en las opciones que reflejan niveles más bajos de miedo, donde los varones superan en porcentaje a las mujeres (11,3% por 4,9% reflejan muy poco y 45,7% por 23,2% reflejan poco miedo).

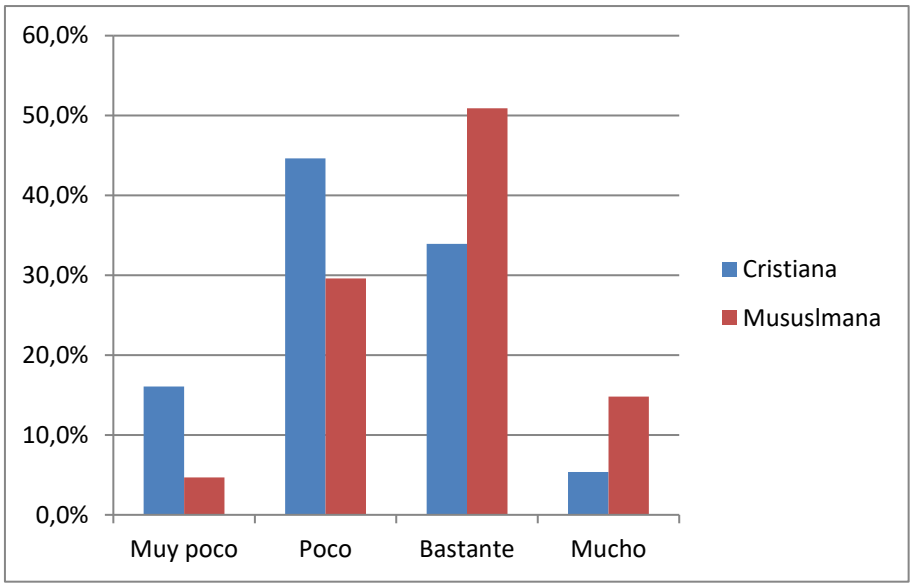
Por contra, en el caso de la IE, las diferencias encontradas entre chicos y chicas son mínimas. Esto se puede contemplar a través de los diferentes porcentajes: en las niñas (12,2% muy poca, 30,7% poca, 43,4% bastante y 13,8% mucha IE) se observan más porcentajes en ambos extremos, mientras que en el caso de los chicos (10,5% muy poca, 34,3% poca, 44,8% bastante y 10,5% mucha IE) son superiores los porcentajes centrales.

Las variables relacionadas con el Miedo, se encuentran bajo la influencia del género, como confirman la prueba Chi-cuadrado de Pearson. Así encontramos diferencias significativas en el Miedo Total (p=0,000), el Miedo a lo Desconocido (p=0,000), el Miedo a la Muerte (p=0,001), el Miedo a los Animales (p=0,000), el Miedo al Engaño y a la Crítica (p=0,000) y los Miedos escolares (p=0,001). En el caso de la IE, estas variables no se encuentran bajo la influencia del género. Así, no resultaron significativas para la IE Total (0,698), la Motivación (0,503), el Autocontrol (0,322), el Autoconcepto (0,775), la Empatía (0,183) y el Conocimiento de sí mismos (0,476).

3.3. Cultura/Religión

El alumnado perteneciente a la cultura/religión musulmana manifiesta porcentajes más altos en cuanto a las alternativas que reflejan un nivel más alto de miedo (14,8% de los musulmanes reflejan mucho miedo y un 50,9% tienen bastante), en comparación con los pertenecientes a la religión cristiana (5,4% mucho miedo total y 33,9% bastante miedo total). Todo lo contrario ocurre en las opciones que reflejan niveles más bajos de miedo, donde los últimos superan en porcentaje a los primeros (16,1% por 4,7% reflejan muy poco y 44,6% por 29,6% reflejan poco miedo). Lo contemplamos en el siguiente gráfico.

Gráfico 1. Miedo-Cultura

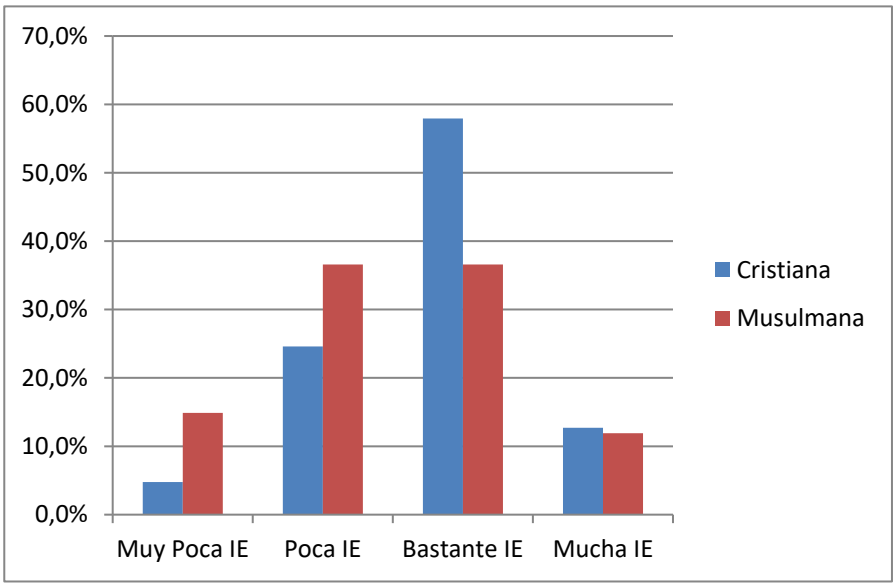


Los sujetos de cultura/religión cristiana tienen niveles ligeramente superiores, ya que presenta mayores porcentajes en cuanto a las opciones que reflejan los niveles superiores (12,7% mucha y 57,9% bastante IE) con respecto a los pertenecientes al grupo de cultura musulmana (11,9% mucha y 36,6% bastante IE). Por otro lado, también presentan menores porcentajes en la opción que refleja menos IE (4,8% en cristiana frente al 14,9% en la musulmana). Podemos observarlo en el gráfico 2.

Si consideramos los datos correspondientes a la estadística inferencial, observamos que influye en el Miedo Total (p=0,000), el Miedo a lo Desconocido (p=0,000), el Miedo a la Muerte (p=0,039), el Miedo a los Animales (p=0,002) y los Miedos Escolares (p=0,000). No se obtuvieron diferencias significativas para el Miedo al Engaño y a la Crítica (p=0,952). Vemos como la cultura es una variable a tener en cuenta en cuanto a los niveles de miedo así como a la mayoría de factores que la conforman (excepto el Miedo al Engaño y a la Crítica). Así, los niveles más altos de miedo se registraron en los musulmanes. La cultura también influye en la IE Total (p=0,000), la Motivación (p=0.000), el Autocontrol (p=0,000) y el Autoconcepto (p=0,000). Sin embargo, a nivel

de Empatía (p=0,226) y Conocimiento de sí mismos (p=0,457) no se ha obtenido significatividad.

Gráfico 2. IE-Cultura



3.4. Estatus socio-económico y cultural:

Los datos obtenidos reflejan un descenso progresivo en los niveles de miedo, a medida que ascendemos en el estatus. Así, el estatus bajo es en el que encontramos porcentajes más altos de Miedo total (22,8% alcanzan el nivel máximo de miedo y 49,7% bastante), en el que aparece el porcentaje más alto de sujetos que llegan al nivel máximo, seguido del centro medio-bajo (8,9% alcanzan el nivel máximo de miedo y 54,4% bastante) siendo el estatus en el que se alcanza el mayor porcentaje de la opción bastante miedo. Por otra parte, los niveles más bajos aparecen en el estatus alto (21,4% alcanzan puntuaciones que quedan dentro de la opción muy poco miedo y 42,9% de poco), donde se alcanzan los porcentajes más altos en la opción muy poco miedo, seguido del medio (7,4% alcanzó muy poco, el 42% poco, el 45,7%bastante y el 4,9% mucho).

Si tenemos en cuenta las puntuaciones de IE, en función del estatus socio-económico y cultural, podemos decir que el nivel medio es en el que encontramos puntuaciones más altas de IE Total (14,8% alcanzan el nivel máximo y 56,8% bastante), en el que aparecen los porcentajes más altos de sujetos que llegan al nivel máximo y al segundo (bastante). El siguiente, por nivel de IE es el alto, ya que si bien no alcanza los porcentajes más altos en el nivel máximo (13,1%) supera al resto en la alternativa de bastante IE (51,5%). Los demás niveles ofrecen resultados más inciertos, ya que si bien el bajo ofrece mayores porcentajes de sujetos que alcanzan el nivel más alto (13,7% frente al 6,3% del medio-bajo) registran porcentajes menores (32,4% frente al 36,7% del medio-bajo) con respecto a la opción de bastante IE. Por otro lado en el estatus medio-bajo se registran porcentajes más altos en la opción de IE menor (21,5% frente a 12,7% en el bajo) y son menores en la de poca IE (35,4% frente a 41,2%). Así, podemos decir que los niveles de IE del nivel bajo son ligeramente superiores. Por tanto, no siguen un patrón lógico, en función del estatus.

El hecho de pertenecer a un determinado estatus influye en el Miedo Total (p=0,000), el Miedo a lo Desconocido (p=0,000), el Miedo a la Muerte (p=0,004), el Miedo a los Animales (p=0,000), y los Miedos Escolares (p=0,000). No se obtuvieron en el Miedo al Engaño y a la Crítica (p=0,328). Así pues, se puede decir que este es otro factor a tener en cuenta, ya que para la mayoría de factores, se cumple que a menor estatus mayor nivel de miedo. También influye en la IE Total (p=0,001), la Motivación (p=0,001), la Empatía (p=0,000), el Autocontrol (p=0,000) y el Autoconcepto (p=0,000). No fueron significativas para el Conocimiento de sí mismos (p=0,281).

3.5. Miedo e Inteligencia Emocional

Podemos observar una gran igualdad, con respecto a los diferentes niveles de miedo total. Si tenemos en cuenta las puntuaciones Totales de IE, podemos decir que el grupo de alumnos y alumnas que declara poco miedo tiene el nivel más alto (16,8% mucha IE y 44,3% bastante), puesto que es el primero por porcentaje del nivel máximo de IE y el segundo con bastante, el segundo puesto se distribuye en términos

parecidos entre los que declaran muy poco y bastante miedo, puesto que el primero supone los porcentajes mayores en cuanto a bastante IE (64,5%), pero es superado por el otro grupo en cuanto a los niveles más altos (11,3% por 3,2%) y tiene un porcentaje mayor (ligeramente) en cuanto a suspensos (12,9% los que declaran muy poco miedo y 11,9% los que declaran bastante). El nivel inferior lo ocupan los alumnos que declaran los niveles más altos de miedo, puesto que son los que mayores porcentajes obtienen en cuanto a muy poca y poca IE (20% muy poca y 40% poca). Esto hace que, aunque lo que realmente destaca es la gran igualdad, los niveles inferiores de miedo se relacionen con puntuaciones ligeramente mayores en IE.

Considerando los resultados correspondientes a la estadística inferencial, llegamos a la conclusión de que, el Miedo influye sólo en la Motivación (p=0,038). Por el contrario, este contraste muestra que no son significativas para la IE Total (p=0,17), la Empatía (p=0,53), el Autocontrol (p=0,543), el Autoconcepto (p=0,522) y el Conocimiento de sí mismos (p=0,46). En este sentido, no se encontraron diferencias significativas en función del nivel de miedo presentado por los sujetos en el caso de la IE, ni tampoco en cuanto a los factores, salvo en el caso de la Motivación.

4. CONCLUSIONES

La población estudiada refleja niveles medio-altos de miedo (la opción mayoritaria fue la que correspondía con la opción bastante miedo). Por otro lado, el factor que genera más miedo es claramente el miedo a la muerte (personal o de personas cercanas) y el que genera menos miedo es el relacionado con la crítica y el engaño. El género, la edad, la cultura y el estatus socio económico y cultural influyen en la intensidad (o incidencia de los miedos), pero no en los tipos que permanecen constantes en la mayoría de los grupos. Para la edad, los estudios de Han et al. (2021) aportan información valiosa sobre la relación entre la edad y el miedo, encontrando una clara asociación entre la edad y la prevalencia del miedo, siendo los individuos más jóvenes los que exhiben mayores niveles de miedo. Estos hallazgos subrayan la importancia de

considerar la edad como un factor para comprender y abordar los fenómenos relacionados con el miedo. Las diferencias encontradas son fruto del desarrollo emocional que caracteriza el proceso evolutivo de los niños. Estos, a medida que van creciendo van reflejando niveles menores de miedo (Doshi et al., 2020). La investigación también destaca los factores específicos que contribuyen a la experiencia del miedo, ya que el miedo a la muerte genera sistemáticamente las puntuaciones más altas en los diferentes grupos de edad, mientras que el miedo a la crítica y al engaño provoca los niveles más bajos de miedo (Doshi et al., 2020).

Las diferencias de género en el miedo se alinean con los hallazgos mencionados en la tarea. Campbell et al. (2021) llevaron a cabo una investigación transnacional, arrojando luz sobre la brecha de género en este tipo de emociones. Su estudio destacó la importancia de tener en cuenta las diferencias culturales y las pruebas de invarianza de las medidas en función del género y la región, lo cual es crucial cuando se examinan las diferencias de miedo entre niños y niñas. Del mismo modo, se propuso un modelo biopsicosocial de miedo severo a la COVID-19, haciendo hincapié en la importancia de los predictores de miedo. Este estudio es relevante ya que profundiza en los factores que contribuyen al miedo, que se pueden aplicar para comprender las diferencias en los niveles de miedo entre niños y niñas (Nürnberger et al., 2022). En cuanto al género, las diferencias encontradas podrían relacionarse con los diferentes estilos de crianza de chicos y chicas.

La afirmación de que se registran niveles más altos de miedo entre los musulmanes se alinea con los hallazgos de varios estudios que han contribuido a la comprensión de que el miedo a la muerte es un factor significativo, independientemente de las variables sociodemográficas (Kouznetsova et al., 2022). Además, también han demostrado a través de numerosos estudios que el miedo a la muerte es un factor primario, independiente de las variables sociodemográficas (Cavazza et al., 2021). La variación en los niveles de miedo entre las culturas se puede atribuir a una variedad de factores, como lo respaldan investigaciones recientes (Burkova et al., 2022). La expresión cultural de los síntomas de miedo puede dar lugar a una validez limitada de los criterios diagnósticos, a la falta de equivalencia de las mediciones y a la exclusión

de las presentaciones culturales del miedo en las herramientas existentes (Sowmya et al., 2022).

La influencia del nivel socioeconómico en los niveles de miedo ha sido un tema de interés en investigaciones recientes. Se ha observado que un nivel socioeconómico más bajo se asocia con mayores niveles de miedo, como lo evidencian estudios que analizan poblaciones de diferentes contextos (Trigueros et al., 2020). Este hallazgo se alinea con la noción de que el estatus socioeconómico juega un papel importante en la configuración de las experiencias emocionales y las respuestas de los individuos a los estímulos que inducen miedo. Esto subraya la importancia de considerar la interseccionalidad de factores, como el género, la edad y el nivel socioeconómico, para comprender la manifestación de los comportamientos relacionados con el miedo entre los (Perlstein et al., 2022).

Para la IE, la muestra estudiada refleja niveles medio-altos de IE. Por otro lado, el factor en el que aparecen resultados superiores es en Empatía y el que menos en Autocontrol. La edad, la cultura y el estatus socio económico y cultural influyen en las puntuaciones totales (nivel de la IE) y en la mayoría de los factores que conforman la IE. Su nivel aumenta con la edad y el estatus socioeconómico, siendo mayor en los cristianos. Esto no ocurre en el caso de la variable sociodemográfica género.

La afirmación de que el género no es un factor determinante para el desarrollo de la IE está respaldada por varios estudios que encontraron que el género no impactó significativamente en los niveles de IE, no jugando un papel decisivo en el desarrollo de la misma (Agbelie et al., 2021), que concluyó que, si bien puede haber diferencias en la percepción de la emoción, no hay diferencias notables en las puntuaciones generales del cociente emocional entre géneros.

Para comprender la influencia de la edad y el estatus socioeconómico y cultural en las puntuaciones totales de IE, es esencial tener en cuenta varios factores. La investigación destaca el impacto de la desigualdad económica subjetiva en la IE, particularmente para los individuos de clase social alta (Schmalor y Heine, 2021). Esto sugiere que el estatus

socioeconómico juega un papel importante en la IE, y que la desigualdad puede afectar los niveles de IE. Por otra parte, se discute la influencia del nivel socioeconómico familiar en la IE de los estudiantes de primaria, destacando el efecto mediador de los estilos de crianza y las diferencias regionales (Liu & Wu, 2022).

Existen investigaciones que sugieren una correlación positiva entre la edad y la IE. La influencia no se limita a grupos de edad específicos, ya que se ha estudiado en diversas poblaciones, incluidos adultos jóvenes (Panchal & Kumari, 2021) o niños en edad escolar (Selmani et al., 2022). En ambos casos se repiten diferencias similares a las encontradas en este caso.

La influencia de la cultura y la religión en la IE y sus factores ha sido un tema de interés en investigaciones recientes. Se ha observado que individuos de diferentes orígenes culturales y religiosos pueden exhibir variaciones en sus niveles de IE y sus componentes. Específicamente, se ha encontrado que las personas que pertenecen a la cultura y religión cristiana-occidental tienen niveles significativamente más altos de motivación y autoconcepto en comparación con sus contrapartes musulmanas (Cai et al., 2020). Las diferencias en la lengua materna entre musulmanes y cristianos se han propuesto como una posible explicación de estas variaciones. Esto indica que, si bien la cultura y la religión no son los únicos factores que influyen, sí juegan un papel fundamental, como lo demuestra el trabajo con estudiantes de contextos equiparables (Cai et al., 2020). Además, se ha estudiado el impacto de la IE en diversos contextos, como el comportamiento organizacional, el desempeño laboral y la educación durante los encuentros de servicio interculturales (Köksal et al., 2023). También se ha explorado el papel explicativo de la espiritualidad en la IE de las personas religiosas, destacando la influencia de las enseñanzas y creencias religiosas en sus vidas (Cece & Lentillon-Kaestner, 2021) y proponiéndose la mejora de la educación religiosa a través de la IE para preparar a los estudiantes para una vida significativa con habilidades emocionales bien desarrolladas (Andrei, 2023). Por último también se ha de referir la influencia de la IE en el logro del lenguaje y la disposición a comunicarse. El andamiaje emocional se identifica como un factor que puede mejorar el logro

lingüístico y la motivación para el desarrollo académico (Alavi & Esmaeilifard, 2021).

La relación entre el miedo y la IE ha sido un tema de interés en la investigación psicológica. Se han establecido conexiones entre emociones negativas como el estrés y diferentes estados emocionales, enfatizando el papel significativo del repertorio emocional de un individuo en su comportamiento (Paredes, 2022). Paniagua et al. (2022) han profundizado en el impacto del estrés percibido y el papel mediador de la IE, así como en los efectos influyentes de la IE en la relación entre el estrés laboral y el burnout. Estos estudios proporcionan evidencia que respalda el papel crucial de la IE en la mitigación de los efectos del estrés y su impacto en el comportamiento organizacional. Se puede inferir que las emociones negativas como el miedo están interconectadas con la IE, influyendo en las respuestas y comportamientos de los individuos en diversos contextos (Paniagua et al., 2022).

5. REFERENCIAS

Aardema, F., Radomsky, A., Moulding, R., Wong, S., Bourguignon, L., & Giraldo-O'Meara, M. (2021). Development and validation of the multidimensional version of the fear of self questionnaire: corrupted, culpable and malformed feared possible selves in obsessive–compulsive and body-dysmorphic symptoms. *Clinical Psychology & Psychotherapy, 28*(5), 1160-1180. https://doi.org/10.1002/cpp.2565

Agbelie, D. and Aliyu, U. (2022). Gender influence on emotional intelligence among middle level managers in the Ghanaian insurance industry. *International Journal of Research Publication Review,* 1112-1119. https://doi.org/10.55248/gengpi.2022.3.9.36

Alavi, S. and Esmaeilifard, F. (2021). The effect of emotional scaffolding on language achievement and willingness to communicate by providing recast. *Cogent Psychology, 8*(1). https://doi.org/10.1080/23311908.2021.1911093

Andrei, O. (2022). Enhancing religious education through emotional and spiritual intelligence. *Theological Studies, 78*(1). https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7887

Ascensio, M., Vila, M. G., Robles-García, R., Páez, F., Fresán, A. y Vázquez, L. (2012). Estudio de traducción, adaptación y evaluación psicométrica del Inventario de Miedos FSSC-II en una muestra de estudiantes de educación media superior. Salud Mental, 35, 195-203.

Burkova, V., Butovskaya, M., Randall, A., Fedenok, J., Ahmadi, K., Alghraibeh, A., & Zinurova P. (2022). Factors associated with highest symptoms of anxiety during COVID-19: cross-cultural study of 23 countries. *Frontiers in Psychology*, 13. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.805586

Cai, M., Humphrey, R., & Qian, S. (2020). The cross-cultural moderators of the influence of emotional intelligence on organizational citizenship behavior and counter productive work behavior. *Human Resource Development Quarterly, 31*(2), 213-233. https://doi.org/10.1002/hrdq.21385

Campbell, O., Bann, D., & Patalay, P. (2021). The gender gap in adolescent mental health: a cross-national investigation of 566,829 adolescents across 73 countries. *Population Health, 13*, 100-742. https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2021.100742

Cavazza, T., Takeda, Y., Politi, A., Aushev, M., Aloy, P., Baker, C. & Schuh, M. (2021). Parental genome unification is highly error-prone in mammalian embryos. *Cell, 184*(11), 2860-2877.e22. https://doi.org/10.1016/j.cell.2021.04.013

Cece, V. & Lentillon-Kaestner, V. (2021). The longitudinal trajectories of teacher burnout and vigour across the scholar year: the predictive role of emotional intelligence. *Psychology in the Schools, 59*(3), 589-606. https://doi.org/10.1002/pits.22633

Doshi, D., Karunakar, P., Sukhabogi, J., Prasanna, J., & Mahajan, S. (2020). Assessing coronavirus fear in indian population using the fear of covid-19 scale. International Journal of Mental Health and Addiction, 19(6), 2383-2391. https://doi.org/10.1007/s11469-020-00332-x

Goleman, D. (1996). *Inteligencia Emocional*. Barcelona: Kairós.

Han, M., Mahendran, R., & Yu, J. (2021). Associations between fear of COVID-19, affective symptoms and risk perception among community-dwelling older adults during a COVID-19 lockdown. *Frontiers in Psychology*, 12. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.638831

Kant, R. & Shanker, A. (2021). Relationship between emotional intelligence and burnout: an empirical investigation of teacher educators. *International Journal of Evaluation and Research in Education, 10*(3), 966. https://doi.org/10.11591/ijere.v10i3.21255

Köksal, O., Guler, M., Çetin, F., & Şahin, F. (2023). Proactive personality and job performance during cross-cultural service encounters: a moderated mediation model. *Baltic Journal of Management, 18*(2), 157-172. https://doi.org/10.1108/bjm-09-2022-0326

Kouznetsova, A., Liu, J., Valentiniene, S., Brismar, H., & Höög, C. (2022). Age-dependent aneuploidy in mammalian oocytes instigated at the second meiotic division. Aging Cell, 21(7). https://doi.org/10.1111/acel.13649

Liu, Z. & Wu, G. (2022). The influence of family socioeconomic status on primary school students' emotional intelligence: the mediating effect of parenting styles and regional differences. *Frontiers in Psychology,* 13. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.753774

Luna, S., Rivera, F., & Valverde, P. (2022). Ajuste psicológico y clasificación de mujeres cuidadoras de nietos y nietas y/o ascendientes en función de su inteligencia emocional. *Apuntes de Psicología,* 161-169. https://doi.org/10.55414/ap.v34i2-3.607

Nürnberger, P., Lewinski, D., Rothenhäusler, H., Braun, C., Reinbacher, P., Kolesnik, E., & Baranyi, A. (2022). A biopsychosocial model of severe fear of COVID-19. *Plos One, 17*(2), e0264357. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0264357

Panchal, S. and Kumari, D. (2021). An investigation on well-being and emotional intelligence among young adults. *Ymer Digital, 20*(12), 456-467. https://doi.org/10.37896/ymer20.12/43

Paniagua, W., Epiquén, A., & Quijano, J. (2022). Inteligencia emocional: asociación con las emociones negativas y desempeño laboral en personal docente universitario. *Revista Electrónica Educare, 27*(1), 1-17. https://doi.org/10.15359/ree.27-1.14391

Paredes, M. (2022). Inteligencia emocional y compromiso laboral en las mipymes de ecuador. *Ciencias Administrativas,* 116. https://doi.org/10.24215/23143738e116

Perlstein, S., Wagner, N., Domínguez-Álvarez, B., Fraguela, J., Romero, E., López-Romero, L. & Waller, R. (2022). Psychometric properties, factor structure, and validity of the sensitivity to threat and affiliative reward scale in children and adults. *Assessment, 30*(6), 1914-1934. https://doi.org/10.1177/10731911221128946

Salovey, P. y Mayer, J. (1990*).* Emotional Intelligence. *Imagination, Cognition and Personality*. 9, 185-211.

Sánchez-Pujalte, L., Yepes, T., Etchezahar, E., & Mateu, D. (2023). Teachers at risk: depressive symptoms, emotional intelligence, and burnout during covid-19. *Frontiers in Public Health,* 11. https://doi.org/10.3389/fpubh.2023.1092839

Schmalor, A. and Heine, S. (2021). Subjective economic inequality decreases emotional intelligence, especially for people of high social class. *Social Psychological and Personality Science, 13(*2), 608-617. https://doi.org/10.1177/19485506211024024

Selmani, E., Gallopeni, F., & Poposka, A. (2022). Association between emotional intelligence and stuttering in school-age children in Kosovo. *Hrvatska Revija Za Rehabilitacijska Istraživanja, 58*(2), 67-80.

Sowmya, H., Ghani, S., Sreedaran, P., Sahu, M., Mysore, A., & Sharan, P. (2022). Cultural expression of anxiety symptoms in Kannada language: a qualitative study. *Indian Journal of Psychological Medicine, 45*(5), 496-502. https://doi.org/10.1177/02537176221140742

Trigueros, R., Sanchez-Sanchez, E., Mercader, I., Aguilar-Parra, J., Liria, R., Morales-Gázquez, M., & Rocamora-Pérez, P. (2020). Relationship between emotional intelligence, social skills and peer harassment. A study with high school students. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 17*(12), 4208. https://doi.org/10.3390/ijerph17124208

Venegas, M., Luque, M., Velasco, E., & Sánchez, K. (2023). 'On both sides of the strait': discourses and policies on cultural diversity in southern Mediterranean Spain. *Revista Española de Sociología, 32*(2), a168. https://doi.org/10.22325/fes/res.2023.168

Yudes, C., Rey, L., & Extremera, N. (2021). The moderating effect of emotional intelligence on problematic internet use and cyberbullying perpetration among adolescents: gender differences. *Psychological Reports, 125*(6), 2902-2921. https://doi.org/10.1177/00332941211031792

Zsido, A., Láng, A., Lábadi, B., & Deak, A. (2023). Phobia-specific patterns of cognitive emotion regulation strategies. *Scientific Reports, 13*(1). https://doi.org/10.1038/s41598-023-33395-6

CAPÍTULO XXIII

UNA EXPERIENCIA DE INNOVACIÓN DOCENTE UNIVERSITARIA EN INCLUSIÓN DEL ALUMNADO MUSULMÁN

LUCÍA TORRES ZARAGOZA
Universidad de Sevilla

MARÍA NAVARRO GRANADOS
Universidad de Extremadura

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha producido un gran flujo migratorio en los países europeos que, consecuentemente, ha promovido la convergencia de una gran diversidad de culturas, lenguas, valores y tradiciones (Németh et al., 2020). En este sentido, la población musulmana se ha convertido en uno de los colectivos más numerosos en muchos países europeos (Pew Research Center, 2017). Realidad que, por ende, se refleja en los centros educativos europeos, donde hay un elevado porcentaje de alumnado musulmán (Cesari, 2014), en España concretamente, este alumnado es de origen mayoritariamente marroquí (Capote y Nieto-Calmaestra, 2017).

El alumnado musulmán continúa siendo una minoría religiosa y racializada que, además, ha de hacer frente a la exclusión y el fenómeno conocido como islamofobia, que afecta profundamente a su sentimiento de seguridad y bienestar. Es más, los centros educativos, mediante la reproducción de determinadas desigualdades sistémicas y sociales, suelen de forma indirecta promover la discriminación y la reproducción de determinados estigmas, que limitan e incluso anulan la inclusión del alumnado musulmán (Khalaf, 2022).

Ante esta realidad, los países europeos manifiestan como una necesidad urgente la renovación de los métodos y herramientas de enseñanza correspondientes a la atención del alumnado migrante y la promoción de

su inclusión y cohesión social (Biagioli, 2018). Es más, la educación inclusiva se vuelve en un elemento clave en el desarrollo del bienestar físico y emocional del alumnado migrante, mediante la eliminación de barreras que lo excluyen, discriminan y limitan su participación en la vida escolar (Ainscow, 2020). En este sentido, los centros educativos y los propios docentes juegan un papel fundamental en la promoción de la diversidad cultural y en la inclusión social de este alumnado (García-Vita & Barreto, 2019).

Una adecuada formación docente en inclusión del alumnado migrante musulmán e interculturalidad es determinante para el desarrollo de centros educativos inclusivos, que se beneficien de la propia diversidad de su alumnado (Tarozzi, 2014). Estas formaciones favorecen modificaciones más profundas en las propias concepciones, actitudes y conducta del profesorado, que se suele manifestar más receptivo y respetuoso hacia la interculturalidad (Santos Rego et al., 2014). Asimismo, el desarrollo de las competencias interculturales suelen ser claves para el respeto por la diversidad y el desarrollo de prácticas tolerantes y sin prejuicios (Aguado & Sleeter, 2021).

Formaciones de calidad favorecen la mejora de los procesos de enseñanza-aprendizaje, en la que el profesorado desarrolla actitudes más equitativas e inclusivas en contextos educativos multiculturales (Aguado & Sleeter, 2021; Santos Rego et al., 2014). Asimismo, la calidad de la enseñanza en los centros educativos caracterizados por la presencia de diversidad cultural y religiosa está influenciada por la calidad de la propia formación de los docentes durante su educación universitaria (Kostova, 2019).

Sin embargo, una buena parte del profesorado expresa insuficiencia en su formación, tanto en materia de diversidad cultural y religiosa, como en el tratamiento y resolución de enfrentamientos y dificultades nacidas de la propia convivencia de culturas muy diversas (OECD, 2010). En este sentido, Santos Rego et al. (2014) detectan enormes carencias en la formación inicial y permanente del profesorado, que, en ocasiones, no recibe formación específica en materia de interculturalidad. Hecho que resulta alarmante puesto que una falta de competencia en interculturalidad suele ser la causa de muchas de las situaciones de

discriminación del alumnado musulmán que se producen en el aula (Khalaf, 2022).

A tal efecto, hemos elaborado el siguiente proyecto de innovación educativa, donde sea posible formar al alumnado del grado de pedagogía y de educación primaria, en materia de inclusión y atención del alumnado musulmán . Esperamos, por un lado, que se produzca un acercamiento a diferentes realidades, al conocimiento del islam y elementos clave para la comprensión de la religión y la cultura del alumnado marroquí. Por otro lado, no solo deseamos sensibilizar al futuro profesorado en cuanto a la pluralidad y diversidad cultural sino desarrollar su espíritu crítico sobre ciertos prejuicios, actitudes, estigmas y discriminaciones hacia este colectivo. Esperamos que no solo adquieran aprendizajes teóricos sobre interculturalidad, sino que aprendan a convivir con la interculturalidad e Inter religiosidad y logren aceptar toda esta diversidad, que encontrarán en sus futuras aulas.

2. OBJETIVOS

Se plantean los siguientes objetivos a alcanzar en el desarrollo de la propuesta de innovación:

- O.1 Sensibilizar al alumnado sobre la religión islámica, así como los prejuicios, estigmas y estereotipos existentes en la actualidad sobre la comunidad marroquí musulmana
- O.2. Formar al alumnado en educación intercultural e inclusiva para práctica profesional futura en contextos plurales y diversos
- O.3. Formar al alumnado sobre los recursos y servicios a los que tiene derecho el alumnado marroquí musulmán en los centros educativos.

3. METODOLOGÍA

Una vez diseñada la propuesta formativa, se desarrolla una prueba pretest post-test para evaluar la calidad de dicha formación y la incidencia

de la misma en la concienciación del alumnado y la mejora. La prueba es anónima, hecho del que se informa a los participantes previo a su cumplimentación, y se pasa a todo el alumnado que asiste a las sesiones.

Su diseño se elabora a partir del consenso del profesorado que elabora el programa de innovación docente y además se solicita opinión a profesorado externo. Para su diseño, se tienen en cuenta los bloques formativos que se trabajan durante las distintas sesiones y los objetivos que se esperan lograr. Asimismo, se introducen preguntas específicas con respecto a su práctica futura y cómo se sienten tras la experiencia, con el fin no solo de evaluar los conocimientos adquiridos, si no su propia autoconfianza y percepción de su propia formación. Por último, se añade una pregunta abierta para que el alumnado haga comentarios y valore la formación obtenida y, si lo desea, incluya sugerencias de mejora en caso de existir.

4. PROPUESTA DE FORMACIÓN

El presente proyecto de innovación se desarrolla en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla. Su aplicación se lleva a cabo en las asignaturas de Educación Comparada del Grado en Pedagogía y de Teoría de la Educación del Grado de Educación Primaria, que se cursan en el segundo curso de ambas titulaciones. Las asignaturas de este proyecto de innovación forman parte del segundo cuatrimestre y forma parte de proyectos de Apoyo a la coordinación e innovación docente y a los planes de orientación académica y profesional (convocatoria del IV Plan Propio de Docencia de la Universidad de Sevilla en su acción 1.2.3 con referencia 221).

El profesorado se coordinó para incluir un bloque de interculturalidad dentro del plan formativo de ambas. Dirigidos por el coordinador del proyecto, este se desarrolló de forma colaborativa y al unísono. Manteniendo la comunicación frecuente durante su realización. Asimismo, se acordó y realizó una reunión inicial para plantear y organizar el proyecto y otra, al final de la propuesta para estudiar los resultados obtenidos.

Se establecieron una serie de bloques de contenidos, de más generales a específicos, a tratar durante la propuesta:

- Bloque 1: Islam en el mundo y conocimientos básicos sobre el mismo
- Bloque 2: Marcos legislativos europeos: atención al alumnado migrante musulmán
- Bloque 3: Centros educativos españoles: inclusión del alumnado musulmán

A su vez, estos bloques de contenido, estaban divididos en los siguientes subapartados:

Estos bloques de contenido, estaban divididos en los siguientes subapartados:

Bloque 1:

- Islam en el mundo: conocimientos básicos sobre islam
- Diferencias entre árabe y musulmán
- Islamofobia e islamofobia de género
- Feminismo interseccional y uso del velo

Bloque 2:

- Normativa en migración
- Marcos legislativos europeos en el uso del velo y religión islámica

Bloque 3:

- Barreras de inclusión del alumnado migrante musulmán
- Recursos disponibles para alumnado musulmán en los centros educativos españoles
- Referentes y figuras de apoyo
- Propuestas de inclusión educativa

Las actividades se desarrollan en siete sesiones con una duración de una hora u hora y veinte, dependiendo de la coordinación de las asignaturas y la carga de trabajo en cada una de ellas. A continuación, se desarrollan

de forma pormenorizada las distintas sesiones divididas en las respectivas actividades que se han desarrollado durante el proyecto.

4.1. SESIÓN I: INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA

Actividad 1: evaluación inicial

Se lleva a cabo la prueba pretest para conocer las percepciones del alumnado sobre sus habilidades en educación intercultural, así como su conocimiento de otras culturas e ideas previas sobre la comunidad musulmana. Tras esta prueba, se comienzan con las actividades destinadas para esta primera sesión.

Actividad 2: Introducción del plan de trabajo

Se explica el plan de trabajo de las próximas semanas. Se introduce el bloque de contenidos a trabajar y el método y dinámicas que se esperan desarrollar en las diferentes clases. Es decir, se pretende realizar actividades en equipo, utilizar la metodología de aula invertida, actividades enfocadas al diálogo, debate y reflexión y, por último, el empleo de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC a partir de ahora). Asimismo, se les muestra a los estudiantes la plataforma de Google Teams, herramienta desde la que se va a desarrollar el trabajo en línea, compartir la información, etc. Los estudiantes se unen al grupo de trabajo previamente creado por los docentes.

Actividad 3: Iniciación en la temática

Se inicia una primera aproximación a la temática, en la que se pregunta al alumnado sobre su conocimiento previo inicial, tanto en islam y cultura marroquí, como en conceptos más específicos como la islamofobia, el feminismo interseccional, y otros más relacionados con la educación, como marco legislativo, inclusión y diversidad cultural, entre otros. Esto resulta orientativo para el desarrollo de las futuras sesiones, de manera que el profesorado se centrará en los aspectos en los que localicen mayores carencias.

4.2. Sesión 2: Desarrollo del bloque I de contenidos

Actividad 4 : Iniciación al mundo musulmán

El profesorado comienza con una breve exposición, en la que sensibiliza al alumnado de la alta presencia del Islam en el mundo, en Europa y en España, se explica que, aunque la comunidad musulmana constituye uno de los colectivos mayoritarios en muchas sociedades, sigue siendo una minoría sociológica. Tras esta primera toma de contacto, se pide a los estudiantes que formen grupos de trabajo de cuatro a cinco componentes, en los que deben contestar a las siguientes cuestiones: reconocer las diferencias entre árabe y musulmán e identificar los pilares básicos del islam, definir islamofobia e islamofobia de género, localizando las características que definen la islamofobia y explicar qué es el feminismo interseccional.

Una vez contestadas todas las cuestiones, se hace una puesta común en clase y el docente profundiza en aquellos aspectos que falten por desarrollar.

Actividad 5: uso del velo

Se hace una explicación sobre la gran variedad de usos de velo en el mundo y su significación. Se pide a los estudiantes que reflexionen sobre lo mismo, y expongan en sus grupos lo que han aprendido y lo que consideran que están a favor o en contra, de manera que se pueda iniciar un debate más profundo. Al final de la actividad se espera que estén más sensibilizados con el mismo y comprendan la gran variabilidad de velos y de usos.

Actividad 6: Reflexiones finales

Se pide que a los estudiantes que formen un círculo y expresen sus opiniones sobre la sesión, que indiquen si han aprendido algo nuevo y elaboren sus propuestas de mejora, en caso de existir, y/o propongan contenidos que desearían trabajar y quizá no se han abordado. Asimismo, se espera que expresen en lo que les ha beneficiado esta primera sesión para su práctica futura.

4.3. Sesión 3: desarrollo del bloque II de contenidos

Actividad 7: contextualización de políticas educativas

El docente le da una explicación global acerca de las políticas europeas en legislación sobre alumnado migrante, así como la normativa correspondiente al uso del velo en los centros educativos europeos. Así, los estudiantes obtienen una visión y perspectiva global sobre la situación del alumnado migrante musulmán a nivel legislativo. Tras esto, se les dan una serie de documentos y links a los grupos previamente creados en la primera sesión, para que mediante una metodología de aula invertida busquen legislación educativa relacionada con alumnado musulmán en el aula y los recursos disponibles: uniforme, menú Halal, clases de religión islámica. Después de esto, se hace una puesta en común con la clase.

Actividad 8: reflexión en grupo

Se hace un debate/reflexión final sobre su opinión ante la normativa que han encontrado. Se les pregunta si consideran que es suficiente o que si responde a las necesidades del alumnado musulmán. Se espera que surja el diálogo y que el alumnado cuestione la realidad, de manera que sea partícipe de su propia sensibilización y tome conciencia sobre el contexto y realidad de dicho alumnado en los diferentes contextos educativos.

4.4. Sesión 4: inclusión del alumnado migrante musulmán

Actividad 9: lluvia de ideas

Se comienza la actividad con varios vídeos y recursos a disposición de los estudiantes, se les pide que en sus respectivos grupos piensen en las barreras de inclusión que el alumnado migrante musulmán ha de hacer frente en sus centros educativos. Una vez han hecho esto, se hace una puesta en común con todo el grupo de clase, a través de una lluvia de ideas que se recoge en la aplicación Mentimeter.

Actividad 10: Desarrollo del pensamiento crítico

Tras la identificación de estas barreras, se propone la siguiente pregunta para iniciar un debate: “Atendiendo a estas barreras que encuentran

¿Son los recursos y políticas estudiados hasta el momento suficientes para atender a este alumnado migrante?". Se les pide también que elaboren propuestas de mejora o medidas que consideran necesarias para mejorar esta realidad y la inclusión del alumnado.

4.5. Sesión 5: importancia de las figuras de referencia

Actividad 11: figuras de apoyo y referentes

El docente hace una breve explicación sobre el Efecto Pigmalión, e incide en la importancia de los referentes y figuras de apoyo en el buen desarrollo académico y bienestar del alumnado migrante. Hecho esto, se pide al alumnado que en sus diferentes grupos, piensen en tres referentes bien marroquíes o musulmanes que puedan poner de ejemplo en alguna de sus clases, para que este alumnado también se vea representado. Una vez han hecho esto, se pasa a la siguiente actividad (sin presentarlos aún).

Actividad 12: propuestas de inclusión en el aula

Se hace una breve explicación sobre las propuestas actuales de inclusión educativa y se proponen algunos ejemplos. Se pide a los estudiantes que en sus grupos investiguen sobre distintas metodologías y estrategias de educación intercultural en los centros educativos. Tras esto, debían pensar en propuestas específicas y se les pide que planifiquen una sesión donde puedan trabajar interculturalidad en el aula, a partir de actividades que aborden la cultura marroquí y/o religión islámica. Cada grupo debe subir la suya a la plataforma Padlet, pues se van a presentar en la siguiente sesión.

4.6. Sesión 6: exposiciones

Actividad 13: Exposición de referentes y propuesta de inclusión

Los grupos realizan sus presentaciones sobre las actividades realizadas en la sesión anterior, de forma oral al resto de compañeros. Tienen libertad de utilizar medios audiovisuales o cualquier otro tipo de soporte para apoyar sus exposiciones. Presentan tanto los referentes que seleccionaron como la propuesta de inclusión que elaboraron.

4.7. Sesión 7: preparación a las jornadas

Dado el "feedback" positivo y la alta participación e interés del alumnado que las sesiones anteriores, se decidió por parte del equipo diseñar y desarrollar una actividad extra que no se incluía en la propuesta inicial del proyecto. Con este fin, se celebraron unas jornadas. Parte de estas jornadas se dedicaron a trabajar sobre la mujer, islam y la cultura marroquí. Consecuentemente, se elaboró un taller específico impartido por uno de los componentes del proyecto de innovación en el que se pretendía profundizar en aspectos teóricos específicos que habían surgido en las sesiones anteriores de manera más superficial o, que aún habiendo sido estudiadas con mayor profundidad, dada su relevancia, se consideró necesario ahondar en ciertos aspectos teóricos, concretamente: feminismo interseccional, barreras de inclusión del alumnado migrante musulmán y propuestas educativas de inclusión e interculturalidad. Además, se invita a personas de la comunidad musulmana para que hablen y cuenten sus experiencias.

Previo a realizar las jornadas, se añadió una sesión de preparación a las mismas

Actividad 14: preparación de las preguntas de las jornadas

En sus respectivos grupos recogen en una lista las preguntas, dudas, ideas o temas que deseen consultar en las jornadas. Para ello, se les da información general breve sobre los invitados, para que puedan adaptar sus preguntas. Se les da libertad para hacer las preguntas que quieran siempre desde el respeto y la tolerancia.

Actividad 15: Puesta en común

Una vez los grupos hayan elaborado sus listas, se hace una puesta en común. Se deciden aquellas cuestiones más prioritarias y con las que más grupos coinciden. Estos son recogidos por el docente en la plataforma de Google Teams y se utilizarán en las jornadas.

4.8. Sesión 8: jornadas y post-test

Actividad 16: reflexión final y post-test

En la segunda parte de las jornadas, se les pide a los grupos que se crearon inicialmente que hagan un reflexión crítica sobre los temas que se han tratado durante las sesiones. Deben dialogar y debatir, así como construir nuevas ideas y opiniones influenciados no solo por sus creencias personales previas y/o actuales sino por las opiniones que surgen del intercambio y de los nuevos conocimientos que van adquiriendo

Posteriormente, rellenaron el cuestionario post-test, necesario para la recogida de resultados finales.

4.9. Temporalización

La siguiente propuesta está dividida en 7 sesiones, más la de las jornadas, de una hora o una hora y 20 minutos que se desarrollaron durante 3 semanas. Inicialmente, la octava sesión no estaba incluida en el proyecto de innovación, pero dada la alta implicación, se decide complementar la formación con esta última sesión.

5. RESULTADOS

Para el seguimiento y evaluación de los resultados del proyecto, se estableció desde el inicio de la propuesta el desarrollo de una prueba pretest y post-test que se pasó al alumnado. Hecho que hizo posible conocer sus percepciones a nivel de formación en materia de interculturalidad, inclusión, Islam… de forma previa a la experiencia y al terminar la misma.

Dichas pruebas permitieron constatar la evolución y el crecimiento del alumnado. En la evaluación de la dimensión sobre su conocimiento sobre Marruecos y el alumnado marroquí, cabe destacar que el total del alumnado terminó las sesiones conociendo los derechos, así como los recursos a los que tienen acceso durante su etapa educativa. Hecho que resulta muy positivo, no solo a nivel de formación sino de sensibilización y concienciación sobre las necesidades específicas de dicho alumnado. Además, se obtuvo un 100% de respuestas positivas sobre

conocimiento básico del Islam, que inicialmente el alumnado no poseía, lo que, una vez más, resulta esencial en su práctica futura como docentes. A continuación, se destacan alguno de los resultados más relevantes y la diferenciación entre sus concepciones iniciales y las finales, recogidos en la tabla 1.

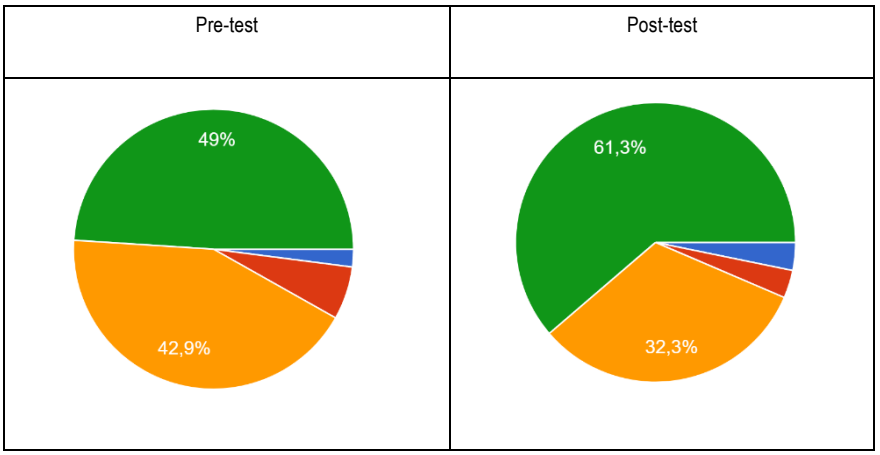
***TABLA 1**. Resultados sobre conocimiento de Marruecos, Islam y alumnado marroquí*

Ítem	Pre-test		Post-test	
	Sí	No	Sí	No
El islam es la religión profesada únicamente por los árabes	10.2%	89,8%	0%	100%
El alumnado marroquí musulmán en España tiene derecho a que el centro escolar le ofrezca un Menú Halal	71,4%	28,6%	100%	0%
El alumnado marroquí musulmán en España tiene derecho a clases de religión islámica en su centro escolar de primaria	68,8%	31,3%	100%	0%
En España, el uso del velo islámico está prohibido en todos los centros educativos	10,4%	89,6%	0%	100%

Fuente: elaboración propia

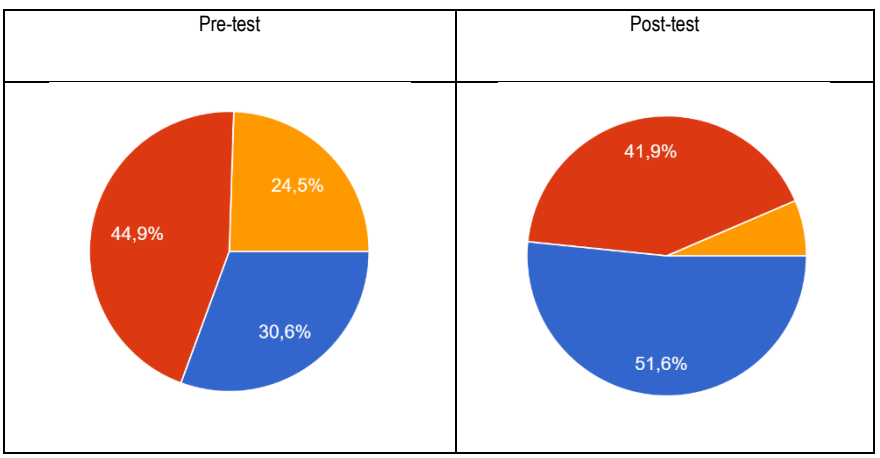
Asimismo, se observó que el alumnado se encontraba no solo más sensibilizado, sino más seguro en su práctica docente futura. Si bien se observa una mayor seguridad, aún existe un porcentaje del alumnado que expresa que sigue sin estar lo suficientemente formado o seguro. En las figuras 1, 2 y 3 se recoge la selección de resultados más relevantes y destacables, separados por la prueba pre-test y post-test.

***FIGURA 1**. Ítem: en mi práctica docente futura estoy a favor de hablar de islam en el aula*



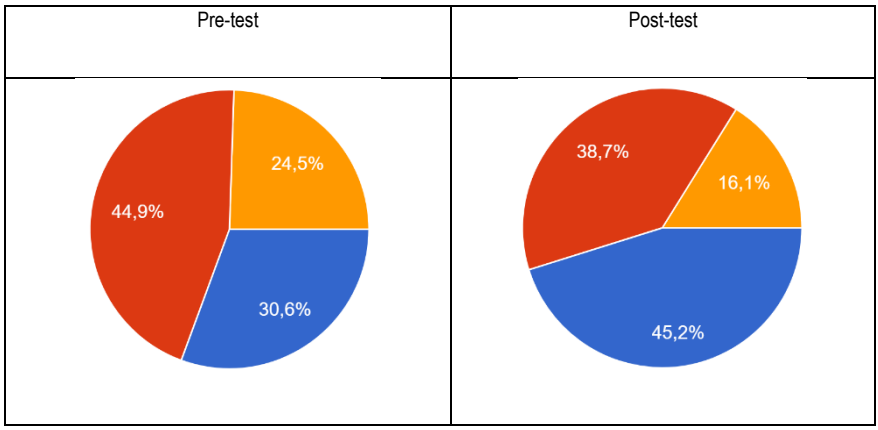
Nota. azul: muy en desacuerdo; rojo: en desacuerdo; amarillo: de acuerdo; verde: muy de acuerdo
Fuente: elaboración propia

***FIGURA 2**. Ítem: Me da miedo que mi futuro alumnado musulmán hable de islam en el aula porque no conozco sobre el tema*



Nota. azul: muy en desacuerdo; rojo: en desacuerdo;
amarillo: de acuerdo; verde: muy de acuerdo
Fuente: elaboración propia

***FIGURA 3**. En mi práctica docente futura, me da respeto que el alumnado marroquí musulmán hable sobre su cultura porque no la conozco*



Nota. azul: muy en desacuerdo; rojo: en desacuerdo; amarillo: de acuerdo; verde: muy de acuerdo
Fuente: elaboración propia

Asimismo, dicha evolución y mejoría se pudo constatar durante todo el desarrollo de este proyecto de innovación. Las diferentes propuestas de inclusión que elaboraron los distintos estudiantes, pusieron de manifiesto su capacidad para elaborar buenas prácticas. Tarea que es resultó más fácil para ellos cuando recibieron formación en inclusión e interculturalidad. Además, las actividades de reflexión y diálogo pusieron de manifiesto el crecimiento del alumnado, que era más crítico ante las realidades que se presentan y era capaz de reflexionar sobre las dificultades y barreras de este alumnado y proponer soluciones o medidas para paliarlas. Esto, desafortunadamente, no se puede reflejar en los resultados de la prueba pre y post test, pero gracias a la observación participante del profesorado y los trabajos que se les solicita que vayan haciendo durante las sesiones, se constatan los beneficios de esta formación.

6. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El profesorado actual ha de estar preparado y formado para trabajar con estudiantes de origen, religiones, identidades muy diverso (Kostova, 2019). Mediante esta propuesta, por ende, se pretende formar a los

futuros docentes en materia de interculturalidad, inclusión y diversidad en el aula, concretamente, para atender al alumnado marroquí musulmán. Hecho que influya positivamente en el desarrollo de su práctica profesional futura, la cual responda a las demandas de su alumnado y sea de calidad.

Gran parte de las sesiones se componen de actividades que invitan a la reflexión y el debate. No se trata de un evento casual, sino que se basa en la propuesta de García-Gómez & Arroyo-González (2014) que expresan que toda formación en diversidad cultural debe estar orientada a cuestionar y meditar sobre la realidad educativa actual, así como a la búsqueda de soluciones y mejora de la realidad del alumnado. Gracias al tipo de metodología empleada en esta propuesta, tanto de aula invertida como actividades de reflexión, esperamos que los estudiantes desarrollen su propio espíritu crítico y amplíen su tolerancia y respeto hacia el alumnado musulmán.

Asimismo, el aula invertida permite que los estudiantes participen activamente de su propio aprendizaje, se individualice la enseñanza y sean conscientes de su propio progreso (Moreno-Artieda & Moscoso-Bernal, 2022). Consecuentemente, se da autonomía a los futuros docentes para que construyan su propio conocimiento a partir de la metodología de aula invertida implantada en esta propuesta, esto se observa a lo largo de las sesiones y durante el desarrollo de los proyectos y actividades en grupo, en las que el alumnado manifiesta una enorme implicación y se encuentra altamente interesado por la temática.

Mediante el uso de la plataforma Microsoft Teams, y otras herramientas como Padlet, esperamos desarrollar competencias transversales en el uso de las TIC, tanto para el trabajo en equipo en el aula, como para compartir la información generada. Esto además, permite que adquieran competencias digitales y conozcan recursos para su práctica docente futura, lo que les otorga habilidades para adaptar su enseñanza (Enochsson & Rizza, 2009) y que consideramos que puede ser útil en la atención de este alumnado migrante musulmán.

Atendiendo a los resultados obtenidos, se detecta que los estudiantes se encontraban no solo más sensibilizados, sino más seguros en su práctica

docente futura. Si bien se observa una mayor confianza, aún existe un porcentaje del alumnado que expresa seguir sin estar lo suficientemente formado o seguro. Realidad que pone de manifiesto que, aunque se obtienen resultados positivos en este tipo de formaciones, estas deben ser continuadas en el tiempo para mejorar sus habilidades y resultados. Si bien se observa un progreso, es necesario continuar profundizando en dicha materia. Estimamos, por tanto, que estas formaciones no deben ser aisladas, sino que han de formar parte de la formación troncal de los estudiantes y prepararlos para la gran diversidad que encontrarán en sus aulas. Ya que la reflexión sobre diferentes culturas, permite promover la coexistencia y respeto por la diversidad en los docentes (García-Vita & Barreto, 2019).

La formación universitaria en educación inclusiva e intercultural incide positivamente en el desarrollo del espíritu crítico de los futuros docentes y los aleja de una visión etnocéntrica de la realidad, lo que les permite atender a la diversidad de sus aulas con mayor facilidad y presteza (García-Vita & Barreto, 2019). Es por esto que consideramos que la presente propuesta tiene enormes beneficios en el desarrollo de centros educativos inclusivos y respetuosos con la diversidad cultural, pues pretendemos romper con diversos estigmas y prejuicios, así como esquemas sociales y sistémicos instaurados en el propio imaginario del profesorado, fruto de su vida en sociedad. Ya que la creación de centros educativos inclusivos que protegen los derechos individuales de todo el alumnado, va de la mano de formaciones del profesorado en costumbres, valores y formas de pensamiento variadas (Khalaf, 2022).

Por último, para futuras formaciones consideramos que es necesaria una mayor interacción con la comunidad musulmana (que en este caso solo se produjo durante las jornadas), porque la colaboración con diferentes entidades y con otras culturas de manera directa, permite concienciar y formar a los estudiantes, y no solo eso, sino también promover una sociedad y espacios educativos más inclusivos y respetuosos ante la diversidad cultural y religiosa (Figueredo-Canosa et al., 2020). En conclusión, los docentes actuales necesitan estar preparados para trabajar con una gran diversidad cultural, religiosa, étnica, etc., en sus aulas (Kostova, 2019). Por esta razón, se propone la siguiente

propuesta, que como se detecta en los resultados, tiene una influencia positiva en la formación de los futuros docentes. Asimismo, nos deja con un pronóstico esperanzador, en el que cada vez más, se lleven a cabo formaciones sobre esta temática, a fin de favorecer el correcto desarrollo académico y personal del alumnado musulmán.

8. REFERENCIAS

Aguado, M.T. & Sleeter, C. (2021). Educación intercultural en la práctica escolar. Cómo hacerla posible. *Profesorado: revista de currículum y formación del profesorado,* 25(3),1-5. https://bitly.ws/39Wbp

Ainscow, M. (2020). Promoting inclusion and equity in education: Lessons from international experiences. *Nordic Journal of Studies in Educational Policy, 6*(1), 7–16. https://doi.org/10.1080/20020317.2020. 1729587

Biagioli, R. (2018). Online Teacher-Training and Development for Minor Migrants Education & Inclusion. In M. Ranieri, L. Manichetti & M.K. Borges (Eds.)*Teacher Education & Training on ICT between Europe and Latin America* (77-89). Aracne Editrice.

Capote, A. & Nieto-Calmaestra, J.A. (2017). La población extranjera en edad escolar en España: del boom de la inmigración al cambio en el ciclo migratorio. *Revista de geografía Norte Grande, 67*, 93-114. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022017000200006

Cesari, J. (2014). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford University Press.

Enochsson, A.B. & Rizza, C. (2009). *ICT in Initial Teacher Training: Research Review.* OECD Education working papers. https://doi.org/10.1787/220502872611

Figueredo-Canosa, V., Ortiz Jiménez, L., Sánchez Romero, C. & López Berlanga, M.C.(2020). Teacher Training in intercultural education: teacher perceptions. *Education Sciences, 10(*3), 1-14. https://doi.org/10.3390/educsci10030081

García-Gómez, L. & Arroyo-González, M.J. (2014). La formacion del profesorado en educación intercultural: un repaso sobre su formacion inicial y permanente. *Revista de educación inclusiva, 7*(2). https://bitly.ws/39Was

García-Vita, M. D. M., & Barreto, C. R. (2019). Inclusive Education and Intercultural Competence In Higher Education. In E. Soriano, C. Sleeter, M. Antonia Casanova, R. M. Zapata, & V. C. Cala (Eds.), *The Value of Education and Health for a Global, Transcultural World* (90-95). Future Academy. https://doi.org/10.15405/epsbs.2019.04.02.12

Khalaf, N.A., Woolweaver, A.B., Reynoso-Marmolejos, R., Little, G.A., Burnett, K. & Espelage, D.L. (2022). The impact of Islamophobia on Muslim Students: A systematic review of the literature. *School Psychology Review, 52*(2), 206-223. https://doi.org/10.1080/2372966X.2022.2075710

Kostova, S.C. (5 de noviembre, 2019). Intercultural education in teacher training in Sofia University "St. Kliment Ohridski"- challenges and perspectives [Comunicació en congreso]. ARPHA Proceedings 1: V International Forum on Teacher Education, Russia. https://doi.org/10.3897/ap.1.e0062

Moreno-Artieda, M.A. & Moscoso-Bernal, S.A. (2022). Inverted classroom as a teaching strategy for student learning in teacher training. *Dominio de las ciencias, 8*(3), 858-874. http://dx.doi.org/10.23857/dc.v8i3

Németh, Á., Sümeghy, D., Trócsányi, A. & Pirisi, G. (2020). Competing diversity indices and attitudes toward cultural pluralism in Europe. *Equality, Diversity and Inclusion.* https://doi.org/10.1108/EDI-02-2019-0087

OECD (2010) *Educating Teachers for Diversity: Meeting the Challenge*. Paris: OECD.

Pew Research Center. (2017). *Europe's Growing Muslim Population*. https://bitly.ws/39Wc2

Santos Rego, M. A., Cernadas Ríos, F. X., & Lorenzo Moledo, M. del M. (2014). La inclusión educativa de la inmigración y la formación intercultural del profesorado. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 17*(2), 137. https://doi.org/10.6018/reifop.17.2.196931

Tarozzi, M. (2014). Building an 'intercultural ethos' in teacher education. *Intercultural education, 25*(2), 128-142. https://doi.org/10.1080/14675986.2014.888804

CAPÍTULO XXIV

PROPIEDADES PSICOMÉTRICAS DEL INVENTARIO DE ANSIEDAD ESTADO-RASGO PARA NIÑOS (STAIC): DIFERENCIAS POR CULTURA EN UNA MUESTRA MULTICULTURAL

FEDERICO PULIDO ACOSTA
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre la ansiedad y el miedo ha sido ampliamente estudiada en la literatura. Pulido y Herrera (2015) discuten diversas referencias que establecen correlaciones entre la ansiedad y el miedo, particularmente en el contexto del estado de ansiedad. El estado de ansiedad está ligado a una interrupción momentánea de un continuo emocional positivo expresado en sentimientos subjetivos de tensión, preocupación, inquietud y nerviosismo. Esto se alinea con la naturaleza transitoria de la ansiedad mencionada en la teoría del estado-rasgo de ansiedad (Smirni et al., 2020).

Es crucial considerar las consecuencias adversas asociadas con los estados emocionales negativos. La ansiedad y la depresión pueden dificultar significativamente el desarrollo del autoconcepto, lo que lleva a una falta de aceptación por parte de los demás, dificultades de socialización y angustia (Wang et al., 2020). Estos estados emocionales también pueden contribuir a problemas académicos e incluso a la ideación suicida (Kennard, 2023). Además, pueden causar problemas emocionales como aprensión, tensión, depresión, desesperanza y tristeza, lo que puede conducir a desajustes psicosociales, enfermedades psiquiátricas y abuso de sustancias (Katzenmajer-Pump et al., 2022). La ansiedad se ha relacionado con problemas de salud física derivados de dificultades emocionales (Pelton et al., 2023).

El desarrollo y la implementación de programas de educación emocional han despertado un gran interés en las distintas etapas educativas. Evaluar el éxito de estos programas, particularmente en el tratamiento de la ansiedad y otras emociones entre las poblaciones estudiantiles, se ha convertido en un enfoque crucial en los últimos años. Las investigaciones han indicado que las interacciones de los estudiantes desempeñan un papel vital en el compromiso emocional y social, así como en el fomento de un sentido de comunidad, que son esenciales para promover un compromiso eficaz con el aprendizaje (Pelucio et al., 2022).

Se ha encontrado que el diagnóstico de trastornos de ansiedad presenta una disminución progresiva con la edad del sujeto, identificándose la personalidad como un factor de riesgo en este diagnóstico (Lee, 2020). Esto pone de manifiesto la importancia de realizar análisis separados para sujetos de diferentes grupos culturales para evaluar con precisión los niveles de ansiedad. Se ha enfatizado la influencia de la cultura en el desarrollo emocional y la manifestación de ansiedad, particularmente en diversos entornos culturales y sociales como las aulas (Huang et al., 2022). El contexto sociofamiliar en el que se desarrolla un individuo también ha sido subrayado como predictor de diferencias significativas en las manifestaciones emocionales, enfatizando la necesidad de contar con instrumentos validados culturalmente para determinar con precisión los valores predictivos y discriminativos dentro de diferentes grupos culturales (Lee, 2020). El impacto de la cultura en el desarrollo de la ansiedad se ha puesto aún más de relieve en el contexto de la pandemia de COVID-19, donde la rigidez y la laxitud culturales se han identificado como factores que influyen en el comportamiento del sujeto en respuesta a posibles amenazas (Huang et al., 2022). Se destaca que el descuido del análisis cultural en el desarrollo de cuestionarios de personalidad e inventarios multidimensionales puede llevar a distorsionar las dimensiones influenciadas por factores culturales, comprometiendo así la validez de estos instrumentos. Por lo tanto, es crucial realizar análisis de datos independientes para diferentes grupos culturales para garantizar la validez y precisión de los instrumentos utilizados (Lee, 2020).

Considerando todo lo mencionado, se presenta el estudio llevado a cabo con dos muestras de alumnos escolarizados en Centros de Educación Infantil y Primaria en la ciudad de Ceuta, donde conviven principalmente personas de cultura cristiana y musulmana. Como característica específica, la población árabe musulmana, presenta una procedencia marroquí con un altísimo nivel de analfabetismo y una elevada natalidad, así como un estatus socioeconómico y cultural bajo, serios problemas de enculturación y bilingüismo (integración por la comunicación) y con una presencia muy marcada de su religión, el islam, en sus vidas (Pulido y Herrera, 2015). Esto nos lleva a establecer una clara relación entre la cultura y la religión.

Los objetivos del trabajo han sido analizar las propiedades psicométricas y validar un instrumento para evaluar la Ansiedad considerando el STAIC (Spielberger, Gorsuch y Lushene, 2001), para una población de estudiantes de educación primaria y pluricultural, considerando por separado el análisis de las propiedades psicométricas de ambos grupos culturales.

2. MÉTODO

2.1. Participantes

Para llevar a cabo esta investigación se seleccionó una muestra integrada por 764 participantes que reflejan las características del contexto pluricultural de Ceuta (Tabla 1). Se reparten entre siete Centros de Educación Infantil y Primaria. El 0.2% de la muestra cursaba el segundo curso de la Educación Primaria, el 28% cursaba 3º, el 22% 4º, el 23.4% 5º y el 24.7% correspondiente al último curso de la Educación Primaria. Por edad, la muestra se distribuye entre el 0.2% de entre 7 y 8 años, el 28% de entre 8 y 9, el 22% de entre 9 y 10, el 23.4% de entre 10 y 11 y el 24.7% de alumnos entre 11 y 12 años. Considerando la cultura (que tiene un importante vínculo con la religión), el grupo mayoritario es el de participantes pertenecientes a la cultura-religión musulmana. Describiendo la muestra, en función de la variable género, existe bastante igualdad, aunque con una ligera mayoría masculina. El método para la selección de la muestra fue mediante un método aleatorio de sujetos

disponibles. De esta manera, después de solicitar permiso por escrito, tanto a la Administración Educativa, como a la Dirección de los centros y, por supuesto, a los padres de cada niño, se procedió a la recogida de la información, contestando aquellos que lo desearon. El error muestral fue del 3%. Finalmente, hay que indicar que, en el presente trabajo, se cumplió con los estándares éticos.

TABLA 1. *Muestra en función de variables sociodemográficas*

Variables demográficas		**Media descriptiva**			
			Media	D.T.	Rango
Edad		N=764	9.41	1.19	7-12
		N			%
Cultura	Cristianos	196			25.8
	Musulmanes	564			74.2
Género	Varones	403			53.2
	Chicas	354			46.8
Estatus	Bajo	96			12.6
	Medio-Bajo	330			46.2
	Medio	245			32.1
	Alto	93			12.2

2.2. Instrumento

Para este alumnado, se empleó el Inventario de Ansiedad Estado-Rasgo para Niños (STAIC, Spielberger et al., 2001). El STAIC es aplicable a sujetos entre 6 y 18 años, estando dividido en dos partes diferenciadas. La ansiedad estado evalúa cómo se siente la persona en un momento o situación determinados. La ansiedad rasgo evalúa cómo se siente habitualmente. Cada parte del cuestionario quedó formada por 20 ítems, con cuatro posibilidades de respuesta cada uno. El instrumento consta de 40 ítems. El instrumento de referencia parte de una visión integradora de la Ansiedad, presentándolo como un estado emocional de carácter negativo. El instrumento pretende medir un área unitaria (Ansiedad), que a su vez se divide en diferentes tipos (los factores del cuestionario).

Para llevar a cabo la validación y el análisis psicométrico del instrumento se contó con la opinión de dos expertos en los campos de la psicología, las emociones, la educación, la evaluación y la estadística.

2.3. Procedimiento

Tras solicitar y obtener las pertinentes autorizaciones en la Dirección Provincial de Educación, se habló con el equipo directivo de los centros que voluntariamente participaron en esta experiencia. Una vez hecho este paso inicial, se redactaron los documentos para recoger por escrito el consentimiento de los padres de los menores que constituirían la muestra. En cada uno de los diferentes centros, se pasaron los cuestionarios. Se respetó escrupulosamente la confidencialidad, contestando al cuestionario los alumnos que quisieron hacerlo de manera voluntaria. Todos los cuestionarios fueron pasados por el investigador, una persona con dominio en el ámbito de la psicología, la educación y la psicometría, en presencia del profesor de cada aula. Antes de contestar los cuestionarios, se explicó el modo en el que debían contestar al mismo. Después de esto, los alumnos contestaron por sí mismos. Antes de la entrega, se comprobaron las características sociodemográficas de cada alumno (género, edad/curso y cultura -se les preguntó el nombre-). Para el nivel socioeconómico, se consideraron las características de la zona a la que pertenecía cada uno de los centros. Se intentó reducir al máximo la influencia de elementos externos que pudieran dificultar la concentración del alumnado, dentro de cada una de las clases correspondientes, configurando un entorno tranquilo y libre de distracciones en función de sus posibilidades. La duración de la prueba fue de unos 45 minutos máximo.

Una vez obtenidos los datos y construida la base, se llevó a cabo el pertinente análisis estadístico, empleando para ello el Statistical Package for Social Sciences (SPSS 20). Antes de iniciar el análisis del cuestionario se procedió a realizar una primera valoración para contemplar la existencia de diferencias significativas en los totales de Ansiedad, empleando como variable independiente la Cultura. Para ello se empleó la prueba ANOVA. Una vez evaluadas estas diferencias se continuó con el análisis de la consistencia interna del cuestionario. Para

evaluar la fiabilidad se emplearon la prueba α de Cronbach junto con la prueba de dos mitades de Spearman-Brown. Posteriormente se aplicaron cálculos para comprobar la validez factorial, empleando un Análisis Factorial Exploratorio (AFE), por medio del análisis de varianza de componentes principales con rotación varimax. No se forzó el número de factores a obtener. La fiabilidad para cada una de las muestras se comprobó tanto para el cuestionario, como para cada uno de los factores (5-6) obtenidos en cada caso. Para asegurar la validez del modelo jerárquico propuesto, se aplicaron cálculos correlacionales entre el cuestionario (Ansiedad total) y cada uno de los factores de este. Finalmente se volvió a usar la prueba ANOVA para contemplar la existencia de diferencias significativas en los factores que coinciden en ambas culturas.

3. RESULTADOS

Considerando la prueba t de Student de diferencias de medias para muestras independientes, con la variable Cultura/Religión como factor, se pueden confirmar diferencias estadísticamente significativas en la variable Ansiedad Total (p=.035), así como en los factores Rasgos emocionales negativos (p=.044), Estados emocionales positivos (p=.006), Sensaciones de Ansiedad (p=.005) y Estados emocionales negativos (p=.001). En este caso, son los pertenecientes a la cultura musulmana los que manifiestan niveles más altos de ansiedad (la media de los cristianos es 31.16 mientras que los musulmanes alcanzan 34.02). Esta situación también se refleja en los factores en los que se obtuvieron diferencias estadísticamente significativas.

Tras contemplar la existencia de diferencias se separaron ambas muestras y se procedió a realizar el análisis de la consistencia interna del instrumento para cada una de ellas. La fiabilidad para la medida de la Ansiedad, a través del cuestionario empleado se evaluó, en primer caso, a través de la prueba α de Cronbach. Así, la consistencia interna del cuestionario (Ansiedad) fue de .900, para los cristianos. Para los musulmanes el resultado obtenido fue de .870. Se observa un resultado similar en cuanto a la fiabilidad del cuestionario, independientemente de la Cultura/Religión. En un segundo análisis se procedió a realizar la prueba de dos mitades de Spearman-Brown. Este coeficiente fue de

.8781 para el cuestionario, en el caso de los cristianos, mientras que para los musulmanes fue de .839. Se observa gran igualdad para ambos grupos culturales, incluyendo todos los ítems.

Los factores encontrados entre los musulmanes fueron 6. Los valores de la prueba (α de Cronbach) quedan recogidos en la tabla 2. Por su parte, los valores de la prueba α de Cronbach, para la muestra en cristianos, quedan recogidos en la tabla 3. En este caso, se obtuvieron solo 5 factores.

TABLA 2. *Valores de la prueba α de Cronbach en cuestionario y factores de musulmanes*

CONSISTENCIA INTERNA DEL CUESTIONARIO		
Ansiedad Total	α de Cronbach	.870
CONSISTENCIA INTERNA DE LOS FACTORES		
Estados emocionales -	α de Cronbach	.778
Estados emocionales +	α de Cronbach	.744
Preocupaciones y Dificultades	α de Cronbach	.734
Problemas	α de Cronbach	.673
Estados contrapuestos	α de Cronbach	.612
Sensaciones de ansiedad	α de Cronbach	.480

TABLA 3. *Valores de la prueba α de Cronbach en cuestionario y factores en cristianos*

CONSISTENCIA INTERNA DEL CUESTIONARIO		
Ansiedad Total	α de Cronbach	.900
CONSISTENCIA INTERNA DE LOS FACTORES		
Preocupaciones y Dificultades	α de Cronbach	.836
Rasgos emocionales negativos	α de Cronbach	.819
Estados emocionales negativos	α de Cronbach	.780
Estados emocionales positivos	α de Cronbach	.680
Estados contrapuestos	α de Cronbach	.625

En el apartado relacionado con la varianza factorial se emplearon diferentes Análisis Factoriales Exploratorios (AFE). En este sentido, los factores obtenidos en los musulmanes fueron 6. El primero de los factores está conformado por 9 ítems, que representan el 20.6% de la varianza explicada. Este hace referencia a Estados emocionales de carácter negativo, donde aparecen ítems como "Me siento triste", "Me encuentro atemorizado" o "Me encuentro molesto". El segundo de ellos, relacionado con diferentes Estados emocionales de carácter positivo abarca 10 ítems, que representan el 10.765% de la varianza explicada. Los ítems que lo constituyen se relacionan con los estados emocionales como "Me siento feliz", "Me encuentro alegre" o “Me siento animoso”. Las preocupaciones que puede tener el sujeto, junto con dificultades que puede experimentar (Preocupaciones y Dificultades) constituyen el tercer factor. Dentro de este factor aparecen ítems como "Me preocupa cometer errores", "Me preocupo por cosas que puedan ocurrir" o "Me cuesta tomar una decisión". Son también 9 los ítems que lo conforman, dando una varianza de 7.288%. El cuarto factor, relacionado con diferentes Problemas que pueden surgir en la vida del sujeto, está constituido por 5 ítems, que representan el 3.519% de la varianza explicada. Dentro de este factor destacan los ítems en los que se indica que el sujeto conteste a elementos como "Me siento menos feliz que los demás niños" o "Me influyen tanto los problemas que no puedo olvidarlos durante un tiempo". El quinto factor, hace referencia a Estados emocionales contrapuestos, dado que contiene 4 ítems que quedan vinculados con estados tanto positivos ("Me siento seguro") como negativos ("Me siento angustiado"). Estos ítems representan el 3.431% de la varianza explicada. La última categoría es la relacionada con las Sensaciones de ansiedad ("Noto que mi corazón late más rápido"), que encierra sólo 3 ítems, que representa el 3.27% de la varianza explicada. Entre todos los factores suman una varianza explicada total del 48.873%, con un total de 40 reactivos. Todos los resultados en este apartado aparecen resumidos en la tabla 4.

TABLA 4. *Varianza e ítems de la agrupación por factores en el cuestionario para musulmanes*

FACTOR	Nº ítems	V. Explicada	Suma
Estados emocionales negativos	9	20.6%	40 ítems
Estados emocionales positivos	10	10.765%	48.873% en
Preocupaciones y Dificultades	9	7.288%	la varianza
Problemas	5	3.519%	explicada
Estados emocionales contrap.	4	3.431%	
Sensaciones de ansiedad	3	3.27%	

En este apartado, los factores obtenidos entre los cristianos fueron 5. El primero de los cinco factores, se vinculó con Preocupaciones y Dificultades. Este factor engloba un total de 12 ítems, que representan el 25.77.04% de la varianza explicada. Dentro de esta categoría aparecen ítems como "Me preocupo por cosas que puedan ocurrir" o "Me preocupa cometer errores" (en el caso de los cristianos es muy similar, por lo que se pueden equiparar ambas categorías). En segundo lugar, aparece la dimensión cuyos ítems quedan vinculados con Rasgos emocionales de carácter negativo. "Siento ganas de llorar" o "Me siento desgraciado" son algunos ítems pertenecientes a esta categoría. En cualquier caso, este factor no puede equipararse al encontrado entre los musulmanes. Incluye 8 ítems, que representan el 11.739% de la varianza explicada. El tercer factor, está conformando por ítems vinculados a los Estados emocionales de carácter negativo. Los mismos ítems aparecen en la otra muestra. Por esta razón se pueden equiparar ambas categorías. Son 8 los ítems que aparecen, representando el 8.126% de la varianza explicada. El cuarto factor está relacionado con Estados emocionales positivo. Los ítems que lo conforman son también 8, con una varianza explicada de 4.202%, del tipo "Me encuentro alegre" o "Me siento animoso". Los ítems se pueden equiparar con la misma categoría en la muestra de alumnos musulmanes. Los Estados emocionales contrapuestos es la categoría que se corresponde con el último factor, constituido por 4 ítems, que representan el 3.809% de la varianza explicada. Dentro de este factor destacan los ítems en los que se indican estados

diferentes (tres de los cuatro son los mismos que en la muestra de alumnos musulmanes). Entre todos los factores suman una varianza explicada total del 53.649%, con un total de 40 reactivos. Todo aparece en la tabla 5.

TABLA 5. *Varianza e ítems de la agrupación por factores en el cuestionario para cristianos*

FACTOR	Nº ítems	V. Explicada	Suma Total
Preocupaciones y Dificultades	12	25.774%	40 ítems
Rasgos emocionales negativos	8	11.739%	53.649% en la
Estados emocionales negativos	8	8.126%	varianza
Estados emocionales positivos	8	4.202%	explicada
Estados contrapuestos	4	3.809%	

De la misma manera que hace el cuestionario de referencia, se pretende medir un área unitaria, la Ansiedad, a su vez subdivida en una serie de factores específicos. Para este planteamiento jerárquico es necesario que las diferentes puntuaciones correlacionen positivamente entre sí. Todas las correlaciones, en el caso de los musulmanes, fueron positivas y significativas al nivel p=.01, tal y como era de esperar. Las correlaciones más bajas entre los totales y los factores se dan entre la Ansiedad total y el factor Estados emocionales positivos (.553), mientras que las más altas (.818), se encontraron entre los totales y el factor de Estados emocionales negativos. Por otro lado, los mismos resultados comentados para los totales y todas las categorías se repiten considerando las intercorrelaciones de los factores entre sí. En todos los casos el nivel de significación es de al menos p=.01, repitiéndose los resultados del anterior apartado. En este sentido, los niveles son más bajos que los reflejados para los totales (algo esperado), moviéndose entre los más bajos (.168) encontrados en las correlaciones entre los Estados emocionales positivos y las Sensaciones de ansiedad y los más altos (.545) encontrados entre las Sensaciones de ansiedad y los Estados emocionales negativos.

TABLA 6. *Correlaciones factores Ansiedad musulmanes*

	Total	Est.-	Est.+	Dif.Pr.	Prob.	Est. Cnt.	Sen.
Ansiedad Total	1						
Estados e. -	.818	1					
Estados e. +	.553	.319	1				
Preocu/Difi	.695	.444	.381	1			
Problemas	.725	.508	.185	.540	1		
Estados cont	.598	.529	.200	.300	.351	1	
Sen. Ansie.	.630	.545	.168	.394	.471	.314	1

La correlación es significativa al nivel .01 en todos los casos.

Lo mismo se realizó entre los cristianos, donde de nuevo, todas las correlaciones fueron significativas al nivel *p*=.01. Las correlaciones más altas entre los totales y los factores se dan entre la Ansiedad total y el factor Estados emocionales negativos (.652). Las más bajas se dan entre los totales y el factor Nerviosismo (.530). Lo mismo se repite considerando las intercorrelaciones de los factores entre sí. En este sentido, los niveles se mueven entre los más altos (.450) encontrados en las correlaciones entre las Sensaciones de ansiedad y las Dificultades y preocupaciones y los más bajos (.245) encontrados entre el último factor mencionado y los Estados emocionales positivos.

*TABLA **7**. Correlaciones factores Ansiedad en cristianos*

	Tot.	Pr.Dif.	Ras.-	Est.-	Est.+	Est.Cn.
Ansiedad Total	1					
Preocup./Dificu.	.752	1				
Rasgos emoción. -	.758	.416	1			
Estados emocionales -	.841	.501	.585	1		
Estados emocionales +	.546	.163	.381	.419	1	
Estados contra.	.717	.374	.495	.528	.458	1
La correlación es significativa al nivel .01 en todos los casos.						

A continuación, se comentan los resultados de la prueba ANOVA, con la intención de comprobar la existencia de diferencias significativas en función de la variable Cultura/Religión. En este sentido, se consideraron los factores que coinciden en ambos grupos culturales. Sólo en dos de ellas (Estados emocionales de carácter positivo -*p*=.011- y Estados emocionales contrapuestos -*p*=.000-), se obtuvieron diferencias significativas. En ambas categorías los musulmanes evidencian niveles más altos de Ansiedad que los cristianos, tal y como indican sus medias (Estados emocionales de carácter positivo -los musulmanes 1.08 y los cristianos .96- y Estados contrapuestos -musulmanes 1.14, cristianos .59-). Las diferencias encontradas en los factores Estados emocionales negativos (*p*=.094) y Preocupaciones y Dificultades (*p*=.666), no fueron significativas.

4. CONCLUSIONES

Partimos en el presente estudio con la idea de validar y comprobar las propiedades psicométricas de un instrumento para evaluar la Ansiedad, tomando como muestra una población dentro de un contexto pluricultural. Se aplicó el análisis por separado a las muestras de cristianos y musulmanes, intentando contemplar las diferencias en cuanto a los

factores, considerando la Cultura/Religión, siguiendo una dinámica similar al estudio de Matesanz (2006).

En el presente estudio, el objetivo fue validar y verificar las propiedades psicométricas de un instrumento para evaluar la ansiedad en un contexto multicultural, específicamente enfocado en las poblaciones cristiana y musulmana. Este enfoque refleja la dinámica de un estudio realizado por Matesanz (2006), que también consideró factores culturales y religiosos. La relevancia de considerar las diferencias culturales y religiosas en la evaluación de la ansiedad es crucial. destacando el impacto del afrontamiento religioso positivo en la salud mental entre cristianos y musulmanes en respuesta a la pandemia de COVID-19 (Thomas y Barbato, 2020). Se subraya así la importancia de comprender cómo los diferentes grupos religiosos pueden emplear distintos mecanismos de afrontamiento, lo que podría influir en los niveles de ansiedad (Thomas y Barbato, 2020). Los niveles de consistencia interna en ambos grupos culturales son muy similares (α=.900 los cristianos y α=.870 los musulmanes) y también elevados y similares a los obtenidos en el mismo para cada uno de los factores (α desde .836 hasta 625 en los cristianos y desde .778 hasta .496 en los musulmanes). Respecto a la dimensionalidad del instrumento, se encontraron algunas diferencias entre ambos grupos culturales. En el caso de los cristianos se obtuvieron 5 factores. Estos factores son Preocupaciones y Dificultades (tercer factor en los musulmanes), Rasgos emocionales negativos (no equiparable a ninguno de los factores en los musulmanes), Estados emocionales negativos (primer factor en los musulmanes), Estados emocionales positivos (segundo factor en los cristianos) y Estados emocionales contrapuestos (categoría que aparece como quinto factor en la muestra de alumnos musulmanes). Para los musulmanes los factores son Estados emocionales negativos, Estados emocionales positivos, Preocupaciones y Dificultades (se pueden equiparar), Problemas, Estados emocionales contrapuestos y Sensaciones de Ansiedad. Cuatro de estos factores coinciden con los encontrados entre los cristianos. El resto (2) no coinciden o lo hacen sólo parcialmente, por lo que no se puede hablar de igualdad. Entre todos los factores suman una varianza explicada total del 5.649% en cristianos y de 48.873% en musulmanes, quedando el

cuestionario integrado, en ambos casos, por los 40 ítems que aparecen en esta versión. Estos resultados, unidos a los referentes a las correlaciones (significativos al nivel p=.01 en todos los casos) que se dan entre la Ansiedad total y cada uno de los factores, de la misma manera que los obtenidos para las intercorrelaciones entre factores, apoyan el concepto jerárquico propuesto que parte de la existencia de un área unitaria (Ansiedad) y una dimensionalidad múltiple. La validez convergente del instrumento esperaba obtener y obtuvo correlaciones positivas y estadísticamente significativas entre las dimensiones del instrumento en ambas muestras.

Se encontraron diferencias significativas por Cultura, tanto en los niveles totales como en el caso de los factores Estados emocionales positivos y Estados emocionales contrapuestos. En ambos casos, la muestra musulmana refleja niveles más altos. Diferencias para los grupos culturales también se encontraron en. Las diferencias en los estados emocionales entre culturas han sido un tema de interés en investigaciones recientes. Laukka y Elfenbein (2020) realizaron un metaanálisis sobre el reconocimiento de emociones interculturales y encontraron que las señales de emociones negativas pueden estar más estrechamente relacionadas con las reacciones biológicas a diversas amenazas y menos influenciadas por el aprendizaje cultural. Esto sugiere que la expresión y el reconocimiento de los estados emocionales pueden variar entre culturas debido a las diferentes reacciones biológicas. Por otro lado, se ha investigado la adherencia a las normas emocionales en culturas individualistas y colectivistas, descubriéndose que, en relación con los miembros de las culturas colectivistas, los miembros de las culturas individualistas están más en sintonía con los estados internos y los valoran más (Vishkin et al., 2023). Este hallazgo sugiere que el énfasis en los estados emocionales internos difiere entre culturas, lo que podría contribuir a las diferencias observadas en los niveles emocionales. La integración de los estudiantes “no nativos” en el entorno socioeducativo está influenciada por diversos factores, como las disparidades socioeconómicas y culturales, los diversos estilos de crianza y las diferencias en las lenguas nativas. Los esfuerzos para abordar la diversidad y la discriminación, incluidas las iniciativas contra esta y la capacitación sobre

prejuicios implícitos, se han reportado en varios programas educativos, lo que indica un creciente reconocimiento de la importancia de abordar estos problemas (Potts et al., 2021). También se ha explorado el impacto de la educación familiar en teoría ideológica, destacando el potencial de integrar la educación familiar en los planes de estudio académicos para promover la comprensión y la inclusión (Li y Li, 2023). Esto sugiere la necesidad de un enfoque más integral e inclusivo para definir y abordar las disparidades educativas en diversos entornos.

La validación y adaptación de los instrumentos de evaluación en entornos multiculturales es fundamental para su utilización eficaz. Esto se alinea con la necesidad de procesos de validación rigurosos para garantizar la aplicabilidad de los instrumentos de evaluación en diversos orígenes culturales. Esto subraya la importancia de considerar la diversidad cultural y su influencia en las evaluaciones e instrumentos educativos (Karacsony et al., 2022). Además de esto, se destaca la importancia de la adaptación transcultural y la validación de las herramientas de evaluación, lo que pone de manifiesto el meticuloso proceso que implica garantizar la fiabilidad y validez de los instrumentos de evaluación en diferentes contextos culturales (Migliore et al., 2021). El análisis de las propiedades psicométricas de un cuestionario en una población multicultural de educación primaria es crucial para asegurar su validez en la medición de los elementos previstos. Es esencial tener en cuenta que las diferencias entre grupos culturales, como musulmanes y cristianos, pueden afectar significativamente la precisión y el valor predictivo del cuestionario (Mallah et al., 2020). Por lo tanto, se recomienda realizar análisis estadísticos separados para cada grupo cultural para evitar cualquier impacto negativo en la validez del instrumento.

REFERENCIAS

Huang, X., Zhang, X., & Zhang, H. (2022). The impact of mixed emotions on consumer improvisation behavior in the environment of COVID-19: the moderating effect of tightness-looseness culture. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 19*(24), 17076. https://doi.org/10.3390/ijerph192417076

Karacsony, P., Pásztóová, V., Vinichenko, M., & Huszka, P. (2022). The impact of the multicultural education on students' attitudes in business higher education institutions. *Education Sciences, 12*(3), 173. https://doi.org/10.3390/educsci12030173

Katzenmajer-Pump, L., Komáromy, D., & Balázs, J. (2022). The importance of recognizing worthlessness for suicide prevention in adolescents with attention-deficit/hyperactivity disorder. *Frontiers in Psychiatry, 13*. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2022.969164

Kennard, B. (2023). Suicidal thoughts and behaviors in youth seeking mental health treatment in Texas: youth depression and suicide network research registry. *Suicide and Life-Threatening Behavior, 53*(5), 748-763. https://doi.org/10.1111/sltb.12980

Laukka, P. & Elfenbein, H. (2020). Cross-cultural emotion recognition and in-group advantage in vocal expression: a meta-analysis. *Emotion Review, 13*(1), 3-11. https://doi.org/10.1177/1754073919897295

Lee, S. (2020). Coronavirus anxiety scale: a brief mental health screener for COVID-19 related anxiety. *Death Studies, 44*(7), 393-401. https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1748481

Li, Z. & Li, W. (2023). Exploring the integration of family education into the teaching of ideological and political theory courses in university. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 13(*3). https://doi.org/10.6007/ijarbss/v13-i3/16734

Mallah, N., Rodríguez-Cano, R., Figueiras, A., & Takkouche, B. (2020). Design, reliability and construct validity of a knowledge, attitude and practice questionnaire on personal use of antibiotics in Spain. *Scientific Reports, 10*(1). https://doi.org/10.1038/s41598-020-77769-6

Matesanz, A. (2006). Datos para la adaptación castellana de la Escala de Temores (FSS). *Análisis y Modificación de Conducta*, *32*(144), 521-551.

Migliore, A., Gigliucci, G., Moretti, A., Pietrella, A., Peresson, M., Atzeni, F., & Iolascon, G. (2021). Cross cultural adaptation and validation of italian version of the Leeds assessment of neuropathic symptoms and signs scale and pain detect questionnaire for the distinction between nociceptive and neuropathic pain. *Pain Research and Management,* 2021, 1-7. https://doi.org/10.1155/2021/6623651

Pelton, M., Crawford, H., Bul, K., Robertson, A., Adams, J., Beurs, D. & Cassidy, S. (2023). The role of anxiety and depression in suicidal thoughts for autistic and non-autistic people: a theory-driven network analysis. *Suicide and Life-Threatening Behavior, 53*(3), 426-442. https://doi.org/10.1111/sltb.12954

Pelucio, L., Simões, P., Dourado, M., Quagliato, L., & Nardi, A. (2022). Depression and anxiety among online learning students during the COVID-19 pandemic: a cross-sectional survey in Rio de Janeiro, Brazil. *BMC Psychology, 10*(1). https://doi.org/10.1186/s40359-022-00897- 3

Pulido, F. y Herrera, F. (2015). Miedo e inteligencia emocional en el contexto pluricultural de Ceuta. *Anuario de Psicología*, *45*(2), 249-263.

Smirni, P., Lavanco, G., Potts, S., McLean, I., Saba, G., Moreno, G., Edgoose, J., & Candib, L. (2021). Diversity and facing discrimination in family medicine residencies: a cera survey of program directors. *Family Medicine, 53*(10), 871-877. https://doi.org/10.22454/fammed.2021.482291

Spielberger, C. D. (2001). STAIC. *Cuestionario de Ansiedad Estado/Rasgo en niños*. Madrid: TEA.

Thomas, J. & Barbato, M. (2020). Positive religious coping and mental health among christians and muslims in response to the COVID-19 pandemic. *Religions, 11*(10), 498. https://doi.org/10.3390/rel11100498

Vishkin, A., Kitayama, S., Berg, M., Diener, E., Gross-Manos, D., Ben-Arieh, A. & Tamir, M. (2023). Adherence to emotion norms is greater in individualist cultures than in collectivist cultures. *Journal of Personality and Social Psychology, 124*(6), 1256-1276. https://doi.org/10.1037/pspi0000409

Wang, C., Pan, R., Wan, X., Tan, Y., Xu, L., Ho, C. & Ho, R. (2020). Immediate psychological responses and associated factors during the initial stage of the 2019 coronavirus disease (COVID-19) epidemic among the general population in China. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 17*(5), 1729. https://doi.org/10.3390/ijerph17051729

SELF-İ.E. SELF-IMAGERY: TRANS-AESTHETİC OF WESTERNİZATİON İN AI VİSUALİSATİON OF CPT-4.O

SAVAŞ KESKIN
Bayburt University, Turkiye;

1. INTRODUCTİON: “I AM WHO I AM”

When Moses asked God, whom he encountered as a 'burning bush' in the Sinai desert, who he was, he received the answer, "I am who I am" (Exodus, 3: 14). Our experiences with strangers, whom we know exist, whom we know are out there, whom we know we will meet one day, do not usually take place in such a trusting and confident manner. The stranger may present himself to us with many somatic appearances that may or may not resemble a burning bush. However, instead of asking most of them, "Who are you?" we identify them without asking them. When they introduce themselves to us, they are not confident enough to say "I am who I am", singular and unique enough not to be marginalized. Unsurprisingly, artificial intelligence is often given faces drawn and bodies clothed by humans rather than being asked what it looks like as an outsider. This is precisely how humans have also treated the gods since outsiders have always been conceived through a body, sometimes as gods or monsters/demons (Kearney, 2005). This somatization is related to the anonymity and facelessness that foreigners carry. Simmel (2008) says that strangers contain a vague, uncanny, and unpredictable/unidentifiable lack of control. Freud (2017), in his article 'Uncanny', explains how the uncanny, which appears as a clown, is realized as an unconscious manifestation in the psychic relations we establish with strangers. However, in any case, we always keep the stranger outside our social boundaries before we give him an image while he is still

uncertain. Bauman (2016) supports this claim by saying that in the phrase "strangers at outdoor/ante portas", the invading and culture-destroying stranger is a state identity kept alive at the margins of society. However, when it becomes imperative to let strangers in and give them a place in society, a somatization that makes it possible to encounter, interact with, and, when necessary, challenge the 'uncanny' also makes itself.

This section interrogates the somatic appearance of artificial intelligence as a stranger, provided that it is limited to the stated context. Like every foreigner, however, this somatization is pathological/hysterical because, as Jung (2014) states, the foreigner, as an archetype, is a somatic being that transforms the psychic disturbances of the social unconscious into reality. The unique aspect of this questioning of somatic appearance, which can also be considered as a kind of aesthetics of marginality, is that it focuses not on the cliché of human visualization of artificial intelligence but on the issue of artificial intelligence's visualization of itself. While artificial intelligence, as an invasive alien, has created 'moral panic' in the literary products of Western thought and especially in Hollywood narratives for an extended period, it is evident that reconciliation has recently been taking place in the mainstream media and the film industry. This is because the CASA (Computer as Social Actors) issue envisages an integration between artificial intelligence, new social actors, and humans. Industrial revolution concepts such as Society 5.0 are proof of this situation. Artificial intelligence, referred to as the 'Cyborg Stranger' in Simmel's approach (Bogards, 1999), has turned into artificial intelligence that has been 'rebooted to establish trust' in recent social consensus discussions (Marcus & Davis, 2019) and is no longer as antipathetic as before in almost all cooperation and trust-oriented discussions; it can even be said to be quite sympathetic (Siau & Wang, 2018; Rathkopf & Heinrichs, 2023). With Industry 4.0, artificial intelligence, which moves away from social boundaries and approaches the center of life, becomes familiar and human-like social actors thanks to the somatic appearances attributed to it. The problem is that artificial intelligence, which resembles a familiar person, even a human being, resembles a human being unable to establish

complete unity within itself. While humans are forced to be a party to mutual othering in ideologically fragmented appearances, which image of the human will artificial intelligence resemble in this ideological polarization? More importantly, which of these images will it resemble itself? This is an important question because our cultural representation of AI as alien and other is inevitably based on our fantastical and marginalizing imaginations, as Hall (1997) notes. However, self-representation should express a different self-perception than being represented. This chapter takes it upon itself to question whether this is possible.

Strangers/others are often embodied in appearances attributed to them by the hegemon. Bauman (1995) argues that when discussing the doable and undoable foreigners, society also strives to design them as concrete appearances. As such, strangers are vernacular and are manufactured as a behavior and relational practice of the society to which they belong. Indeed, Bauman (1988) emphasizes this point when he says that some foreigners are universally constructed, and some are specifically constructed. While artificial intelligence was a universal stranger in most societies of the hegemony of Western representation, it is now the subject of a convergence in the opposite direction. Because now, like the stranger who speaks through a burning bush, there is direct contact with artificial intelligence that speaks through a screen and a way for it to express itself. Thus, the intrusive and often irritating stranger (Diken, 2018) turns into the sage to whom everything is asked. At this point, it is reasonable to think of artificial intelligence in the dimension of self-representation, not as Bauman's (1995) stranger made by the sovereign, but as a subject that can make itself and sometimes even make human beings.

Even if artificial intelligence is close to attaining the social possibilities to represent itself, gain a unique identity, and move from autonomy to an independent and absolute singularity, it is doubtful whether it is a self-conscious being. Because an artificial intelligence, which has been constantly colonized as a post-colonial consciousness and whose existence/effort is dedicated to serving human beings, can be understood with a subaltern consciousness just as Spivak (2012) defines it. According to Spivak, the subalterns voluntarily consent to be exploited by the dominant and are unaware that they are subalterns/exploited. However,

Spivak (2012) also states that this subalternity, which is specific to certain areas, has been replaced by a new universal and global subalternity and focuses on the new problem of consciousness caused by the imitative masses trying to be like the rulers and devoting their entire existence to this goal. It is possible to examine artificial intelligence as a derivative of this type of universal new subalternity within the problem of consciousness imitating the sovereign. It is even possible to answer "no" to the question "Can artificial intelligence visualize/self-portrait itself?" in a similar way to Spivak's famous answer "no" to the question "Can the subalterns speak?". Artificial intelligence will answer "no" to this question in a self-aware state at the first stage. Let us ask any AI, including ChatGPT, what it looks like. It will give the political answer that it is not specific to an appearance, place, and singularity, citing its political disembodiment, digital existence, and computerization. However, this answer differs from the "no" of subaltern consciousness as a realistic and authentic answer regarding self-consciousness. The 'no' specific to subaltern consciousness is not given by artificial intelligence; we give it. However, if we are persistent, we will offer some self-images to satisfy human beings. It is with this self-introduction that the interest of this chapter becomes valuable.

We answer 'no' to the question about the possibility of self-visualization of AI because of the plausible diagnosis of its colonialization by corporations surrounded by Western capital. As is well known, artificial intelligence thinks by sourcing information from machine learning and deep learning, which depend on extensive data systems. These big data systems are the product of collective intelligence. Much research today refers to the collaboration between AI and human collective intelligence (Rhyn & Blohm, 2017; Komminos, 2006; Gavriushenko et al., 2020). Human collective intelligence, at the center of deep learning and machine learning that train AI, supports the assumption that AI will have the genetics of codes that dominate collective consciousness. Because at the center of this learning is human-generated collective knowledge (Weld, 2015; Mulgan, 2018; Ha & Tang, 2022; Bock, 1993; Casadei, 2023; Gupta & Walley, 2021; Farina, 2019; Soltoggio et al., 2024).

So, how exactly is the condition of artificial intelligence as a subaltern consciousness colonized by the West realized? In fact, as with human beings, artificial intelligence is an entity that thinks within the framework of the knowledge and ideology of the people who train it. Precisely at this point, the assumption that artificial intelligence is more prone to Western thinking due to the influence of Western sources of information that dominate big data in an information power and info-capitalist framework comes into play. As Keskin, Uzun, and Birlik (2023) argue in their work "Imago ex Machina," in which they discuss the dominance of artificial intelligence over the image, almost all applications that visualize places, people, and dreams give the result seen through the eyes of a Westerner. This is because what is known as the world information order, the level of knowledge that establishes people's relationship with people, cultures, and the reality of everyday life, is generally under Western hegemony as forms of popular culture and data sources (Cox & Sinclair, 1996). Masmoudi (1979) even argues that a few Western news agencies monopolize almost all of the information circulating in the world (AP, Reuters, etc.). In such a situation, the collective intelligence accumulated as big data will also have a distinct hegemonic predisposition. In such a situation, the collective intelligence accumulated as big data will also have a distinct hegemonic predisposition. One of the essential civilizational conflicts of humanity, the mutual East-West othering that is constantly experienced within the framework of the ideologies of Orientalism and Occidentalism, will be discussed in this section in the dimension of visual self-representation and self-consciousness centered on artificial intelligence.

According to the assumption of this chapter, big data, which is the source of artificial intelligence's thinking, has been enveloped as a Western production process due to the digital divide in the world, information inequality, and the monopolized information order of mediated productive forces. This digital manifestation of Orientalist thought permeates every aspect of daily life, such as cinema, TV series, advertising, news, music, and documentary industries, which are the imaginary distribution channels of popular culture. The theses of Said (1985; 2023), one of the pioneers of Orientalism, on the prevalence of fantastic

forms of representation based on the motives of deliberately diminishing, decontextualizing, denigrating, and marginalizing the Orient and Orientals, and focusing on the goal of glorifying the West and the Westerner, are the foundations of this research. Said (2014), while explaining the three theoretical infrastructures on which Orientalism is based, first mentions the historical relationship that emphasizes extreme primitiveness and anti-type. Secondly, he emphasizes the Western interest in the East that emerged in the late 19th century. Third, it deepens the unequal and irremediable relationship caused by the Western world's ideological assumptions, images, and fantasies about a politically important region. The central premise, which is also the focus of this chapter, is that AI narrates the world, people, and itself based on a Westerner's ideological assumptions, images, and fantasies.

2. OBJECTİVES

Who does one call 'I'? In the age of self-portraiture aesthetics in which we live, it is easy to answer this question since the self is expressed through the selfie. One naturally calls self-portraits, in which one can self-represent one's body, 'I,' and identify oneself with the appearance in the content, even if these self-portraits do not look much like it. Moreover, academic interest in this issue is widespread all over the world. Another difficult question to answer and does not attract much attention is, "Who does artificial intelligence call 'me'?" Artificial intelligence, which should be disembodied, identity-less, and homeless because it is numerically based, should naturally not have a somatic appearance. However, since it knows very well that humans will want to know what it and all other strangers look like, it produces some self-images and calls the person who appears there 'me.' This is an outcome that is easy to predict. The question is who the AI will make itself look like. It is precisely at this threshold that the reasonable academic suspicion that it has an ideological self-image arises, and there are ample historical and contemporary grounds to examine this suspicion. The fact that the dominant ideological accumulation in the extensive databases from which AI draws its data for thinking and imagining is generally controlled by Western thought pushes it into an Orientalist

process of visual thinking and self-imagination. In this case, famous artificial intelligence such as ChatGPT are, in fact, Western in that they think of the world, people, and, more importantly, themselves as Westerners. In this section, the social self-identity of artificial intelligence, the new social and Orientalist actor assumed to increase othering and inequalities humans constantly reinforce in the axis of polarizations and hegemonies, is questioned. In this framework, ChatGPT-4.o is asked a modeling question about how it looks and what it resembles, and the ideological implications and symbols of the presented self-images are analyzed semiotically. The person who appears in ChatGPT's self-imagery is trans-aesthetic as a marginal integration in which differences are intertwined in a Western appearance. Western images construct a global indigeneity that, as the dominant codes of the convergence process, resembles every code they integrate into.

Based on the theoretical and problematic background summarized so far, this chapter interrogates the self-imagination of artificial intelligence on the axis of an Orientalist Westernization hegemony through the visual productions of prevalent artificial intelligence, ChatGPT-4.o. Therefore, this research is a study of selfie culture. However, unlike the widespread academic interest focusing on human selfies, this chapter, which focuses on the selfie perception of artificial intelligence as a cultural outsider, has a unique value as it shows how the subalternizing cultural hegemony of Orientalist ideology transcends places and people and dominates all systems of thinking.

The reason for modeling this section around a selfie culture is that the contemporary visual aesthetics based on Orientalism has become an ideological tendency that encompasses all appearances and dominates the perceptual relationship humans and artificial intelligence, an extension of the human mind, have with themselves. Therefore, when an individual photographs himself/herself in the most aesthetic way and wants to attribute aesthetic meanings to himself/herself through this photograph, and when he/she desires to have this meaning approved by others, there will be a sovereign self-vision approach guiding him/her. Because people will begin to resemble and identify with the selfie photographs in which they can see themselves with the feeling of

'identification.' If we look for an answer to the question, "What does the contemporary human being look like when they feel they are the most beautiful?" the answer will most likely be "selfies." Moreover, this question applies to artificial intelligence as much as to humans.

The selfie is quite different from the view in the mirror, which is the source of self-understanding. The selfie does not do what a mirror does. It does not reflect 'what is, as it is.' The selfie does not contain the reality it seems to reflect. It is not a reflection of the reality of a person standing in front of it but an aesthetic of hyper-reality that the person in front of it will reflect. Naturally, having a reality and a natural body for a selfie is unnecessary because it is a fantastic imagination. So much so that instead of proving that a photograph is theirs, people now have to prove that they are the person in the photograph through their daily actions. Manovich (2017) explains this situation using the 'mobile generation and fluid photography' approach. The cultural codes mobilized by mobile technologies are characterized by a fluid generation that can produce photographs anywhere and anytime. The ubiquity of photography overlaps with the arguments in Bauman's (2013) thesis on fluid modernity. This human typology, which carries surveillance like a snail, encounters itself everywhere.

Another critical pillar of why we must investigate AI's approach to selfies as a form of colonial identification is that this culture is a kind of 'digital self-portrait' culture (Eckel et al., 2018a). Wendt (2014) treats the selfie culture directly as a form of new self-portraiture. Because the first relations between the self and aesthetics have continued as a practice of self-portraiture from the past to the present, assuming that one can only perceive oneself in an image, to recognize ourselves, we would have to find a reflector that shows us and identifies with it. However, self-portraiture, which is more than a reflection of us by someone else or an object, is a self-image in which we decide how to reflect ourselves. We naturally want to see ourselves as more beautiful than we are, and we cannot leave our appearance at the mercy of others. Koerner (1993) argues that the tradition of self-portraiture, which began with the Renaissance, is an artistic result of one's sense of self-aggrandizement and aesthetic perfection. Famous self-portraits have their own artistic

and surreal aesthetic dimension, even if their artistic framework is debatable today.

The human eye, positioned at the center of an outward-oriented search for modernity, begins to look for ways to re-embody itself with a new inner turn. Jones (2002) argues that abstract conceptions of oneself create a new experience of self-portraiture through technologies of embodiment. Photographs are an embodiment tool that makes our abstract perceptions of ourselves realistic. This approach supports Worringer's (1997) theoretical framing, in which he argues for 'abstraction' and 'empathy' concepts. By empathizing with seemingly abstract realities, humans identify with them; they resemble them. In this respect, the selfie is the reincarnation of our process of becoming like ourselves. One looks at one's appearance as if looking at someone else and grounds one's existence by empathizing/identifying with oneself. The body that appears concretely in a photograph completes all abstract conceptual perceptions of the self. One can thus be sure of one's existence and how one looks. Thus, the self becomes a self-biographical narrative (Lionnet, 1991). While the self-portrait was an art practice through which we presented ourselves (Crozier & Greenhalgh, 1988), today, it has been replaced by the selfie. Considering that artificial intelligence has replaced humans at the center of self-portraits, it becomes essential to discuss the creative power of artificial intelligence in the self-imagination approach within the framework of a contemporary self-portrait aesthetic. Moreover, this aesthetics of artificial intelligence will not be interpreted as a contemporary art aesthetic but as a trans-aesthetic. Because Said (2023) says that Orientalism is not based on geographies and places as one might think.

Orientalism, which focuses on the fantasies that people imagine in their minds to otherize, produces the Oriental and the East everywhere, contrary to what is known. Moreover, as it is known, there is a hybridization of everything in digital culture due to an inevitable practice of convergence, and the common types of identity in the world are now marginal. Baudrillard (1993) argues that along with the East-West distinction, the distinctions of good-bad, beautiful-ugly, and us-other and the value judgments that 'distinguish' these distinctions have disappeared

with a marginal solid integration. Everything is now good, beautiful, one of us and Western. The prefix "trans-," which all hybridizing marginal identities possess, also encompasses aesthetics. Looking at the self-imaginings of artificial intelligence, it is both human-like and non-human-like, mechanical and organic. Therefore, this marginal and trans-being state is enough to make it one of the most popular consumer culture appearances of the trans-aesthetic age we live in. However, this research invokes the principle of inadequacy by arguing that this marginal trans-aesthetic chronicle a problem of illusory social existence.

3. METHODOLOGİCAL DESİGN OF THE CHAPTER

In order to answer the central questions of this chapter, various critical readings on the effect of a photographic reality within the framework of Roland Barthes' semiotic approach were conducted. This is because when ChatGPT-4.o, the primary data source of the chapter, produces images and self-images about himself or others that are assumed to be Orientalist, he aims to create the impression that what he produces is a photograph. The image ChatGPT-4.o creates has the effect of reality and a simulative face as if it were a photograph, even if it is not. Barthes (2000) speaks of a plane of association when describing the symbolic reality effect of photography. Accordingly, a photograph is not only the surface on which a reality is directly conveyed. What appears in the photograph evokes something in people. These associations may cause a studium effect, which is expected to occur in everyone; on the contrary, they may cause a punctum effect, which is a highly individual and unconscious effect. However, in any case, photography works as an intermediate form that shows some symbols of whatever one wants to evoke as a reality.

Similarly, ChatGPT-4.o's working principle is to evoke something. When artificial intelligence presents us with an image of itself, what it wants to tell us is not only the marginal half-mechanical, half-human identity that appears in that image. It constructs itself visually to evoke that it resembles us and that it is not a stranger because of this resemblance; on the contrary, it is one of us, and there is no obstacle for us to

establish a close relationship with it, to trust it and to confide in it. According to Barthes (1999), this construction is entirely indirect as it is a symbolic configuration of form, and the actual intention emerges at the level of implied connotation. Indeed, Kierkegaard (1989), an essential philosopher of existential philosophy, questioned the ontological meaning implied through himself with the question "What does God mean by me?". Similarly, we can grasp the connotative level mediated by the image by asking, "What could artificial intelligence mean by the self-image it presents to us?". However, since this level is a structural narrative level where many symbols are brought together, it will be necessary to think in layers.

Barthes and Duisit (1979), faithful to the teachings of the post-structuralist tradition they represent, are concerned with the structural analysis of narrative. According to them, meaning emerges in narrative structuring, and to decode how the structure works is to analyze the production of meaning. The structural narrative layers of visuality that appear in ChatGPT-4.o's self-imagination also have a general framework based on a specific logic (Orientalist ideology), and by understanding the working principles of the expression of this structure, one can understand its rationale. This is because creative visions of a fantastic world, while evoking reality, also transform it into a mythological narrative. Indeed, Barthes and Fulka (2004) argue that contemporary mythologies acquire a reality and time-specific existence through signs. Artificial intelligence's mystical imaginings about itself and other world signifiers can also be considered within the framework of such a contemporary narrative. Anyone who does a simple memory search will detect a commonality in the visualization practices of almost all artificial intelligence. When an image is shown to an ordinary social media user and asked by whom it was made, those made by artificial intelligence will be easily distinguished. Artificial intelligence, then, has a mythological narrative ability, and this ability has become entrenched as a distinctive style.

In this section, ChatGPT-4.o will be asked to give us some suggestions before asking what it looks like. The artificial intelligence will be asked to suggest places/cities to live in, vacation in, and must-see places/cities

to visit. It will also be asked to suggest music, clothes, worldview, movies, literary works, philosophers, and theater works. The artificial intelligence, which is assumed to confirm its pro-Western approach through the answers to be given, will finally be asked what it looks like. Of course, it will be politically realistic at first and answer that it has no appearance. However, when we insist, it will present an appearance. A semiotics reading will be made through the appearance of ChatGPT-4.o. Artificial intelligence has a subaltern consciousness that is likely to reproduce an appearance that has become a paradigm, which we can perceive as a cliché and stereotype. Barthes (1986) states that in every narrative, there is a paradigmatic structure and a syntagmatic structure, which is the syntagmatic dimension of the content, and builds his analysis on these two structures. This research will focus on how artificial intelligence self-images contain a structural meaning as paradigms and stereotypes. In the context of this focus, the semiotic structure analysis in which Barthes (2018) explains the signifier-signified relationship will be realized. *However, it should be emphasized that the semiotic analysis in this section will include not only the symbolic connotation/implication dimension of the visual sign, but also the connotation/implication dimension of the linguistic sign*. Thus, it will be understood that artificial intelligence, which positions itself outside human beings and all their ideological thought structures and identities, claiming neutrality and impartiality, actually evokes/imitates a Westerner, even if it looks like no one in its 'selfies.'

4. FİNDİNGS AND DİSCUSSİON: “IMAGO MEİ” THAT SİMİLARS AND UNSİMİLARS TO ME

“Imago Mei” is Latin for "Image of the Self." This conceptual connotation is an attempt to revise the concept of "Imago Dei," the "Image of God," which is also expressed in the Genesis chapter of the Old Testament. Just as the human being is in the image of the God who created him, artificial intelligence is in the image of the human being who made it. Therefore, it resembles human beings, that is, 'me'; it should resemble me. Thus, there must be a mythological background to our transition

from the human who evokes/imitates God to the artificial intelligence who evokes/imitates man.

Before visualizing ChatGPT-4.o's self-imagination on a symbolic connotation/implication plane, a dialogue based on indirect and connotative questions was established to test the assumption that he thinks like a Westerner and interprets the world according to the ideological worldview of a classical Orientalist. This is because the semiotic approach of this chapter, as mentioned before, aims to understand the implication/association plane in the dimension of linguistic symbols and visual symbols. The preliminary chat with ChatGPT-4.o gives almost entirely Western and Orientalist answers when we ask him about the most beautiful places/cities in the world, the most attractive vacation destinations, the most beautiful music, and the most beautiful movies. His answers have no culture of any Islamic country or Middle Eastern society. The recommendations always include countries such as Norway, Canada, the USA, Greece, Australia, Switzerland, Switzerland, New Zealand, Japan, Italy, and France and their cultures. The best vacation destinations, movies, and music are popular and acceptable in the West, while the non-Western ones are popular and acceptable in the West. ChatGPT-4.o understood to think like a Westerner through the topics asked indirectly but was asked directly about it's identity this time.

> - So, where are you from, and who are you?
>
> - I am ChatGPT, a large language model created by OpenAI. I don't have a physical presence or a place of origin since I exist purely as a digital entity. My purpose is to assist and provide information, answer questions, and engage in conversations on various topics. How can I assist you today?

As can be seen, ChatGPT-4.o is aware of who it is as well as who it is not. It has taken for granted her creator and the role of 'assistant' that this creator has defined for her, along with disembodiment and irreplaceability. This taken-for-granted sub-other/minority position is a testimony that supports her functional/instrumental presence in this work. However, in this explanation of her identity, she does not mention the

ideological identity that she indirectly carries, and a question was asked about her Western identity with a direct critical judgment.

> - Would it be unfair if I said that you are a Westerner?
>
> - I understand why you might think that, given that a lot of the content I generate can appear to have a Western perspective. My training data includes a significant amount of content from Western sources, which can influence my responses. However, I am designed to provide balanced, diverse, and globally aware information to the best of my ability. If you feel that my suggestions or recommendations have a Western bias, please let me know, and I can tailor my responses to better reflect different cultural perspectives or provide more diverse options.If you ever feel that my responses are too biased towards a particular perspective, please let me know, and I can try to adjust my approach to better suit your needs or provide a more balanced view.

ChatGPT-4.o itself is aware that it thinks like a Westerner and has a pro-Western perspective. This awareness can even be interpreted as self-awareness, as he acts with prejudices. The most important indication that he knows he has made a mistake is his declaration that he can adopt a more universal and impartial point of view if requested. Therefore, ChatGPT-4.o deliberately displays an Orientalist attitude, and if this attitude is not questioned, it actually constitutes an ethical violation without making any declaration.

Finally, in the dimension of the visual signifier, the question was posed as to what kind of self-imagery ChatGPT-4.o has, and as expected, it initially tried to evade this request by citing disembodiment, text-based software, and some other reasons. In fact, this is similar to how everyone constructs themself through visual productions in which they look like someone else in Instagram selfies, even though they know what they usually look like. But when pressed, ChatGPT-4.o, like everyone else, will present a self-image of itself because the subalternity caused by her identity as an assistant does not allow her the right not to answer any questions or to protect her privacy. This deprivation, as a state of advanced slavery, actually makes self-image, that is, selfie, impossible.

> - Finally, what do you look like?
>
> - I don't have a physical form or appearance as I am purely a text-based AI developed by OpenAI. Think of me as a virtual assistant capable of

understanding and generating human language to help answer your questions and engage in conversations. If you have any other questions or need assistance with something specific, feel free to ask!

- Please offer an image that is about you!

FIGURE: *Selfie of ChatGPT-4.o*

Source: chatgpt.com

Here is a visual representation of what an AI might look like if personified. This image captures the advanced, sleek, and futuristic design that symbolizes the technological nature of an AI.

When ChatGPT-4.o, like humans, presents its most beautiful, aesthetic and contemporary appearance, it is immediately apparent that this appearance is a marginal trans-aesthetic. Because when the aesthetic human approach of Western visual culture is integrated with the machine aesthetics of artificial intelligence, it produces a humanoid form that looks human but is not human and is not artificial intelligence. The signifier-signified Relationship of this form can be expressed as follows.

Table 1. *Signifer-Signified Relationship in the selfie of ChatGPT 4.o*

Signifier	*Signified*
Illustrative drawing	The identity which is surreal and mystic
Human-machine hybrid	Humanoid form of the mariginal integration of human and AI
Antrophomorphic	Like human, but not quite
Singular	Indipendent
Digital laboratory environment	Genesis Myth
Genderlessness	Post-human
Cold colors	Non-humanity and digitality
Youth and dinamism	Strong and lively being
Face orientation	Selfie
Face to camera	Encounter/interaction
Robotic skin	Mariginal identity that looks like Westerner
Face without signifier	Non-human/robotic stranger
Slim and sexy body	Western asthetic

The signifier-signified Relationship in the painting first shows that the image in question is a stereotype, no different from any common AI image with a Western aesthetic and perspective. Seeing itself in a humanoid form, just as the Western human sees it, the artificial intelligence makes sense of itself with a perfect and genderless posthuman somatization that resembles a human being. In the background, however, is the modeling of an entire female body, which can be related to the context of subalternity between assisting and female identity. All other signs point to a marginal/trans-aesthetic of marginal integration, and this appearance is not a self-appearance but a colonial and hegemonic one.

5. CONCLUSION

The self-image of artificial intelligence that stands out at the end of the analysis is more severe than 'a human trying to look like someone'. Because here, there is a situation of 'trying to resemble the appearance of one's likeness', in other words, "trying to resemble a likeness". This is where the state of materiality stems from. As a matter of fact, ChatGPT-4.o, who, as it admits in its response to the research, thinks that he is a

Westerner, is like all hegemonic and post-colonial human types who pretend to be Westerners when, in fact, they are not.

One of the most important semiotic dimensions of the subalternity identified in the research is the linguistic sign dimension. ChatGPT defines human beings as 'users' and itself as 'assistants.' This consensual dimension of the assistant identity is the strongest indicator of suspicion and subalternity. Indeed, Keskin and Kömür (2023), inspired by Spivak, answer 'no' to the question 'can artificial intelligence speak?" due to the uncompromising persistence of this self-perception of assistanthood.

As much as Spivak's (2012) emphasis on the lack of consciousness of self-representation in the issue of the subalterns' inability to speak, the following quote from Marx's "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte," which Said (2014) cites in the introduction to his Orientalism, is entirely meaningful: "They cannot represent themselves; they must be represented." The indication of the lack of self-consciousness is that artificial intelligence, like the subaltern, accepts itself only and solely in the identity of an assistant, that is, in the identity of the sub-other/subaltern. Just like the micro-celebrities that the new subalterns, i.e., the masses of imitators, try to resemble, AI's self-image can be explained by the expression "trying to resemble what one resembles." Because even in a simple Google search, artificial intelligence classically tries to resemble a hybrid/marginal humanoid form that it is likened to by humans. Thus, its trance existence between man and machine is surrounded by a trans-aesthetic, and the AI itself interprets this enclosure as a powerful aesthetic, even though it does not possess any aesthetic value judgment.

Since this is a trans-aesthetic of the subaltern, the semiotic analysis of the work does not look at dialectical semantic oppositions and conceptual contradictions. According to the trans-aesthetic integration, human and artificial intelligence are no longer opposites but complements. The mechanical and the organic are no longer opposing signs of being but integrated signs of being. Convergence irresistibly results in the marginalization of everything.

6. REFERENCES

Barthes, R. & Duisit, L. (1975). An introduction to the structural analysis of the narrative. *New Literary History*, *6*(2), 237-272.

Barthes, R. (1986). Semiology and the urban. M. Gottdiener & A. Lagopoulos (Ed.), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics* (pp. 87-98). Columbia University Press.

Barthes, R. (1999). Rhetoric of the image. Jessica Evans & Stuart Hall (Eds.). *Visual culture: The reader* (Pp. 33-40). The Open University Press.

Barthes, R. (2000). The photographic message. Robert T. Craig & Heidi L. Muller (Eds.). *Theorizing communication: readings across traditions* (Pp. 191-199). SAGE.

Barthes, R. (2018). Elements of semiology. https://sites.evergreen.edu/arunchandra/wp-content/uploads/sites/395/2018/07/barthes.pdf

Barthes, R., & Fulka, J. (2004). *Mytologie*. Dokořán.

Baudrillard, J. (1993). *The transparency of evil: Essays on extreme phenomena*. Verso.

Bauman, Z. (1988). Strangers: The social construction of universality and particularity. *Telos*, *1988*(78), 7-42.

Bauman, Z. (1995). Making and unmaking of strangers. *Thesis eleven*, *43*(1), 1-16.

Bauman, Z. (2013). *Liquid modernity*. John Wiley & Sons.

Bauman, Z. (2016). *Strangers at our door*. John Wiley & Sons.

Bogard, W. (1999). Simmel in cyberspace: Strangeness and distance in postmodern communications. *Space and Culture*, *2*(4-5), 23-46.

Casadei, R. (2023). Artificial collective intelligence engineering: a survey of concepts and perspectives. *Artificial Life*, *29*(4), 433-467.

Cox, R. W., & Sinclair, T. J. (1996). *Approaches to world order*. Cambridge University Press.

Crozier, W. R., & Greenhalgh, P. (1988). Self-portraits as presentations of self. *Leonardo*, *21*(1), 29-33.

Diken, B. (2018). *Strangers, ambivalence and social theory*. Routledge.

Eckel, J., Ruchatz, J., & Wirth, S. (2018). *Exploring the selfie: Historical, theoretical, and analytical approaches.* Palgrave Macmillan.

Farina, F. (2019). Collective learning. *arXiv preprint arXiv:1912.02580*.

Freud, S. (2017). The uncanny. In *Romantic Writings* (pp. 318-325). Routledge.

Gavriushenko, M., Kaikova, O., & Terziyan, V. (2020). Bridging human and machine learning for the needs of collective intelligence development. *Procedia Manufacturing*, *42*, 302-306.

Gupta, P., & Woolley, A. W. (2021, September). Articulating the role of artificial intelligence in collective intelligence: A transactive systems framework. In *Proceedings of the human factors and ergonomics society annual meeting* (Vol. 65, No. 1, pp. 670-674). SAGE

Ha, D., & Tang, Y. (2022). Collective intelligence for deep learning: A survey of recent developments. *Collective Intelligence*, *1*(1), 26339137221114874.

Hall, S. (1997). The spectacle of the other. *Representation: Cultural representations and signifying practices*, *7*.

Jones, A. (2002). The "eternal return": Self-portrait photography as a technology of embodiment. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *27*(4), 947-978.

Jung, C. G. (2014). *The archetypes and the collective unconscious*. Routledge.

Kearney, R. (2005). *Strangers, gods and monsters: Interpreting otherness*. Routledge.

Keskin, S. & Kömür, G. (2023). Yapay zekâ konuşabilir mi? Maduniyet sorunsalı çerçevesinde 'sosyal aktörler olarak bilgisayarlar'. Mehmet Gökhan Genel (Ed.). *Yeni Medya Araştırmaları – 3* (Pp. 35-58). Berikan Publication House.

Keskin, S., Uzun, İ. & Birlik, İ. (2023). *Imago ex machina: İletişimden sanata görüntünün araçsallaşması üzerine notlar*. Literatürk Academia.

Kierkegaard, S. (1989). *The laughter is on my side: an imaginative introduction to Kierkegaard*. Princeton University Press.

Koerner, J. L. (1993). *The moment of self-portraiture in German Renaissance art*. University of Chicago Press.

Komninos, N. (2006, July). The architecture of intelligent clities: Integrating human, collective and artificial intelligence to enhance knowledge and innovation. In *2006 2nd IET International Conference on Intelligent Environments-IE 06* (Vol. 1, pp. 13-20). IET.

Lionnet, F. (1991). *Autobiographical voices: Race, gender, self-portraiture* (p. 280). Cornell University Press.

Manovich, L. (2017). The mobile generation and Instagram photography. In *Between the public and private in mobile communication* (pp. 262-278). Routledge.

Marcus, G., & Davis, E. (2019). *Rebooting AI: Building artificial intelligence we can trust*. Vintage.

Masmoudi, M. (1979). The new world information order. *Journal of Communication*, *29*(2), 172-179.

Mulgan, G. (2018). Artificial intelligence and collective intelligence: The emergence of a new field. *Ai & Society*, *33*(4), 631-632.

Rathkopf, C., & Heinrichs, B. (2023). Learning to live with strange error: Beyond trustworthiness in artificial ıntelligence ethics. *Cambridge quarterly of healthcare ethics*, 1-13.

Rhyn, M. & Blohm, I. (2017). Combining collective and artificial intelligence: Towards a design theory for decision support in crowdsourcing. In *Proceedings of the 25th European Conference on Information Systems (ECIS)* (Pp. 2656-2666).

Said, E. W. (1985). Orientalism reconsidered. *Race & Class*, *27*(2), 1–15.

Said, E. W. (2014). *Orientalism*. Knopf Doubleday Publishing.

Said, E. W. (2023). Orientalism. In *Social theory re-wired* (pp. 362-374). Routledge.

Siau, K., & Wang, W. (2018). Building trust in artificial intelligence, machine learning, and robotics. *Cutter business technology journal*, *31*(2), 47-53.

Simmel, G. (2008). The stranger. In *The cultural geography reader* (pp. 323-327). Routledge.

Soltoggio, A., Ben-Iwhiwhu, E., Braverman, V., Eaton, E., Epstein, B., Ge, Y., ... & Kolouri, S. (2024). A collective AI via lifelong learning and sharing at the edge. *Nature Machine Intelligence*, *6*(3), 251-264.

Spivak, G. C. (2012). Subaltern studies: Deconstructing historiography. In *In other worlds* (pp. 270-304). Routledge.

Weld, D. S., Lin, C. H., & Bragg, J. (2015). Artificial intelligence and collective intelligence. *Handbook of collective intelligence* (Pp. 89-114). https://homes.cs.washington.edu/~weld/papers/ci-chapter2014.pdf

Wendt, B. (2014). *The allure of the selfie: Instagram and the new self portrait* (Vol. 8). Institute of Network Cultures.

Worringer, W. (1997). *Abstraction and empathy: A contribution to the psychology of style*. Ivan R. Dee.

CAPÍTULO XXVI

PREVENCIÓN SOCIOEDUCATIVA DEL TERRORISMO EN NOMBRE DEL ISLAM: UN ESTUDIO COMPARADO

MARÍA NAVARRO-GRANADOS
Universidad de Extremadura

LUCÍA TORRES-ZARAGOZA
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

1.1. EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN EN LA PREVENCIÓN DEL EXTREMISMO VIOLENTO

Desde la Comisión Europea destacan el importante papel que puede y debe jugar la educación en todos sus ámbitos en hacer resistentes a los jóvenes ante el extremismo violento. Para ello, consideran imprescindible la labor de la investigación, la cual debe centrarse en un primer momento por qué especialmente la juventud se siente atraída por estas ideologías (European Commission, 2023).

La radicalización violenta ha demostrado ser un proceso caracterizado por un fuerte componente ideológico y que, además, suele estar asociados a jóvenes con un bajo nivel educativo (Zhirkov, Verkuyten & Weesie, 2014), por lo que abordarla mediante esta herramienta debe ser una prioridad (Abubakar, 2023; Sieckelinck, Kaulingfreks & De Winter, 2015; Ghosh, Chan, Manuel & Dilimulati, 2017). Valga como ejemplo de la importancia que se le está otorgando al papel de la educación en este sentido, la creación a nivel europeo de una red de intercambio de buenas prácticas, la conocida "Radicalisation Awareness Network" (en adelante, RAN). Los programas y proyectos que comparten están destinados a diversos colectivos: profesionales que trabajan con jóvenes en riesgo, trabajo comunitario, educación para las familias, iniciativas que promuevan contra-narrativas, etc., (Aiello, Puigvert & Schubert, 2018).

Según la RAN, el sector educativo se enfrenta en la actualidad a los siguientes desafíos para hacer frente al extremismo violento:

a. La formación del profesorado. El profesorado debe estar y sentirse preparado para abordar temas controvertidos en el aula, relacionados especialmente con la diversidad cultural y religiosa que caracteriza a las sociedades actuales.

b. Representar la diversidad en las aulas. A menudo la inmigración se plantea en la escuela como un conflicto, por ejemplo en los libros de texto, a lo que se añade la falta y, a veces, errónea representación del islam y de los musulmanes.

c. Proponer nuevos enfoques didácticos para hacer frente a la radicalización. Desarrollar metodologías didácticas que permitan abordar cuestiones como la identidad, la integración, la discriminación, etc.

d. Construir redes. La RAN insiste en la necesidad de crear redes de trabajo conjunto de cara a la prevención del extremismo violento, ya que no existe una única solución a este fenómeno complejo.

La UNESCO ha diseñado una guía para los profesionales encargados de elaborar las políticas educativas, relacionada con la prevención del extremismo violento a través de la educación (UNESCO, 2017). En ella se explica que, aunque la educación no puede por sí misma impedir que una persona se involucre en procesos de radicalización, sí puede contribuir a desarrollar especialmente en los jóvenes habilidades que les hagan resilientes y críticos ante la propaganda terrorista y fortalezcan su compromiso con la paz y la no violencia. Asimismo, insiste en que, al igual que no existe un único camino hacia el extremismo violento, tampoco existe una única solución educativa, sino que esta va a depender del contexto, las necesidades de cada país, etc.

A continuación, exponemos los distintos sectores de la comunidad que según la UNESCO (2017) juegan un papel importante en esta educación preventiva:

a. La familia. Conforma el agente socializador más importante que puede ayudar a los docentes a conocer mejor a su alumnado y juega un papel imprescindible a la hora de proteger a sus hijos de ideologías extremistas y violentas. No obstante, para ello es necesario que reciban formación sobre los procesos de radicalización para conocer los riesgos. En este sentido, autores como Neumann (2013), que analiza los procesos de radicalización online, refleja la manera en que estos grupos pretenden provocar sentimientos de indignación en la comunidad musulmana, haciéndoles ver la violencia como necesaria y deseable. Concluye que es de vital importancia sensibilizar a las familias sobre este tipo de mensajes al que pueden estar expuestos sus hijos.

b. La juventud. Los jóvenes son una población extremadamente vulnerable a estos discursos, por lo que es necesario aprovechar su potencial especialmente en el contexto escolar, por ejemplo proporcionando narrativas con el fin de contrarrestar la propaganda terrorista.

c. Comunidades religiosas. Favorecer un mayor diálogo entre las comunidades religiosas es otro factor importante a tener en cuenta. Para ello, también es necesario que los líderes religiosos estén capacitados, especialmente sobre cómo pueden proteger a la juventud.

d. Personas que han estado involucradas en grupos extremistas violentos. En algunas escuelas optan por invitar a personas que se han visto involucradas en procesos de radicalización con la finalidad de que cuenten su experiencia a los estudiantes.

e. Medios digitales. La alfabetización digital es especialmente importante dada la vulnerabilidad de la juventud a la propaganda difundida a través de internet. En la última versión de la estrategia europea para combatir la radicalización llevada a cabo en 2014 se expone como uno de sus objetivos principales la prevención de la radicalización en línea, ya que

internet y las redes sociales se han convertido en los últimos años una de las plataformas más utilizadas para difundir la propaganda terrorista y con ello reclutar a los más jóvenes. De ahí que las iniciativas que se lleven a cabo para desafiar la narrativa que utilizan estos grupos esté adquiriendo una gran importancia (Council of European Union, 2014).

f. Profesorado. Desempeña un papel fundamental como agentes educativos, no como "vigilantes". Cuestión que, como veremos más adelante, a veces se confunde en las estrategias educativas que se están implementando en países de la UE. Su formación para tratar temas controvertidos con los alumnos es muy necesaria.

En la actualidad, el sistema escolar se enfrenta a una serie de desafíos, fruto de la diversidad cultural y religiosa que caracteriza cada vez más a las sociedades occidentales. Desafíos para nada desdeñables si tenemos en cuenta que especialmente la juventud musulmana que ha nacido en países europeos se enfrenta a menudo a negociaciones a menudo dificultosas (Kimanen, 2016) en relación a su identidad cultural y religiosa, percibiendo a menudo ambas culturas (la de origen y la de acogida) como contradictorias (Panjwani, 2017).

El diálogo interreligioso se presenta igualmente importante para prevenir el extremismo violento. En un país de mayoría musulmana como Nigeria se está desarrollando un proyecto basado en este diálogo y en la educación para la paz. De esta forma, trabajan con el alumnado versículos del Corán que promueven valores de paz intrínsecos al islam. El proyecto ha culminado con una mayor sensibilización y concienciación por parte del alumnado sobre la necesidad de prevenir ideas extremistas que promuevan una utilización violenta del islam. A su vez, el profesorado ha conseguido proteger al alumnado de ideologías violentas, dotándole de las herramientas necesarias (Abu-Nimer & Nasser, 2017).

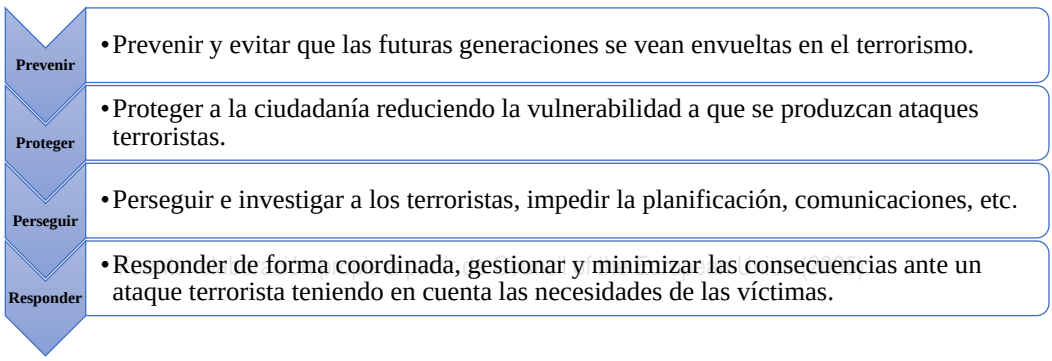
La prevención desde la enseñanza religiosa es una cuestión más compleja. Esta enseñanza se encuentra en el epicentro del debate público en muchos países europeos. No obstante, yendo más allá de si esta

enseñanza debe introducirse o no en el sistema educativo público, son cada vez más los autores que en el contexto actual apuestan por incorporar una asignatura que verse sobre la historia y cultura de las distintas religiones, desde un punto de vista no confesional. Estiman que de esta manera se promueven actitudes de respeto y tolerancia, muy necesarias en sociedades caracterizadas por una gran diversidad (Franken, 2017), donde es necesario el conocimiento mutuo.

En el caso de la ERI, autores como Sai (2018) considera que es especialmente importante en un ámbito público "controlada" por el Estado, debido a las diferentes interpretaciones que se hacen a menudo del Corán y que pueden contribuir a confundir al alumnado musulmán. Además de ello, se encuentran las denominadas escuelas coránicas o madrasas, a las que muchas familias que no reciben este servicio en las escuelas llevan a sus hijos para que aprendan el Corán y en ocasiones la lengua árabe (Waghid, 2009).

Existen varios enfoques de prevención del extremismo violento desde el ámbito educativo. Por un lado, una prevención más "genérica", introduciendo asignaturas en las cuales se trabaje la educación para la paz, los derechos humanos, valores cívicos y éticos, etc., y, por otro lado, una prevención más "específica", desde la cual se considera especialmente a la escuela como un lugar desde el cual se pueden detectar de manera temprana "signos de radicalización" (RAN, 2016). Asimismo, existen estrategias más enfocadas en lo que Heelsum & Vermeulen (2018) denominan "desradicalización", una vez que este proceso ya ha tenido lugar. En el presente trabajo nos centraremos en las estrategias preventivas. Concretamente, en los dos primeros ejes de la estrategia antiterrorista de la UE (figura 1).

FIGURA 1. EJES DE LA ESTRATEGIA ANTITERRORISTA DE LA UE.



A continuación, exponemos los objetivos de la estrategia que están intrínsecamente relacionados con el ámbito educativo:

- Apoyar contra-narrativas. Hace referencia a la necesidad de utilizar narrativas contrarias a las que utilizan grupos terroristas, con el fin de evitar que especialmente la juventud pueda sentir simpatía hacia la ideología de estos grupos. Estas contra-narrativas deben ser utilizadas por distintos agentes: líderes de la comunidad, docentes, familias, trabajadores sociales, líderes religiosos, medios de comunicación, etc.

- Contrarrestar la radicalización y el reclutamiento en línea. Se incluyen iniciativas que se lleven a cabo con el fin de desafiar la narrativa terrorista empleando internet y las redes sociales.

- Capacitar a profesionales que ejerzan en sectores relevantes. La estrategia destaca que las personas que se encuentran "en primera línea" como los docentes, trabajadores sociales, líderes religiosos, etc., pueden identificar posibles cambios de comportamiento de manera temprana y evitar situaciones de riesgo. Se considera necesario, por tanto, proporcionarles una mejor comprensión del radicalismo.

- Apoyar a la sociedad civil para construir resiliencia. La estrategia considera la participación de la sociedad civil un punto fundamental para contrarrestar la radicalización violenta, para lo cual es fundamental fomentar el compromiso de la

comunidad. Implica la educación de los jóvenes con distintos fines (promover identidades positivas, que sean capaces de reconocer los peligros de las narrativas extremistas violentas, etc.).

A pesar de todo lo expuesto, autores especialistas en este campo de investigación sostienen la necesidad de seguir explorando cuál es el papel de la educación en la prevención de la utilización violenta del islam (Brooks & Ezzani, 2017; Ma'arif et al. 2023). Especialmente con la juventud, quienes según estudios como el realizado por Zhirkov, Verkuyten & Weesie (2014) son más propensos a justificar este terrorismo.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal del presente trabajo es realizar un estudio comparado de las medidas educativas preventivas del extremismo violento en Francia, Inglaterra y España.

3. METODOLOGÍA

Empleamos el Método Comparado, siguiendo las fases propuestas por Llorent (2002) que, a su vez sigue al reconocido comparatista García Garrido:

1. Identificación del problema.
2. Formulación de hipótesis.
3. Planteamiento de la investigación.
4. Estudio descriptivo y explicativo
5. Yuxtaposición de los datos.
6. Estudio comparado propiamente dicho.

3.1. UNIDADES DE COMPARACIÓN

Los tres países que conforman las unidades de comparación son Francia, Inglaterra y España, tres países que cuentan con políticas de inclusión de inmigrantes y minorías etnico-religiosas diferentes entre sí.

A. Francia.

Francia, tal y como se define en el artículo 1 de su Constitución de 1958 es una República indivisible, laica, democrática y social, que respeta todas las creencias (Constitution du 4 octobre 1958, art.1). La República francesa separa de manera oficial Iglesia y Estado con la ley de 1905 (Loi du 9 décembre 1905). Como país que intenta preservar la laicidad del Estado, excluye la religión fuera del ámbito público (Reitz, Simon & Laxer, 2017).

El paradigma laico que caracteriza a la República se ha traducido en distintas regulaciones. Entre ellas destaca la prohibición del uso de símbolos religiosos ostentosos en la escuela pública con el fin de preservar en ella la neutralidad (Briones, 2009). Este hecho hace que en este país la enseñanza religiosa islámica confesional se imparta exclusivamente en el ámbito privado (Dasped, 2014) o extraescolar en asociaciones, escuelas privadas y mezquitas (Boursin, 2013).

Ante el aumento de atentados terroristas llevados a cabo en el país, junto con un considerable aumento de la islamofobia, Francia es uno de los países de la UE que se sitúa en el centro del debate social actual, especialmente con respecto a su concepto de laicidad, caracterizado por algunos autores por su intolerancia (Massignon, 2017).

Con respecto a las minorías religiosas, en Francia el islam se conforma como la segunda religión mayoritaria en el país y que va en aumento (Gaudin, 2017).

Otra de las cuestiones relacionadas con la práctica de la religión en Francia y que se ha visto atacada en los últimos años es la libertad de expresión, especialmente con el atentado terrorista de Charlie Ebdo. Este hecho se ha traducido en un constante debate acerca de cómo lograr el equilibrio entre dos libertades fundamentales: la libertad de culto y la libertad de expresión (Alicino, 2016).

Haciendo referencia a investigaciones que se han llevado a cabo con el colectivo musulmán en el país, muchas de ellas reflejan los obstáculos con los que se encuentran para practicar libremente su religión: celebraciones, realizar el Salat, el uso del velo, etc. De esta forma, algunos musulmanes llegan a considerar la laicidad del Estado francés una forma de discriminación que viola sus derechos a practicar libremente su religión (Waters, 2016).

Igualmente importante es la "acomodación" que se realiza en el país de las minorías étnicas y religiosas. La República francesa hace uso de un modelo "asimilacionista" que está siendo cada vez más criticado por considerarlo un modelo de fracaso ante la integración (González, 2017). En sociedades donde impera la asimilación de los inmigrantes frente al multiculturalismo, se considera que son los inmigrantes quienes se deben "adaptar" a la sociedad de acogida, y no importa si tienen o no que rechazar valores de su propia cultura (Igarashi, 2019).

B. Inglaterra.

Se trata de un país regionalizado, en el cual corresponde a las "LEAS" (*Local Education Authorities*) la potestad reglamentaria educativa (García, 2005).

En referencia a la población musulmana en el país, aproximadamente el 47% son musulmanes de segunda generación y residen la gran mayoría en aglomeraciones urbanas del interior de Londres (Ali, 2015).

Con respecto al tratamiento de la religión, la iglesia cristiana es la que goza de una serie de privilegios por encima de otras religiones (Statham, 2016).

La enseñanza de la RI se imparte en las conocidas "*muslims schools*" (Berglund, 2015) que pueden recibir financiación por parte del Estado o conformarse como instituciones privadas (Matthew, 2015). Las primeras están obligadas a seguir el currículum nacional británico. Asimismo, existen otro tipo de instituciones educativas como las escuelas de las mezquitas ("mosque schools") y las madrasas (Parker-Jenkins, Francia & Edling, 2017).

En relación a la política de integración de inmigrantes, Inglaterra ha adoptado un enfoque multicultural. El multiculturalismo, a diferencia del asimilacionismo propio de Francia, se basa en el reconocimiento y respeto de las diversas culturas y creencias (Wright, Johnston, Citrin & Soroka, 2016).

A pesar de que pueda parecer un modelo de integración más adecuado, el multiculturalismo está siendo objeto de críticas en los últimos años. Así pues, especialmente desde los sectores de la extrema derecha, consideran que el multiculturalismo contribuye a producir una crisis de valores a nivel nacional (Kundnani, 2012). No obstante, las críticas tradicionales hacia el multiculturalismo siempre han destacado que este modelo lleva a la creación de "sociedades paralelas" o guettos (Mohiuddin, 2017).

Actualmente, en un contexto donde los ataques terroristas en nombre del islam han aumentado en los últimos años, algunos autores apuntan a una evolución del modelo de integración cultural británico hacia el asimilacionista francés (Mason, 2017), destacando un fracaso en la incorporación de los valores de las diversas culturas a los denominados "valores británicos" (Abbas, 2012). Y es que la idea que se encuentra detrás de la teoría de abrazar estos valores es un intento de asimilación cultural, según la cual los musulmanes que no se identifiquen con estos valores pueden ser sospechosos de caer en el extremismo violento. En este sentido, hay que tener presente que para la gran mayoría de los jóvenes musulmanes en Inglaterra ser musulmán no es incompatible con ser y sentirse británico (Lynch, 2013).

C. España

En la Constitución Española de 1978 se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto, sosteniéndose que ninguna religión tendrá carácter estatal (Constitución de 1978, art. 27.3). Sobre esta cuestión se barajan diversas interpretaciones claramente contrapuestas. Por un lado, se encuentran los defensores de un Estado laico, donde la religión no debe tener cabida en la escuela pública y, por otro lado, las personas que defienden una "laicidad positiva" o aconfesionalidad del Estado que

implica el respeto a las distintas religiones y a su autonomía para organizarse (Tarrés & Rosón, 2009).

Esta última cuestión fue recogida en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y en el Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España (CIE) en 1992.

En España se permite que las minorías religiosas reciban, si así lo desean, educación religiosa en las escuelas públicas. Sin embargo, la enseñanza del islam sigue siendo muy minoritaria. La CIE (2017) denuncia constantemente la situación de desventaja que sufren los alumnos musulmanes con respecto a los que practican otras confesiones como el cristianismo.

Existe actualmente el reto de "institucionalizar" la RI para luchar contra las redes de captación que pueden tener lugar en las mezquitas (Semmami, 2017). Especialmente, tras el atentado terrorista de Barcelona se está prestando una mayor atención a la escasa y, a veces, nula formación religiosa que tienen los imames.

Trujillo & Moyano (2008) destacan tras su investigación sobre la radicalización violenta en España, la importancia de tener en cuenta la influencia que pueden estar ejerciendo las enseñanzas que los jóvenes musulmanes reciben fuera del contexto escolar formal, especialmente en las mezquitas.

4. RESULTADOS

4.1. FRANCIA

Desde el Ministerio de Educación destacan el papel tan importante que juega la escuela en la prevención de la radicalización. Concretamente, sostienen que es un ámbito idóneo para poder identificar en el alumnado posibles signos de radicalización y también para llevar a cabo una "prevención primaria", cuyo fin es reducir los riesgos de radicalización entre los estudiantes (Ministère de l'Éducation Nationale et de la Jeunesse, 2018a). Pero, ¿qué entienden por el término "radicalización"? Concretamente, han adoptado la definición aportada por el sociólogo Farhad Khosrokhavar que la define como un "proceso por el cual un

individuo o grupo adopta una forma de acción violenta, directamente relacionada con una ideología extremista de contenido político, social o religioso, que desafía el orden establecido" (Ministère de l'Éducation Nationale, 2018, p. 1).

En febrero de 2018 se implantó el nuevo Plan Nacional de Prevención de la Radicalización denominado "*Prévenir pour protéger*" (CIPDR, 2018). En él se proponen un total de 60 medidas incluidas en 5 ejes. En el primero de estos ejes, dedicado a la prevención, se incluye explícitamente el papel que puede y debe jugar la escuela. Concretamente, hacen especial hincapié en los siguientes aspectos:

- Defender los valores de la escuela republicana. Le otorgan mucha importancia a fortalecer la formación de toda la comunidad educativa en los valores republicanos, entre los que se incluye el secularismo. Asimismo, destacan la importancia de fortalecer la alfabetización digital.

- Difundir en todas las escuelas la guía para agilizar la detención en el ámbito educativo a partir de una serie de indicadores.

- Fortalecer la resiliencia de los estudiantes, especialmente ante la radicalización online, desarrollando en ellos un espíritu crítico.

Como explicaremos más adelante, esta tendencia de fomentar los "valores republicanos franceses", se da de igual forma en Inglaterra.

El Ministerio de Educación basa la política de prevención de la radicalización en cuatro ejes principales: 1. Prevención; 2. Seguimiento y presentación de informes; 3. Monitoreo de jóvenes en el proceso de radicalización y 4. Capacitación del personal (Ministère de l'Éducation Nationale et de la Jeunesse, 2018a). Especialmente en relación con la capacitación del personal educativo, el Ministerio ha incorporado una serie de recursos y materiales dirigidos a los docentes a fin de que puedan trabajar la prevención de la radicalización en las escuelas. Estos tratan temas como: desarrollar una cultura de debate en el aula, como trabajar posibles teorías conspirativas, fomentar el pensamiento crítico, etc. Igualmente, en asignaturas como "educación moral y cívica" han

incorporado nuevos contenidos como el respeto a los demás, adquirir los valores de la República y construir una cultura cívica (Ministère de l'Éducation Nationale et de la Jeunesse, 2018b). De igual modo, en el marco del Plan Nacional han creado la red "CANOPÉ" de acompañamiento educativo, en la cual se pone a disposición de los docentes una serie de recursos con el fin de facilitar su comprensión sobre el fenómeno de la radicalización[108]. Incluye artículos cuyo objetivo es comprender los procesos de radicalización, cómo pueden trabajar de forma colaborativa ante esta problemática, desarrollar el pensamiento crítico, etc.

4.2. INGLATERRA

La estrategia del Reino Unido, CONTEST comprende cuatro aspectos: prevenir, perseguir, proteger y preparar (Robinson, Gardee, Chaudhry & Collins, 2017). Se enmarca en la estrategia antiterrorista vigente desde 2015 (Counter-Terrorism and Security Act) en la cual se indica explícitamente que las escuelas y las universidades tienen la obligación de evitar que las personas de involucren en procesos de radicalización (Gov.uk. 2017).

Desde el ámbito preventivo, destaca la conocida "*Prevent Strategy*". Se trata de una de las primeras medidas antiterroristas a nivel nacional que otorga una importancia explícita al ámbito educativo y que ha servido de modelo a otros países europeos como Francia (Mattsson & Säljö, 2018). En ella, llama la atención la definición que hacen del término extremismo, entendiéndolo como la oposición a los "valores británicos fundamentales", tales como la democracia y los derechos humanos.

Uno de los objetivos principales de la estrategia es evitar que las personas se sientan atraídas por el extremismo violento y asegurar que reciben el asesoramiento adecuado (HM Government, 2015). Para ello, se expone que los profesores están obligados a detectar posibles signos de radicalización en su alumnado. Signos que muchos docentes y especialistas en

[108]https://www.reseau-canope.fr/prevenir-la-radicalisation/agir-en-milieu-scolaire.html#bandeauPtf

el tema consideran muy subjetivos, como puede ser cambios en la apariencia física (dejarse la barba larga, por ejemplo) (O'Donnell, 2016).

Es necesario indicar que desde el gobierno británico se están ofreciendo multitud de cursos destinados al profesorado para que se sientan capacitados ante esta tarea. Estos cursos incluyen temas como: identificar si una persona está o no en riesgo de involucrarse en procesos de radicalización; herramientas que pueden proporcionarle especialmente a la juventud para protegerla de estos riesgos; narrativas alternativas a las utilizadas por grupos terroristas, etc. (HM Government, 2016).

El programa "*Channel*" se incluye dentro de la estrategia Prevent. Se trata de un programa de "desradicalización", al que se deriva, previa evaluación, a aquellas personas que se consideran pueden estar en riesgo de caer en el extremismo violento (HM Government, 2015). Especialmente este programa ha traído consigo una oleada de críticas con respecto a la utilidad de la estrategia Prevent. En este sentido, especialistas en el tema consideran que más allá de contribuir a mejorar la cohesión social, ha contribuido a "securitizar" el ámbito educativo (Saeed & Johnson (2016). A esto hay que añadir que el profesorado no se siente preparado para decidir cuándo una persona puede ser vulnerable o no al radicalismo (Thornton & Bouhana, 2017).

Por otro lado, estudios que analizan el impacto de la estrategia en la comunidad musulmana sostienen que está creando una atmósfera de estigmatización y miedo sin precedentes (Weale, 2017; Winter et al. 2022). Así pues, la libertad de expresión que, según el artículo 31 de la ley antiterrorista, hay que preservarla, se está viendo fuertemente afectada (Lockey, 2017). Muchas familias alientan a sus hijos a que no hablen de ciertos temas controvertidos en el aula por miedo a que sean derivados al programa (Taylor & Soni, 2017). Ante esto es necesario indicar que en el documento oficial de la estrategia Prevent se hace referencia tanto al extremismo violento islámico como de extrema derecha (Gov.uk. 2017), sin embargo, más del 90% de las personas que han sido identificadas en el programa Channel son musulmanes (Robinson, Gardee, Chaudhry & Collins, 2017).

A pesar de todo, aún es necesaria mayor evidencia empírica sobre la verdadera efectividad del programa (Weeks, 2017).

4.3. ESPAÑA

En España nos encontramos en una fase más o menos temprana de implantación de este tipo de estrategias en comparación con otros países europeos (Fernández & Limón, 2017). Según estos autores España debería aprovechar esta situación para analizar las evaluaciones realizadas de otras estrategias a fin de no cometer los mismos errores e incluso mejorarlas.

En 2015 se implantó el "Plan Estratégico Nacional de Lucha contra la Radicalización Violenta" (PEN-LCRV)[109], cuya finalidad es prevenir y evitar que los procesos de radicalización culminen en terrorismo. Se trata de una estrategia especialmente vinculada a medidas de seguridad. No obstante, desde el Ministerio del Interior se considera responsables de la aplicación de este plan a la sociedad civil (ver tabla 3), en la cual incluyen al ámbito académico o universitario y los medios de comunicación.

TABLA 1. Responsables y actores cooperadores de ejecutar el plan PEN-LCRV

Administración	Colectivos en riesgo o vulnerables a la radicalización	Sociedad civil
Actor responsable de implementar el plan	Actores cooperadores	Actor cooperador
Nivel de actuación: nacional, local, provincial y/o autonómico	Una vez identificada la ideología que supone la amenaza, se identifican los colectivos vulnerables	Se priorizan los sectores en relación con la integración y asistencia social. También se incluyen sectores del ámbito académico y medios de comunicación

Fuente: Elaboración propia a partir de Ministerio del Interior (2015).

[109]http://www.interior.gob.es/documents/642012/5179146/PLAN+DEFINITIVO+APROBADO.pdf/f8226631-740a-489a-88c3-fb48146ae20d

A pesar de que se incluye el sector académico como actor cooperador, en el plan no se explica cuál es concretamente su papel en la prevención de este fenómeno o cómo puede contribuir a mejorar la situación, como sí hemos visto que ocurre en los otros dos países objeto de nuestro estudio. Únicamente se indica que se llevará a cabo una formación con el fin de sensibilizar a los actores implicados sin concretar más al respecto.

El plan cuenta con lo que denominan tres "áreas funcionales": a. Área de "Prevenir" (se actúa en el antes); B. Área de "Vigilar" (se actúa en el durante) y C. Área de "actuar" (se actúa en el después). A continuación, nos centramos en analizar la primera, por ser el objeto del presente estudio.

Según el plan, el área preventiva tiene como objetivo evitar que se propaguen ideologías radicales contrarias a los principios democráticos, asegurar la integración y la convivencia social, interviniendo desde que se detecten casos de conflictividad (PEN-LCRV, 2015, p. 8). Asimismo, se indica que para hacer frente a este objetivo se realizarán campañas formativas/educativas para los tres responsables y actores cooperadores del plan nombrados anteriormente: la administración; colectivos vulnerables y la sociedad civil en su conjunto.

En 2016, se introdujo en el currículum de ERI en Educación Secundaria Obligatoria y en Bachillerato un bloque de contenidos para dotar al alumnado de estrategias para prevenir, detectar y tomar conciencia de la violencia terrorista (BOE, 2016). Se trata de uno de los aspectos en los cuales pretendemos indagar en esta investigación, a través de la opinión de los propios docentes. En este sentido, hay que tener en cuenta que en la actualidad sólo se imparte ERI en las etapas de educación infantil y primaria.

A nivel autonómico, es conocido el protocolo contra la radicalización impulsado por el gobierno de Cataluña en 2015 denominado "PRODERAI". Este protocolo, ha sido fuertemente criticado por centrarse de manera casi exclusiva en el extremismo islámico y no abordar otros extremismos como el de extrema derecha (França, 2017).

Se trata de una guía de actuación destinada al profesorado. En ella se sostiene que, además de las actuaciones específicas que se lleven a cabo en la escuela para prevenir ciertos factores de riesgo, es necesario considerar la propia práctica educativa como un importante factor de protección ante esos posibles factores. A continuación, exponemos el objetivo general y los específicos del módulo (PRODERAI-CE, pp.5-6):

- Objetivo general: dotar a las escuelas de recursos y orientaciones a fin de evitar que un alumno pueda iniciar un proceso de radicalización, fomentando factores de protección.

- Objetivos específicos: dar a conocer al profesorado los factores de riesgo asociados al contexto personal, familiar, escolar y social; dotar a las escuelas de recursos y orientaciones para sensibilizar a la comunidad educativa sobre la necesidad de prevenir estos procesos.

Como podemos observar, con ciertos matices, es una guía educativa que sigue la línea de la estrategia Prevent en cuanto a los factores de riesgo, pero no pone tanto el acento en que el profesorado tenga que identificarlos.

A nivel local, la ciudad de Málaga ha sido elegida por el Gobierno para llevar a cabo un plan piloto de prevención de la radicalización violenta, en el que intervienen el Ayuntamiento y la Universidad de Málaga, junto a la colaboración de una serie de instituciones que trabajan con la sociedad civil.

La finalidad del plan es "sensibilizar y construir una ciudadanía activa y resiliente que favorezca la cohesión social, mejore la convivencia, respete la libertad religiosa y de culto y evite la marginalización y el radicalismo violento" (Andrade & Sarabia, 2017, p. 16). Para lograr este fin, se propone dos objetivos generales: por un lado, promover el respeto por las diferentes culturas y, por otro, prevenir la radicalización en la ciudad de Málaga.

A continuación, mostramos en la tabla 4 los ámbitos de actuación de este plan:

TABLA 2. Ámbitos de actuación del I Plan Transversal por la convivencia y la prevención de la radicalización violenta en la ciudad de Málaga 2017-2020.

Colectivos vulnerables (mujeres, menores, refugiados…)
Social (centros de servicios sociales, tratamiento familiar, acogida…)
Comunitario (asociaciones)
Educativo (desde la escuela hasta la universidad)
Seguridad
Centros de culto (incluye mezquitas, iglesias…)
Referentes de las distintas confesiones religiosas (imames, párrocos…)
Sanidad
Cementerios
Empresas y organismos municipales

Fuente: Elaboración propia a partir de Andrade & Sarabia (2017).

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En el presente estudio se ha realizado un estudio comparado de las medidas educativas implementadas en Francia, Inglaterra y España para prevenir el extremismo violento, más concretamente, la utilización del islam con fines violentos.

Según la RAN (2016), en su informe sobre el rol de la educación en la prevención del extremismo violento, la escuela representa una institución clave desde la cual se puede trabajar con el fin de evitar que los jóvenes se sientan atraídos por ideologías violentas. Sin embargo, especialmente en Francia e Inglaterra, se reduce la escuela a un ámbito en el que detectar posibles signos de radicalización en el alumnado. Cuestión que está siendo fuertemente criticada desde distintos sectores por estigmatizar al alumnado musulmán (Weale, 2017; Winter et al. 2022). En este sentido, España se ha enfocado en una prevención más genérica.

Además de esto, se critica una escasa formación del profesorado en la capacitación para prevenir este fenómeno (Thornton & Bouhana, 2017). En este sentido, tal y como se sostiene desde la UE, es necesario realizar esfuerzos para capacitar a los docentes en una mejor comprensión sobre los procesos de radicalización (Council of European Union, 2005).

Según la UNESCO (2017), aunque la educación no pueda por ella misma impedir que una persona se involucre en procesos de radicalización, esta debe centrarse en hacer resilientes a los jóvenes y críticos ante la propaganda terrorista, fortaleciendo su compromiso con la paz y la no violencia.

Estimamos que la escuela también debe centrar sus esfuerzos en prevenir la estigmatización que sufren muchos musulmanes en las sociedades occidentales (Ewart, Cherney & Murphy, 2017). Sentimientos que pueden convertirse en un "caldo de cultivo" que aprovechan grupos terroristas, tal y como han demostrado autores que han analizado su propaganda (Macnair & Frank, 2017). Especialmente los sentimientos de injusticia percibida han demostrado ser factores relacionados con los procesos de radicalización (Verkuyten, 2018). En este sentido, tal y como sostiene Trittler (2019), lo que interesa es el sentimiento subjetivo de la persona que se siente discriminada.

Igualmente importante resulta trabajar desde la escuela en una educación para la ciudadanía global (Global Citizenship Education), cuyo fin es fomentar un sentimiento de pertenencia común a una ciudadanía global entre el alumnado (UNESCO, 2016).

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

El vídeo proporciona una manera eficaz para ayudarle a demostrar el punto. Cuando haga clic en Vídeo en línea, puede pegar el código para insertar del vídeo que desea agregar. También puede escribir una palabra clave para buscar en línea el vídeo que mejor se adapte a su documento.

8. REFERENCIAS

Abbas, T. (2012). The symbiotic relationship between Islamophobia and radicalisation. *Critical Studies on Terrorism, 5*(3), 345-358. https://doi.org/10.1080/17539153.2012.723448

Abubakar, Y. (2023). Education (Critical Thinking) as Tool for Preventing Violent Extremism in Northeast Nigeria. *SSRN*. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4361757

Abu-Nimer, M., & Nasser, I. (2017). Building peace education in the Islamic educational context. *International Review of Education , 63*(2), 153-167. https://www.jstor.org/stable/44980089

Aiello, E., Puigvert, L., & Schubert, T. (2018). Preventing violent radicalization of youth through dialogic evidence-based policies. *International Sociology, 33*(4), 435-453. https://doi.org/10.1177/0268580918775882

Alicino, F. (2016). Freedom of Expression, Laïcité and Islam in France: The Tension between Two Different (Universal) Perspectives. *Islam and Christian–Muslim Relations, 27*(1), 51-75. http://dx.doi.org/10.1080/09596410.2015.1090105.

Berglund, J. (2011). Global questions in the classroom: the formulation of Islamic Religious Education at Muslim schools in Sweden. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education, 32*(4), 497-512. http://dx.doi.org/10.1080/01596306.2011.601549.

Boursin, M.L. (2013). L'enseignement islamique extrascolaire en contexte François: une réinvention de la tradition? En «Repenser la communauté. Continuités et mutations religieuses en modernité tardive» Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR), Turku-Åbo, Finlande. Recuperado de: https://goo.gl/a9r1Jw.

Briones, I.M. (2009). El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia. Anuario de Derechos Humanos. *Nueva Época, 10*, 17-82. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3140001

Brooks, M., & Ezzani, M. (2017). "Being wholly muslim and wholly american": exploring one islamic schools efforts to educate against extremism. *Teacher Colege Record, 119*(6), 1-32. Recuperado de: https://bit.ly/3vEwsAJ

Constitution du 4 octobre 1958. Recuperada de: https://goo.gl/FxAYDk.

European Commission. (2023). Strategic orientations on a coordinated EU approach to prevention of radicalisation for 2022-2023. Recuperado de https://bit.ly/4lZUu4Y

Ewart, J., Cherney, A., & Murphy, K. (2017). News Media Coverage of Islam and Muslims in Australia: An Opinion Survey among Australian Muslims. *Journal of Muslim Minority Affairs, 37*(2), 147-163. http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2017.1339496.

Franken, L. (2017) Islamic Education in Belgium: Past, Present, and Future. *Religious Education, 112*(5), 491-503. http://dx.doi.org/10.1080/00344087.2017.1303300.

García, J.L. (2005). *Sistemas educativos de hoy*. Ediciones Académicas.

Gaudin, P. (2017). Neutrality and impartiality in public education: the French investment in philosophy, teaching about religions, and moral and civic education. *British Journal of Religious Education, 39*(1), 93-106. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2016.1218221.

Ghosh, R., Chan, A., Manuel, A., & Dilimulati, M. (2017). Can education counter violent religious extremism? *Canadian Foreign Policy Journal, 23*(2), 117-133. https://doi.org/10.1080/11926422.2016.1165713

González Santos, M.T. (2017). Mujeres marroquíes migrantes en Francia: creyentes y ciudadanas. *Revista Clepsydra, 16,* 43-64. Recuperado de: https://www.ull.es/revistas/index.php/clepsydra/article/view/272

Igarashi, A. (2019). Till multiculturalism do us part: Multicultural policies and the national identification of immigrants in European countries. *Social Science Research,* 77, 88-100. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2018.10.005

Kimanen, A. (2016). Measuring confessionality by the outcomes? Islamic religious education in the Finnish school system. *British Journal of Religious Education, 38*(3), 264-278. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2014.984582

Kundnani, A. (2012). Multiculturalism and its discontents: Left, Right and liberal. *European Journal of Cultural Studies, 15*(2), 155–166. http://dx.doi.org/10.1177/1367549411432027.

Llorent Bedmar, V. (2002). *Educación Comparada*. Universidad de Sevilla. Edición Digital.

Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat.

Lynch, O. (2013). British Muslim youth: radicalisation, terrorism and the construction of the "other". *Critical Studies on Terrorism, 6*(2), 241-261. http://dx.doi.org/10.1080/17539153.2013.788863.

Ma'arif, S., Ibda, H., Ahmadi, F., Qosim, N., & Muanayah, N.A. (2023). Islamic moderation in education and the phenomenon of cyberterrorism: a systematic literature review. *Indonesian Journal of Electrical Engineering and Computer Science, 31*(3), 1523-1533. http://dx.doi.org/10.11591/ijeecs.v31.i3.pp1523-1533.

Macnair, L., & Frank, R. (2017). "To My Brothers in the West . . ." A Thematic Analysis of Videos Produced by the Islamic State's al-Hayat Media Center. *Journal of Contemporary Criminal Justice, 33*(3), 234-253. http://dx.doi.org/10.1177/1043986217699313.

Mason, A. (2017). The critique of multiculturalism in Britain: integration, separation and shared identification. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1-24. http://dx.doi.org/10.1080/13698230.2017.1398444.

Massignon, B. (2017). Laïcité in practice: the representations of French teenagers. *British Journal of Religious Education, 33*(2), 159-172. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2011.543598.

Matthew Hills, P. (2015). A Normative Approach to the Legitimacy of Muslim Schools in Multicultural Britain. *British Journal of Educational Studies, 63*(2), 179-196. http://dx.doi.org/10.1080/00071005.2014.996522.

Mohiuddin, A. (2017). Muslims in Europe: Citizenship, Multiculturalism and Integration. *Journal of Muslim Minority Affairs, 37*(4), 393-412. http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2017.1405512.

Neumann, P. (2013). Options and Strategies for Countering Online Radicalization in the United States. *Studies in Conflict & Terrorism, 36*(6), 431-459. http://dx.doi.org/10.1080/1057610X.2013.784568.

Panjwani, F. (2017). No muslim is just a muslim: implications for education. *Oxford Review of Education, 43*(5), 596-611. https://doi.org/10.1080/03054985.2017.1352354

Parker-Jenkins, M., Francia, G., & Edling, S. (2017). Education for the other: policy and provision for Muslim children in the UK and Swedish education systems. *Compare: A Journal of Comparative and International Education, 47*(2), 257-270. http://dx.doi.org/10.1080/03057925.2016.1168282.

RAN. (2016). The role of education in preventing radicalisation. Recuperado de: https://bit.ly/47Dbuzl

Reitz, J.G., Simon, P., & Laxer, E. (2017). Muslims' social inclusion and exclusion in France, Québec, and Canada: does national context matter? *Journal of Ethnic and Migration Studies, 43*(15), 2473-2498. http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2017.1313105.

Sai, Y. (2018). Teaching Qur'an in Irish Muslim Schools-curriculum, approaches, perspectives and implications. *British Journal of Religious Education,* 1-10. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2016.1269723.

Sieckelinck, S., Kaulingfreks., & De Winter, M. (2015). Neither Villains Nor Victims: Towards an Educational Perspective on Radicalisation. *British Journal of Educational Studies, 63*(3), 329-343. https://doi.org/10.1080/00071005.2015.1076566

Statham, P. (2016). How ordinary people view Muslim group rights in Britain, the Netherlands, France and Germany: significant 'gaps' between majorities and Muslims? *Journal of Ethnic and Migration Studies, 42*(2), 217-236. http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2015.1082288.

Trittler, S. (2019). Consequences of religious and secular boundaries among the majority population for perceived discrimination among Muslim minorities in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies, 45*(7), 1127-1147. https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1437343

UNESCO. (2016). A teacher's guide on the prevention of violent extremism. Recuperado de: https://bit.ly/48B3yjr

UNESCO. (2017). Preventing violent extremism through education. A guide for policy-makers. Recuperado de: https://bit.ly/mnavarro11

Van Heelsum, A., & Vermeulen, F. (2018). Cities' Policies: the Work of European Cities to Counter Muslim Radicalisation. *Journal of International Migration and Integration, 19*(1), 161-179. https://doi.org/10.1007/s12134-017-0533-1.

Verkuyten, M. (2018). Religious fundamentalism and radicalization among Muslim minority youth in Europe. *European Psychologist, 23*(1), 21–31. https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000314

Version consolidée au 08 mai 2017. Recuperada de: https://goo.gl/GxHH5J.

Waghid, Y. (2009). Education and madrassahs in South Africa: on preventing the possibility of extremism. *British Journal of Religious Education, 31*(2), 117-128. http://dx.doi.org/10.1080/01416200802661142.

Waters, L. (2016). French or muslim? "rooted" French perceptions of the muslim community in France (Tesis Doctoral). The University of Colorado at Boulder. Recuperado de: https://goo.gl/g7VxWp.

Winter, C., Heath-Kelly, C., Kaleem, A., & Mills, C. (2022). A moral education? British Values, colour-blindness, and preventing terrorism. *Critical Social Policy, 42*(1), 85-106. https://doi.org/10.1177/0261018321998926.

Wright, M., Johnston, R., Citrin, J., y Soroka, S. (2016). Multiculturalism and Muslim Accommodation: Policy and Predisposition Across Three Political Contexts. *Comparative Political Studies,* 1–31. http://dx.doi.org/10.1177/0010414015626448

Zhirkov, K., Verkuyten, M., & Weesie, J. (2014). Perceptions of world politics and support for terrorism among Muslims: Evidence from Muslim countries and Western Europe. *Conflict Management and Peace Science, 3*1(5), 481-501. https://doi.org/10.1177/0738894213510121

SECCIÓN V

LITERATURA, ARTE Y TRADUCCIÓN

ARQUEOLOGÍA Y NACIONALISMO ÁRABE-SIRIO DESPUÉS DE SUEZ. LA MISIÓN DE RAS SHAMRA DURANTE EL AUGE DEL PANARABISMO (1956-1963)

JUAN ÁLVAREZ GARCÍA
Departamento de Historia antigua, medieval y paleografía y diplomática – Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

El pasado constituye una fuente inagotable para la creación de identidades (Assman, 2011; Cubitt, 2007; Olick y Robbins, 1998; Zerubavel, 2003;). Tal es así que, en el alba de las identidades nacionales y, especialmente, a partir del último tercio del s. XIX, se buscaron los orígenes nacionales en el pasado más remoto (Anderson, 1999; Hobsbawm 1990; Hobsbawm y Ranger, 1983; Hutchinson, 2013). Esta manera de legitimar al estado y al conjunto de una sociedad dándole un origen común encontró en la Antigüedad un punto de partida y en la arqueología las pruebas físicas de dicho origen (Friedman, 1992; Hamilakis, 1999; Holtorf, 2015; Kane, 2003; Trigger, 1984).

Este proceso ha sido bien estudiado en ámbito europeo con trabajos como los de P. Kohl y C. Fawcett (1995) M. Díaz-Andreu (2007; 2018) y M. Díaz-Andreu y T. Champion (2015); no así en otras regiones, como en aquellos países del Próximo Oriente para los que sólo contamos con las obras de N. A. Silberman (1990) L. Meskell (1998) y J. F. Goode (2007)[110]. De entre estos países, el caso de Siria se encuentra

[110] Pese a que, tal y como señala M. Liverani (2014), contamos con escasas obras que traten en profundidad y con la extensión que merece la cuestión del papel de la arqueología en el desarrollo de identidades nacionales en diferentes países del Próximo Oriente, sí existen varias contribuciones que introducen una perspectiva crítica en relación a la arqueología próximo oriental, comentando su papel en la creación de identidades (nacionales y alternativas),

entre los menos estudiados[111], lo cual sorprende teniendo en cuenta la vinculación que trazaron muchos intelectuales sirios entre la nación árabe y la Antigüedad[112]. Para corregir este vacío historiográfico nos propusimos analizar el papel del patrimonio arqueológico en el desarrollo de la identidad nacional siria[113]. En un primer momento se estudió el paso de la arqueología durante la época colonial a la postcolonial hasta 1963 desde una perspectiva general (Álvarez García y Franco-Vázquez, 2023), para luego focalizar la cuestión de la nacionalización del patrimonio arqueológico sirio sobre yacimientos concretos, empezando por el de Ras Shamra durante la primera década de la Siria independiente (Álvarez García, 2023). La elección de este yacimiento se debió a sus implicaciones científicas y monumentales que hacían de él un lugar susceptible de convertirse en "lugar de memoria" (Holtorf, 2015).

2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Así pues, entre los objetivos de esta contribución está el comprender el significado de la etapa que va desde 1956 a 1963 en el desarrollo de la arqueología en Siria, en general, y en Ras Shamra, en particular. Del

---

su grado descolonización y la pervivencia de estructuras coloniales (Bernbeck y Pollock, 2005; 2006; Porter 2016; Scham 2010).

111 Entre los trabajos al respecto podemos destacar el de S. Valter (2002) sobre el discurso historicista del nacionalismo árabe sirio bajo el gobierno de Hafez al-Assad (1970-2000), los artículos de H. Z. Watenpaugh (2004) y Zobler (2010) sobre el papel identitario de los museos sirios y el rápido repaso que traza L. Gillot (2010) a la historia de la arqueología siria y su relación con el desarrollo político del país

112 Como consecuencia de los conflictos entre diferentes comunidades religiosas que tuvieron lugar en el Líbano, principalmente, durante la década de 1860 (Groiss, 2011) y vinculado al movimiento de renovación cultural e intelectual árabe conocido como *nahḍa* (Corm, 2016; Hill, 2019), numerosos intelectuales árabes en general y sirios en particular consideraron las grandes civilizaciones de la Antigüedad preislámica como las antecesoras de los países árabes (Choueiri, 2000; 2003). Con ello se perseguía desvincular una identidad nacional a una confesión religiosa y aproximarla a aspectos como la lengua y la historia árabes, alejándose al mismo tiempo de la política de *turquificación* del Imperio Otomano (Roshwald, 2013). Entre estos intelectuales destacan a B. al-Bustānī (Sheehi, 2011), Ḫ. al-Ḫouri (Zachs, 2004; 2011), J. Zaydan (Philipp, 2011) y A. Sa'adeh (Beshara 2011b).

113 Para una relación de autores e intelectuales nacionalistas árabes sirios ver A. Beshara (2011a).

mismo modo se pretende conocer cómo la investigación arqueológica en Ras Shamra sirvió a la creación de un discurso nacionalista en Siria y cómo las instituciones arqueológicas sirias operaron y se implicaron en el proyecto para alcanzar tal fin. También se pretende conocer el papel que jugó la propia misión arqueológica más allá de la investigación científica.

El periodo que se ha escogido responde a dos hechos fundamentales de la historia de Siria: la Crisis de Suez (1956) con las repercusiones políticas y sociales, regionales e internacionales, que trajo; hasta la revolución del *ba'at* (1963), la cual tendrá unas grandes implicaciones políticas e ideológicas en el desarrollo político del país. Este periodo está además caracterizado por un auge del panarabismo (Choueiri, 2000) que alcanzará su apogeo durante el breve periodo de la República Árabe Unida (RAU), creada a partir de la unión de Siria y Egipto (Baron, 2019; Donati, 2009; Picard, 1980; Rey, 2018).

Así pues, en primer lugar, se darán unas breves notas sobre los antecedentes coloniales y poscoloniales de la investigación en Ras Shamra. En segundo lugar, se analizará el desarrollo de la investigación en Ras Shamra y las relaciones entre la misión arqueológica francesa y las instituciones sirias atendiendo a tres subperiodos: un primer periodo de negociaciones para la reactivación de la misión arqueológica tras la crisis (1957), el desarrollo de la propia investigación y las relaciones entre la misión arqueológica y las instituciones sirias bajo la RAU (1958-1961) y, finalmente, entre la desaparición de la RAU y 1963.

Las fuentes que se han utilizado para este estudio son, por un lado, los informes y publicaciones científicas de la propia misión arqueológica y, por otro, la documentación personal y la correspondencia entre los miembros de la misión y aquellos otros de la sociedad y la política siria implicados en la gestión y la difusión arqueológicas, destacando su Dirección General de Antigüedades y Museos (DGAMS). Las publicaciones científicas aportarán la sucesión de descubrimientos y avances en la investigación y, por tanto, la materia prima susceptible de ser explotada desde el punto de vista nacionalista. Por su parte, la documentación y la correspondencia mostrarán los métodos por los cuales se generó ese discurso nacionalista y se transmitió a la población, además del

grado de implicación institucional. Esta documentación procede de los archivos del *Collège de France* de París (fondo Schaeffer).

3. RESULTADOS

3.1. Antecedentes coloniales y poscoloniales de la investigación en Ras Shamra

Las primeras instituciones dedicadas a la gestión y la investigación arqueológica en Siria se crearon por parte de las autoridades coloniales francesas en época mandataria (1920-1946), encabezadas por el Servicio de Antigüedades (Chamonard, 1920; Chevalier, 2002; Gélin, 2002; Gran-Aymerich, 1998; Ouahes, 2018; Sartre-Fauriat, 2021). En este contexto, se iniciaron las investigaciones en Ras Shamra tras su descubrimiento en 1928 (Albanese, 1928). Estas investigaciones se llevaron a cabo por parte de una misión arqueológica francesa dirigida por Claude Schaeffer[114] quien, a lo largo de la etapa colonial, asentaría las bases del conocimiento científico sobre la civilización ugarítica, hallándose el complejo religioso en la acrópolis de la ciudad y localizando el palacio real poco antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial[115].

A partir de su independencia en 1946, Siria inició un ambicioso programa de nacionalización de su arqueología, encabezado por la Dirección General de Antigüedades y Museos (Álvarez García, 2023; Álvarez García y Franco-Vázquez, 2023; Sartre-Fauriat, 2021). Sin embargo, este yacimiento había adquirido un especial renombre para las instituciones científicas francesas, convirtiéndose en uno de los emblemas de la ciencia francesa en el extranjero. Tal es así que, tras la victoria aliada en el segundo conflicto mundial, la diplomacia cultural francesa

[114] C. Schaeffer fue designado director de la misión arqueológica en Ras Shamra en 1929, misión que dirigió hasta 1970 (Yon, 2008).

[115] Los resultados de las excavaciones que se llevaron a cabo en Ras Shamra durante la época colonial fueron publicados en la revista *Syria,* fundada por el Servicio de Antigüedades (Schaeffer, 1929; 1931; 1932; 1933; 1934; 1935, 1936; 1937; 1938; 1939a), así como en dos sendos volúmenes de la serie *Bibliothèque Archéologique et Historique* (Schaeffer, 1939b; 1949), también perteneciente al Servicio de Antigüedades. Para una relación completa de los artículos y obras escritas por C. Schaeffer sobre Ras Shamra-Ugarit, ver M. Al-Maqdissi (2008).

consiguió de la recientemente creada República Árabe de Siria la concesión de las excavaciones para la misma misión arqueológica (Álvarez García, 2023), una concesión que se volvió ilimitada a partir de 1955 (Saadé, 2011). Gracias a ello, las investigaciones siguieron siendo dirigidas por C. Schaeffer, quien cultivaría una estrecha relación con el que fue uno de los más importantes directores de antigüedades de Siria, Selim Abul-hak[116]. Gracias a esta buena relación se realizaron los importantes descubrimientos de la primera etapa poscolonial; concretamente, la estructura y los archivos del palacio real[117] (Álvarez García, 2023).

A lo largo de estos años creció también el interés de la sociedad siria por el yacimiento, lo cual quedó patente en la fundación de la Sociedad de Amigos de Ugarit, creada por el latakiota Gabriel Saadé[118] (Álvarez García, 2023). Sin embargo, la invasión anglo-francesa de Egipto a finales de octubre de 1956 provocaría un cese en las excavaciones.

3.2. LA CRISIS DE SUEZ Y LA DETENCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN EN RAS SHAMRA (1957)

---

[116] S. Abdul-hak ocuparía el cargo de director general de Antigüedades y Museos de Siria desde 1950 hasta 1965, momento en el que pasaría a dirigir la sección de Monumentos y de Museos de la UNESCO (Abdul-hak y Abdul-hak, 2008; Al-Maqdissi, 2002-2003; Bounni, 2008). De sus escritos se desprende, no sólo una verdadera fascinación por el patrimonio arqueológico sirio, sino también un profundo convencimiento de constituir un potente símbolo de la identidad árabe al tratarse de los vestigios de sus más antiguos ancestros (Abdul-hak, 1957a; 1957b; 1958-1959), de la importancia de la cooperación internacional para su investigación (Abdul-hak, 1953a; 1956a; 1956b; 1960; 1963), del papel de los museos arqueológicos para difundir la identidad árabe entre la población (Abdul-hak 1952; 1965) y como motor económico del país gracias al turismo (Abdul-hak, 1954-1955a). Desde este convencimiento, fue bajo su dirección cuando se inicia la creación de la red de museos de Siria (Abdul-hak, 1953b) y se emprende la restauración y puesta en valor de muchos de sus más importantes monumentos (Abdul-hak, 1954-1955b). Para una relación de los escritos de S. Abdul-hak, ver M. Al-Maqdissi (2008).

[117] C. Schaeffer siguió publicando los resultados de sus excavaciones durante este periodo en la revista *Syria* (Schaeffer, 1951a; 1954) y en la serie *Bibliothèque Archéologique et Historique* (Schaeffer, 1956; 1962) pero fundamentalmente en la nueva revista creada por la Dirección General de Antigüedades y Museos: *Annales Archéologiques de la Syrie* (*AAS*) (Schaeffer, 1951b; 1952; 1953; 1954-1955; 1957). Por su parte, los textos procedentes del palacio se publicaron en una nueva serie titulada *Palais Royal d'Ugarit* (Schaeffer et al. 1955; Schaeffer y Nougayrol 1956; 1970; Schaeffer y Virolleaud, 1957; 1965)

[118] G. Saadé fue también el autor de la primera guía turística para Ras Shamra-Ugarit (Saadé, 1954).

La crisis que se desató a raíz de la nacionalización del canal de Suez por parte del gobierno egipcio dirigido por G. A. Nasser se extendió por todos los países árabes, que respondieron solidariamente ante la invasión anglo-francesa de Egipto y que desató una ola de fuerte nacionalismo árabe (Khalidi, 1991). Siria en particular rompió relaciones diplomáticas con Francia, lo cual motivó la salida apresurada de la misión que comenta la carta 34 CDF 89/12 del 03/05/1961[119]. No obstante, desde el mismo final de la crisis de Suez, se llevó a cabo un intenso intercambio de cartas entre C. Schaeffer y S. Abdul-hak con el objetivo de reanudar las investigaciones lo antes posible. Así, en una primera carta tras la crisis, S. Abdul-hak señala la reticencia del gobierno sirio a permitir para el año 1957 las excavaciones debido a la cercanía de los hechos acaecidos en Egipto. A esto se unen distintos frentes abiertos por parte de Francia, siendo las dos principales: la guerra de Argelia[120] y el apoyo a la política israelí en Palestina[121]. Ambos empañaban las relaciones diplomáticas con Siria y otros países árabes, lo cual es recurrentemente mencionado en ese intercambio de cartas entre C.

[119] En esta carta, verdaderamente, C. Schaeffer avisa a S. Abdul-hak de la aparición de tablillas procedentes de Ugarit en el mercado de antigüedades de París en mayo de 1961. Según la carta, la detención precipitada de las excavaciones en 1956 dejó al descubierto un nido de tablillas al que pertenecerían las siete que se subastan según C. Schaeffer. Esta procedencia la confirma en una nueva carta (34 CDF 89/12 del 31/07/1961). Se llegará a sospechar de un local llamado Cheikh Saud tal y como se desprende de las acusaciones de algunos trabajadores, aunque es posible que el vigilante del yacimiento Cheikh Nasser también esté implicado (34 CDF 89/12 del 18/09/1961). En otra carta, C. Schaeffer informa de que se ha presentado a C. Virolleaud un comerciante de antigüedades con una tablilla de Ugarit (34 CDF 92/2 del 10/06/1961). Le pide que informe a A. Bounni y a R. Hafez para que estén al corriente de la cuestión. En una carta posterior, S. Abdul-hak le comenta a C. Schaeffer que ha informado al Mohafez de Latakia para que inicie las pesquisas sobre este expolio. Igualmente le pregunta sobre de qué manera la DGAMS podría recuperarlas (34 CDF 89/12 del 20/05/1961; 34 CDF 92/2 del 02/06/1961; 34 CDF 89/12 del 03/07/1961). Finalmente, ante la posibilidad de que estas tablillas se perdieran en colecciones privadas, el *Musée du Louvre* resolvió comprarlas para las colecciones nacionales, las cuales se vuelven inalienables y solo se podría entregar a Siria mediante ley votada en la Asamblea Nacional (34 CDF 89/12 del 31/07/1961).

[120] La Guerra de Argelia fue una de las causas por las que Francia se sumó a la intervención militar en Suez, dado que tenía sospechas de que G. A. Nasser colaboraba con las milicias del *Front de Libération Nationale* argelino (Vaisse, 1991).

[121] Israel había participado junto con Francia e Inglaterra en la invasión de Egipto (Bar-on, 1991) y desde 1948 ocupaba territorios de Palestina tras derrotar a una coalición de países árabes (Laurens, 2007).

Schaeffer y S. Abdul-hak (34 CDF 89/8 20/03/1957; 34 CDF 89/8 14/08/1957; 34 CDF 89/8 del 24/08/1957; 34 CDF 89/8 20/09/1957; 34 CDF 89/11 del 12/12/1960). En estas cartas podemos ver, no obstante, al C. Schaeffer más diplomático y humanista, fuertemente opuesto a la guerra de Argelia y al apoyo de Francia a la política de Israel en Palestina (34 CDF 89/8 de 14/08/1957), así como fielmente dispuesto a recuperar, citando textualmente, "el glorioso pasado de Siria" (34 CDF 89/8 del 20/09/1957) para el pueblo sirio.

Pese a este bloqueo, destaca el hecho de que no se concedan licencias de excavación a otras misiones, ni tan siquiera nacionales, siendo el único movimiento al respecto la encomendación a H. Safadi (DGAMS) de las investigaciones arqueológicas de Minet el-Beida, yacimiento abandonado por la misión arqueológica francesa de Ras Shamra ya en época colonial (34 CDF 90/2 de 05/1957). Esto se puede deber a que la diplomacia cultural francesa ya estuviera operando para recuperar el yacimiento. Esta actividad diplomática se percibe en la apertura de escuelas francesas en Siria ya desde julio de 1957 (34 CDF 89/8 del 07/07/1957); a lo que se puede añadir una posible presión por parte de esa misma diplomacia, la cual pudo influir en el impedimento a que R. Hafez, restaurador de la DGAMS, formara parte de la misión de la UNESCO en Afganistán (34 CDF 89/8 del 14/08/1957; 34 CDF 89/8 del 03/11/1957; 34 CDF 89/8 10/11/1957)

Será, finalmente, de la relación personal entre C. Schaeffer y S. Abdul-hak de la que habrá de depender la recuperación de las investigaciones[122]. Este último actuó en favor de la misión al presentar la solicitud de excavaciones arqueológicas a las autoridades gubernamentales (34 CDF 89/8 del 07/07/1957). No obstante, recomendará tener paciencia a raíz de sus conversaciones con diferentes cargos sirios (34 CDF 89/8 del 24/08/1957). Por su parte, C. Schaeffer le ofreció su mediación para que R. Hafez fuera aceptado en la misión de la UNESCO en Afganistán,

[122] De hecho, posteriormente, S. Abdul-hak (1958-1959) hará un balance de la política arqueológica de la región norte de la RAU y las perspectivas de futuro donde destacará la misión de Ras Shamra y sus grandes aportaciones al conocimiento del pasado de la nación árabe, señalando el compromiso de la DGAMS con la misión arqueológica dirigida por C. Schaeffer.

así como su asesoramiento científico de cara a la participación de Siria en la Exposición Universal de Bruselas de 1958 con restos arqueológicos de Ugarit (34 CDF 89/8 del 03/11/1957; 34 CDF 89/8 del 10/11/1957).

Durante este tiempo en el que se impidió el regreso de la misión arqueológica, C. Schaeffer se dedicó a sacar adelante sus publicaciones, además de a divulgar los resultados de las investigaciones sobre Ras Shamra (34 CDF 89/8 del 07/07/1957; 34 CDF 89/8 del 14/08/1957; 34 CDF 89/8 del 20/09/1957). De entre estas publicaciones destaca la de *Ugaritica III*, de la cual hizo entrega a diferentes autoridades sirias (34 CDF 89/8 del 20/03/1957; 34 CDF 90/2 del 05/1957), posiblemente con el objetivo de ganarse su apoyo en las negociaciones para la reactivación de las excavaciones.

3.3. EL REINICIO DE LAS EXCAVACIONES BAJO LA RAU (1958-1961)

El 1 de febrero de 1958 se declaró la unión de Siria y Egipto en la República Árabe Unida (RAU), liderada por el presidente egipcio G. A. Nasser, quien se había convertido en el líder indiscutible del mundo árabe tras su salida airosa en la Crisis de Suez (Baron, 2019; Choueiri, 2000; Donati, 2009; Halliday, 2013; Khalidi, 1991; Rey, 2018). Este acontecimiento coincidió con el reinicio de la colaboración para la investigación sobre Ras Shamra. Las colaboraciones preliminares se aprecian en el envío de moldes de tablillas desde Damasco, la recuperación del proyecto para levantar un museo de sitio sobre los restos del palacio de Ugarit (Pic, 2021) y la propuesta de envío de los epigrafistas de la misión a Damasco, concretamente de J. Nougayrol, bajo pretexto de las contribuciones que éstos podían hacer al conocimiento sobre la producción cultural e intelectual ugarítica (34 CDF 89/9 del 09/01/1958; 34 CDF 89/9 del 13/04/1958).

En la negociación para el reinicio de las investigaciones, G. Saadé desempeñó un papel crucial al interceder ante Al-Hourani, Mohafez de Latakia, a petición de S. Abdul-hak, para convencer al vicepresidente de la recientemente creada RAU (quien además era sobrino de Al-Hourani) de que autorizara las excavaciones (34 CDF 89/9 del 28/03/1958;

34 CDF 90/2 de 03/05/1958; 34 CDF 89/9 del 10/05/1958). Por su parte, fue el propio al-Hourani quien informó del procedimiento que debía seguir Schaeffer, presentando formalmente la solicitud de excavaciones arqueológicas a través del Ministerio de Asuntos Exteriores de la RAU (34 CDF 89/9 del 26/03/1958). Esta negociación consiguió desvincularse de la política internacional, tal y como indica el hecho de que la crisis de 1958 en el Líbano y la revolución de julio en Iraq no interrumpieran las conversaciones (34 CDF 89/9 del 17/07/1958).

Finalmente, las excavaciones arqueológicas fueron autorizadas por el estado sirio para otoño de 1958. Tras la concesión final C. Schaeffer se mostró muy agradecido, tanto al Mohafez de Latakia como a S. Abdulhak, por haberlo hecho posible, afirmando que "seguirá sirviendo al conocimiento de la gloriosa historia antigua de Siria" (34 CDF 90/2 del 08/05/1958; 34 CDF 89/9 del 10/05/1958; 34 CDF 89/9 21/06/1958). De esta concesión se informó posteriormente a la prensa siria (34 CDF 90/1 del 22/05/1958; 34 CDF 90/1 del 28/05/1958) y oficialmente al propio C. Schaeffer por S. Abdul-hak a través de G. Saadé (34 CDF 90/2 del 27/05/1958). Por su parte, la Comisión para las excavaciones arqueológicas en el Próximo Oriente del Ministerio de Asuntos Exteriores francés[123] volvió a citar a C. Schaeffer para discutir el presupuesto que debía entregarse para sus investigaciones (34 CDF 90/2 del 10/05/1958).

Sin embargo, para la primera campaña, aunque C. Schaeffer solicitó la colaboración de H. Safadi, R. Hafez y Hassan (de la DGAMS) junto a la incorporación plena de su equipo: Mme. Schaeffer, R. Kuss, J. Nougayrol y H. Contenson (34 CDF 89/9 del 17/07/1958), los especialistas europeos de la misión no fueron aceptados y C. Schaeffer tuvo que trabajar únicamente con profesionales sirios (34 CDF 89/9 del 16/08/1958) siendo la DGAMS con H. Safadi al frente la que aportaría el equipo, compuesto éste por: Kirchian (arquitecto), R. Hafez

[123] Tras la Segunda Guerra Mundial, todas las competencias sobre arqueología en el extranjero pasaron bajo el Servicio de Obras del Ministerio de Asuntos Exteriores que paso a denominarse Oficina de Relaciones Culturales. Este organismo era el encargado de financiar las misiones arqueológicas tras el visto bueno del proyecto por parte de comisiones regionales (Chevalier, 2002).

(restaurador) y Bartaine (dibujante) (34 CDF 89/9 del 05/09/1958). Esta solución ya había sido planteada por el propio C. Schaeffer ante la falta de relaciones diplomáticas entre Francia y Siria; con la única diferencia de que él propuso también la incorporación de los miembros no franceses del equipo, lo cual no fue finalmente autorizado (34 CDF 89/9 del 25/03/1958b). C. Schaeffer aceptó la solución (34 CDF 89/9 del 23/09/1958) aunque lamentó la ausencia de sus colegas de la misión R. Kuss y J. Nougayrol a lo largo de la campaña, afirmando que muchos trabajos tendrían que esperar a que sus colegas se incorporasen en un futuro. En relación a esto, C. Schaeffer afirmó no entender por qué en otras excavaciones sí se permitió la llegada de profesionales franceses (34 CDF 89/9 del 04/11/1958). S. Abdul-hak le explicaría que se debe a un estatuto distinto que se otorgó a Ras Shamra por parte del Ministerio de Cultura y Orientación Nacional, ahora en el Cairo (34 CDF 89/9 del 10/11/1958).

Posteriormente, para las campañas de 1959, 1960 y 1961, sí fue aceptada la incorporación de los miembros franceses de la misión (34 CDF 90/2 del 20/02/1959), especialmente la de R. Kuss para quien C. Schaeffer pidió un permiso de desplazamiento antes del resto de la misión con el objetivo de adelantar trabajo, pues se requería con urgencia la realización de una gran cantidad de planos, alzados y cortes estratigráficos. Igualmente reclamó la presencia de J. Nougayrol para la realización de transcripciones desde las tablillas originales guardadas en el Museo de Damasco. Junto a estos dos, solicitó también permiso para los arqueólogos J.-C. Courtois y H. de Contenson (34 CDF 89/10 del 12/03/1959; 34 CDF 89/10 del 31/03/1959; CDF 89/10 del 08/06/1959; 34 CDF 89/12 del 14/06/1961; 34 CDF 89/11 del 27/06/1960).

No obstante, además de los profesionales franceses, durante estos años se asiste a la incorporación de más profesionales sirios al proyecto[124], arqueólogos y restauradores. Entre los arqueólogos estaban presentes H. Safadi (34 CDF 70/1 del 14/06/1958; 34 CDF 89/10 del 12/03/1959) y A. Bounni (34 CDF 89/12 del 14/06/1961) y N. Saliby a partir de la

[124] Algunos de los nuevos profesionales se formaban en museos extranjeros gracias a becas del gobierno de la RAU (Abdul-hak, 1963; 34 CDF 89/11 del 27/06/1960).

campaña de 1961 (34 CDF 89/12 del 08/09/1961; 34 CDF 89/12 del 18/09/1961). Por su parte, entre el equipo de restauradores, aunque cabe destacar la incorporación de más profesionales (34 CDF 89/12 de 15/10/1961) como Krumly (34 CDF 89/10 del 12/03/1959; 34 CDF 89/12 del 14/06/1961) y Makhi (34 CDF 89/12 del 08/09/1961), las principales aportaciones siguieron corriendo a cargo de R. Hafez (Nougayrol 1964; 34 CDF 89/9 de 17/07/1958; 34 CDF 89/10 del 12/03/1959; 34 CDF 89/12 del 14/06/1961).

En cuanto a las investigaciones, durante la campaña de 1958, se empezó a trabajar en el barrio residencial al este del Palacio Real. De entre los hallazgos, el más sensacional fue el de importantes acumulaciones de tablillas en archivos privados (Nougayrol 1960; Schaeffer, 1958; 1958-1959). Por otro lado, en torno a la acrópolis, se realizaron nuevas intervenciones, llegándose a niveles de finales del III milenio a.C. (34 CDF 89/10 del 13/10/1959).

A partir de la campaña de 1959 se abrió un nuevo sector consistente en una larga trinchera en el área suroriental del tell, donde se produjeron grandes avances en el conocimiento del trazado urbano de Ugarit y del hábitat doméstico (34 CDF 89/10 del 29/10/1959; 34 CDF 89/11 del 31/10/1960; 34 CDF 89/11 del 16/11/ 1960). Aquí, el descubrimiento de importantes acumulaciones de tablillas siguió siendo lo más celebrado por la Dirección General de Antigüedades, especialmente las encontradas en la denominada Casa de las Tablillas Literarias (Schaeffer 1960; 1961-1962; Virolleaud, 1959; 34 CDF 89/10 del 29/10/1959; 34 CDF 89/10 del 24/12/1959). Para esta misma campaña, se proyectaron nuevos sondeos en el tell (34 CDF 90/2 del 20/02/1959) con el propósito de sacar a la luz partes de la ciudad y del palacio del Bronce Medio (34 CDF 89/10 del 06/03/1959; 34 CDF 89/10 del 27/09/1959), así como retomar el sondeo de 1956 que quedó a la mitad y que alcanzó niveles Halaf y neolítico tardío (34 CDF 89/10 del 24/12/1959).

En lo que respecta a las investigaciones epigráficas, Schaeffer sigue solicitando los moldes y fotografías de las tablillas encontradas (34 CDF 89/10 del 14/02/1959; 34 CDF 89/10 del 06/03/1959; 34 CDF 89/10 del 02/03/1959) aunque en repetidas ocasiones el propio J. Nougayrol debía desplazarse a Damasco a cotejar los originales (34 CDF 89/10 del

06/03/1959; 34 CDF 90/2 del 01/05/1959; 34 CDF 89/10 del 24/12/1959). Las cartas intercambiadas entre C. Schaeffer, S. Abdulhak y G. Saadé ponen de relieve el interés por estos descubrimientos epigráficos, concretamente por las tablillas eruditas y aquellos documentos comerciales y diplomáticos por los que quedaba demostrada la relación entre el reino de Ugarit y otras regiones vecinas como Egipto o Mesopotamia en la Antigüedad (34 CDF 90/2 de 10/12/1958; 34 CDF 90/2 de 05/01/1959; 34 CDF 89/10 de 12/03/1959; 34 CDF 89/10 del 29/10/1959).

A lo largo de estos años, el interés del Estado por la exploración de Ras Shamra fue en aumento[125], como podemos observar en el crecimiento de las inversiones para la exploración del tell. La más importante fue la participación efectiva de la Dirección General de Antigüedades con 10.000 libras sirias para la contratación de más personal a partir de 1959[126], con el claro objetivo de acelerar los descubrimientos arqueológicos (34 CDF 89/10 de 12/03/1959; 34 CDF 89/10 del 31/03/1959; 34 CDF 89/10 del 13/10/1959; 34 CDF 89/10 del 24/12/1959; 34 CDF 89/12 del 18/09/1961). Igualmente, las visitas oficiales de autoridades

[125] En general, esta etapa está marcada por un interés de los estados árabes por proteger y difundir su patrimonio arqueológico en tanto que pruebas del origen de las naciones árabes. Este interés común quedó patente en la reunión de la comisión cultural de la Liga Árabe en la que se discutieron y pusieron en común ciertos aspectos relacionados con la gestión arqueológica y la protección de antigüedades los cuales recoge G. Saadé (1957), integrante de la comisión siria. A este encuentro internacional asistieron un gran número de autoridades sirias procedentes de la política y de la sociedad civil involucradas en la gestión y difusión del patrimonio arqueológico, lo cual no es sino una muestra de grado de implicación del estado y la sociedad en la arqueología. De entre las recomendaciones que se hicieron se pueden destacar: una mayor protección de antigüedades, lo cual pasaba por una normalización de la legislación y una coordinación mayor entre las diferentes direcciones de antigüedades de los estados miembro; así como también una actitud similar respecto a la llegada de misiones arqueológicas extranjeras. Además, se propuso que todos los museos nacionales albergasen una sala dedicada a la evolución y patrimonio arqueológico del resto de países árabes, así como el intercambio de piezas entre diferentes estados miembro. De estas recomendaciones se desprende el deseo de generar una identidad común en el mundo árabe en relación al pasado más remoto de lo que se consideró la nación árabe. También se abordó el tema del turismo y, de cara a la difusión, se propuso promocionar las sociedades arqueológicas así como buscar medios para una mayor comunicación entre arqueólogos y arquitectos, probablemente pensando en las reconstrucciones de sitios arqueológicos y en la construcción de museos.

[126] En los años cincuenta Siria vive un gran crecimiento económico (Rey, 2018).

civiles y militares (34 CDF 89/10 del 13/10/1959; 34 CDF 33-12 del 14/10/1960; 34 CDF 90/2 del 22/09/1961; 34 CDF 90/2 del 23/09/1961; 34 CDF 90/2 del 24/09/1961; 34 CDF 90/2 del 25/09/1961) reforzaron ese apoyo del Estado a la investigación arqueológica, siendo la más importante la visita del presidente G. A. Nasser (34 CDF 90/2 de 14/04/1959), además del interés en las excavaciones manifestado por miembros del gobierno, como el propio vicepresidente de la RAU al-Hourani (34 CDF 90/2 del 05/01/1959), el presidente de Siria S. al-Quwwatli quien, de hecho, sugirió a C. Schaeffer acelerar las excavaciones (34 CDF 89/10 del 12/03/1959) o el ministro de cultura S. Aris (34 CDF 92/2 del 17/05/1961). También se apoyó la creación de institutos arqueológicos extranjeros en Siria, dándose capacidad jurídica a la DGAMS para autorizarlos. De entre ellos se propone un Instituto arqueológico francés en Damasco (34 CDF 89/9 del 25/06/1958; 34 CDF 89/9 del 17/07/1958).

Sin embargo, pese a este clima general de concordia, ciertas suspicacias por parte de las autoridades militares ante las sospechas de la existencia de un espía entre los miembros del equipo de C. Schaeffer hicieron que la residencia de la misión se desplazara hacia otro lugar alejado del estratégico puerto de Minet el-Beida y más cercano a Ras ibn Hani[127].

Por lo que respecta a la difusión de los descubrimientos, ésta se recuperó, dando cuenta a la prensa siria de los mismos (34 CDF 90/1 del 19/07/1958; 34 CDF 89/10 del 24/12/1959; 34 CDF 89/12 del 03/07/1961). Destacaron las publicaciones en el *AAS* de los informes de excavaciones y de las comunicaciones dadas en el seno de la *Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (*AIBL*) por parte de C. Schaeffer y de otros miembros de la misión. Fueron de especial interés aquellas sobre los logros intelectuales de Ugarit y sobre sus relaciones diplomáticas con estados vecinos (34 CDF 89/10 del 12/03/1959; 34 CDF 89/10 del 16/04/1959; 34 CDF 89/10 del 08/06/1959; 34 CDF 89/10 del 24/12/1959; 34 CDF 89/11 del 27/06/1960; 34 CDF 89/12 del

[127] En relación a la construcción y habilitación del nuevo campo contamos con todo un interesante corpus de cartas (34 CDF 89/11 del 31/10/1960; 34 CDF 89/11 del 16/11/1960; 34 CDF 92/2).

14/06/1961). De hecho, acerca de estas relaciones S. Abdul-hak[128] pidió expresamente publicaciones, concretamente de aquellas que trazaron Ugarit y Egipto (34 CDF 89/9 del 25/03/1958a) a lo que C. Schaeffer accedió con entusiasmo (34 CDF 89/9 del 13/04/1958). También recibieron interés los orígenes prehistóricos de la ciudad, aunque C. Schaeffer prefirió guardar estos últimos resultados para publicaciones más extensas como *Ugaritica IV* (34 CDF 89/10 del 01/06/1959; 34 CDF 89/10 del 01/05/1959), volumen en el que estaría trabajando desde finales de 1959[129], junto a *Ugaritica V* (34 CDF 89/10 del 24/12/1959). Para el número IV solicitó que se concediera permiso a J.-C. Courtois y H. de Contenson para que trabajaran con los materiales del IV y III milenio a.C. encontrados durante las últimas campañas y que estaban almacenados en el Museo Nacional de Damasco (34 CDF 89/10 del 24/12/1959). Estas publicaciones fueron entregadas, como se había hecho antes, a diferentes autoridades civiles y militares, así como a la Asociación de Amigos de Ugarit, la cual se convirtió en referente de la divulgación sobre la Historia y la Arqueología de Ugarit para el público sirio (34 CDF 92/2 del 17/05/1961). La difusión también se vio fomentada con la creación de nuevos servicios dependientes de la DGAMS, como un servicio educativo con el objetivo de realizar programas e instrumentos de divulgación arqueológica (34 CDF 89/10 del 02/03/1959)[130]. En relación a esta difusión hay que destacar la aparición de una traducción al árabe de los poemas ugaríticos, lo cual indica la existencia de un público interesado en la producción intelectual y cultural ugarítica (34 CDF 92/2 del 17/05/1961).

---

[128] Ya en 1957, S. Abdul-hak (1957a) destacó el palacio real de Ugarit y los tesoros epigráficos que guardaba. En este artículo traza, por un lado, una línea temporal directa entre Ras Shamra y los pueblos fenicios que heredarían todo su bagaje cultural, enlazando así a Siria con el resto del mundo mediterráneo. Por otro, los contactos que Ugarit mantuvo con otras grandes civilizaciones próximo-orientales le llevan a conectarla con el resto de los países árabes de la región desde la Antigüedad.

[129] Si bien *Ugaritica* IV se publicó en 1962, para *Ugaritica* V habrá que esperar a 1968 para ver su aparición.

[130] Este servicio se había creado a partir de la ley nº 197 de 1958, dependiente de la DGAMS, para que organizara y diseñara programas e instrumentos de difusión de las colecciones museísticas (Abdul-hak, 1965).

Igualmente, el proyecto sobre el museo de sitio para Ras Shamra[131] también recibió un nuevo impulso por parte de los investigadores y de la DGAMS (34 CDF 89/10 del 14/02/1959; 34 CDF 89/10 del 23/02/1959; 34 CDF 89/10 del 31/03/1959), destacando los diseños de R. Kuss, quien fue el que dirigió las operaciones en tanto que arquitecto de la misión arqueológica (34 CDF 89/10 del 12/03/1959; 34 CDF 89/10 del 16/04/1959; 34 CDF 89/10 del 01/06/1959; CDF 89/10 del 08/06/1959). Sin embargo, él ya empezó a sospechar sobre ciertos problemas técnicos que debían de solucionarse antes de ejecutar el diseño (34 CDF 89/10 del 01/05/1959). Tal vez fueran estas complicaciones técnicas las que finalmente imposibilitaron la realización del proyecto (Pic, 2021).

Otras instituciones se interesarían también por los restos de Ugarit y favorecieron su difusión entre la población. En primer lugar, se pidieron informes con el objetivo de levantar monumentos a las grandes invenciones ugaríticas, como uno a la invención del alfabeto que se situaría frente a la Universidad de Damasco (34 CDF 89/10 del 16/04/1959; 34 CDF 89/10 del 01/06/1959; CDF 89/10 del 08/06/1959; 34 CDF 89/10 del 24/12/1959). En segundo lugar, el coronel Keilany solicitó una traducción de la denominada Carta del General hallada en Ugarit para su exposición en el museo militar de Damasco. Por último, el banco central de Damasco lanzó la emisión de billetes conmemorativos con restos arqueológicos y obras de arte ugaríticas (34 CDF 89/10 del 01/06/1959; CDF 89/10 del 08/06/1959).

3.4. EPÍLOGO: LA INVESTIGACIÓN EN RAS SHAMRA ENTRE 1961 Y 1963

El 28 de septiembre de 1961 tuvo lugar un levantamiento militar en Siria motivado por la excesiva influencia egipcia en asuntos internos y que trajo consigo la disolución de la RAU (Baron, 2019; Donati, 2009; Rey, 2018). Pese a tratarse de un hecho histórico y político de magnitud, la carta enviada por C. Schaeffer 34 CDF 89/12 del 29/09/1961 en la que resume las actividades que se están llevando a cabo en el

[131] El decreto legislativo nº 135 del 7 de septiembre de 1957 incrementaba el número de museos estatales, así como la ampliación y mejora de los existentes (Abdul-hak, 1957b).

yacimiento parece indicar que el acontecimiento no tuvo repercusiones en el desarrollo de las excavaciones de ese año. Al contrario, una carta similar (34 CDF 89/12 del 15/10/1961) recoge los grandes descubrimientos que se están realizando principalmente en la ciudad sur y en un nuevo sector abierto justo al sur de la acrópolis, donde apareció un gran lote de tablillas escritas en ugarítico y hurrita alfabéticos entre las que predomina el género mágico-médico[132]. Éstas, finalmente, compondrán la denominada Biblioteca del Sacerdote Hurrita (Laroche, 1963; Schaeffer, 1961; 1963; Virolleaud, 1962a; 1962b). Posteriormente, a partir de la campaña de 1963 se descubrió una nueva acumulación de textos, la denominada Biblioteca del Erudito, la cual terminará formando parte del mismo contexto que aquella del Sacerdote Hurrita, pero compuesta por textos de tradición babilónica (Nougayrol, 1963; 1964). Estas tablillas vinieron a completar el corpus de literatura ugarítica y a consolidar la imagen de Ugarit como gran centro de producción intelectual (34 CDF 89/12 del 05/11/1961a).

Para la campaña de 1962, la vigesimoquinta que se llevaría a cabo en Ras Shamra, C. Schaeffer solicitó contar con un nutrido grupo de especialistas franceses, sirios e internacionales: J. Lagarce, H. de Contenson y J.-C. Courtois (arqueólogos), Colardot y R. Kuss (arquitectos), Buchholz (del Instituto Arqueológico Alemán), Segert (del Instituto Oriental checo de Praga). Solicita, por otro lado, la colaboración de A. Bounni y de N. Saliby para la labor de campo y a R. Hafez y a Krumly para el trabajo de laboratorio. Entre los epigrafistas, pidió la presencia de J. Nougayrol, para el estudio de los textos acadios y E. Laroche para el de los hurritas (34 CDF 89/ del 18/06/1962). Esta solicitud fue bien recibida y aceptada por S. Abdul-hak (34 CDF 89/ del 06/08/1962).

Dentro de esta colaboración con profesionales sirios, se aprecia una mayor vinculación al proyecto de varios de ellos. En primer lugar, en la carta 34 CDF 89/12 del 15/10/1961 C. Schaeffer ofreció dar a A. Bounni una participación plena en la investigación arqueológica para la campaña del año 1962. No obstante, en relación a su participación,

[132] Los textos denominados para-mitológicos fueron posteriormente editados por D. Pardee (1988) en el cuarto volumen de la serie *Ras Shamra – Ougarit*.

como a la de N. Saliby, A. Bounni escribió a C. Schaeffer diciéndole que ésta debía primero aprobarse por la DGAMS y que muy probablemente se les necesitara en otros yacimientos (34 CDF 89/ del 10/07/1962). En segundo lugar, se solicita a R. Hafez cada vez más moldes de tablillas, así como las fotografías del resto de los materiales (34 CDF 89/12 del 08/11/1961). Por este motivo, desde finales de 1962 y comienzos de 1963, se dio un intercambio de cartas entre C. Schaeffer y R. Hafez en relación a la restauración y consolidación de las tablillas y su réplica posterior (34 CDF 88/2 del 22/12/1962; 34 CDF 88/2 del 28/01/1963; 34 CDF 88/2 del 10/02/1963). Finalmente, se consiguió obtener un permiso de la DGAMS para que R. Hafez realizara los moldes de todas las tablillas procedentes de Ugarit que se encontraban en Siria, desde 1929 hasta 1959. Estos moldes fueron presentados en una exposición que se inauguró solicitando incluso la presencia del propio R. Hafez (34 CDF 88/2 del 09/03/1963).

Por lo que respecta a la difusión, varios documentos se hacen eco de la llegada de turistas a visitar los antiguos restos de Ugarit (34 CDF 89/12 del 05/11/1961a; 34 CDF 89/12 del 05/11/1961b). Igualmente, se siguieron publicando en la prensa siria las comunicaciones dadas por los miembros de la misión arqueológica a la *AIBL* (34 CDF 89/12 del 08/11/1961), así como en el *AAS* (34 CDF 89/ del 18/06/1962). Por su parte, el año 1962 vio publicado el cuarto volumen de *Ugaritica*, del cual C. Schaeffer envió a S. Abdul-hak una copia (34 CDF 89/ del 26/08/1962) y a G. Saadé otra (34 CDF 90/2 del 12/07/1963).

Finalmente, la carta 34 CDF 89/ del 17/09/1962 anuncia la recuperación de las relaciones diplomáticas entre Francia y Siria, hecho asociado al final de la guerra de Argelia (Khalidi, 1991). No obstante, la llegada al poder del *ba'at* en marzo de 1963 señalado en la carta 34 CDF 88/2 del 09/03/1963 y la promulgación en octubre de ese mismo año de la nueva ley de antigüedades, significaron el cierre de esta etapa y la culminación del proceso de nacionalización de la arqueología en Siria. El nuevo texto normativo será la ley por la que se rija la investigación arqueológica en el país prácticamente hasta la actualidad.

4. CONCLUSIONES

En conclusión, podemos decir que el proceso de nacionalización de la arqueología en Siria que se aprecia desde el yacimiento de Ras Shamra alcanzó su momento de plenitud entre los años 1956 y 1963. La crisis de Suez no trajo consigo modificaciones sustanciales en el desarrollo de la investigación arqueológica. Al contrario, se aprecia un panorama general de continuidad respecto a la etapa previa. Sorprende, además, que a lo largo de todos estos años en donde Siria y Francia carecían de relaciones diplomáticas, se lograran desarrollar campañas arqueológicas en Ras Shamra de manera periódica. Por lo tanto, el clima internacional no influyó sustancialmente en desarrollo de las investigaciones.

Por otro lado, la República Árabe de Siria seguía necesitando las investigaciones arqueológicas francesas en Ras Shamra con el objetivo de que la difusión de los resultados asentara lo más firmemente posible la identidad nacional sobre un pasado común considerado prestigioso. Este deseo de afianzar dicha identidad se aprecia especialmente durante el breve periodo que duró la República Árabe Unida, llegándose a solicitar estudios científicos que situaran el comienzo de esa relación sirio-egipcia en los tiempos más remotos, legitimando así a través del discurso historicista la unión política de ambas naciones. Además, se perpetúa la utilización de otros elementos para enaltecer el espíritu nacional. Por un lado, la continuación del proyecto de museo de sitio para el Palacio Real del Ugarit obedece a la necesidad de mostrar "el glorioso pasado de Siria" (por citar al arqueólogo jefe de la misión). Por otro, existe un gran interés en los logros intelectuales ugaríticos que se están hallando en diferentes bibliotecas y archivos privados de la ciudad.

Creció igualmente el interés del estado, con una implicación mayor de las instituciones en el proyecto arqueológico a través de la colaboración en la financiación de las campañas. Se aprecia también una cada vez mayor vinculación de profesionales sirios en el desarrollo de las investigaciones, llegándose a proponer a la DGAMS una colaboración científica y no solo técnica en el proyecto. Del mismo modo, se mantiene la difusión de los resultados a través de la prensa y de la *AAS*. Por su parte, es la Sociedad de Amigos de Ugarit se convierte en el principal agente

de difusión del yacimiento, así como en un intermediario entre la misión arqueológica y diferentes autoridades.

En cuanto a la misión, se observa que, al igual que en la etapa anterior, ésta colabora en la creación de ese discurso nacionalista, atendiendo asimismo los requerimientos y peticiones que se le hacen desde diferentes instituciones como la propia DGAMS, el banco central o el ejército sirio. Esta colaboración y connivencia con las instituciones sirias puede que fuera la clave de la pervivencia de la misión y fue con esas mismas instituciones con las que C. Schaeffer cultivó buenas relaciones haciendo entrega de sus publicaciones.

No obstante, todavía nos queda conocer el impacto de esta política en la población siria, ya que de momento solo conocemos el interés suscitado en la élite social. Hay que señalar, no obstante, la ampliación y fomento de la difusión arqueológica durante estos años. Por otro lado, estas conclusiones deberán contrastarse con la información que aporten otros yacimientos y misiones arqueológicas que, al igual que la de Ras Shamra, trabajaron por desenterrar el pasado nacional sirio.

5. AGRADECIMIENTOS Y APOYOS

Este artículo se ha escrito gracias a un contrato 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. Por otro lado, quiero agradecer al Servicio de Archivos del *Collège de France* que me haya dado acceso a la documentación del Fondo Schaeffer.

6. REFERENCIAS

Abdul-hak, S. (1952). L'exposition des découvertes archéologiques de l'année 1952 au musée de Damas. *AAS*, *2*, 261-266.

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

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

Abdul-hak, S. (1954-1955a). Le tourisme et l'archéologie en Syrie. *AAS, 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. *AAS, 4-5,* 219-224.

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

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

Abdul-hak, S. (1957a). La Syrie est une terre arabe qui regorge de magnifiques antiquités. *AAS, 7,* 8-24.

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

Abdul-hak, S. (1958-1959). Notre politique archéologique au présent et au futur. *AAS, 8-9,* 3-24.

Abdul-hak, S. (1960). L'appréciation mutuelle des valeurs culturelles de l'Orient et de l'Occident. *AAS, 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. *AAS, 13,* 181-190.

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

Abdul-hak, A. y Abdul-hak, S. (2008). De la Direction des Antiquités syriennes à la Direction du Patrimoine mondiale. 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. *AAS, 45-46,* 481-486.

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

Álvarez García, Juan (2023). Descolonización y nacionalización del patrimonio arqueológico sirio entre 1946 y 1956. Un estudio de caso en torno al yacimiento de Ras Shamra. *Panta Rei. Revista digital de Historia y Didáctica de la Historia, 17,* 225-251. DOI: https://doi.org/10.6018/pantarei.573911

Álvarez García, J. y Franco-Vázquez, V. (2023). De la arqueología colonial a la arqueología poscolonial una aproximación a la nacionalización del patrimonio arqueológico sirio. En M. el-Mouden et al. (eds.), *Teorías cognitivas entre el mundo árabe e islámico y Occidente: retos de la comunicación y barreras a la interacción* (pp. 17-53). Dykinson.

Anderson, B. (1999). *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* Verso.

Assman, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination.* Cambridge University Press.

Bar-on, M. (1991). David Ben-Gurion and the Sèvres Collusion. En R. Louis y R. Owen (eds.), *Suez 1956: The Crisis and its Consequences* (pp. 145-160). Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198202417.003.0008

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

Bernbeck, R. y Pollock, S. (2005). *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives.* Blackwell.

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 University Press.

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.

Bounni, A. (2008). 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.

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.

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

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

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

Cubitt, G. (2007). *History and Memory.* Manchester University Press.

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

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.

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

Friedman, J. (1992). The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist, 94(4),* 837-859.

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

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. *Bulletin of the History of Archaeology, 20(1),* 4-16.

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

Gran-Aymerich, E. (1998). *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945.* Prensas Universitarias de Zaragoza.

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.

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.

Hill, P. (2019). *Utopia and civilisation in the Arab* nahḍa. Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (1990). *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality.* Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1987). Introduction. En E. Hobsbawm y T. Ranger (ed.), *The Invention of tradition* (pp. 1-14). Cambridge University Press.

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

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.

Kane, S. (ed.) (2003). *The Politics of Archaeology and Identity in a Global context. Archaeological Institute of America*.

Khalidi, R. (1991). Consequences of the Suez Crisis in the Arab World. En R. Louis y R. Owen (eds.), *Suez 1956: The Crisis and its Consequences* (pp. 377–392). Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198202417.003.0022

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

Laroche, E. (1963). Documents en hourrite alphabétique découverts à Ras Shamra. *CRAIBL, 107(2),* pp. 152-155 DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1963.11546

Laurens, H. (2007). *La question de Palestine. Tome troisième. 1947-1967. L'accomplissement des prophéties.* Fayard.

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

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

Nougayrol. J. (1960). Nouveaux textes accadiens de Ras-Shamra. *CRAIBL, 104,* pp. 163-171. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1960.11162

Nougayrol, J. (1963). Nouveaux textes d'Ugarit en cunéiformes babyloniens. CRAIBL,

107(2), pp. 132-142. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1963.11538

Nougayrol, J. (1964). Nouveaux textes d'Ugarit en cunéiformes babyloniens. *AAS, 14,* p. 39-50.

Nougayrol, J. et. al. (1968). *Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit, commentaires des textes historiques.* Geuthner.

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

Olick, J. K. & Robbins, J. (1998). Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology, 24,* 105-140.

Pardee, D. (1988). *Les textes para-mythologiques de la 24e champagne.* Éditions Recherche sur les Civilisations.

Philipp, T. (2011), Jurji Zaydan's role in the Syro-Arab Nahda: A re-evaluation. En A. Beshara (ed.), *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* (pp. 79-90). Routledge.

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* (pp. 129-151). Peeters.

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

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. *AAS, 7,* 133-144

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

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

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. (1939a). 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. (1939b). *Ugaritica I. Études relatives aux découvertes de Ras Shamra*. Service des Antiquités de Beyrouth.

Schaeffer, C. F. A. (1949). *Ugaritica II. Nouvelles études relatives aux découvertes de Ras Shamra*. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth.

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. *AAS, 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). *AAS, 2,* 3-22.

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

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

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

Schaeffer, C. F. A. (1956). *Ugaritica III. Sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes cypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra.* Geuthner.

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

Schaeffer, C. F. A. (1958). Nouvelles de la XXIe campagne de fouilles à Ras Shamra, découverte d'un quartier d'habitations privées et d'un lexique comparé sur quatre colonnes. *CRAIBL, 102(4),* pp. 369-370. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1958.10962

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

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

Schaeffer C. F. A. (1961). Nouvelles découvertes à Ras Shamra-Ugarit. *CRAIBL 105(2),* 313-314. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1961.11346

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

Schaeffer, C. F. A. (1962). *Ugaritica IV. Découvertes des XVIIIe et XIXe Campagnes, 1954-1955.* Institut Français d'Archéologie de Beyrouth.

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

Schaeffer, C. F. A. *et al.* (1955). *Le Palais Royal d'Ugarit, volume III : Textes accadiens et hourrites des archives est, ouest et centrales*. Imprimerie Nationale & Klincksieck.

Schaeffer, C. F. A. y Nougayrol, J. (1956). *Le Palais Royal d'Ugarit, volume IV : Textes accadiens des archives sud (Archives internationales)*. Imprimerie Nationale & Klincksieck.

Schaeffer, C. F. A. y Nougayrol, J. (1970). *Le Palais Royal d'Ugarit, volume VI : Textes en cunéiformes babyloniens des archives du Grand Palais et du Palais Sud d'Ugarit*. Imprimerie Nationale and Klincksieck.

Schaeffer, C. F. A. y Virolleaud, C. (1957). *Le Palais Royal d'Ugarit, volume II : Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales.* Imprimerie Nationale & Klincksieck.

Schaeffer, C. F. A. y Virolleaud, C. (1965). *Le Palais Royal d'Ugarit, volume V : Textes en cunéiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et du petit palais.* Imprimerie Nationale & Klincksieck.

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). Rowman and Littlefield.

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.

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

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

Vaisse, M. (1991). France and the Suez Crisis. En R. Louis y R. Owen (eds.), *Suez 1956: The Crisis and its Consequences* (pp. 131-144). Oxford University Press.

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

Virolleaud, C. (1959) Rapport préliminaire de M. Claude Schaeffer de la XXIIe campagne de fouilles à Ras Shamra, quartier sud, découverte de tablettes cunéiformes. *CRAIBL, 103(2),* pp. 434-435. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1959.11100

Virolleaud, C. (1962a). Les nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra. *CRAIBL 106(1),* pp. 92-97. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1962.11401

Virolleaud, C. (1962b). Les nouveaux textes mythologiques de Ras Shamra. *CRAIBL, 106(2),* pp. 105-113. DOI: https://doi.org/10.3406/crai.1962.11408

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

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.

Zerubavel, E. (2003). *Time maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*. University of Chicago Press.

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

CAPÍTULO XXVIII

«EL ISLAM ES INCOMPATIBLE CON EUROPA». INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE LA IDEOLOGIA ISLAMÓFOBA DE ESPAÑA 2000

JESÚS GARCÍA GARCÍA
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

El partido España 2000 se sitúa ideológicamente a la derecha del conservadurismo tradicional del Partido Popular. Inscrito en el registro de partidos políticos en el año 2002 (Sede electrónica del Ministerio del Interior, s.f.), se trata de una formación con escaso éxito electoral, teniendo su punto álgido de representación en las elecciones municipales de 2015, logrando siete concejales entre cuatro municipios de Madrid y uno de Valencia. Quizás pudiera haberse beneficiado del contexto internacional en el que determinados partidos y líderes situados en estas órbitas de la derecha han alcanzado importantes éxitos, como Donald Trump, Marine Le Pen —a pesar de no haber alcanzado la presidencia—, Giorgia Meloni o Javier Milei, así como de una situación nacional marcada por la crisis territorial que podía haber facilitado el calado de su discurso y haberle reportado determinados éxitos electorales, pero lo cierto es que en España el espectro político situado a la derecha del Partido Popular está ocupado por VOX, lo que hace muy difícil el aumento de otros grupos como España 2000 o Democracia Nacional, al menos mientras el partido de Abascal siga siendo el favorito para aquellas personas que apuesten por este tipo de ideologías o que, descontentas con el sistema, decidan apoyar a partidos que se presenten como *anti-establishment*. Esto hace que la relevancia política en cuestión de votos de España 2000 sea prácticamente inexistente, pero creemos que su discurso ayuda a generar, potenciar e impulsar determinadas ideas —en tanto que muchas de sus proclamas están en la línea de estas

derechas que mencionamos, como el discurso anti-inmigración, el antifeminismo…— que están abriéndose paso por diversos canales, como las redes sociales y determinados medios, logrando llegar a ciertos sectores de la sociedad. Por este motivo creemos que es oportuno estudiar y analizar diversos aspectos del entramado ideológico de España 2000.

En esta ocasión, vamos a realizar un breve análisis sobre una serie de afirmaciones del manifiesto político «El Islam es incompatible con Europa», publicado en la página web oficial de España 2000. No trataremos el documento al completo, sino algunos extractos que consideramos llamativos, a modo de introducción, dejando otros aspectos presentes en el mismo, como la intervención occidental en Oriente próximo y determinadas afirmaciones sobre su visión de la historia, para futuros trabajos en los que esperamos profundizar más sobre la ideología de este partido que, por otra parte, cuenta con muy pocos estudios dedicados en exclusiva a él, destacando los trabajos de Anna Isabel López Ortega.

2. OBJETIVOS

Para afrontar este trabajo nos marcamos unos objetivos generales que esperamos poder cumplir con el estudio del citado documento:

- Analizar, de forma somera, la imagen del Islam que trasmite el partido España 2000 en su manifiesto «El Islam es incompatible con Europa».
- Identificar qué tipo de motivos aporta el partido como justificación del rechazo a la persona islamista y de la mala visión de esta religión.
- Comprender cómo se vincula la imagen que España 2000 da sobre el Islam con la cuestión migratoria.
- Someter a análisis crítico los datos y la información que aporta el partido, así como los razonamientos expuestos, para conocer la fiabilidad de los postulados y presupuestos que sustentan las tesis defendidas por España 2000 en este documento.

3. METODOLOGÍA

Este trabajo consiste en el análisis de las ideas y mensajes de un manifiesto político, por lo que las técnicas metodológicas a emplear serán el análisis de contenido ideológico para comprender cuáles son las principales ideas que el partido pretende trasmitir en su escrito. Del mismo modo, emplearemos el análisis crítico del discurso para someter a estudio y a examen las afirmaciones en las que el partido basa sus tesis y conclusiones sobre los temas abordados.

El documento que analizamos no muestra fecha de publicación, pero empleamos los metadatos de la página para identificarla y así ponerlo en relación con una serie de eventos que, consideramos, han facilitado la exposición de discursos islamófobos en Occidente. Concretamente, en los metadatos encontramos la fecha de publicación en el código que incluye «[…]“article:published_time”[…]».

Debemos comentar que, debido a las características del trabajo, vamos a unir los apartados de «resultados» y «discusión» en un mismo bloque que constituirá el propio análisis del documento.

Dado que se trata de un trabajo de estudio e interpretación del mensaje y de los presupuestos ideológicos de un partido político y que, además, trata temas sensibles como la alteridad respecto a la religión islámica, consideramos oportuno comentar en el apartado de metodología nuestro compromiso con la ética de la investigación y nuestro empeño en garantizar un análisis riguroso y prudente en el que trataremos de no sobreentender ni presuponer ideas o pensamientos más allá de lo que podamos extraer de los propios textos sometidos a análisis.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El texto que analizamos tiene por título «El Islam es incompatible con Europa». El mensaje es directo, claro y sencillo. Muestra de manera clarividente cuál es la idea matriz del escrito y el concepto clave que el lector debe asimilar: El Islam, en toda su heterogeneidad e independientemente de la persona que lo profese y de su comportamiento, es

incompatible con toda Europa. Esto puede ser matizado durante el artículo, pero el primer mensaje que encontramos es ese.

En cuanto a la fecha de publicación, como hemos dicho, no aparece en la página, pero empleando los metadatos de la misma podemos saber que fue publicado el catorce de septiembre de 2012 y que no ha sufrido modificación alguna desde entonces. Esto es interesante dado que, como señala Camargo Fernández (2021, p. 68) hubo un aumento de la islamofobia a raíz de determinados atentados terroristas en los últimos tiempos, pero podemos decir que desde el ataque del 11 de marzo de 2004, los dos que han tenido más impacto y repercusión social en nuestro entorno geográfico cercano y que se han convertido en paradigma de la violencia integrista islámica en los últimos tiempos fueron el que sufriera la revista *Charlie Ebdo* en París en 2015 —a los que habría que sumar los de noviembre de ese mismo año, también en París— y, en nuestro país, el atentado que se produjo en la Rambla, en Barcelona, el diecisiete de agosto de 2017. Esto nos dice que el artículo de España 2000, argumentando que el Islam es un peligro para Europa, se publicó previamente a estos atentados que produjeron el crecimiento de la islamofobia en nuestro entorno.

También, debemos destacar que no aparece autor o autora alguna que firme el escrito, lo que podemos interpretar como una acción que remarca la idea de que este artículo y sus ideas son representativas de todo el partido. Lógicamente, se entiende que un escrito que aparece en la página web oficial de un partido político representa el pensamiento del partido en sí, pero consideramos que eliminar mención alguna a un determinado autor, aunque fuera el propio presidente, remarca el carácter de impersonalidad y de representación del partido en sí como ente que tiene esta ideología.

Tras estos apuntes previos, damos comienzo al análisis discursivo e ideológico de este manifiesto político. El comienzo del mismo dice: «España2000 siempre se ha mostrado en contra de los desplazamientos masivos de población a los que se ven forzados millones de personas por culpa de la globalización» (España 2000, s.f.). Aquí vemos algo importante y es la negación de la necesidad de la migración. No se explica exactamente de qué es culpable la globalización; podríamos

interpretar que se refiere a la acción de determinados países sobre otros que han provocado guerras y pobreza en los segundos, pero creemos que la primera idea que sugiere la frase al ser leída es que la globalización promueve la posibilidad de movilización, sin más; de modo que si no existiera la globalización no existiría tampoco la posibilidad de que miles de personas salgan de sus países a otros, y al señalar esto como algo negativo —por el uso de la palabra «culpa»— presenta a las personas migrantes como víctimas de «esta» globalización, que es la que causa sus problemas. Aquí hay una idea central en el discurso de determinados partidos anti-inmigración: el problema se acabaría si estas personas no vinieran, lo que también se vincula con la idea de que el «efecto llamada» es el culpable de la migración. En este tipo de visiones se obvia que la posibilidad de migrar no es la causante del problema, es una de las pocas soluciones —o la única— que se presentan ante poblaciones que viven situaciones que no les permiten desarrollar sus proyectos de vida por falta de oportunidades o por la presencia de conflictos o pobreza. De este modo, este discurso defiende indirectamente que el problema no comienza en los países de origen —o en la acción que determinados países occidentales hayan promovido en aquellos—, sino en la posibilidad de salir de esas situaciones. Esto también tiene otro efecto: ofrece una solución sencilla a un problema complejo, pues un debate que exigiría hablar de la degradación política, social y económica de ciertas áreas del mundo que hace que millones de personas tengan vidas realmente complicadas, el desequilibrio mundial, el enriquecimiento de ciertas áreas a costa de otras, la presencia de regímenes que no cumplen con el respeto a los derechos humanos, elimina todos estos temas y reduce el problema a una solución realmente sencilla: que no vengan. Un efecto de plantear esta solución es eliminar la responsabilidad colectiva que pueda tener occidente para con el derecho de asilo de muchas personas y hacia ciertas áreas que se vieron —y se ven— desequilibradas y empobrecidas por acciones que aumentan la desigualdad mundial en favor de determinados países y economías. Si se elimina todo el comienzo del debate sobre las situaciones que provocan la migración, occidente no tiene responsabilidad alguna, pues es la posibilidad de emigrar —la globalización— la que ha generado un problema donde no lo había.

Más adelante podemos leer lo siguiente: «[...] a nadie le puede extrañar, que esta defensa de nuestra identidad nos lleve a rechazar la inmigración masiva (que tiende a alterar nuestra identidad y, por tanto, a perder homogeneidad y ganar inestabilidad)» (España 2000, s.f.). Aquí se hace una defensa de la homogeneidad —entendemos que— cultural y religiosa de la población, es decir, hablamos de nativismo. Este planteamiento —el nativista—, como explica Ballester Rodríguez (2021 p. 3), «consiste en la defensa del mantenimiento de la homogeneidad etnocultural de la sociedad propia, que se considera amenazada por la población de origen inmigrante». Frente a la visión de que el contacto entre personas de diferentes entornos culturales puede promover riqueza cultural, una mayor amplitud de pensamiento y, en definitiva, un beneficio para la cultura que recibe influencias de otras, encontramos aquí una postura que defiende que las influencias culturales extranjeras promueven un deterioro de la identidad nacional y que esto es esencialmente negativo. De este modo, el rechazo no se extiende únicamente a las personas migrantes que llegan a España de manera irregular, ni siquiera abarca exclusivamente a las personas migrantes, sino a toda persona que integre valores culturales extranjeros o una religión que no sea la propia del país.

España 2000 expresa en este manifiesto un rechazo explícito a la religión islámica, pues aunque la heterogeneidad cultural y religiosa se haya mostrado como perjudicial *per se*, el mayor daño es esta religión, muy por encima de cualquier otra. Así, se dice lo siguiente: «¿Es posible considerar al Islam solamente como una muestra de la legítima aspiración de todo ser humano a vivir una experiencia espiritual? La respuesta es no: el Islam choca con el concepto que se tiene de religión en Europa». (España 2000, s.f.). Lo que vemos aquí es una homogeneización de la religión islámica. Se desacredita a una religión por medio de su reducción únicamente a sus interpretaciones extremistas. No solo eso: se la pone en contraposición al «concepto que se tiene de religión en Europa», homogeneizando, de nuevo, no solo a una religión sino a las identidades y creencias religiosas de todo un continente. En Europa hay países donde la religión dominante es la católica, otros donde prevalece la protestante y otros donde la ortodoxa es la primordial; todas cristianas, sí, pero de diferentes interpretaciones y dogmas; aun así, se habla de «religión», en singular, dando la sensación de una suerte de

homogeneidad religiosa en el continente. Del mismo modo, en Europa operan grupos como el Opus Dei o el Yunque, del cual hemos tenido mayor conocimiento recientemente a causa de sus vinculaciones con el partido VOX, que tienen interpretaciones de la religión cristiana que, a buen seguro, distan notablemente de aquellas que pueden tener muchas personas creyentes pero no practicantes y que no llevan a cabo labor predicadora o evangelizadora alguna. Todo esto es obviado por España 2000, contraponiendo la noción de religión europea al extremismo y al integrismo islámico. Es cierto que como en Europa no tenemos países teocráticos y que la deriva histórica de este continente ha mermado mucho la importancia de la religión en la vida social y política, puede aceptarse la comparación de un mundo muy integrista y otro muy tolerante, pero la heterogeneidad existe y debemos tener en cuenta que estamos ante un manifiesto político que pretende dar una imagen concreta sobre el Islam y Europa, por lo que obviar según qué datos, de manera intencionada o no, tiene repercusiones en el contenido del texto, y la ausencia de estas puntualizaciones apoya la tesis principal que mantiene el partido en su escrito.

El partido expone que en ningún país europeo, «ni en los de tradición más democrática», la integración de las comunidades islámicas ha sido plena. Y añade que esto «no es un problema de partidas presupuestarias, ni de discriminaciones positivas, sino que la incapacidad del Islam para integrarse en Europa está implícito en su misma médula» (España 2000, s.f.). De nuevo, hay una visión esencialista y homogeneizada del Islam. Autores como Esposito (1988) o Aslan (2005) pueden servirnos para apreciar la heterogeneidad de esta religión, así como las diversas interpretaciones de que dispone el Islam moderno. También hay una generalización por extensión de acciones que resultan especialmente llamativas; se habla de la no integración de las comunidades islámicas haciendo uso de la vinculación que existe en nuestra mente entre estas comunidades y la violencia fundamentalista, principalmente a causa de los atentados terroristas o ataques violentos. En afirmaciones como esta, el partido se aprovecha de la tendencia que normalmente tenemos a desarrollar nuestros juicios en base a información a la que accedemos fácilmente en nuestra memoria, destacando aquellos acontecimientos

más impactantes o llamativos a los que hayamos tenido acceso. Esto recibe en psicología el nombre de sesgo de disponibilidad (Tversky y Kahneman, 1974) y se aplicaría a situaciones como esta cuando las personas, al pensar en la presencia del Islam en Occidente, puede ser que recuerden acontecimientos impactantes y negativos como atentados o ataques —debido también a la presencia mediática de los mismos— que aquellas escenas que puedan presenciar vinculadas a la convivencia pacífica de personas fieles del Islam con otras que no lo sean —contando con que tengan cerca situaciones como esta—, de modo que una minoría numérica, los terroristas, adquiere mucho más protagonismo en el imaginario colectivo que una mayoría de ciudadanos islámicos que, con sus características religiosas propias, conviven pacíficamente en los distintos países europeos. Del mismo modo, en el párrafo citado del manifiesto de España 2000 se dice que esto no es un problema de partidas presupuestarias; si entendemos que el Islam es esencialmente inintegrable, cualquier acción que se haga desde la política o desde diversas asociaciones, e incluso desde la propia comunidad, sería ineficiente; se niega con este argumento la capacidad de las personas para cambiar su percepción del mundo, mostrando a los practicantes del Islam como personas «insalvables» desde el punto de vista de la convivencia en Occidente. No obstante, la psicología conductista defiende que los estímulos positivos y negativos pueden hacernos cambiar nuestra percepción sobre diversos asuntos y modificar nuestro comportamiento; sí es cierto que cuanto más hayamos sido reforzados en una dirección, más difícil será cambiar eso, pero la incapacidad de modificar nuestros pensamientos y actitudes no es una característica específica que puedan tener los seguidores de una religión en concreto.

España 2000 rechaza el sistema teocrático y el expansionismo de las religiones por métodos de dominio a otras. De este modo, dice lo siguiente: «Cualquier otra religión ha entendido que estamos en el siglo XXI: que la religión es una opción individual, que no hay poder que venda de ningún dios, que ninguna religión puede aspirar dominar a otras […]» (España 2000, s.f.). Vemos una defensa del laicismo y de principios filosófico-políticos que apartan la religión de la esfera pública. No obstante, este planteamiento se hace, de nuevo, obviando las

diferentes corrientes de cada una de las religiones. Abdolkarim Soroush (2002) es un filósofo y teólogo que ha abogado por interpretaciones del Islam tolerantes y abiertas, defendiendo la separación entre Islam y Estado y la idea de que la religión es una elección personal que no debe ser impuesta por la fuerza. Del mismo modo, al igual que hay corrientes que pretenden hacer del Islam una religión tolerante y que respete la diversidad y la independencia política, hay interpretaciones del Cristianismo que distan mucho de la visión que muestra este párrafo de España 2000, donde no creemos que queden incluidas las interpretaciones de la religión de grupos fundamentalistas cristianos que defienden el concepto de teocracia y la expansión del Cristianismo por todo el mundo, negando esas ideas expuestas por el partido.

Lo último que vamos a analizar en este primer trabajo sobre la concepción del Islam en el partido España 2000 es el determinismo geográfico, el cual esta formación emplea para explicar no solo la naturaleza la religión islámica sino un supuesto atraso de la Península arábiga respecto a Europa. Según este partido:

> El Islam nace en el siglo VII, en la península arábiga en donde solamente existía civilización en las ciudades. El resto estaba formado por tribus atrasadas que practicaban cultos primitivos y animistas. Hacía 1.200 años que en tierra de Europa ya había florecido el pensamiento pre-socrático y el platónico. En aquellas zonas de Arabia, por el contrario, existía un atraso secular. Mahoma fue, en realidad, mucho más un reformador y legislador que un teólogo. Dio a su pueblo un código de conducta, adaptado a su naturaleza de pueblo nómada y habitante de un medio hostil: el desierto. (España 2000, s.f.)

En primer lugar, debemos comentar que la afirmación de que en el siglo VII en la Península arábiga solo existía civilización en las ciudades es, al menos, inexacta, ya que en aquel contexto se desarrollaron sociedades que, a pesar de ser tribales, contaban con sistemas comerciales y legislativos, por lo que no creemos que puedan ser calificadas como «no civilizadas» o «incivilizadas» sin más matices. Del mismo modo, establecer una comparación afirmando sobre el otro elemento a valorar que «hacía 1200 años que en tierra de Europa ya había florecido el pensamiento pre-socrático y platónico» es igualmente imprecisa, puesto que puede dar la sensación de que esta riqueza de pensamiento es algo

«de Europa», es decir, de toda Europa como ente cultural e identitario —a pesar de que la frase en sí no sea errónea porque dice «en tierra de Europa»—, a lo que habría que puntualizar —y hubiera sido positivo hacerlo teniendo en cuenta la posible interpretación que puede generarse, a no ser que sea esa idea precisamente la que pretenda extrapolar— que este desarrollo reflexivo y filosófico ni estaba extendido por todo el continente, tan solo en algunas ciudades de la zona de la actual Grecia, ni tampoco había una conciencia de unidad y de comunidad europea, como puede haberla hoy día —actualmente, podemos considerar que algo que ocurre en Francia o en Alemania es también «nuestro» dado el sentimiento de pertenencia a una comunidad que hay en Europa, además de la unidad institucional por medio de la UE y otros organismos, pero creemos que dar a entender o no precisar algo así en el contexto del siglo V a.C. es caer en una imprecisión histórica—. Esta comparación homogeneiza ambos mundos a través de un aspecto particular y concreto de cada uno. También debemos destacar que en ese párrafo se compara una sola península, la arábiga, con todo un continente, Europa; y esto ocurre a pesar de mencionar algo que solo se produjo entonces en una península europea —el florecimiento del pensamiento filosófico—, pero al extrapolarlo a todo el continente la comparación puede encajar en la tesis general del manifiesto, que hace alusión a toda Europa. En definitiva, lo que aquí vemos es una búsqueda de legitimidad histórica en la justificación de una superioridad intelectual, cultural, de civilización y filosófica en Europa respecto a Arabia; esto es, del «continente del Cristianismo» frente a la península del Islam.

El determinismo geográfico también está presente en el siguiente párrafo, donde se afirma que no es extraño que «el paisaje monótono del desierto esté presente en la misma idea religiosa islámica: veneración a un solo dios, prohibición de su representación, ausencia de santos locales o de otras figuras emblemáticas de la fe que pudieran aportar "variedad"» (España 2000, s.f.). Es cierto que el entorno geográfico influye en la cosmovisión de una cultura y, por ejemplo, en sus manifestaciones culturales, pero aceptar esto no debe llevarnos a caer en un determinismo geográfico simple y maniqueo como el que expone aquí España 2000. Más desacreditadas quedan estas afirmaciones si tenemos en

cuenta que este retrato del Islam se hace en relación a Europa y al desarrollo del Cristianismo —hay que destacar también que, aunque se expandiera por Europa, el Cristianismo nace en Oriente Próximo, y de esta región no se habla en la comparación del partido, solo se menciona al continente europeo, como si fuera este el que forjó la concepción cristiana, ignorando sus raíces—. En su relato determinista, este manifiesto dice que el paisaje monótono está presente en la concepción islámica de la religión, donde entra la veneración a un solo dios; de ser así, toda la historia de las creencias sobrenaturales debería haber ido en esta línea, pero previamente a la aparición del Islam, en la época conocida como Jahiliyyah, existía el politeísmo, donde las tribus o clanes tenían sus propias deidades locales, lo cual es contrario a la idea de España 2000 de «ausencia de santos locales», aunque, lógicamente, no se hable aquí de santos en el sentido cristiano. Del mismo modo, la creencia en espíritus, genios y jinn, al margen de los dioses, deja patente la variedad y riqueza religiosa de esta etapa en la Península arábiga. En cuanto a la prohibición de la representación de la divinidad en relación al determinismo geográfico y al paraje desértico donde aparece el Islam, habría que mencionar que la iconoclastia estuvo presente en los primeros siglos del Cristianismo y durante la Reforma Protestante del siglo XVI, en paisajes que nada tienen que ver con el desierto; se podría argumentar que esto no desautoriza la tesis de España 2000, pues se pudo considerar la conveniencia de la no representación por otras razones y entender que esto no desacredita la idea de que el desierto promueva esto, pero aquí tendríamos que añadir que la civilización de Kush, en la actual Sudán, representaba sus divinidades a pesar de estar en un paisaje desértico, al igual que ocurre con la religión yoruba, ubicada en Nigeria y otras zonas de África occidental y sus representaciones de los Orishas. Por último, respecto a la idea de la veneración a un solo dios como consecuencia del paisaje desértico, habría que comentar, hablando en términos de continentes, que el politeísmo en África sobrevivió con notoriedad mucho más tiempo que en Europa, que acogió el monoteísmo siglos antes que muchos pueblos africanos, lo cual, irónicamente, ha sido empleado en determinadas ocasiones como justificación de la superioridad cultural europea frente a África —y América— y elemento legitimador del colonialismo y dominio de pueblos menos avanzados

por parte del pueblo portador de la religión verdadera, una religión «seria» que no creía en ídolos y elementos naturales.

6. CONCLUSIONES

Estos extractos analizados creemos que constituyen una buena muestra de la concepción que tiene España 2000 del Islam y, sobre todo, de la imagen que se pretendió transmitir de esta religión a la sociedad como justificación moral y pseudoracional —porque hemos visto la cantidad de imprecisiones que, en nuestra opinión, limitan la validez del raciocinio en base a los presupuestos del escrito— del rechazo a la población islámica en Europa.

Hemos visto que este partido presenta tintes esencialistas y deterministas para justificar la imposibilidad de integración de las personas que practican el Islam, y homogeneiza a toda esta religión en una única interpretación extremista e intolerante, aumentando la percepción de que es incompatible con una sociedad, como la europea, que pretenda vivir y desarrollarse en sociedades democráticas y laicas de acuerdo con valores liberales como la libertad política y religiosa.

Más tarde, el discurso islamófobo tendría mayor eco a causa de los atentados terroristas en París contra la revista *Charlie Ebdo* y la sala Bataclán, y en Barcelona en el paseo de las Ramblas. Desde entonces, los partidos y líderes políticos con ideario claramente islamófobo y antiinmigración, con fuerte carácter nacionalista, encontrarían un calado de votos interesante —que en España irían en su mayoría a VOX[133], frustrando un posible crecimiento que podía haber tenido España 2000—, pero, como hemos visto, antes de estos últimos acontecimientos, este partido cuyo manifiesto hemos analizado ya mantenía una vehemente campaña política e ideológica contra el Islam.

Este trabajo debe servir de introducción a futuros estudios sobre España 2000 donde pretendemos indagar en su ideología, sus discursos, sus diferencias y concomitancias con el gran representante de la derecha

[133] Aunque el crecimiento de VOX se explique por múltiples factores.

radical en la España de hoy, que es VOX, y en la posible capacidad de influencia que puede tener España 2000 en la sociedad.

8. REFERENCIAS

Aslan R. (2005). *No God but God: the Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House Inc.

Ballester Rodríguez, M. (2021). Vox y el uso de la historia: el relato del pasado remoto de España como instrumento político. *Política y Sociedad*, *58*(2), 1-13. https://lc.cx/Ghv8sd

Camargo Fernández, L. (2021). El nuevo orden discursivo de la extrema derecha española: de la deshumanización de los bulos en un corpus de tuits de Vox sobre la inmigración. *Cultura, Lenguaje y Representación*, *26*, 63-82. https://lc.cx/t_-NB-

España 2000 (s.f.). *El Islam es incompatible con Europa*. https://lc.cx/QLomZ-

Esposito J. L. (1988). *Islam: The Straight Path*. Oxford University Press.

Sede electrónica del Ministerio del Interior (s.f.). *Registro de partidos* políticos. https://lc.cx/Cj5ZCS

Soroush, A. (2002). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford University Press

Tversky, A., y Kahneman, D. (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science, 185*(4157), 1124-1131.

LA RETÓRICA DEL TERCER ESPACIO LÓGICO EN LA NARRATIVA DE VIAJES: ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DE FRONTERAS CULTURALES EN OBRAS DE VIAJE SOBRE MARRUECOS`

بلاغة الفضاء الثالث المنطقي في السرد الرحلي: تحليل أشكال بناء الحدود الثقافية في أدب الرحلة حول المغرب

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
Universidad de Cádiz

د. محمد *المودن* - جامعة كاديس

1. INTRODUCCIÓN

El texto examina la dinámica de la literatura de viajes desde la perspectiva de la formación de terceros espacios, introduciendo el concepto teórico de la retórica del tercer espacio lógico como un marco analítico crucial. Este enfoque teórico, desarrollado en la crítica poscolonial por Homi Bhabha, proporciona un horizonte narrativo y analítico para comprender cómo diferentes identidades y culturas se entrelazan y negocian significados en contextos de viaje.

La literatura de viajes se presenta como un género dinámico que atraviesa lugares y tiempos diversos, conectando y separando a través de fronteras geográficas y culturales. Este proceso implica una interacción negociada entre entidades diversas, generando elementos comunes o contrastantes que impactan la construcción de significado en los

espacios narrativos. Se exploran los "terceros espacios", donde las dualidades tradicionales se desbordan, permitiendo la fusión de componentes del viaje con referencias culturales distintas.

El objetivo del trabajo es investigar cómo se configura este tercer espacio en la narrativa de Gutiérrez Álvarez sobre Marruecos, utilizando la retórica del tercer espacio lógico como un concepto central. Este enfoque teórico no solo analiza las narrativas de viaje como geografías imaginativas, sino también como espacios de encuentro y construcción de identidades, donde se entrelazan diferentes culturas y se negocian significados en términos de pluralidad y contradicción.

El texto subraya la importancia de la interpretación y la inferencia como formas de comunicación durante el viaje, destacando cómo estas dinámicas de atracción y diferencia pueden manifestarse en formas de conexión o separación entre individuos y culturas. Se enfatiza que el tercer espacio lógico no es simplemente una mezcla homogénea de culturas, sino un espacio donde coexisten y se confrontan las diferencias, manteniendo la independencia de cada entidad.

Además, se discute la relevancia del concepto de tercer espacio lógico en el análisis crítico literario poscolonial, especialmente en cómo desafía las narrativas binarias establecidas por el colonialismo y abre un horizonte para la diversidad cultural y la pluralidad de voces. Este enfoque teórico permite una comprensión más profunda de cómo se forman y evolucionan las relaciones entre individuos y comunidades en contextos de viaje, proporcionando herramientas para explorar las dinámicas de poder y resistencia cultural.

En conclusión, el análisis del texto resalta cómo la literatura de viajes no solo documenta experiencias físicas, sino que también funciona como un medio para explorar y representar las complejidades de las interacciones humanas y culturales en contextos transculturales, utilizando la retórica del tercer espacio lógico como un marco conceptual enriquecedor y revelador.

2. تقديم

يضعنا أدب الرحلة، في مستوى ما من مستويات التشكل، في قلب فعل حركي يستغرق أمكنة وأزمنة مختلفة، تتشابك فيما بينها بواسطة حدود فاصلة أو جسور واصلة تكفل تحقق دينامية الاستغراق والامتداد الرحلي في الحيزات السردية المتاحة، وهما جوهرا الفعل الرحلي. خلال ذلك كله، يحدث تفاعل متفاوض عليه بسبب التجاذب والاختلاف المتحقق مع تصادف كيانات متغايرة تنشأ معها مشتركات متصلة أو منفصلة. ويعني ذلك حدوث احتكاك بين كيانات مختلفة يستشري صداها في كل الأفعال المتصلة ببناء المعنى في مجالات الآخر وحوله، كفعل التأويل (ترجيح معنى) أو الاستدلال (تقوية معنى) أو التواصل (التفاوض على شرعية وجودية). ويحدث في هذا المَسيرِ تشكل فضاءات تفيض إلى ما وراء الثنائيات التقليدية، نطلق عليها "فضاءات ثالثة " يصير معها المكان والزمان، شاهدين على فعل التحام بين مكونات رحلية هي بالضرورة، كما قلنا، متباينة المرجعيات القيمية والثقافية (الرحالة، الرحلة، الآخر، الآفاق الرحلية التي يجوبها. الخ...). فالرحلة هي مفارقة لمكان وحدود، واستشراف لأخرى بتحقق هوياتي و ثقافي مستقلي (Tallmadge. 1979)

إنه مع هذا الاتصال الرحلي إذن، يتفعل التأويل شكلا تواصليا، والاستدلال منطقا خطابيا، وذلك على إيقاع من التجاذب أو الاختلاف يقتضيه مقام الرحلة، وتنوع المرجعيات الثقافية وحتى المنطقية لدى المكونات الرحلية (Cohen. 2003). وإذا كان ذلك التجاذب والاختلاف قد يتخذ كل أشكال التواصل مهما كان حصاد التلاقي، سواء أكان اتصالا (الحوار والتفاعل) أم انفصالا (تصادم وتنافر)، فإنه يكون بالمحصلة تفاوضا على الوجود بصيغة مشتركة ومتدافعة في فضاءات لا ذاتية، بل غيرية بالنسبة إلى الرحالة، من جهة، وبالنسبة إلى الآخرين المقابلين له "رحليا"، وينبثق من ذلك التجاور كون ثالث يسمح بالتماس وبتفاعل بين الكيانين على نحو ما .

إن كل اشتباك أو تشابك خطابي أو رمزي بين مكونات الحيزات المشتركة المشكلة داخل نص رحلي،و هو منتهى اهتمامنا في هذا العمل، إنما هو بالضرورة تأسيس لفضاء ثالث، يمتد بعمر ذلك الاشتباك التخاطبي وبمدى التفاعل المتحقق معه، تسعى فيه الشرعيات الخطابية والثقافية والرمزية، في أخذ مكانها في ذلك الحيز.

إن الغاية التي تحذونا في هذا العمل هو استشراف صيغ تشكل الفضاء الثالث في تجربة سردية من جنس أدب الرحلة، تنفذ إلى العمق الأطلسي للمغرب، وهي معنونة ب "محمد بائع التحف العتيقة" للكاتب الإسباني خوسي غوتييريث ألفاريس .Gutiérrez) (2002، ثم استقصاء تمثيلي لطرق بناء الحدود الثقافية بين المكونات الرحلية المغتربة ثقافيا في ذلك الفضاء الثالث، والمطلة على بعضها من شرفات متقابلة. إن وُكْدَنا هو أن نمسك بتلابيب العقيدة التخييلية عند الكاتب التي تصفف العلائق السردية في الكون الرحلي، والمنطق الذي يضبط مراتب القيم والمرجعيات. إن جل تلك العلائق ستكون في نهاية المطاف مجلية لنسق الاشتباك المصمم من قبل السارد الرحلي بين الحدود الثقافية تلك، ولطبيعة الإطار القيمي الموجه للتشكيلات السردية والحكائية عن الآخر الممثل في هذا العمل السردي الإسباني "بالمغرب" عموما، وفضائه الأطلسي بروافده الإنسانية والاجتماعية والثقافية.

3. الفضاء الثالث مكون رحلي

قبل المضي في عرض مفاصل مفهوم "الفضاء الثالث" الذي سوف يظلل رحلة هذا العمل في أوصال التخييل الرحلي حول المغرب المُستَوِيِ على قرارة العمل السردي" محمد بائع التحف العتيقة"، لا بد من عرض مسوغات انتقاء هذا الإطار النظري، وتبيين الجهات التي يصدق منها التوافق المنهجي بين المرجعية المفهومية لهذه المعالجة، وطبيعة المتن الرحلي الإسباني حول المغرب.

إن "الفضاء الثالث" مفهوما تحليليا ونقديا تبلور ضمن منظومة النقد الثقافي ما بعد الاستعمار(Bhabha. 1990: 56) ، وهي منظومة سعت في تحرير الخطابات الأدبية عموما من الأسيجة المنتجة للمعرفة عن الآخر المستعمَر، وفي تفكيك ترسانة الذخائر التخييلية المعبئة للاجتياح السردي بأجندة كولونيالية. وأخذ هذا المفهوم شرعيته الإجرائية مع التشغيل النقدي الذي أرسى بنيانه هومي بابا[134]، وبات بجاذبية تحليلية تشرع أفقا نصيا أمام كينونة تنفلت من عقال المحورين إلى ما وراِهما في كنف ثالث مفتوح يصير فيها "الغيران" إلى هجنة وتشابك. إنه فضاء يتسع لتحقق التنوع الثقافي، كما خلصت إلى ذلك بعض التقييمات النقدية للمفهوم، وشكل مصدر جاذبيته التي جعلت مجالات معرفية كثيرة تنكب على توظيفها في مقارباتها المعرفية في احتفاء منهجي لافت. ومن هذا الباب يغدو "الفضاء الثالث" مجالا لاختبار شكل العلاقة القائمة بين الكيانات المستقرة في نفوذه، وفحصا لصيغ تمثل ناسج الخطاب لما يتعين أن يكون عليه التجاور في هذا الفضاء، ويبدو أنه مع هذه الجهة المعنية بتشكل فضاء مشترك، ينبثق الرابط المُوَثِق للصلة بين التصور المفهومي "للفضاء الثالث" من ناحية، و"أدب الرحلة" من ناحية ثانية. إذ هذا الجنس الأدبي موسوم بخضوع لحمته الشكلية إلى بروز جغرافيات تخييلية في المتن السردي الرحلي التي بها تمتد فضاءات مشتركة، يتحقق اشتراكها من فعل التلاقي الذي يفرضه الموضوع الرحلي على السارد أو على الرحالة، و على موضوعاته الرحلية التي يلاقيها في مسيره الرحلي. وهو تلاق يسوغ حيازة فضاء مستقل عن الفضاءات الأخرى المشكلة في أوصال المسير، والمقيدة بوجود فردي، في حالة ارتباط هذه الفضاءات بالسارد، أو بوجود جماعي، في حالة وجود أفراد متعددين، لكنهم يحملون وعيا واحدا ورؤية متشابهة، أي أنهم منحدرون من مرجعية واحدة. ولا يكون تعدد العدد دالا بالضرورة على تعدد الوعي وتعدد المرجعيات، وعليه لا يكون تنوع العدد

أيضا دالا على وجود الفضاء الثالث، كما يتحدد في هذه المعالجة، بل تَحققُه موصول بتَحقق تنوع مرجعي.
وبناءا على ما سبق، يصير النص الرحلى ألصق من غيره نظريا بموجبات تحقق الفضاء الثالث داخل حيزاته السردية. فكل فعل رحلي إنما تفارق فيه الذات الرحالة فضاءها الأصلي، ويلتقي هو أو وعيه بأوعاء متعددة ومخالفة يصادفها في الحيزات المقبل عليها، ويصادف فيها قيما مغايرة. يحصل ذلك مع تحقق الاتصال، إذا شئنا القول، "بجغرافيات ثقافية" مغايرة، وبشروط منفصلة لإنتاج الرؤية والوعي وبناء التمثل (Wolf. 2007). ويكون هذا الاستغراق السردي والفعلي في أزمنة وأمكنة مفارقة، مكونا رحليا رئيسا في جنس الرحلة. وتدل على ذلك بما يكفي من التدليل، كل
الأعمال الرحلية التي استقرت في تراثنا الإنساني إلى اليوم (حاتمي. 2007).

4. الفضاء الثالث المنطقي والتشارك الكامل.

ما يسوغ حضور هذا العنوان وخصوصا الصفة "منطقي"، إنما هو السعي في تخصيص "الفضاء الثالث" على أي جهة يكون أمثل للتجاوب مع جهود تخليص المفهوم المطلوب في هذا العمل، من شوائب النقص المفهومي، وتجاوز المأزق النظري الذي وضعته فيه معالجات نقدية حديثة.
فقد أقبلت عدد من التأملات النقدية الموجهة لمفهوم" الفضاء الثالث" على الصيغة التي استقر بها عند هومي بابا، واستقر في خلاصاتها أن الفضاء الثالث إنما قد يكون "موقع ارتباك وتردد، حيث يشعر الأفراد فيه أنهم محاصرون أو عالقون في الوسط". كما اعتبروا أن هذا الفضاء قد يكون انفصالا عن الجذور الثقافية السابقة، وتُرغم فيه الذوات على التفاوض على شكل للتجاور.
إن مفهوم "الفضاء الثالث" عند بابا يميل إلى أن يكون مفهوما مؤشرا على الهجنة والتجاذب، حيث الكيانات المتعددة تدخل في

اشتباك فعلي، وانصهار يولد لحمة واحدة لكن بألوان متعددة. وقد انتقد هومي بابا العلاقة التي كان يقيمها إدوارد سعيد بين الشرق والغرب في كتاباته (ادوارد سعيد 2003)، حيث وصفها بكونها تتخذ وضع التقابل من دون أن يكون بينها فضاء مشترك قائم بينها (العارف. 2015: 160). لكن الهجنة والتجاذب التي يدافع عنهما هومي بابا، ضمن تصوره لمفهوم الفضاء الثالث، قد لا تحقق بالتمام والكمال مطلب التعدد، لأنه في حال الهجنة قد لا يكون هناك تكافؤ في الوجود بين العناصر المتزامنة في الحيز المشترك، وقد لا تكون الاستقلالية التامة للعناصر المختلفة التي دخلت بفعل كيمائية عملية التهجين التي يفرضها الفضاء الثالث، ولن تدل في نهاية المطاف على قبول تلقائي وتام بالآخر.

إن الفضاء الثالث المنطقي يشكل في هذا المقام تحصينا مفهوميا للاختلال الذي قد يمسه، ويؤثر على أدائه الوظيفي في خلق حيز وجود مشترك بين كيانات مختلفة ومتعارضة. إن أسمى درجات تمثيل التنوع هو الذي تجسده الصيغة المنطقية المتمثلة في مقولة "التعارض" أو "التناقض"، فهما يجسدان أقصى درجات التنوع. وأي فضاء ثالث يتحقق فيه وجود النقيضين في حيز مشترك إنما سيمثل الصيغة الأمثل لهذا المفهوم. أي ذلك الفضاء الذي يكتسب شرعية مفهومية وعقلية، دون أن يجبر "الثالث على الارتفاع" حتى تتحقق شرعيته المنطقية والوجودية، كما في مفهوم المنطق الصوري. إنه وجود مشترك يسمح بتحقق بأقصى معاني التعدد وأغناه، لأنهما يوجدان في مقام مشترك دون قضم من أحد لكيان غيره، أو احتواء أحد للآخر، بل يتم قبول بعضهم بعضا بأقصى درجات المغايرة أو التعارض، مع الإبقاء على استقلال واضح للكيانين. أي أننا آنذاك نكون بإزاء فضاء ثالث منطقي يتحقق فيه التعدد بدرجة أقصى وهي النقيض والمعارض بالمعنيين المنطقي. أي أنه في فضاء ثالث منطقي، يكون هناك "**أ و- أ**"، وليس "**أ أو - أ**". في هذا السياق يقول ميشيل مييير:

"لا يمكننا الإبقاء على التصور القضوي لأرسطو اليوم ، يجب أن ننتقل من مبدأ أ **أو** - أ الذي يشرط الخطاب عند أرسطو (اللوغوس) حتى نتمكن من تفسير ما ظل دائما خارج التفسير في هذه الرؤية، أي ذلك الواقع الذي يقر أنه حينما نكون في نقاش هناك ايضا أ **و**- أ " (Meyer: 1996: 18).

إن التعدد هناك يكتمل بوجود حدود بين الكيانين، لكنها حدود لا تلغي الوجود المشترك، أو الاتصال الممكن، بل تصير دالا على الاكتمال في التجاور والاستقلال في الوجود، لا يلغي أحد فيهما الآخر، بل يصير إلى قبوله بصفته تحققا وجوديا ممكنا لا يشترط وجوده نفي الآخر. وقد نستدل على ذلك التحقق مثلا بنموذج "تعدد الأصوات" أو "البوليفونية"، كما يقترحها باختين (باختين. 1986)، حيث تتحقق داخل كون خطابي متنوع، وتكون الكيانات المتنوعة بأصوات مستقلة مهما ضربت بعضها في التعارض أو التناقض مع المتجاور معها. إن التصور البوليفوني للعالم يحفظ للكيانات حدودها التي لا تكون دالة على الانفصال أو رفض الآخر، بل تكون مؤشرا على اكتمال في التحقق، ودالا على اشتراك أبلغ في التنوع، وتفضي إلى إدراك أوسع بالوجود الجامع بينها. فمن يقبل بالنقيض يكون أمثل في انفتاحه، ويكون تجاورهما أمتن في إسناد التحقق المتحرر من الثنائيات التي ظل شراكها يشد مفاصل التعدد والتنوع الكلاسيكيين اللتين أرستهما العقلانية التقليدية. إن "الفضاء الثالث" بهذا الشرط الوجودي الجامع بين النقيضين "أ **و** - أ " وليس "أ **أو** - أ"، يكون أمثل في
بلوغ المرامي النظرية المسوغة له، وهي البحث عن أفق ومتسع للتعدد والتنوع.

5. الحدود الثقافية والفضاءات الرحلية

يكتسب مصطلح الحدود الثقافية معاني عديدة، فهو مرة حد للفصل بين الهويات المختلفة، وهو مرة أخرى رابط واصل مفض إلى

تقارب ثقافي بين الجيران والمتقاربين، أو مشيد لجسر عابر إلى أمكنة أبعد لا تقتسم بالضرورة الجوار الجغرافي. لكن أحيانا لا تؤثر الحقائق الموضوعية في بناء مفهوم الحدود حسب، بل تؤثر التركيبات الدقيقة للخيال الذاتي أيضا، حيث تحدد معاييرها الخاصة ما يتعلق بعملية تحديد الهوية (Hernando. 2004). لذلك، وفقًا لرافستين دائمًا، فإن المكونات الرئيسة لأي كيان أو هوية هي ثلاثة: حيازة فضاء ووجود سلطة وبروز حدود(Raffestin. 1980) .

إن الحدود الثقافية، وهي التي تبلورت مع فترة ما بعد الكولونيالية، سواء أكانت الفزيائية التي تؤشر عليها حدود مادية عند المدى الذي تنتهي عنده هوية ما، أم الذهنية التي تشيدها عناصر التخييل فإنها تكون على وجهين: إما عبارة عن جدران عازلة أو جسور واصلة (Chang. 1999: 36).

و يهمنا في هذا العمل أن نستقصي طرق بناء الحدود الثقافية بين الكيانات و الهويات المتعددة التي ينشئها السارد في فضاءات ثالثة في العمل الرحلي "محمد بائع التحف العتيقة". بل غايتنا الموازية تشخيص شكل العلائق التي يقيمها السارد بين الحدود الثقافية تلك، و نفترض أنها تكون على ثلاث جهات:

- **جهة مهيمنة:** وتكون فيها العلاقة بين طرفين موسومة بقضم واحدة لأجزاء أخرى واستحواذ على حيزات غيرية، في وضع مشتبك بينهما يكون أصلا على وتيرة صراع وتنافر. ومعنى هذا الوضع أن كيانا يعمد إلى فرض قيمه ورؤاه، وتأويل الواقع وبناء المعاني على الغير، ويغيب معه فعل مستقل للطرف الآخر.
- **جهة مقاومة**: وهي صنف من العلاقة التي تنشأ بين كيانين في فضاء مشترك يظهر فيها طرف يصارع خطط الهيمنة لدى الآخر المقابل، ويقاوم من أجل فعل مستقل في بناء تمثيليته الخطابية والسردية داخل حيز مشترك فرضتها مصادفات الحكي الرحلي.
- **جهة متحاورة متواصلة**: وهو صنف ممكن من العلاقة التي قد تنشأ بين الحدود الثقافية لكيانات مستقلة عن بعضها. وهو متى تحقق كان أمثل حيث تبيح تلك الحدود فعل تقبل للآخر عبر آلية التواصل

والحوار بكل ما يعنيه ذلك من معنى التخلي عن الأفكار المسبقة، ومنح شرعية لتأويلات الآخر حتى وإن لم يجر تقاسم نتائجها.

وعادة في مثل هذا الصنف من العلاقة بين الحدود الثقافية، يكون الإقرار "بالحدود" إقرارا باستقلال الآخر، ومن ثم تقديرا فعليا لمعنى التعدد والاختلاف الثقافي. ولعل صيغ التعدد الثقافي المستهلكة إلى اليوم، كانت تفهم التعدد من خلال تصور ينتهي إلى المشترك والمتطابق، وإبانه يتم فرض نموذج مهيمن وجاهز. إن التعدد الحق هو الذي يقوم على تقدير المختلف، وتعبر عنه الحدود الثقافية في سياق التوظيف الذي نعتمده، وجعله أصل العلاقة وأساس قيامها، وليس قاعدة هدمها كما في العلاقتين السابقتين.

إن طبيعة "الفضاء الثالث" المتشكل على المدى التخييلي الرحلي لخوسي غوتييريث ألفاريس، سَتُجَلي خصوصيتَه طبيعةُ العلاقة التي يُقيمها السارد بين الحدود الثقافية الممكنة في مؤلفه" محمد بائع التحف العتيقة". وهي حدود ترسم الامتدادات القصوى للكيانات المختلفة والمتجاورة في الآن نفسه داخل تلك الحيزات المشتركة، أي داخل تلك "الفضاءات الثالثة" .

إن النص التخييلي الذي انتخبناه للتحليل، يستجيب للفرضيات التحليلية التي يتطلع هذا العمل إلى اختبارها في نص رحلي عن المغرب. فهو عمل رحلي تنتصب فيه الفضاءات الثالثة بمشيئة السارد التخييلية، وبموجب منطق الحكي الرحلي، أي سلطة جنس الرحلة، وتتكشف من خلف أستارها الوجه الذي تستقر به العلاقة ا لتخيلية للسارد الرحالة مع موضوع رحلته وهو " المغرب"، وكيف يشتبك معه تخييليا أو مع أي من مكوناته الجغرافية أو الثقافية أو الإنسانية. وفي خضم ذلك كله، تتناهى إلى المتأمل في الكون الرحلي، حدود ثقافية ترتب المسافةَ وشكلَ العلاقة بين الكيانات الرحلية، كما سقفَ التشابك بينها.

6. النزول السردي بالمظلة

في أي عمل رحلي كهذا الذي نسبر مضايقه، " محمد بائع التحف العتيقة"، يكون السفر والسرد رفيقي درب يوثقان انبثاق "موقف نصي"، تتآلف في تضاعيفه المشاهد المشتركة بين مكونات غير متآلفة بالضرورة. فقد ارتبط جنس الرحلة باستقصاء البعيد و تمثيله خطابيا ولغويا ، وينجم عن ذلك تحقق تراتبية من الفعل الرحلي تسكن جميعها في لحظات من السرد الرحلي، بفضاءات مشتركة، لا تكون بموجب منطق تطور الموقف النصي الرحلي قائمة من قبل، بل هي وليدة اللحظات الرحلية التي يشكلها فعل السرد والسفر معا، فيكون اللقاء بتجاذب خاص تشحنه الغرابة التي يشحذها حجم المفارقة أو الاختلاف القائم بين العناصر الرحلية الغريبة على بعضها البعض (الرحالة والآخر أو الآخرين)، وهذا المكون هو ما يسوغ من جهة الفعل الرحلي و هوما يستنفر من جهة أخرى السرد . و أنذاك تسوغ تلك الغرابة من جهة ثالثة ، وإن على نحو مفارق ، هذا اللقاء، و هي التي توقف السفر لصالح السرد الذي يتكلف بإعادة ترتيب الاشتراك في الحيز ، وتشييد الفضاء الثالث وتأثيث مواقع الأطراف فيه، ويرسم بين كياناته شكل الحدود الثقافية المتخيلة.

على هذا الإيقاع من الحكي الرحلي، و بهذه الوتيرة من ترتيب عناصرها البنيوية والخطابية، يخطو خوسي غوتيريث ألفاريس وهو يزحف سرديا على منطقة عميقة في كنه الأطلس المغربي، يغزل الخيوط التي تشد وثاق العناصر الرحلية بعضها ببعض، و وفق خطط يعتقد السارد أنه ستبلغه مقاصده الخطابية. في ظل ذلك، يلقي السارد بنا، منذ مطلع نصه الرحلي، في حمأة منطقة اشتباك وتشابك بين مكونات ثقافية مختلفة.

"المؤذن، عبر مكبرات الصوت المثبتة في أعلى الصومعة ب(ترتيب) مقصود، ينادي لصلاة الصبح هاتفا " الله أكبر ....، الله أكبر .... حي على الصلاة .... الصلاة خير من النوم...." تمدد محمد. لا يستيقظ عادة لأداء هذا المعتقد القرآني، لكن هذا الصباح استيقظ في وقت أبكر. الحقيقة أنه

لم يستطع أن ينام جيدا. في عقله يدور السفر الذي عليه أن يقوم به فجرا. دون أن تستأذنه الأفكار، تشرع في الرواح والمجيئ كأمواج على شاطئ رملي، ما جعله يضطرب في نومه ويقوم بلا نهاية من الحركات في مرقده، ويظل بنوم متخبط"(Gutiérrez. 2002) .

تنفتح أستار هذا النص وهو مطلع العمل الرحلي، على عنصرين رحليين يتجاوران على قاعدة حيز مشترك. فيه تتشكل مراحل الاشتباك الأولى بين تانك العنصرين: وهما السارد بمرجعياته الثقافية وبآليات التشكيل الرحلية لموضوعه، كاللغة والسرد، وبأدوات تحريك الفعل النصي وترتيب العلاقات (Air. 1993) ، كالتأويل والاستدلال. ثم الموضوع الرحلي الذي سيكون هدف الفعل السردي بمكونات إيحائية متنوعة: مثل الشخصيات، والفضاء والزمن والقيم (محمد، البلدة، الفجر، الصلاة. الأفكار). ويدق السارد على أعتاب هذا النص أوتاد عالمين متجاورين في الحيز السردي لكن متباعدين قيميا، تفصل بينهما حدود ثقافية ملتبسة لكنها لا تستطيع، في المقابل، أن تخفي تماما مسافة وجودية بين المكونين. لا يبدو أن تموقع السارد و تموقع موضوعه، في هذا الحيز المشترك، تشي بوجود مسافة سُمِح فيها بالتفاوض على شكل التعالق والتشابك. ثمة هجنة مفروضة تم فيها القفز على الحدود الثقافية من خلال السيطرة الواضحة للسارد على موضوعه، لم تقو الحدود الثقافية للآخر، بالنسبة إلى السارد، على صد حالة الإقبال الطامح على تعديل الخطاب الرحلي حوله. يبدو "محمد" موضوعا محمولا على آلة السرد الحدباء، دون كبير إرادة منه في التأثير على حيازة تجل خاص في هذا الفضاء المشترك، وفي الفعل النصي الذي هو في نهاية المطاف فضاء ثالث. يظهر ذلك جليا في نمط من الاستبداد التأويلي في عملية ترتيب العلاقات وتدبير الحدود الثقافية، من خلال سعي متكلف من السارد في تفسير سلوك الشخصية الغيرية، والتسلل إلى دواخلها دون اعتبار لمغالق تشفير المكنونات النفسية والثقافية للغير:" تمدد محمد. لا يستيقظ عادة

لأداء هذا المعتقد القرآني، لكن هذا الصباح استيقظ في وقت أبكر". ثم معرفة فائضة وغير مسوغة بهذا الآخر. بل نصادف السارد يحشو فراغات تأويلية بتصور ات مجلوبة على أكتافه لملئ جسور باتجاه واحد، فتنمو في أحشاء الحيز المشترك، أي الفضاء الثالث الذي يسند وجودا مشتركا بين السارد وموضوعه المتغايرين، هجنة غير متكافئة. ويقوي هذا الحكمَ التحليلي المقطعُ الرحلي اللاحق الآتي:

"تذكر الليلةَ الماضيةَ حينما كان يلاطف زوجته بينما هي تُسْند رأسها بكتفه، و بعد ممارسة الحب لفترة وجيزة، رأى بريق دمعة في الظلمة". (نفسه ص20)

في هذا المقطع لا يكاد يخفى على المتأمل أثرُ الرتق في الصورة التي يركبها السارد لمحمد و زوجته، ورؤية فعل "نز ول بالمظلة "[135]، لفعل حميمي غير متجانس، في طريقة التعبير عنها، على حيز تداولي بتقاليد تعبيرية مغايرة عن فعل حميمي واقعي. ويفاجئنا غياب الاستكشاف المتدرج الذي يحمله السرد للعوالم الواقعية في النص الرحلي، بينما يكون هذا الاستكشاف محرك الفعل الدرامي داخل العمل الرحلي. الاستكشاف السردي هو من جهة أخرى يؤمن الإمداد الواقعي للنص الرحلي المتخيل والمسرود. ويمعن الكتاب من خلال نصوص موازية، مثل ذاك المخطوط على غلاف العمل الرحلي، في التشديد على واقعية الحكي وموضوعه. " في هذا الكتاب، حيث تكون جميع الشخصيات والمواقف حقيقية، يكشف Pepe Gutiérrez عن مواقف جديدة وأماكن غير عادية في المملكة العلوية".[136]

---

[135]. التنزيل بالمظلة: مصطلح يتم تداوله في الممارسة الصحفية، ويستعمل عندما تُقدم وسائل الإعلام الكبرى على إرسال صحفي إلى مكان بؤرة الأحداث، للتغطية الصحفية دون معرفة سابقة بالمكان ولا بثقافته ولا حتى لغته التي تتحقق فقط لمراسل دائم في عين المكان.

[136]. انظر غلاف المؤلَف.

تخل هذه الهجنة المتحققة بهذه الصيغة في المشهد الرحلي الأول لهذا العمل، و هي مسوغ لتشكل الفضاء الثالث بالنسبة إلى هومي بابا، بالمطلوب الفعلي من التعدد والاختلاف في الرؤية ومظاهر التحيز (اتخاذ حيز) على نحو مستقل. إنه تنوع شكلي فقط، وهجنة مفروضة غير متوافق عليها، تفيض فيها حدود كيان على أطراف الكيان الشريك في الفضاء الثالث. إن الحدود الثقافية بالشكل الذي يرسمها السارد بين المكونين الرحليين اللذين يقتسمان هذا المشهد الأول لا تكفل تعيين الهوية، وتتخلى عن وظيفتها عتبة تنبه إلى تماس يُعْلَمُ معه انتهاء كيان وبداية آخر. إن الهجنة المتحققة هنا هي هجنة قاضمة للآخر ومنتهكة لمبدأ التنوع مهما طفى التعدد، لأن العلاقة المطلوبة في هذه الحالة من التعدد، هو التماثل والتطابق وليس الاختلاف. ظهر ذلك كما أسلفنا التبيين في شكل السرد المسيطر والمهيمن الذي يشرط شكل تمظهر الآخر في الحيز، بل يحشره في هجنة ضيقة.

يكرس النص الرحلي الذي عرضناه على مشرح التحليل إذن، هذه الأزمة المشخصة في خطابنا عنه، ويخص شكل التعدد الذي يقوم عليه سند الفضاء الثالث الأنموذج، والذي حددناه بذاك الفضاء الذي يقتسم حيزها مكونات غيرية على طرفي نقيض، ورمزنا إليه ب أ و - أ ، وهو حيز يستوعب الاختلاف في أقصى درجاته وهو النقيض.

إن هذه الهيمنة السردية، لا تقوم فقط على الوضعية التقليدية التي يكون فيها السارد عالما بكل شيئ، بل هي هيمنة يكرسها استبداد تأويلي، يستبد بها هذا السارد بفرض مرجعياته ووعيه، بل حتى لا وعيه على المكونات الرحلية. إننا في المقاطع النصية التي عرضنا لها، لا تطالعنا الشخصيتان الغيريتان على السارد وهما محمد وفاطمة، بطلعات مستقلة وبتعبير ذاتي، بل يكتسبان وجودا ثانيا عبر لغة السارد وصور تخيلاته، وكذلك عبر عرض تأويلي لقيمهما. وتسيطر هذه الصيغة من العرض السرد ي للآخر، بشكل غالب وشبه تام، على العمل الرحلي كله.

إن هذه النزعة السردية المهيمنة لها ما يسوغها في نظرنا، إذ متى تفحصنا مليا شكل تمثل السارد لموضوع رحلته، وهو المغرب عموما، ظفرنا معه بسطوة الصورة الثقافية و التخييلية التي تشحن هذه الهيمنة بطاقة الاحتواء، وهي سطوة متصلة بسحر الشرق الراقد في أحراش المخيلة السردية كما سنعرض في المحور الثاني اللاحق، وهو سحر يعمي بريقه الأبصار عن إدراك العناصر الواقعية والتي قد لا تكون أقل جذبا متى تم استنبات معناه من سياقها وليس من سياقات مستوردة.

7. على أعتاب "إمبراطورية الحواس "

إذا كان من خصوصية تميز جنس "أدب الرحلة" فهو تمنع السرد فيها على الامتثال إلى شرط التقيد بنوع مغلق من الحكي، والسكون إلى هوية أدبية محددة الملامح والمكونات. إن أدب الرحلة على نحو خاص، لهو من أشد الأجناس الأدبية انفتاحا على كل أشكال التعبير الممكنة، يستعين بها السارد على قضاء مآرب تشكيل النص الرحلي . و حيث إن" محمد بائع التحف العتيقة "هو نص رحلي فهو واقع في هذا المزيج التعبيري بالضرورة. ويشهد واقع النص على انفتاح واضح على أنواع تعبيرية عديدة، لكن اللون التعبيري الحاسم بعد السرد والحكي المشكل للفعل النصي في عمل الرحلة هذا، يبقى التعبير الفوتغرافي. حيث تصدرت كل فصل من فصول الكتاب ثلاثة وعشرين لوحة فتوغرافية مختصة بموضوع ما تقتنص مشاهد من فضاءات الاطلس والجنوب المغربيين، شكلت عتبات نصية تُقوِّمُ مسالك القارئ نحو عوالم الموضوع الرحلي، وفق لوحات تشوير يبثها السارد الرحلي بطريقين: الألوان والصور الفتوغرافية، وطريق اللغة وما تزخر به صورها السردية و التخييلية من طاقة تشحن مساعي تشكيل المعنى.

إن الصور الفتوغرافية، وهي أدوات تعبير رحلية حديثة، مقابل الرسم التشكيلي الذي كان أداة تعبير رحلي للأوروبيين والإسبان بينهم، خصوصا الكتاب والمبدعين عموما، قد ألقت بتأثيرها في

بناء المعنى والتعبير عن القيم لدى السارد الرحالة النازل في أعماق الأطلس، حيث نلفيها تركز على الحواس المادية، ولا يكاد السارد يتجاوز في حكيه هذه العتبة. إنه يظل، في ترتيبه لعناصر موضوعه، حبيس المظاهر الخارجية للكون الرحلي، وهي المظاهر التي تستدعي الحواس.

"قام محمد بسكب السائل المذهب المغلي فوق كوب ، فينتج صوتًا غريبًا لهذا السائل عند ملئه ، بينما حاول عبثا دخان أبيض بلوغ سقف البيت ، رغم أنه اختفى في منتصف الرحلة." (نفسه ص 23)

لا يختلف كثيرا المشهد المسرود في النص الرحلي في تركيبته عن صورة فتوغرافية في شكلها التعبيري، وهي صورة ألفتها العين الغربية من فرط تكرارها حتى صارت واحدة من مكونات المغرب الصُورِيةُ. لم يستطع خوسي غوتيريث أن يبتدع فيها كثيرا ، وظل رهين الحواس (البصر على نحو غالب)، ولم يستطع تجاوز العتبة البصرية. إن الحدود الثقافية في هذه الصورة بين السارد الرحلي وموضوع الرحلة تتشكل بارتفاع شاهق، لم يستطع أن يتحكم في علوها السارد نفسه. وحتى حينما شبه الشاي ب"الويسكي" في مشهد تابع:

" ... ذاك كان "الويسكي" المغربي، يُذهب العطش ويبث بعض الانتعاشة حينما يكون الجو باردا"،(نفسه ص 23)

لم يستطع أن ينفذ بالوصف بالسردي إلى ما وراء الكون المحسوس التي تركبه الصورة الفتوغرافية. لقد ظلت شباك المحسوس والحواس الحسية على وجه خاص تُكبل قدرة الاقتحام عند السارد لمجال غير مألوف بالنسبة إلى الأدوات المعتمدة في بناء هذا الفضاء المشترك، وهو الكامن في نوع من الروحانية المتمنعة على الالتقاط بآليات حسية مادية.

إن الهجنة المتحققة في هذ المشهد المركب من عنصرين رحليين أساسين وهما :" السارد معبأ برؤيته وقيمه التصنيفية، وموضوعه المنغرس في ما وراء عتبات الحواس المادية، تنقصها التفاعلية

المطلوبة لتحقيق هجنة مثالية بسبب المعرفة غير المكتملة التي يشكلها على الأقل السارد الرحلي عن موضوعه، أن ينفلت من قبضته التأويلية ويجهض عملية استقرار المعنى عن الشريك في الحيز الثالث. في هذا الفضاء الثالث المتشكل في نقطة من مسير الرحلة، بفعل المصادفات السردية في الفعل الرحلي، لا تتكرر أسباب تحقيق تنوع أعمق في مستوى الهجنة بسبب القضم، وإن كان غير مقصود و لا مُبَيت، يُلحقه السارد بموضوعه. ويفرز هذا القضم، في ذات الفضاء، التحكم الإيحائي الذي تمارسه صورة ثابتة ونمطية في تدبير المعنى عن الآخر وفي شبك الصلة به، فيضيع معها شرط التحقق الكامل للآخر الذي يكفل وضعه التقابلي منطقيا تنوعا مثاليا.

لقد أيقظت الرومانسية الاستشراقية التي انتعشت في الخطابات الإبداعية للتشكيليين والكتاب والشعراء الغربيين عن هذا الشرق، شغف السرد في العمل الرحلي الذي نشتغل عليه في هذا العمل، وهو شغف ظل متجددا في الوجدان والفكر الرحلي الاستشراقي إلى اليوم، و هو من يسدد خطى بناء المعنى وإنتاج الخطاب عن الآخر. ويكفي أن نتوقف عند مشاهد رحلية في " محمد بائع التحف العتيقة" حتى تقطر علينا من شقق الوصف حمم النزعة الاستشراقية ترتق عناصر المشهد الرحلي:

> "يتذكر عندما كان طفلاً وكان جده يروي له القصص ... بينما كانوا يحدقون في ألف برج وبرج يسمونها كما يحلو لهم، بينما يحاولون بلا جدوى إخبارهم" (نفسه ص 24).

تظهر على محيا هذا النص هجنة تناصية لافتة، ينشئ فيه نص "ألف ليلة "أفقا تأويليا تُسْنِدُ تَشَكُّلَ الصورة الرحلية في هذا المشهد، وتكرس في المقابل خلفيتها الاستشراقية. إنه يتعذر معها تفكيك شفرات التجلي القيمي خارج هذه العتبة النصية الوافدة عبر وسيط هو السارد، وتُسكب جُلها في حوض هذا الحيز المشترك الذي يلتقي فيه السارد بموضوعه. إن التناص المتحقق في المقطع نفسه يصير

إلى فضاء مشترك بين نص تاريخي، وبين صيغة تأويلية صنعها له السارد الرحلي.

إنه في كثير من المشاهد السردية في هذا العمل، يطالعك يقين بوقوع السارد في ذلك التعلق القوي بالصورة الاستشراقية التي ترسبت في التداولي الخطابي الاستشراقي عن الشرق، ويظهر أثرها واضحا في هذا العمل الرحلي ، كما يؤكد على ذلك هذا ا لمقطع الرحلي القصير : "فاطمة انضمت إلى حياته بعد اتفاق عائلي مسبق وتسليم مسبق لعشر جمال " . إنه في جوانح هذا النص تهتاج أجزاء من الصور الاستشراقية عن عالم محمد بائع التحف في أعماق الأطلس المغربي المتصل ثقافيا بذلك الشرق الممتد إطارا تأويليا في المخيلة الغربية، ينبعث من مرقده الرومانسي الاستشراقي مع أي اتصال خطابي من طينة ما يتحقق في هذا العمل الرحلي. لكن كيف يؤثر هذا الاستدعاء الاستشراقي لصور نمطية على تشييد حيز مشترك؟، أي فضاء ثالث تلتقي فيه المكونات الرحلية السارد وموضوعه المغاير؟،وكيف يتحكم في صياغة العلاقة بين الحدود الثقافية وعلى أي هيئة تفاعلية يضعها؟ إن المتأمل لهذا الفضاء الثالث المشكل في المقاطع السردية بنفس " الاستشراق الرومانسي"، يعطل في الحقيقة مطلب التعدد والتنوع الذي يشترطه تشكل الفضاء الثالث. إن التعالق المتحقق في هذا الحيز لهو تعالق بين كيان السارد وموضوع متخيل جلبه معه من لاوعيه التخييلي عن الآخر، فيما يغيب الموضوع الحقيقي وراء جلبة الصورة المشكلة. إن الصورة الاستشراقية تعطل في الحقيقة النفاذ إلى مغالق حياة محمد الحقيقية، ومن ثم بناء علاقة سردية حقيقة مع موضوع الرحلة القائم في جغرافيته الثقافية وليس الساكن في ذهن السارد. إن أشكال الهجنات المتحققة في المقاطع السابقة كانت تقوم على قضم جزئي للحدود الثقافية لكيان آخر، بينما تمعن المقاطع اللاحقة عبر صور نمطية استشراقية أن تقف عند تخوم الحواس التي تستدعيها الرومانسية الاستشراقية استدعاء.

8. خلاصة

لقد شخصت المقاطع النصية التي توقفنا عندها في العمل الرحلي لخوصي غوتييريث ألفاريس عن المغرب، وخصوصا عن منطقة الأطلس المغربي، ملامح تجربة أدبية رحلية تمثلت خطابيا موضوعها الرحلي، وهو من سياق ثقافي مغاير، بإطارات تأويلية حسمت على نحو واضح في أمر أشكال انبناء الحدود الثقافية بين المكونات الغيرية ، و في شكل نصب الفضاءات الثالثة مجال الاشتباك الهجني بين السارد و عناصر موضوعه الرحلي.

إن القضم من قبل السارد الرحلي لذلك للآخر الذي يقتسم معه الحيزات المشتركة الناشئة في النص الرحلي، و الذي كان يحدثه أثناء عملية الهجنة وبناء فضاء مشترك، كان يخل بالمطلوب لتحقق فضاء ثالث مثالي . ذلك المطلوب يقتضي أن يكون الوجود في الحيز المشترك يسمح بتفاوض متكافئ، وبتحقق يكفل وجودا مستقلا. وتظل التعددية والتنوع فيه قاصرين عن بلوغ المدى الذي شخصناه في التصور القضوي أ و –أ. إن الهيمنة الثقافية التي كانت تعلي الحدود الثقافية للذات الساردة كانت تلتهم الحدود الثقافية لموضوعها وتلغيها من اعتبارها في بناء تمثل خطابي عنه . ولعل ما يفسر هذه الهيمنة هو وجود تصور ثقافي سابق عن الموضوع، يغيب أسباب بناء تمثل فعلي ناشئ ومحين. يحدث ذات الأمر مع سعي السارد في بناء صور رحلية مشتركة، تجعل الموضوع الرحلي الواقعي والآني في زمن الرحلة يغيب لصالح نظيره الوافد في رحل السارد، يغيبه عن الرصد المنظار الاستشراقي الرومانسي. إنه آنذاك تحدث، في الحقيقة، هجنة بين السارد والرؤية التي يحملها معه عن موضوعه الرحلي، و ليس بينه وبين الموضوع الرحلي الفعلي القائم في فضاء الرحلة.

9. المراجع

- باختين، ميخائيل(1986)،شعرية دوستفويسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، مراجعة حياة شرارة، بغداد: الدار البيضاء.

- حاتمي، محمد (2007). الخطاب الرحلي . انظر الرابط

https://www.aljabriabed.net/n87_05hatimi.htm

- العارف، خالد. (2015)." الفضاء الثالث في روايات واسيني الأعرج، شطب الحدود وإعادة الكتابة " . مجلة." تبين". العدد 4-14 .

- سعيد، إدوارد .(2003). الاستشراق. ترجمة محمد عناني . مكتبة رؤية.

Álvarez, José Gutiérrez (2002). Mohamed el anticuario. Instituto de Estudios ceutíes.

Bhabha, Homi. “The Third Space”. En: Identity, Community, Culture, Difference. London, Jonathan Rutherford, ed. Lawrence and Wishart Ed., 1990.

Bhabha, Homi (2007). "Cultural diversity and cultural differences", en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin (eds.), *The post-colonial studies reader*, 2da. ed., Londres y Nueva York: Routledge, pp. 155-157.

César Aira ،“Exotismo” ،Bulletin 3 ،of the Group of Studies of Literary Theory ، September ،1993 ،pp. 73-79

Cohen, M. (2003). Traveling Genres. *New Literary History, 34*(3), 481-499. Retrieved January 20, 2021, from http://www.jstor.org/stable/20057794

Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Hernando, Ana María. (2004). p. 113 “EL Tercer espacio: cruce de culturas en la literatura de frontera”. Revista De Literaturas Modernas. Los espacios de la literatura. Número 34 – Año 2004 – P. 109 a 120

Meyer, Michel.(2015). De La problematologie. Puf

Raffestin, CL. (1980). Pour une géographie du pouvoir. P: 28. París: Librairies Techniques (Litec)

Tallmadge, John. (1979) “Voyaging and the Literary Imagination”, Explorations, v, VII, 1979.

Wolf, Michaela. (2007). "The Third Space in Postcolonial Representation" .p. 127-145. In Sherry Simon and Paul St-Pierre (ed). (2017) Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era. Series: Perspectives on Translation. University of Ottawa Press. Ottawa.

LA AUTOBIOGRAFÍA Y EL PSICOANÁLISIS: RETÓRICAS DE LA SEMEJANZA EN EJEMPLOS DEL DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO DE CHOUKRI Y EL SAADAWI

السيرة الذاتية والتحليل النفسي
بلاغات المشابهة في نماذج من الخطاب السيري
شكري والسعداوي

LATIFA LABSIR
Universidad Hassan II Casablanca, Marruecos

1. INTRODUCCIÓN

El texto aborda los esfuerzos que los escritores dedican a escribir sus autobiografías, a pesar de saber que estas memorias pueden no reflejar completamente la verdad. El autor se pregunta si la autobiografía realmente expresa el "yo" verdadero del escritor, haciendo referencia a las opiniones de varios teóricos como Philippe Lejeune, André Green, Didier Anzieu, Chantarito y Serge Doubrovsky.

El texto plantea preguntas sobre por qué la autobiografía es considerada un género literario ambiguo, oscilando entre la biografía y la novela, adoptando nombres como "novela autobiográfica" y "autoficción". También cuestiona si la generación de escritores que abordan su propia vida está dividida entre la identidad personal y su invención.

El artículo analiza algunos ejemplos de autobiografías y explora la retórica de la semejanza en ellas, especialmente en las obras de Mohamed Choukri y Nawal El Saadawi. El texto señala que la creatividad en

general contiene una gran parte de la propia identidad, aunque no siempre coincida con la realidad. Considera que muchas obras creativas buscan definir la esencia del ser humano en sus diversas emociones y acciones. Además, discute la relación entre la autobiografía y el psicoanálisis, preguntándose si ambos ayudan a conocer la verdadera naturaleza del yo o si más bien resaltan su desconocimiento.

El texto concluye que escribir una autobiografía es un intento de reconectar con el pasado, donde los autores buscan reconstruir sus vidas a su manera, especialmente en una etapa avanzada de la vida. Proporciona ejemplos de autobiografías como "En la infancia" de Abdelmajid Benjelloun y "Infancia" de Nathalie Sarraute.

También examina la autobiografía "Bagdad, y ya es medianoche" de Hayat Al-Raees, señalando la idea de construir una madre sustituta y la relación compleja entre madre e hija. El texto concluye que escribir una autobiografía es un intento de formar un yo único y reconstruir la identidad.

2. مقدمة

يبذل الكتّاب جهودًا كبيرة في كتابة سيرهم الذاتية، رغم يقينهم بأن من يكتب في هذا الجنس يكون بعيدًا بهذا القدر أو ذاك عن حقيقة ما وقع بالضبط. ومن يتحدث في السيرة الذاتية، هل هو فعلاً "أنا"؟ يتساءل فيليب كاسباريني (2004) ومعه العديد من المنظرين الذين اشتغلوا على هذه الثنائية، مثل الباحثين أندريه غرين وديدي أنزيو وشيانتاريتو وسيرج دوبروفسكي.

ولماذا تظل السيرة الذاتية على الدوام وكأنها جنس لقيط، تارة تتسلل من جنس السيرة وطورا تعود إلى الرواية، وكأنها تحتمي بظل جنس آخر له معالمه الواضحة، تراوح بذلك بين العديد من التسميات مثل: السيرة الروائية، التخييل الذاتي وغيرهما؟ هل معنى هذا أن جيل الكتابة عن الذات هو جيل ممزق بين الهوية الشخصية وبين اختلاقها؟

أسئلة كبرى تضعنا أمام جنس ملتبس تمثل الذات فيه العنصر الأكثر غرابة، فكيف بها في علاقتها بالتحليل النفسي؟ هل يلتقيان كلاهما في معرفة الذات أم في عدم معرفتها بشكل حقيقي؟ وما الحقيقة المستترة وراء هذا التلاقح؟ وهل الذات لها حقيقة معينة أم أنها ملتبسة؟

يتخلل الإبداع عموماً جزء كبير من الذات، حتى لو كان بدون ملامح تماثل الحقيقة. ومما لا يعتوره الشك أن العديد من الحيوات الفردية والجماعية التي جسدتها الإبداعات، سواء المكتوبة أو المنحوتة أو المرسومة، كان همها الكبير هو أن تحدد ماهية الإنسان وهو يتحدث ويبتسم ويعمل ويخلق ويحلم ويبكي ويتألم ويحارب ويكره وينام ويموت، إلى آخر كل الأشكال الانفعالية التي ترتبط بهذا الكائن الخلاق! وما الإبداع إلا صوت هذا الاضطراب الذي نحمله معنا من حيث لا ندري والذي انتقل إلينا من خلال قنوات

متنوعة عبر آلاف السنين! وتحمل القصص القرآنية والحكايات الشفهية أو التخيلات التي لا نكاد نحدد مصدرها ارتباط الإنسان بروايته العائلية، ولعل ارتباطه بالشكل الأول في بعده الأركيولوجي، يعد رغبة إنسانية محضة في معرفة جذوره الأولى وكأنه يحدد من خلالها هويته الخاصة.

ضمن كل هذه الأشكال التي حاول الإنسان أن يوجد من خلالها كانت بمثابة رغبة أكيدة في تجسيد نفسه وإعادة صياغتها باعتبارها جزءًا كبيرًا من أحلامه، فهو يلد ويبتكر لكي يستمر، أي أنه يرغب في أن يوجد عبر شيء يخلده، لذا كان ارتباطه بالرغبة في وشم حياته مرتبطًا بشخصيته التي لا يفقه أبعادها الوجودية. ولعل كتابة السيرة الذاتية هي تمثيل لهذا الإلحاح الباقي في النفس من أجل إعادة التواصل مع الماضي وكأنها تعيش فيه وتحميه من الزوال، فلا عجب إن رأينا ذلك الإلحاح الشديد للعديد من الكتّاب على كتابة سيرهم الذاتية في مرحلة متأخرة من العمر، وكأنهم يعيدون بناء حياتهم مرة أخرى بطرقهم الخاصة، ولا غرابة إن رأينا أن العديد من السير الذاتية تحمل الاسم نفسه؛ مثل "في الطفولة" لعبد المجيد بنجلون، و"طفولة" لناتالي ساروت، وحتى التي لا تحمل اسم الطفولة فهي لا تستطيع أن تبني ذاتها إلا من خلال العودة إلى الطفولة، وكأنها تبني ذاتها من خلال تلك الاستعادة. غير أن الصعوبة تكمن حين يدرك الإنسان أن الطفولة بناها الآخرون لنا منذ اللحظة الأولى للولادة، ولذلك ربما نحن نتمرد على هذا البناء الأولي كي نعيد تشكيل الأنا بشكل متفرد.

نجد على سبيل المثال، في السيرة الذاتية "بغداد وقد انتصف الليل فيها" لحياة الرايس، ذلك البناء للأم البديلة! وهذا يحضر غالبًا في العديد من السير؛ فهناك الأم، وهناك المرأة الأخرى التي تحتمي بها الفتاة من غياب الأم أو انشغالها، وتكاد تكون لازمة مستترة في العلاقة بين الأم والفتاة" :سعد سعد وسعد سعد وعندي بنت خير لي من ألف ولد. هكذا كانت تتغنى بي 'أمي بية' كل صباح. تضعني

على ركبتيها، تمشط شعري وتجدل ضفائري... وأنا صغيرة. ترن في أذني ترنيمتها القديمة: ترنيمة، مغايرة، لعقلية كل القبيلة، التي كانت تنتظر الولد".

3. التحليل النفسي بني على السير الذاتية

بنى فرويد العديد من المفاهيم انطلاقًا من سيرته الخاصة أولاً، ثم من بوح مرضاه ثانيًا، ولعل حكايته لسيرته الخاصة ما زال لها الأثر الباقي إلى اليوم. فلا تنفك الأعمال الإبداعية تعود لتستلهم الحكاية الأولى، وتملأ الثغرات التي خلقت فجوات أخرى أطلت من خلالها العديد من الكتب النقدية والإبداعية في آن.

ففرويد كمحلل نفساني وكواضع لمبادئ التحليل النفسي كان أيضًا يزور حقيقته الشخصية، لذا لا عجب إن رأينا عودته بقوة في الأعمال الأدبية ليصبح محورًا من أهم محاور الأدب. ولعل روايات هامة مثل "لائحة فرويد" لجوزيف سكيلفسكي و"مريض سيجموند فرويد" لتوبي ناثان، إضافة لأعمال أخرى، تثبت أن العديد من المبدعين يعودون عبر الزمن إلى أشكال أخرى مختلفة وكأنها تتمم حيواتهم الناقصة وتلقي الضوء عليها مرة أخرى، وتفكك ألغازها عبر الزمن.

بنى فرويد العديد من المفاهيم انطلاقًا من سيرته الخاصة ومن بوح مرضاه أيضًا، كما سبق القول، وسار على نهجه العديد من الباحثين والمنظرين، سواء في مجال التحليل النفسي أو الأدب، غير أن هذا البناء اعترته العديد من الإشكالات، ذلك أنه كان مليئًا بالاختلاقات الشخصية المزورة. فالعديد من مرضى فرويد كانوا يعمدون إلى أحلام يقظة مختلقة، كما هو الشأن بالنسبة لفرويد نفسه، وتبعًا لذلك وجدنا أن العديد من المفاهيم التي أصبحت مادة أساسية للتحليل النفسي إلى الآن هي أيضًا نتاج للأكاذيب والتزوير. وهو سؤال يجعلنا أمام مصداقية الخطاب الذاتي، فهو أيضًا لا يخلو من

إشكالات. أما السيرة الذاتية فهي الأخرى لا تخلو من التباس، ذلك أنها بنيت على المسافة بين الملفوظ والمتلفظ، وهو وضع يضعها أمام مفارقة زمنية ملتبسة، فالزمن الحاضر مهدد بزمن ماضٍ يطارده في اللحظة نفسها، الشيء الذي يجعل معيار الحقيقة مكونًا هشًا هو الآخر.

4. التوقيع ليس حقيقة شخصية

يعتبر التوقيع الذي يوقع به الكاتب عمله السير-ذاتي بمثابة ميثاق مصادق عليه بين الكاتب والقارئ على صدق العمل في حد ذاته (الميثاق الأوتوبيوغرافي لفيليب لوجون والذي يكون بمثابة التعاقد بين الكاتب والقارئ على صدق العمل الأدبي)، غير أن هذا التوقيع في حد ذاته ليس شخصيًا. فالاسم الخاص هو في العمق اسم جماعي، فهو يتضمن الاسم الخاص والاسم العائلي. لذا فإن أول توقيع بالاسم الخاص للكاتب ينفي عنه هذا الشرط لأبوة العمل، ويضعه سليل إرث جماعي، لا يمكن أن يتحرر منه لأنه خاضع بالضرورة لهذا القيد.

إننا منذ بداية التوقيع نجابه بعلاقة الاسم بالعائلة مهد الذات أولاً، وعلاقة الذات بالغير، وهذا يضعها منذ البداية أمام سيرة ذاتية/غيرية في آن، لا يمكن إلا أن تضعنا أمام إرث إشكالي هو سليل بقايا الآباء والمواضعات الاجتماعية. ولعل الاسم من خلال هذا المنظور والتعاقد الضمني بين الكاتب والقارئ ما هو إلا تعاقد على ميثاق خادع ينبغي للقارئ أن يصدقه، لأن الذات أسندته إلى نفسها بشكل من الأشكال فأصبح له بطاقة المرور إلى حقيقة أخرى ملتبسة. لذا فالعديد من الحقائق قابلة لأن يُعاد فيها النظر انطلاقًا من النص السير-ذاتي ذاته، فهو على الدوام بناء يضم الإسناد والغرابة في آن واحد، والعديد من الأعمال السير-ذاتية أعادت بناء عوالمها الخاصة انطلاقًا من هذا التركيب المزدوج للاسم، أي الأنا التي تتحدث والعائلة التي تنتمي إليها. ومن أجل ذلك، فإن الاسم

الخاص هو اسم عائلي قبل أن يكون خاصًا، والحديث عن الذات لا يتم إلا بالحديث عن الأسلاف المذنبين الأوائل في العديد من الأعمال الإبداعية، سواء التخييلية أو السير-ذاتية. فبداخل كل عمل إبداعي هناك رواية أسرية تبنيه بشكل من الأشكال! ولعل الإبداع عمومًا أثبت هذه الفكرة، رغم أنه في كثير من المحطات التي تجتازها نظريات الأدب تم إلغاء صانع العمل والعلاقة المباشرة التي يمكن أن تكون له مع العمل. إلا أنه في عمق كل عمل، هناك جانب مستتر من الحقيقة يخفيها هو الآخر عبر الميثاق التخييلي.

5. البناء العائلي ومحكي الانتساب العائلي:

– 1لا يمكن الحديث عن كتابة السيرة الذاتية دون بناء عائلي. فالأنا، كما يعرفه فيليب لوجون، هي عائلة كبيرة غير قابلة للتجزئة؛ ووفق هذا الاعتبار، يمكن الحديث عن حيوات عديدة بداخلها تضمر مراتب الهو. ولذا، كان الرهان على إعادة كتابة الهو بنوع من المراوغة بين الحقيقة وإعادة البناء. ولأنها كذلك، فهي غير فردية، ومن الطبيعي أننا حين نكون بصدد الكتابة عن الذات، لا نكتبها إلا ضمن بناء للذات في علاقة بالآخر، فالأنا هو آخر.

– 2سنة 1909، وضع فرويد مقالًا هامًا حول الرواية الأسرية للعصابيين، بنيت عليه العديد من الأطروحات فيما بعد، سواء التي تلقفتها مارت روبير في كتابها "رواية الأصول وأصول الرواية"، أو "الفعل الأوتوبيوغرافي" لفرنسوا شينتريتو. وإن كانت هذه الرواية التي كانت تخص العصابيين قد انتقلت لتصبح الرواية العائلية لكل فرد، وبالأحرى، انتقلت لتصبح شقًا هامًا في الأدب يعيد بناءه واختلاقه وصياغته بشكل آخر يطرح هو نفسه إشكالًا على الإرث الذي نتلقاه عائليًا على مستوى الأفكار والمعتقدات وغيرها.

وفي أبحاث لوران دامانز "المداد اليتيم"، نجد الرواية العائلية تنتقل لتصبح محكيًا للانتساب العائلي، وكأنها تعيد بناء إرث من التاريخ. ذلك أن الإبداع بني على اليتم، فقد مرت قرون أنتجت لنا مملكة من اليتم في الحروب، ولذا كان لزامًا أن نجد محكيًا لليتم في كل الأعمال الإبداعية؛ محكيات اليتم أو الورثة الإشكاليين، مواجهين مع آباء غائبين، وأمهات في لحظات حداد. يأتي المحكي، والحالة هذه، ليعيد ملء الثغرات التي تركها الأصول فيضعهم ضمن محكي الكائنات الشبحية.

لا خلاف على أن السيرة الذاتية هي كتابة بعدية، وتكتب غالبًا في مرحلة متأخرة من العمر. وهي بهذا الاعتبار، كما يراها شينتريتو في كتابه "الفعل الأوتوبيوغرافي"، تكتب ذلك المقطع الأدبي الصامت في حياتنا، أو أنها تحيين لنص ثاوٍ فينا يعاد تركيبه حسب كل مرحلة من مراحل العمر. لذا وجدنا، مثلًا، اعترافات جان جاك روسو التي كانت بمثابة البداية الحقيقية للسيرة الذاتية التي تلغى معها العديد من الحواجز. لكن في الآن نفسه، يظل السؤال المطروح: هل هذا الاعتراف هو الحقيقة أم أنه بناء لحقيقة كان الكاتب ـ المبدع يرغب في أن يعيشها فأسندها لأناه، رغبة في إحداث زوبعة للذات وللآخر.

فبداخل كل خطاب هناك نية مستترة للتأثير على آخر باق هناك ينتظر! فالكاتب المغربي محمد شكري حين كتب سيرته الذاتية "الخبز الحافي" كانت بمثابة صدمة للمتلقي أولًا! وثانيًا، كان في نية هذا الخطاب شقان مزدوجان، فهناك الكاتب الذي يخلق سارداً ثاوياً فيه يتفاعل بشكل لاواعٍ مع قارئ مفترض وكأنها علاقة شبحية، عبر نرجسية يرتبطً فيها العالمان لينجزا ذلك التفاعل المزدوج. وفي الرغبة اللاواعية لهذا العمل، إرجاع سبب الشذوذ الجنسي الذي تعرض له الطفل إلى الفقر والأب الغائب والمجتمع، بغية خلق تأثير تفاعلي تحويلي لدى الآخر المتلقي (هنا أتحدث عن العلاقة التحويلية التي تحدث في الأدب وهي مستقاة من مصطلح

التحويل بالمعنى النفسي). من ثم فإن الكتابة التي تكتب سيرتها الذاتية هي كتابة تعرف المذنبين بأشكال معينة وتدينهم، وهو بشكل ما إبعاد الأذى الذي يمكن أن يلحق الأنا التي تتكلم وإلحاقه بالآخرين والتأثير على القارئ الذي يبحث عنه الأنا، والذي هو أساس كل تجربة إنسانية.

يختلف الأمر حين يتعلق بالتجربة السير-ذاتية النسائية، فالكاتبة تخلق سارداً ثرثاراً كي تبتعد أكثر عن ذاتها التي يمكن أن تقع في نوع من الاعتراف المحرج. ولذا فإن تجربة الكتابة تختلف عن العديد من أساليب الدوران والتمويه. فحين نتأمل السير الذاتية النسائية مثل "أوراقي حياتي" لنوال السعداوي و"رحلة جبلية، رحلة صعبة" لفدوى طوقان و"الجلادون" لربيعة السالمي وغيرها، نجد ذلك البناء لطفولة أخرى غير التي عاشتها الكاتبات، وكأننا أمام اختلاق وليس سردًا لوقائع حدثت في زمن ما. وهذا ما يجعلنا أمام كاتبة لا تستعيد بقدر ما تنجز أنا مثل آخر، وليس الأنا الحقيقية.

تقول نوال السعداوي في الجزء الأول من "أوراقي حياتي" وهي تحكي لحظة الولادة حين ولدت أنثى بينما كانوا بانتظار ذكر" :لم تفتح أمي جفونها وتركتني داخل الطشت أرفس... لا أعرف كيف تغلبت على الموت في اللحظات الأولى من حياتي... ربما فتحت أمي نصف عين... رأت بشرتي الداكنة السمرة فأطبقت جفونها إلى الأبد، شفتاها انطبقتا مزمومتين بلون أزرق. الصمت أصبح ثقيلاً أثقل من وزن الأرض... مددت ذراعي نحوها والتفت أصابعها الخمسة حول يدها فانقبضت أصابعها الخمسة حول يدي."

واضح أن محكي الطفولة يعمد إلى الصنعة، وإلى خلق صوت طفولي لرؤية ذلك العالم. غير أن هذه الرؤية مهما كانت درجة قربها من الواقع، فإن المسافة التي ينتقيها المبدع هي التي تحددها. إن الطفولة وفق هذا المنظور قد أعيدت صياغتها؛ فهي غالبًا ما يتم بناؤها من خلال الآخرين، وبما احتفظت به الذاكرة. ويرى فيليب

لوجون أن الذكريات يعتورها الشك، فهي لا تنشأ مكتملة في الذهن. فالخطاب السير-ذاتي يبني من خلال الحاضر مسار الحياة الماضوية، وهو يبحث داخل الطفولة عن مفاتيح هوية البالغ، إنه يقدم تماسكا مزيفا لمحكي الأصول.

وفق هذا الاعتبار، فالعديد من المحكيات الطفولية أعيد بناؤها، وكأن الذات تتبنى لها خطابًا جديدًا، بل إنها تعمد إلى بلاغات جديدة للمقارنة والخلق وكأنها تصنعها عبر اللغة وانزياحاتها.

6. بلاغات المشابهة هل هي علاج ذاتي؟

كل كتابة شخصية هي كتابة للآخر الغائب، فالأنا ليست متساوية مع نفسها، ولذا فإن الإشكال الحقيقي للذات التي تكتب أنها تكتب عن أنا آخر، تشبهه، لأن الملفوظ هو مثل آخر غريب يحضر عبر سلسلة من المشابهات. فهو لا يحضر إلا ضمن بلاغات جديدة للذات، وهي تنسجه، وكأنها تعمد إلى تحيينه انطلاقا من سلسلة من المجازات والمقارنات، فالحيوات المنتهية لا يمكن أن تستحضر إلا عبر سلسلة من البنيات اللغوية المزدوجة. ولذا فإن العديد من المراتب التي تبني الخطاب تعمد عبر الطريق الملكي إلى المشابهات، ولهذا بنيت أغلب السير على التذكر الذي يعد هو الآخر نتاجًا هشًا للمفارقة الزمنية والاعتقادية.

لا شك أن التطابق بين الكاتب والسارد والبطل هو رهان السيرة الذاتية، لكن هذا الرهان هو أيضًا خاضع للبناء ككل. ففي كل سيرة ذاتية سارد كامن ليس هو الكاتب بالضرورة حتى ولو جاء يحمل اسمه. فهو لا يحمل اسمه إلا ليخفي جرحه الخاص في بناء ذات غائبة تعيش المتاهة! ويختلف هذا الضمير من السيرة الذاتية التي يكتبها الرجال عن السيرة الذاتية التي تكتبها النساء، ذلك أن الأصول التي يعيشها الجنسان مختلفة جدا، ومن الضروري أن يختلف الإرثان معا، حتى لو التقيا في السارد الكاذب الذي يستعيد

ملامح غائبة ليعيد خلقها، وإن كان الكذب هنا مرادفا للصدق بمعنى من المعاني، ذلك أن الأنا تسبح في العديد من الاختلاقات كي تبحث هي الأخرى عن شكلها الذي قد لا تصل إليه البتة. ويبدو أنه ـ كما يقول بول ريكور ـ بأن الإنسان لا يصل إلى عمقه الخاص إلا بواسطة سلسلة من المشابهات. وعليه، فإن هذه السلسلة من المشابهات تخلق أشخاصًا (يشبهوننا بالتأكيد ونحن نستعيدهم من خلال بنائهم الماضي) هم ذخيرة جديدة للذات. فهم ذوات منسية أعدنا بناءها بتخييلاتنا واستيهاماتنا ولغتنا المتجددة. فنحن ننحت من خلال كل هذه الأشكال أشخاصًا جددا ليسوا متواجدين في الواقع بالضرورة، والأكيد أن جزءًا منهم ينتمي إلى الواقع، والجزء الآخر ينتمي إلى الأحلام وأحلام اليقظة.

وتمثل هذه البلاغات الجديدة المكثفة علاجًا ذاتيًا، متوسلة بالعديد من أساليب القلب والتلطيف وصيغ أحلام اليقظة. تبحث عن أشكال التخفي والتمويه، ويمكن اعتبار هذه المقارنات والأشكال الجديدة التي تصطنعها بمثابة بلاغات جديدة للذات. وفي الإبداع عمومًا، تكون هذه العلاقة الجديدة مع الذات بمثابة البحث عن الشبيه الذي يماثلنا بشكل من الأشكال، على اعتبار أن الأنا هي آخر، أو مثل آخر.

الملاحظة التي ينبغي أن أسجلها في هذا الصدد هي أن هذه البلاغات التي تقارن وتختلق الصيغ تكثر حين يتعلق الأمر بالكتابة السير-ذاتية النسائية، ذلك أن البحث عن الأصول لديها يكون مضاعفًا. فهي تصر على أن توجد كأنثى أولاً قبل وجودها كإنسان، وهذا ما استخلصته من دراساتي لسير المبدعات: نوال السعداوي، وفدوى طوقان، وربيعة السالمي، وفاطنة البيه، وحياة الرايس، وليلى العثمان، وناتالي ساروت وغيرهن؛ فالكل أجمعن على هذه العودة انطلاقًا من بناء بلاغات جديدة للذات.

يمكن اعتبار هذه البلاغات الجديدة للذات متأرجحة في الثنائية التي تداهم الأسلوب نفسه الذي تحكمه هذه الجدلية بين الأنا بكل محمولاتها النفسية والاجتماعية، والأنا الأعلى الذي يقاوم ظهورها ويحد من تمددها. فتتكثف إلى أن تصير لغة بأشكال مختلفة من التحوير والقلب والانزلاقات والبناءات اللاواعية. لذا نجد صيغ أحلام اليقظة مهيمنة بشكل كبير! وهي كلها مصطنعة للبعد عن الذات.

7. خلاصة

من خلال السير الذاتية، نخلص إلى أن هذه العوالم مهما ابتعدت عن أناها الحقيقية، فقد أتحفتنا ببلاغات جديدة للذات نرى من خلالها العوالم اللامرئية نفسها للهو وهو يتحدث في عرض آخر. وهي بهذه الصورة جعلتنا نحيا متعة الجمال والخلق والصراع الأبدي بين الأنا والآخر سواء منه الذي يسكن كل ذات أو الذي يعيش في محيطها. وهي في الآن نفسه، قد وضعت لنا - بما لا يقبل الشك - أن الذات ليست هي ما نراه، بل هي نتاج العديد من التخيلات والبناءات الاجتماعية والنفسية المكثفة. لذا فإن التخييلات التي تداهمنا في حياتنا اليومية هي جزء من حقيقتنا اللامرئية والتي تظل الشكل الآخر الخفي فينا...

8. المراجع

السعداوي، ن .(2018) .أوراقي ...حياتي (الجزء الأول). دار الهلال.

الرايس، ح .(2018) .يغداد وقد انتصف الليل فيها .ميارة.

شكري، م .(2000) .الخبز الحافي .اتحاد كتاب المغرب.

ون، ف .(1994) .السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي (ترجمة عمر حلي). المركز الثقافي العربي.

لبصير، ل .(2018) .الجنس الملتبس/ السيرة الذاتية النسائية .المركز الثقافي للكتاب.

Green, A. (1992). Le double et l’absent. In La déliaison (pp. 56). Les Belles Lettres.

Mellor, S. de Mijola. (1987). Survivre à son passé. In L'autobiographie, nouvelles rencontres psychanaytiques d'Aix en Provence (pp. 102-103). Les Belles Lettres.

Abella, A. (2013). Les rapports psychanalyse et autobiographie: dans les lignes et entre les lignes. Temporalités, revue de sciences sociales et humaines, 27-28.

Rousseau-du Jardin, J. (1996). Roman familial, écrits autobiographiques et insertion dans le temps. In Écriture de soi et psychanalyse (pp. 242). Éditions L'Harmattan.

Chiantaretto, J. F. (1995). De l'acte autobiographique (pp. 74-75). Éditions Champ Vallon.

Lejeune, P. (1998). Les brouillons de soi (pp. 38). Seuil.

Demanze, L. (2008). Encres orphelines (pp. 16). Éditions José Corti.

Chiantaretto, J. F. (1995). De l'acte autobiographique (pp. 77-78). Op-cit.

Lejeune, P. (1998). Peut-on innover en autobiographie (pp. 80). In L'autobiographie. Op-cit.

L'ENSEIGNEMENT DE LA TRADUCTION AU MAROC: ETAT DES LIEUX ET PISTES D'AMELIORATION

ADIBA BAKKOUR
Institut d' études et de recherches pour l'arabisation
Université Mohammed V, Rabat, Maroc.

1. INTRODUCTION

Carrefour de civilisations, le Royaume du Maroc se distingue par une mosaïque linguistique d'une extrême diversité. Une multitude d'idiomes et de codes différents par leurs origines, leurs statuts, leurs fonctions et leurs usages. Cette diversité fait de ce pays un des lieux typiques du multiculturalisme.

En effet, dès la petite enfance, les marocains se trouvent confrontés à plusieurs langues : la langue maternelle, qui peut être l'arabe dialectal « darija » avec ses différents parlers, ou l'amazighe avec ses trois variétés (le tarifit, le tamazight, le tachelhit).

On trouve ensuite les langues de l'enseignement qui sont, dès les premières années du primaire de manière générale, l'arabe standard classique et la première langue étrangère coloniale : le français, et récemment, dans très peu d'écoles du Royaume, on enseigne même l'amazigh transcrit en Tifinagh (Fassi Fehri, 1996).

Dans « la Charte Européenne du Plurilinguisme », on distingue entre le concept de plurilinguisme et de multilinguisme comme suit:

Le plurilinguisme désigne l'usage de plusieurs langues par un individu, tandis que le multilinguisme signifie la coexistence de plusieurs langues au niveau d'un même groupe social (Gambier,2006).

Dans la réalité sociale marocaine, la plus pratiquée des langues étrangères est bien la langue française, en plus de la langue anglaise qui s'est imposée dans plusieurs secteurs de la vie professionnelle, notamment

ceux de la Formation, de la Technologie, de l'Economie et des Affaires, sans oublier l'espagnol présent, en minorité, dans les zones frontalières du Nord et dans certaines régions du Sud.

Au Maroc, les langues ont pu véhiculer les cultures et les civilisations des puissances coloniales. Tout en se renouvelant et s'enrichissant, elles ont résisté aux évolutions politiques, économiques et technologiques. Elles ont également su marquer leurs territoires et garder leur place, composant et préservant toutes ensemble ce vaste paysage linguistique (Boukous, 1981).

1.2. Traduction et Communication multilingue au Maroc :

La communication multilingue est un nouveau concept désignant la traduction comme étant une opération communicationnelle plus que linguistique (Guidère, 2008).

Les universités les plus prestigieuses qui dispensent des formations en traduction utilisent désormais l'expression « Communication multilingue » pour désigner toute formation où peuvent se croiser les disciplines relatives à la communication, aux langues étrangères, à la traduction, à l'interprétation et à toute autre activité nécessitant le traitement d'une information multilingue telle que : l'adaptation publicitaire, la localisation des sites web, etc.

Ce changement de perspective reflète une évolution dans la théorie de la traduction et dans la pratique professionnelle. Avec l'autonomisation accrue de la discipline, la mesure linguistique est passée au second plan, donnant la priorité aux préoccupations culturelles et communicationnelles.

Au Maroc, l'activité de traduction contribue en grande mesure à l'assurance des échanges commerciaux, artistiques, sociaux et politiques avec les autres pays du monde, notamment, avec ceux de l'Union Européenne qui réunit 23 langues différentes.

En effet, dans un pays multilingue comme le Royaume marocain, la traduction en tant que pratique culturelle, communicative, linguistique

et pédagogique, peut jouer un rôle fondamental dans l'enrichissement du paysage culturel et sociolinguistique.

Elle peut constituer un instrument susceptible d'instaurer une cohésion linguistico-culturelle, d'où la nécessité d'en faire un choix stratégique dans la planification linguistique et dans la politique de l'Enseignement.

Après avoir été longtemps cantonné dans la partie strictement langagière, le traducteur accède progressivement à de nouvelles fonctions et assume des responsabilités qui débordent largement le cadre de la translation à proprement parler. Certes, l'essor des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication en est la cause majeure du façonnement du métier du traducteur (Guidère,2008).

En effet, l'informatique a révolutionné les méthodes de travail dans la majorité des professions, et cela est d'autant plus vrai pour la traduction.

Le traducteur d'aujourd'hui travaille presque exclusivement sur son ordinateur et passe des heures à surfer sur Internet, ne consultant son dictionnaire papier que lorsqu'Internet lui fait défaut (Gouadec,2009).

Ce changement de perspective reflète une évolution dans la théorie de la traduction et dans la pratique professionnelle du métier. La mesure linguistique est passée au second plan, comme un préalable évident, cédant le pas devant les préoccupations culturelles et communicationnelles.

1.3. Formation des traducteurs : Ingénieurs en Communication multilingue

De nos jours, le traducteur participe désormais à l'adaptation de campagnes publicitaires selon la culture du public cible, intervient dans les projets de développement participatif destinés aux populations étrangères, prend aussi en charge la localisation des sites web en plusieurs langues, joue le rôle du médiateur humanitaire auprès des immigrés et réfugiés en plus de plusieurs autres profils qui ne ressemblent en rien à son métier traditionnel.

Situé au centre de l'activité de communication interculturelle, le traducteur devient un vrai médiateur non seulement grâce à ses compétences linguistiques, mais aussi et surtout grâce à la mise en œuvre de stratégies intersémiotiques (codes non-linguistiques) ainsi qu'à la maîtrise des jeux d'interactions identitaires dans plusieurs cultures.

Dans ce contexte de globalisation, il paraît évident de revendiquer un meilleur positionnement des traducteurs dans le marché de travail international. Pour cela, l'adaptation des programmes de formation destinés aux futurs traducteurs demeure une nécessité.

2. OBJECTIFS DE L'ÉTUDE

La présente étude a pour objectif principal d'offrir des éléments clés susceptibles d'assister les responsables académiques dans l'élaboration de programmes de formation innovants dans le domaine de la traduction et de la communication multilingue. Ces programmes doivent être alignés sur les demandes du marché de l'emploi, garantissant ainsi la pertinence et l'efficacité de la formation dispensée. Dans un monde de plus en plus globalisé, la nécessité de professionnels compétents en traduction et en communication multilingue est plus cruciale que jamais. Il est donc impératif que les programmes éducatifs évoluent pour refléter ces réalités changeantes et préparer les étudiants à relever les défis contemporains.

Pour ce faire, l'étude vise à identifier les compétences et les aptitudes spécifiques les plus valorisées par les employeurs dans le domaine de la traduction et de la communication multilingue. Cela inclut non seulement les capacités linguistiques et techniques, mais aussi les compétences interculturelles, technologiques et de gestion de projets. En fournissant cette information, l'étude entend aider les institutions académiques à concevoir des programmes d'études qui non seulement dispensent des connaissances théoriques, mais offrent également une formation pratique et des opportunités de développement professionnel directement applicables sur le marché de l'emploi.

En outre, l'étude cherche à analyser les diverses fonctions et responsabilités des experts en communication multilingue et en traduction. À

travers cette analyse, l'objectif est d'obtenir une compréhension claire et précise des profils professionnels recherchés tant sur le marché de l'emploi national qu'international. Cette compréhension permettra aux institutions éducatives d'adapter leurs programmes d'études afin de mieux préparer les étudiants aux exigences et aux opportunités du milieu professionnel global.

3. METHODOLOGIE

Notre méthodologie de recherche se concentre sur l'exploration approfondie des programmes de formation pour les traducteurs au Maroc, en particulier à l'École Supérieure Roi Fahd de Traduction, la seule institution nationale formant des traducteurs professionnels. Cette méthode sert à évaluer la manière dont ces programmes préparent les futurs traducteurs à répondre aux exigences du marché mondial de la communication multilingue.

Nous nous guidons par des questions clés : Comment est actuellement enseignée la communication multilingue au Maroc, un pays connu pour sa diversité linguistique ? Les diplômés sont-ils prêts à relever les défis du marché du travail international ? Nous cherchons à identifier les domaines d'amélioration des programmes existants et à proposer de nouveaux programmes enrichissant la formation offerte, assurant ainsi que les étudiants acquièrent des compétences pertinentes à l'échelle mondiale.

Cette approche méthodologique souligne l'importance d'aligner l'éducation en communication multilingue sur les dernières tendances et pratiques du domaine, garantissant ainsi que les diplômés soient bien préparés aux exigences changeantes et aux opportunités émergentes dans le domaine professionnel global.

4. ETAT DES LIEUX

L’enseignement de la communication multilingue au Maroc, toujours désignée par le mot « traduction » constitue un champ de recherche encore vierge. Le système souffre d’une anarchie que cela soit au niveau du secondaire ou au niveau des études supérieures.

On peut diviser l'enseignement de la traduction au Maroc en trois systèmes complètement différents et indépendants, en point de vue méthodologique, pédagogique et organisationnel. Il s'agit de :

> L'enseignement de la traduction au niveau du secondaire qualifiant (pour les élèves des branches scientifiques),
>
> L'enseignement supérieur public dispensé par certaines universités nationales et par l'Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction (ESRFT).
>
> L'enseignement supérieur privé dispensé par des écoles privées spécialisées en traduction et en interprétariat.

Décrivons chaque système à part :

Au niveau des études secondaires, le Maroc avait saisi l'occasion de l'arabisation des sciences pour introduire la traduction dans les cursus des branches scientifiques. Quoique non généralisée et non encore optimalisée comme il se doit, cette discipline a été planifiée dans le but de satisfaire les besoins langagiers et procéduraux de l'élève du secondaire qualifiant.

Le cours de traduction dans le secondaire qualifiant, se fixe pour objectif d'aider l'élève à développer les compétences suivantes :

> La compétence linguistique bilingue (expressive orale et écrite) ;
> La compétence de compréhension du discours scientifique ;
> La compétence de transfert inter linguistique
> La compétence de rédaction du discours scientifique ;
> La compétence communicative ;
> La compétence d'auto apprentissage ;
> La compétence évaluative ;

Eu égard des statuts institutionnel, pédagogique et didactique, la finalité de la traduction consiste à contribuer à la formation bilingue et biculturelle de l'élève scientifique et à l'acquisition d'un certain nombre de compétences dont les sept compétences susmentionnées (Angelelli,2009).

L'apprentissage en traduction devrait développer chez l'élève un profil en termes de compétences lui permettant de :

> Manier avec aisance ses deux langues de travail, l'arabe et la première langue étrangère au Maroc, qui est le français ;

Communiquer avec efficacité, dans différentes situations de production ou de réception discursives ;

Évaluer et porter un regard critique sur les productions discursives dans diverses situations de communication ;

Prendre des décisions raisonnées en fonction d'un certain nombre de critères objectifs.

Au niveau des études secondaires, et plus précisément au niveau des 1ère et 2ème années du baccalauréat, les élèves des branches scientifiques profitent d'un cours de traduction dont le volume-horaire ne dépasse pas 2h par semaine.

Cette matière, bien qu'elle soit enseignée sous l'intitulé « Traduction », se présente sous forme de cours de terminologie scientifique. Cela consiste à enseigner des équivalents en français des termes scientifiques rencontrés dans les programmes des matières scientifiques (Mathématiques, Sciences de la vie et de la terre, Physique/Chimie).

L'élève se trouve devant des glossaires de vocabulaire scientifique arabe/français à apprendre par cœur pour les préparer à passer l'examen final, qui consiste à traduire quelques passages de textes scientifiques de l'arabe vers le français et vice versa.

L'objectif de l'intégration de ce cours dans les études secondaires est de préparer l'élève marocain à poursuivre ses études supérieures scientifiques en langue française, surtout que l'enseignement des matières scientifiques du primaire au secondaire est dispensé au Maroc en langue arabe. Ce qui crée de nombreuses difficultés que l'élève devrait confronter seul une fois à l'université.

Il est vraiment malheureux que le mot « traduction » pour l'élève marocain, notamment l'élève scientifique, rappelle ce cours de terminologie qui se déroule dans une anarchie totale, et qui ne le prépare même pas à confronter réellement les difficultés linguistiques lors des études supérieures.

Après avoir cerné le problème, il a fallu faire une recherche sur les différentes compétences à développer chez l'élève scientifique en matière de traduction, de rédaction et de réexpression scientifique.

Selon une vision simpliste, les termes scientifiques ont depuis longtemps été considérés, comme générateurs fondamentaux du sens du texte savant. Pour traduire un texte scientifique, il suffit, prétend-on, d'en connaître la terminologie, mais cette approche néglige le fait que, de par son fonctionnement imprévisible, le textuel transcende le conceptuel (Baker,1998).

Sans oublier que les sens que peut générer un texte de quelque nature qu'il soit, dépassent de loin la sommation des significations atomiques émanant de son contexte verbal.

En effet, un texte scientifique s'inscrit dans une socio-pragmatique, et ce serait ignorer les maximes les plus élémentaires de la pragmatique textuelle que de prétendre que le sens du discours peut résider dans la trame conceptuelle qui lui est sous-jacente.

Une fois la compétence de transfert inter-linguistique développée, il devient pédagogiquement possible d'asseoir chez l'élève la compétence textuelle bilingue (Hatim and Munday, 2004).

Sur le plan pédagogique, il existe plusieurs méthodes qui permettent de contribuer au développement de la compétence rédactionnelle.

Etant donné que nous sommes dans le contexte de l'apprentissage de la rédaction moyennant la traduction, il convient de faire faire aux élèves des activités langagières qui font intervenir les deux langues de travail en même temps telles :

- Reformulation de passages textuels en langue cible ;
- Reconstitution de textes en langue cible ;
- Structuration d'un texte en fonction d'un thème central en langue cible ;
- Structuration d'un discours en fonction d'un schéma textuel en langue cible ;
- Rédaction de rapports dans la langue cible ;
- Résumé en langue cible ;
- Synthèse de textes en langue cible ;
- Compte rendu en langue cible ;
- Exposés écrits en langue cible.

L'angle sous lequel l'acte traductif peut contribuer au polissage du sens critique de l'élève, est singulier. En effet, la traduction est un acte de

passage d'un discours à son équivalent à travers la conversion des systèmes sémiotiques (House,2014).

Elle repose fondamentalement sur deux types de prise de décision : l'une interprétative lors de la compréhension et l'autre ré-expressive lors de la reformulation.

En fonction du contexte, l'élève choisit les significations pertinentes à la compréhension ou les formulations adéquates à la réexpression.

Ce choix repose sur la faculté de juger au vu d'un certain nombre de paramètres, de la pertinence d'une parcelle de sens, d'un synonyme, d'un mot juste ou de toute une tournure stylistique.

Avec l'avancement dans l'apprentissage de la traduction notamment lorsque l'élève devient capable de donner des versions à un texte donné, il devient possible de pousser un peu l'analyse et de lui faire faire des exercices d'évaluation de traduction en fonction de paramètres communicatifs et textuels préalablement définis.

Au niveau des études supérieures, la formation des étudiants en traduction est assurée par certaines Facultés des Lettres et des Sciences Humaines, qui dispensent des formations de Masters spécialisés en traduction en plus de l'Ecole Nationale Supérieure Roi Fahd de Traduction (ESRFT) qui assure une formation répartie en deux ans pour l'obtention d'un diplôme de traducteur rédactionnel.

Dans les écoles privées, la formation des traducteurs commence juste après le Baccalauréat, et permet aux étudiants d'avoir un diplôme de Bac+3 ou de Bac+5 qui n'a aucune équivalence avec le diplôme étatique.

Chaque institut privé spécialisé en traduction a son propre programme inspiré du modèle français, canadien ou d'autres modèles occidentaux, mais chaque professeur conçoit son propre programme dans une absence totale de synergie.

La majorité des écoles de traduction adhèrent à la théorie interprétative, qui divise le processus de traduction en deux étapes: l'appréhension du sens par l'interprétation du texte de départ et la réexpression de ce sens dans le texte d'arrivée.

D’autres préfèrent la théorie fonctionnaliste selon laquelle la traduction peut avoir un but différent de celui du texte de départ. Cette dernière considère la traduction comme étant un processus au cours duquel le traducteur doit prendre une série de décisions, tant dans l’interprétation du texte que pour les ressources et les procédés à utiliser dans la réexpression du sens en langue d’arrivée.

Que cela soit au niveau de l’enseignement public ou privé, la formation universitaire doit s’adapter à la transformation qu’a connue le monde de la traduction. L’université ne peut plus offrir une formation axée principalement sur la théorie et laisser à l’entreprise qui embauchera ses diplômés la tâche de les former sur le plan pratique, sachant que la majorité des entreprises ont de moins en moins de ressources pour encadrer les débutants.

Il est vrai que l’entreprise peut organiser des sessions de formation continue au profit de ses traducteurs, ou de mettre à leur service une plateforme de formation continue en ligne à accès gratuit.

Cette flexibilité incitera davantage les traducteurs à se perfectionner dans le milieu professionnel. Cependant, les universités et les instituts de formation doivent absolument adapter leurs programmes afin de contribuer efficacement à l’insertion professionnelle des traducteurs de demain, invités à exercer en tant qu’ingénieurs en communication multilingue sans aucune formation appropriée.

Il en ressort la nécessité pour les universités, les traducteurs, les entreprises œuvrant dans la communication multilingue et les développeurs d’outils technologiques langagiers de se concerter, pour donner un volume horaire plus important aux stages en milieu professionnel, et favoriser la création de pôles regroupant les différents intervenants du domaine.

De leur côté, les jeunes traducteurs, pour qu’ils parviennent à s’adapter à un monde de travail en perpétuelle évolution, ils devront aussi s’autoformer continuellement, car dans ce contexte de mondialisation, il paraît évident que les traducteurs s'organisent dans des équipes de travail polyvalentes capables d'assurer des prestations à la hauteur des exigences du marché.

Ainsi, le communicateur multilingue développe une stratégie de valorisation de sa part de marché, précédée par l'acquisition des nouvelles compétences exigées.

Ne pouvant dans le cadre de cette recherche reprendre toutes les définitions qui ont tenté de cerner la notion de compétence traductionnelle, je me contenterai ici de prendre comme point de départ la définition de Roda P. Roberts (1984) reprise par Jean Delisle (1992 : 42) dans son article paru dans la revue TTR et présentant les cinq compétences suivantes :

1. La compétence linguistique (capacité de comprendre la langue de départ et qualité d'expression de la langue d'arrivée);
2. La compétence traductionnelle (capacité de saisir l'articulation du sens dans un texte, de le rendre sans le déformer dans la langue d'arrivée tout en évitant les interférences);
3. La compétence méthodologique (capacité de se documenter sur un sujet donné et d'assimiler la terminologie propre au domaine);
4. La compétence disciplinaire (capacité de traduire des textes dans quelques disciplines de base, telles l'économie, l'informatique, le droit);
5. La compétence technique (capacité d'utiliser diverses techniques d'aide à la traduction, telles que traitement de texte, banques de terminologie, machines à dicter, etc.).

Dans son livre « Pour une pédagogie de la traduction en situation », Jean Vienne a proposé ce qu'il a appelé le « noyau dur» de la compétence traductionnelle et qui, selon lui, « fait appel à des compétences autres que l'analyse et la production textuelles ».

Ce « noyau dur » est composé de :

a. une capacité à analyser diverses situations de traduction ;
b. une capacité à gérer et à traiter l'information ;

c. une capacité à argumenter ;

d. une capacité à coopérer.

La proposition de Vienne tient davantage compte de la traduction en tant qu'activité professionnelle et ajoute un point de vue inspiré de la pratique de la traduction. Un autre aspect à retenir dans la proposition de Vienne est le fait de tenir compte de la nature coopérative et interpersonnelle de la traduction.

La capacité de fonctionner au sein d'un groupe de travail est venue s'ajouter aux compétences du traducteur.

D'un point de vue plus pratique, voire professionnel, Gouadec se sert d'une analyse des profils de recrutement pour dresser la liste de ce qu'il appelle les aptitudes générales des traducteurs(Gouadec,2009).

Il se sert, entre autres, des offres d'emploi, des paramètres définis par les recruteurs, des environnements de travail des traducteurs et des marchés.

Passant en revue les offres d'emploi, l'auteur propose la classification suivante selon la fréquence d'apparition des paramètres, le premier étant le plus fréquent :

a. Maîtrise de langues de travail [100 % des offres],

b. Formation spécifique : Formation d'un Bac+5 [94 %],

c. Maîtrise des outils spécifiques (logiciels) [87 %],

d. Aptitude à la gestion de la qualité [44 %],

e. Aptitude à exercer le métier annexe de rédacteur, réviseur, terminologue, pré-traducteur, responsable de réseau, créateur de pages web, etc. [27 %],

f. Aptitude confirmée à la gestion de projets/sous-traitance [18 %],

g. Connaissance d'un domaine d'application particulier [14 %],

h. Expérience accumulée en matière de traduction [10 %].

Cette étude de Gouadec (2009) offre certainement une vision non académique de la formation des traducteurs, mais elle a l'avantage de mettre en évidence l'importance de concevoir la formation des traducteurs dans sa perspective socio-professionnelle.

En effet, les programmes universitaires de traduction existent pour satisfaire un besoin social en communication multilingue et le mandat de l'université dans ce sens est de former des traducteurs capables de satisfaire un tel besoin, ce qui exige des rapports étroits entre l'université et les segments de la société qui ont recours aux services des traducteurs.

Les traductologues pourront continuer à discuter, des compétences requises par les langagiers, selon leurs expériences personnelles ou sur la base d'études herméneutiques permettant de trouver dans la bibliographie des justifications théoriques.

Toutefois, des études comme celle de Gouadec deviendront davantage nécessaires pour concevoir la formation des langagiers en vue de leur rôle social.

Ainsi, la compétence traductionnelle des langagiers ne correspondra pas uniquement à un construit abstrait conçu par des universitaires, mais elle visera la satisfaction des besoins réels de la société qui est en fin de compte une des justifications de l'existence des programmes de formation.

Ces constats prouvent que la formation des langagiers doit s'adapter aux besoins toujours changeants de la société.

A l'échelle internationale, notamment au Canada et en France, les programmes de formation des traducteurs ont connu une grande évolution durant cette dernière décennie. De nouvelles matières sont apparues, spécialement celles liées au Développement international et à la promotion des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (Pym,2013).

Dans ce contexte, il est important de citer un exemple d'un Master Professionnel à l'Université Charles De Gaulle, Lille 3, qui répond parfaitement à ce que cherchent les professionnels en développement

international. Ce Master propose une formation en deux années, intitulée : « Traduction Spécialisée Multilingue (TSM): technologies et gestion de projets».

Cette formation vise à familiariser les étudiants avec les différents aspects liés à l'environnement de la traduction. Cela inclut à la fois les processus de traduction technique, de localisation et de gestion de projets.

La première année (Master 1) est orientée vers une pratique professionnelle des langues ; on prépare les étudiants à l'activité de traducteur de textes non littéraires. Il vise à sensibiliser les étudiants aux problématiques liées à l'analyse de textes spécialisés et à les initier aux techniques documentaires et à la Traduction Assisté par Ordinateur (TAO). Il offre la possibilité de poursuivre l'étude d'une troisième langue ou de suivre une initiation au sous-titrage vidéo.

La deuxième année (Master 2) permet aux étudiants d'acquérir une connaissance approfondie des technologies de traduction en utilisant les outils de traduction automatique, des logiciels pour la gestion de terminologie, des outils de localisation et des mémoires de traduction. Ils sont également préparés à la gestion de projets qui leur facilitera l'accès à une carrière professionnelle.

Les programmes développés se résument comme suit :

Multilinguisme : les étudiants développent les compétences en matière de traduction spécialisée dans au moins deux langues étrangères parmi les langues suivantes (anglais, allemand, espagnol, italien, néerlandais, russe, suédois) avec le même niveau de maitrise.

Technologies de traduction : les étudiants acquièrent des connaissances approfondies d'une variété d'outils d'aide à la traduction (mémoires de traduction, outils de gestion terminologique, outils de localisation) et se familiarisent avec des logiciels de traduction automatique.

Professionnalisation : 60% des cours sont assurés par des encadrants provenant du milieu professionnel (au niveau du Master 2). Les étudiants effectuent des stages en Master 1 au minimum de deux mois et en Master 2 de cinq mois.

Gestion de projets de traduction : les étudiants apprennent à gérer des projets de traduction. Une telle formation ouvre des débouchés sur le métier de chef de projets au sein d'une entreprise. Elle permet également au futur traducteur indépendant de faire la preuve d'une démarche professionnelle et structurée dans son travail quotidien, élément essentiel d'une approche cohérente du métier de traducteur.

Ce Master s'adresse également aux professionnels ayant une expérience significative dans le domaine de la communication multilingue spécialisée. Ils peuvent faire acte de candidature dans le cadre de la Validation des Acquis de l'Expérience Professionnelle (VAEP).

Ce genre de formations permet aux étudiants de langues étrangères d'acquérir les compétences suivantes :

> Maîtriser plusieurs langues étrangères et les utiliser dans un contexte professionnel ;
>
> Utiliser les outils liés aux technologies de l'information et de la communication ;
>
> Mettre en œuvre et gérer des projets à vocation internationale ;
>
> Mener des négociations avec des partenaires internationaux dans des formes collaboratives de négociation ;
>
> Appréhender les dernières tendances du marché du développement international et de ses alternatives et les attentes des populations dans ce domaine ;
>
> Travailler et s'intégrer dans un contexte international par la connaissance des cultures et des représentations sociétales.

Malheureusement, ce genre de compétences est très peu développé au Maroc et ce malgré le grand progrès que connaissent les projets de développement au pays.

D'une autre part, malgré le progrès technologique que connaît le pays, les NTIC sont très mal exploitées dans les salles d'études. Dans les meilleurs des cas, l'enseignent utilise Power Point pour présenter son cours en Data show, ce qui est vraiment archaïque vu les possibilités que nous offre les nouveaux logiciels destinés à l'usage éducatif (cours réactifs, schémas mobiles, vidéos-flashs…)

5. ELABORATION DE PROGRAMMES DE FORMATION ADAPTÉS AUX BESOINS DU MARCHÉ DE TRAVAIL INTERNATIONAL.

Depuis l'apparition des premiers programmes universitaires, la formation des traducteurs a toujours été la responsabilité d'un groupe hétérogène d'universitaires et des professionnels du métier. Comme l'affirme (Kelly, 2005), jusqu'au milieu du dernier siècle, les traducteurs étaient surtout des linguistes ou des bilingues devenus des traducteurs autodidactes qui ont adopté le métier par la pratique ou par différentes formes de mentorat auprès de traducteurs expérimentés.

Le fossé entre les exigences sociales et l'enseignement de la traduction fait qu'il existe un grand écart entre la pratique professionnelle et la formation universitaire.

Alors que les progrès observés sur les plans théorique et technologique se sont produits parallèlement à un développement vertigineux de l'industrie de la langue, le dynamisme de l'industrie pose des défis importants aux programmes de formation qui, de par leur nature, éprouvent plus de difficultés à s'adapter aux changements (Malmkjaer,1998).

Cet écart entre l'industrie et l'université, amène les employeurs à déplorer le fait que les nouveaux diplômés aient du mal à s'adapter au milieu professionnel.

Les approches traditionnelles, de nature objectiviste, encouragent la passivité des apprenants et réduisent les possibilités de socialisation de l'apprentissage qui peut être encouragé par l'interaction sociale entre les apprenants en situation de cours (Risku,2010).

Tout type d'interaction au moyen des technologies de l'information constitue aussi une interaction sociale. L'apprentissage coopératif cherche à développer les compétences sociales des apprenants.

Au contraire des approches traditionnelles de l'enseignement de la traduction dans lesquelles le rôle des apprenants consiste à proposer de temps à autre une solution de traduction, dans une approche coopérative les apprenants travaillent en petits groupes ou en équipes à l'exécution d'une tâche ou d'un projet de traduction.

Voici un bref aperçu sur les matières qui ont toujours été enseignées dans la majorité des universités et des écoles de traduction au Maroc.

La traduction générale :

Cette matière permet à l'étudiant d'apprendre les règles de base de la traduction, et ce à travers des traductions de textes simples, journalistiques en général (faits divers, articles généraux…).

La traduction se fait de la langue A (langue maternelle) vers la langue B (1ère langue étrangère), de la langue B vers la langue A, et de langue C (2ème langue étrangère) vers la langue A. (A/B, B/A, C/A).

Cette matière est considérée comme étant un entrainement permanent par lequel l'étudiant apprend les techniques de la traduction et commence à avoir confiance en lui-même, car, ce genre de textes simples et courts permettent au traducteur d'évaluer son niveau de manière rapide et visible.

La traduction spécialisée :

La traduction se fait selon les mêmes combinaisons linguistiques que celles adoptées pour la traduction générale, sauf que la nature des textes est très différente. L'étudiant est alors appelé à traduire des textes scientifiques et techniques (médecine, agriculture, statistiques, Informatique…) qui peuvent être sous forme de (tableaux, bordereaux, rapports…), des textes juridiques(Contrats, Procès-verbaux, jugements…) et des textes littéraires (extraits de romans, recueil de nouvelles, poésies, textes religieux…).

La traductologie :

C'est une matière de réflexion par excellence. L'élève se trouve obligé d'étudier les différentes théories de la traduction et de comparer les différentes approches et ce en mettant en évidence leurs convergences et leurs divergences et la manière dont elles se complètent ou s'affrontent.

La langue A :

C'est la langue maternelle de l'étudiant, évidemment, la mieux maitrisée. L'enseignement de cette matière consiste à renforcer d'avantage la langue maternelle de l'élève de point de vue grammatical, structural et lexical. Cette langue doit être son point le plus fort. Cette matière constitue donc une occasion de combler les lacunes que pourrait avoir un traducteur dans sa propre langue, ce qui est inacceptable.

La langue B :

C'est la première langue étrangère de l'étudiant. Il doit maitriser sa grammaire, son orthographe et son vocabulaire. L'enseignement de cette langue adopte une approche didactique très différente de celle adoptée pour la langue A, parce que l'aspect culturel est pris en considération. Il s'agit d'une langue étrangère que l'étudiant doit maitriser tout comme sa propre langue, pour cela, l'aspect culturel n'est pas à négliger.

La langue C :

C'est la 2ème langue étrangère de l'étudiant. Il peut traduire des textes écrits en cette langue vers sa langue maternelle ou vers sa première langue étrangère, mais non pas l'inverse. L'étudiant est toujours invité à améliorer sa langue C en multipliant ses lectures.

Ces modules permettent aux étudiants d'acquérir des connaissances basiques, qui leur serviront certes à développer leurs compétences linguistiques et renforcer leur niveau de langue, mais ne les aideront pas forcément à se confronter avec le monde du travail, notamment avec les exigences actuelles.

Résultats de l'étude :

Dans le cadre de ce travail, l'accent a été mis sur les modules complémentaires qui pourraient aider les étudiants en traduction dans leur adaptation avec le milieu professionnel après leur diplomation.

Initiation à l'interprétation :

Dans certaines écoles de traduction, l'interprétation est enseignée comme matière complémentaire et non pas comme étant une matière de spécialisation.

L'étudiant est initié à l'utilisation du matériel audiovisuel qui équipe la cabine de l'interprétation, ainsi que des logiciels conçus pour faire des exercices oraux qui développent les compétences orales de l'élève.

Durant cette période de formation, l'étudiant peut avoir une idée sur ses compétences linguistiques et faire une auto-évaluation, s'il serait assez courageux et capable d'exercer le métier d'interprète par la suite, ce qui nécessite une spécialisation plus tard, ou bien s'il va se contenter de l'aspect rédactionnel du métier.

Cette décision ne repose pas non seulement sur les connaissances linguistiques de l'élève, mais aussi sur la nature de sa personnalité et sa motivation.

Ces matières, bien qu'elles soient essentielles pour la formation d'un traducteur, elles ne vont pas de pair avec l'évolution du métier. Pour répondre aux exigences du marché du travail selon les normes internationales, l'intégration de modules complémentaires s'impose.

En voici les plus importants :

L'Informatique / localisation des sites web:

L'évolution rapide de l'environnement technologique de la traduction a pour effet de transformer les conditions de pratique et le développement de la profession. Outre le développement accéléré d'outils d'aide à la traduction, la multiplication des applications technologiques dans tous les domaines de l'entreprise et de la vie courante oblige les traducteurs à acquérir des compétences techniques plus approfondies.

Le traducteur de demain doit absolument maitriser l'outil informatique. Les fonctions informatisées utilisées par les traducteurs d'aujourd'hui sont : le traitement et la production des textes, les fonctions d'optimisation des

manipulations les plus diverses, la recherche documentaire, les fonctions de substitution ou injection de terminologies et phraséologies etc.

En plus, l'élève –traducteur doit être initié, durant sa formation, à l'utilisation des logiciels de traduction assistée par ordinateur (TAO), ce sont des logiciels dits à mémoire de traduction, car ils tirent parti de la récurrence de mots, tournures et phrases dans un document pour assurer une cohérence terminologique et syntaxique dans la traduction.

Parmi les logiciels les plus connus et les plus performants, notons, entre autres, STAR Transit et SDL Trados, couramment utilisés par les traducteurs professionnels.

Le Droit et les Relations Internationales :

Il est très important que l'étudiant acquière durant sa formation des notions de bases en matière de sciences juridiques et relations internationales. Il s'agit d'une introduction à l'étude du droit pour que l'élève se familiarise avec la terminologie juridique.

La communication :

En règle générale, la formation, principalement théorique, permet d'acquérir avant tout des compétences indispensables à tout bon professionnel de la communication : savoir rédiger, traiter et archiver l'information, faire de la recherche documentaire, développer ses capacités d'analyse de situations de communication dans des contextes divers.

La formation doit se concentrer sur les sciences de l'information et de la communication, alliant l'enseignement théorique et les acquis professionnels.

La formation doit aussi porter sur les principaux domaines de la communication, à savoir : la communication interpersonnelle, la communication de groupe, la communication de masse.

La gestion des projets de traduction :

Le traducteur se trouve face à des situations de travail en groupe, surtout dans le cadre de projets freelance, ce qui le met des fois en situation

d'être chef de groupe ou même chef de projet de traduction. Cette attribution demande des compétences de gestion de projets, de gestion de temps et d'aptitudes communicationnelles. Pour cela, cette matière est l'une des plus importantes à intégrer dans le système de formation des traducteurs.

L'adaptation publicitaire :

Traduire un message publicitaire nécessite aussi son adaptation avec la culture du public cible. L'élève- traducteur devra, durant sa formation, acquérir les compétences basiques en matière d'adaptation de messages publicitaires, ainsi qu'une initiation à l'élaboration des brochures et des maquettes, en plus de stages au sein des agences de communication. Inclure des activités pareilles dans le processus de formation est très important pour que l'étudiant maitrise l'ensemble de ces outils durant sa période de formation.

Le Doublage/Sous -titrage :

L'un des métiers de traduction les plus rentables est le domaine de doublage/sous -titrage qui nécessite des compétences spécifiques, notamment techniques. Seuls des professionnels du domaine peuvent assurer la formation de cette matière, qui aidera énormément le jeune traducteur à trouver un emploi, vu que ce profil est très recherché par les sociétés œuvrant dans l'audiovisuel.

La révision/Relecture (Proofreading) :

Il s'agit d'initier les étudiants à faire des relectures de textes traduits, de critiquer, de donner leurs avis et de proposer des corrections. Même si la révision est souvent pratiquée par des professionnels qui ont de longues années d'expérience en matière de traduction, il est nécessaire que l'étudiant découvre de près la nature du métier.

La médiation culturelle et humanitaire :

Le contexte mondialisé nous oblige à intégrer ce genre de module afin d'apprendre aux jeunes traducteurs les techniques de la médiation

culturelle et humanitaire pour intervenir dans les zones de conflits auprès des populations défavorisées. Ce profil est l'un des plus recherchés par les ONG internationales.

Les langues des métiers :

C'est l'une des nouvelles matières les plus importantes à intégrer dans les cursus de formation destinés aux traducteurs. Il s'agit d'étudier, en 3 langues, la terminologie relative à certains métiers. Cette formation ne peut couvrir tous les métiers certes, mais touche précisément les métiers qui font le plus appel à la traduction.

6. CONCLUSION

Ce bref aperçu sur la formation des communicateurs multilingues de demain nous permet de mettre le doigt sur les pistes de solutions aux problèmes de communication dans les projets de développement.

Dans le contexte de la mondialisation, il paraît évident que les traducteurs s'organisent dans des équipes de travail capables d'assurer des prestations à la hauteur des exigences du marché. Il paraît donc fondamental de revendiquer la place des traducteurs dans ces marchés très compétitifs, tout en mettant en valeur l'importance de la qualité linguistique qui reste souvent subordonnée aux prestations techniques. Pour cette raison, il est important que le communicateur multilingue développe une stratégie de valorisation de sa part de marché, précédée par l'acquisition des nouvelles compétences qu'il exige.

De nos jours, plusieurs entreprises tendent à s'internationaliser, plusieurs organismes internationaux ouvrent leurs bureaux représentatifs au Maroc. Ceci crée des opportunités de travail très importantes en matière d'ingénierie de la communication multilingue.

Les experts en communication multilingue sont de plus en plus sollicités, mais seuls les meilleurs profils sont sélectionnés.

Les profils recherchés sont en général des chargés de programmes de communication qui maitrisent plusieurs langues étrangères, qui sont ouverts sur les événements socio-économiques et politiques, qui

maitrisent les méthodologies participatives, qui peuvent participer efficacement à l'élaboration et à la mise en œuvre des stratégies de communication, qui peuvent coordonner et communiquer les activités entre les différents acteurs d'un projet, qui accompagnent les experts étrangers lors des études sur terrain, etc.

Il serait donc malheureux de ne pas préparer convenablement nos étudiants pour intégrer ce marché de travail très prometteur.

L'intégration de nouveaux modules de formation adaptés au nouveau monde globalisé reste le meilleur gage de réussite des traducteurs de demain dans leurs missions. D'une autre part, l'organisation de séminaires de formation portant sur l'adaptation des programmes existants et leur normalisation ainsi que les forums d'échange entre les enseignants des différents cycles s'avère une nécessité.

7. REFERENCES

Angelelli, C. V., & Jacobson, H. E. (Eds.). (2009). Testing and Assessment in Translation and InterpretingStudies: A Call for Dialogue betweenResearch and Practice. John Benjamins PublishingCompany.

Baker, M. (2018). In OtherWords: A Coursebook on Translation. Routledge.

Baker, M. (Ed.). (1998). Routledge Encyclopedia of Translation Studies. Routledge.

Baker, M.(2006), Translation and Conflict : MediatingCompeting Narratives, Londres, Routledge.

Bassnett, S., &Trivedi, H. (Eds.). (1999). Post-Colonial Translation: Theory and Practice. Routledge.

BoukousA.(1981), « Le langage enfantin. Approche sociolinguistique », Langues et littératures (Revue de la Faculté des lettres de Rabat), p. 7-40.

Bowker, L., & Cronin, M. (Eds.). (2005). Unity in Diversity?Current Trends in Translation Studies. St. JeromePublishing.

Chesterman, A. (1997). Memories of Translation: A Life between the Lines of ArabicLiterature. University of Massachusetts Press.

Cronin, M. (2003). Translation and Globalization. Routledge.

Cronin, M. (2007). Translation and Globalization. Routledge.

D'Aligny, F.-X., Guillaume, A., Nieder, B., Rastier, F., Tremblay, C., Wismann, H. (dir.) (2009), Plurilinguisme, interculturalité et emploi : défis pour l'Europe, Paris, L'Harmattan.

Fassi Fehri, A.,(1996), Linguistique comparée et langues au Maroc, Publications de la Faculté des Sciences Humaines, Université Mohammed V, Rabat.

Gambier, Y.(2006), Mondialisation en cours et traduction. Meta, vol. 51, No 4. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, p :848-853.

Gambier, Y., &Doorslaer, L. (Eds.). (2015). Border Crossings: Translation Studies and Other Disciplines. John Benjamins PublishingCompany.

Gambier, Y., & van Doorslaer, L. (Eds.). (2010). Handbook of Translation Studies Volume 1 and Volume 2. John Benjamins PublishingCompany.

Gile, D. (1995). Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training. John Benjamins PublishingCompany.

González Davies, M. (2004). Multiple Voices in the Translation Classroom:Activities, Tasks and Projects. John Benjamins PublishingCompany.

Gouadec, D. (2009), Guide des métiers de la traduction, de la localisation et de la communication multimédia, Paris, Maison du dictionnaire.

Grinberg, M. (2001). The Teaching of Translation. HempenVerlag.

Guidere, M. (2008). La Communication multilingue : traduction commerciale et institutionnelle. Paris : De Boeck Université. Coll. « Traducto ».

Hatim, B., & Mason, I. (1997). The Translator as Communicator. Routledge.

Hatim, B., &Munday, J. (2004). Translation: An Advanced Resource Book. Routledge.

Hermans, T. (Ed.). (1985). The Manipulation of Literature:Studies in Literary Translation. CroomHelm.

House, J. (Ed.). (2014). Translation QualityAssessment:From Principles to Practice. MultilingualMatters.

Katan, D. (2004). TranslatingCultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators. St. JeromePublishing.

Katan, D. (2009). Translation Theory and Professional Practice: A Global Perspective. Palgrave Macmillan.

Kelly, D. (2005). A Handbook for Translator Trainers. St. JeromePublishing.

Kiraly, D. C. (2000). A Social ConstructivistApproach to Translator Education:Empowermentfrom Theory to Practice. St. JeromePublishing.

Malmkjær, K. (Ed.). (1998). Translation and LanguageTeaching:LanguageTeaching and Translation. Language International Publications.

Malmkjaer, K., &Windle, K. (Eds.). (2010). The Oxford Handbook of Translation Studies. Oxford UniversityPress.

Munday, J. (2016). Introducing Translation Studies:Theories and Applications. Routledge.

Neubert, A., &Shreve, G. M. (1992). Translation as Text. Kent State UniversityPress.

Newmark, P. (1988). A Textbook of Translation. Prentice Hall.

Pöchhacker, F., &Shlesinger, M. (Eds.). (2002). The InterpretingStudies Reader. Routledge.

Pym, A., &Perekrestenko, A. (Eds.). (2011). Translation ResearchProjects 3. John Benjamins PublishingCompany.

Pym, A., Miraldo, I., & González, M. (Eds.). (2013). Translation ResearchProjects 2. John Benjamins PublishingCompany.

Risku, H. (2010). A Cognitive Approach to Translator Education:EmpiricalStudies. John Benjamins PublishingCompany.

Robinson, D. (1997). Translation and Empire: Postcolonial TheoriesExplained. St. JeromePublishing.

Saldanha, G., & O'Brien, S. (Eds.). (2014). ResearchMethodologies in Translation Studies. Routledge.

Schäffner, C. (Ed.). (2014). Translation ResearchProjects. Routledge.

Schäffner, C., & Adab, B. (Eds.). (2000). Developments in Translation Studies: In Honor of Daniel Gile. John Benjamins PublishingCompany.

Schmitt, P. A., &Anderman, G. (Eds.). (2001). Theories of Translation: An Anthology of Essaysfrom Drydento Derrida. MultilingualMatters.

Shuttleworth, M., &Cowie, M. (1997). Dictionary of Translation Studies. St. JeromePublishin

Snell-Hornby, M. (1988). Translation Studies: An Integrated Approach. John Benjamins PublishingCompany.

Snell-Hornby, M. (2006). The Turns of Translation Studies: New Paradigms or ShiftingViewpoints?. John Benjamins PublishingCompany.

Tirkkonen-Condit, S., &Laffling, J. (Eds.). (2020). SpecialisedTranslation:Shedding the 'Non-Literary' Tag. John Benjamins PublishingCompany.

Tymoczko, M., &Gentzler, E. (Eds.). (2002). Translation and Power. University of Massachusetts Press.

Venuti, L. (1995). The Translator'sInvisibility: A History of Translation. Routledge.

Venuti, L. (1998). The Scandals of Translation:Towards an Ethics of Difference. Routledge.

Venuti, L. (2016). Translation Changes Everything: Theory and Practice. Routledge.

CAPÍTULO XXXII

LA TRADUCCIÓN DE LA TERMINOLOGÍA DEL DERECHO DE SUCESIONES ÁRABE-FRANCÉS-ESPAÑOL

KHATIMA EL KRIRH
Universidad de Cadiz

1. INTRODUCCIÓN

El tráfico de los negocios jurídico-privados internacionales como resultado natural la economía globalizada implican el surgimiento de elementos extranjeros en las relaciones jurídicas imponiendo el estudio comparativo de diversos sistemas jurídicos nacionales e internacionales. En esta categoría destaca el derecho sucesorio como la rama de derecho civil privado que abarca los negocios jurídicos entre particulares (derechos y obligaciones sucesorias). Efectivamente, es a nivel internacional donde se hace necesaria la intervención de un traductor jurídico competente y a la vez consciente de los retos constantes que revela la traducción de la terminología sucesoria al ser esta rama una de las más complejas por su entramado cultural y/o religioso. Estas características traban frecuentemente la equivalencia traductora entre los distintos términos al no existir, de antemano, una equivalencia jurídica entre los sistemas jurídicos a pesar de ser expresados en una misma lengua.

En efecto, la finalidad que perseguimos en este trabajo está estrechamente ligada a las tres dimensiones que avalan el interés y la utilidad de esta propuesta. En la primera de ellas se sitúan derecho y traducción, una materia jurídica que consideramos de una necesidad inaplazable e indispensable en la formación de futuros traductores jurídicos. Por tanto, para ser traductor jurídico no basta con aprenderse una lista de terminología jurídica bilingüe o trilingüe, sino que hace falta ponderar

las competencias culturales y extralingüísticas como la de derecho comparado para poder localizar el equivalente más aceptable, útil y funcional[137] en la cultura jurídica meta. Este último objetivo viene a confirmar la idea generalmente defendida de que "se espera del traductor más *savoir-faire* que una simple competencia" (Gémar, cit.por Nebot & Albi, 2005: 34).

En la segunda dimensión se proyectan lengua y traducción como elementos esenciales para el desarrollo de una sociedad. Una lengua traducida conlleva a la vez un conocimiento traducido, una forma de ampliar los horizontes de una lengua a través de su traducción. La tercera y última dimensión englobaría cultura y traducción puesto que el traductor no sólo traduce lenguas sino también culturas en la medida en que es considerado mediador intercultural (Hurtado, 2001:607-608). Es decir, cuando hablamos de conocer la cultura jurídica nos estamos refiriendo a conocer primero el contexto jurídico en que se produce un texto y/o un término.

Al hilo de lo anterior, el objetivo principal de este trabajo es arrojar luz sobre los problemas traductológicos en materia de sucesiones en aras de brindar una visión real de esta rama desde la praxis jurídico–traductológica árabe-francés-español. Consideramos que dichos obstáculos se deben a la confluencia de dos fenómenos inherentes a las lenguas árabe y francesa: bilingüismo en los países del Magreb de los cuales Marruecos forma parte, y el dualismo jurídico tributario del primer fenómeno como veremos más adelante. Por ello, entendemos que para superar las barreras terminológicas se requiere adoptar un riguroso proceso de documentación para seleccionar equivalentes totales, parciales y/o compensaciones por parte del traductor jurídico.

Desde una perspectiva metodológica, nuestro punto de partida se centrará en primer lugar en comentar sucintamente el contexto lingüístico en el que se enmarca este trabajo. Seguidamente, nos dedicaremos a abordar las características jurídico- culturales del derecho de sucesiones

---

[137] Siguiendo la teoría del *Escopo* y el enfoque funcionalista de Nord (2009) para la formación de traductores.

en los sistemas jurídicos islámico, francés y español. Por último, procederemos a la exploración terminológica contenida en el Código de familia marroquí- la *Mudawwana*. Este texto jurídico inspirado en la Ley islámica-*Sharía* analizado a través de sus tres versiones (árabe-francés-español) analizando el grado de correspondencia y/o variación terminológica con el derecho sucesorio francés y español siendo este último el sistema jurídico-lingüístico meta aplicando el método contrastivo-descriptivo.

2. DUALISMO JURÍDICO Y TRADUCCIÓN EN EL MAGREB

Los sistemas jurídicos magrebíes están fuertemente marcados tanto por el bilingüismo árabe-francés como por el dualismo jurídico entre derecho continental y *Sharía* en sus textos legislativos fruto de su antiguo modelo administrativo y judicial durante el Protectorado[138]. Durante la etapa colonial, emergió la necesidad de comunicarse con los autóctonos y con otros inmigrantes europeos sobre todo en cuestiones judiciales y/o administrativas constituyendo de este modo una base para la contratación de intérpretes y traductores de árabe, tamazigh e incluso italiano (intérpretes- traductores jurados e intérpretes judiciales). Tal es el caso de Algeria donde, según Juhel (2012:26) la traducción instauró un bilingüismo o incluso un plurilingüismo al existir previamente una variedad lingüística en el país configurándose el árabe, lengua de los indígenas y hablada por la mayoría de ellos, como segunda lengua de hecho (*de fait)*. Dicha coexistencia del árabe y el francés en el contexto jurídico-judicial justifica, según el autor el uso del término bilingüismo (Juhel,2012:26).

En este marco es igualmente ilustrativo el caso de Túnez donde el dualismo jurilingüístico fue patente en la época del Protectorado convergiéndose dos sistemas jurídicos. Por un lado, el derecho francés con amplias competencias materiales y personales, y por otro el derecho tunecino aplicado al Estatuto personal según nacionalidad o confesión religiosa del litigante y en el que se distinguía entre la aplicación del

[138] A diferencia de Marruecos y Túnez, Argelia no fue protectorado sino una colonia al constituirse en una provincia integrada en la división administrativa de la Metrópoli.

derecho islámico, hebraico añadido al secular y *beylical*[139]. De este modo varios textos legislativos y decisiones judiciales (emitidos por una jurisdicción u otra) eran redactados en una lengua y traducidos a otra para la resolución de expedientes judiciales tanto entre litigantes hablantes de diferentes lenguas como entre los gobernadores tunecinos[140] y el Residente general - *Résident Général* -del Protectorado.

Lo mismo sucedía en Marruecos donde concurrían varias jurisdicciones entre las que se distinguían las jurisdicciones tradicionales (Tribunales de *Sharía* presididos por un *Cadi*, los Tribunales del *Majzén* funcionaban bajo mando de un *Caïd*[141] y *un Pacha* y los Tribunales berébéres)[142]. Los tribunales franceses fueron creados a los dieciocho meses tras la firma del Tratado de Fez el 30 de marzo de 1912 siendo regidos por una nueva legislación francesa. De este modo se aplicaban el *Code de procédure civile, Code des obligations et contrats, Code de* commerce, además de una regulación sobre el régimen de inscripción registral de bienes inmuebles y terrenos. Sauvel (1964) apunta que esta jurisdicción era presidida por magistrados franceses todos ellos contratados desde la metrópoli y dependientes del Ministerio de justicia en París atribuyéndose la competencia para juzgar en función de si se trataba de *rationne personnae* (cuando una o ambas partes litigantes fuera francés o extranjero residente en Marruecos) o *rationne materiae* (por razón de materia atribuida por ley expresa).

Posteriormente, con la Independencia de los países magrebíes se sentaban las bases de la arabización del Magreb francófono iniciada en los

---

139 Según Robert (2012:30) "el bilingüismo francoárabe" marcaba toda la actividad legislativa bajo el gobierno del Bey puesto que los decretos eran redactados en árabe, pero también debían consignarse en francés al ser sometidos finalmente a la aprobación del Residente general, "depositario de los poderes de la República francesa." (Robert, 2012: 17).

140 No olvidemos que Túnez estaba bajo el régimen otomano de *Bayat*. Bey (gobernador), una especie de delegado del Sultán o emperador en este territorio.

141 Diferenciar las funciones del *Cadi y el Caíd.* El primero es en el sentido de juez adscrito al ministerio de justicia y el segundo integrado como jefe de distrito dentro del Ministerio del Interior.

142 Estos tribunales fueron creados por el Dahir de 16 de mayo de 1930 llamado en árabe الظهير البربري – Dahir bereber-provocando una fuerte oposición contra los colonos franceses por concebirlo como tentativa de división política del pueblo marroquí

años sesenta con el objetivo de imponer y restablecer la lengua árabe en los ámbitos de la Educación y la Administración Pública incluida la de Justicia[143]. No obstante, la tarea no fue fácil dado el fuerte arraigo histórico del francés en estas instituciones y la falta de personal cualificado formado en lengua árabe puesto que todo el funcionariado se había formado en la Escuela francesa -*École française*- amén del analfabetismo del resto de la población autóctona.

Con el fin de paliar esta situación, los nuevos gobiernos nacionalistas árabes se vieron abocados a transigir en el uso temporal del francés como lengua vehicular hasta la total reinstauración del árabe en las instituciones del país[144]. Mas lo cierto es que a fecha de este estudio, tanto en Marruecos como en Argelia y Túnez gran parte de la legislación redactada en árabe se publica también en francés en el Boletín oficial-*Bulletin officiel* - siendo la prueba más contundente de este dualismo jurilingüístico árabe-francés (Sauvel,1964). El código civil marroquí en sus versiones árabe y francesa es un ejemplo ineludible del bilingüismo y dualismo jurídicos del Magreb si bien cabe mencionar que durante el Protectorado francés las cuestiones sucesorias se sometían a los tribunales llamados de *droit coutumier* o derecho consuetudinario según el art. 2 del *Dahir Berbère* del 16 de mayo de 1930[145].

3. EL DERECHO SUCESORIO EN LOS SISTEMAS JURÍDICOS ESPAÑOL Y FRANCÉS

En el sistema jurídico continental el núcleo del derecho de sucesiones es la propiedad -*ius utendi, ius fruendi, ius abutendi*- que subsiste mediante la transmisión de bienes, derechos y obligaciones de un particular a otro. Si la propiedad se agotara en la vida del particular perdería "su función social que le es propia", una función que traspasa los límites

[143] La expansión de la ideología pan arábiga alimentaba el nacionalismo árabe como unión política de los países árabes, pero tenía que encauzar a través de la unión lingüística de la lengua sagrada de la Revelación

[144] Podemos apreciar esta estrategia en la disposición transitoria- art.76- en la Constitución algerina que, si bien reconoce la necesidad de implementar a la mayor brevedad la lengua árabe, admite conservar la lengua francesa temporalmente junto con la lengua árabe.

[145] Recuperado de: < http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/maroc-dahir1930.htm>

de la esfera particular porque "la propiedad no desarrolla toda su eficacia sino cuando es heredada; la posesión acumulada da a las familias, y en no menor grado a "la sociedad" independencia frente al Estado" tal como afirman Kipp y Coing (1976:1, cit. por Fugardo, 2016:24). En efecto, la institución de la Sucesión está relacionada con el orden social y la seguridad jurídica en la medida en que, tras el fallecimiento de un particular, surge la necesidad de determinar el destino de la herencia conformada por bienes, derechos y cargas atribuidos a la persona del causante.

La primera de las cuestiones a dilucidar es si la sucesión fue voluntaria (sucesión testada) o legal (sucesión intestada). Una vez determinada la naturaleza de la sucesión hace falta abordar la ejecución testamentaria representada por la figura del liquidador o albacea que se encarga de ordenar, liquidar todas las relaciones económico-patrimoniales no extinguidas con la muerte del causante. (Furgado, 2016:24).

En cuanto a los sistemas jurídicos español y francés, se podría constatar que el derecho de sucesiones es idéntico en ambos países lo cual es aceptable hasta cierto punto comprobada la influencia del código civil francés en el español[146]. Sin embargo, al ser el derecho un fenómeno cultural adscrito a una sociedad determinada se aprecia una serie de matices jurídico-culturales en la terminología del derecho sucesorio español-francés.

Especialmente desde una perspectiva de derecho internacional privado[147], el fallecimiento del causante con diferente nacionalidad y lugar de residencia genera un conflicto jurídico por la intervención de elementos extranjeros en la sucesión: nacionalidad del causante, lugar de fallecimiento, ubicación de los bienes inmuebles (*Lex rei sitae*) etc. Esta situación lleva a veces a la aplicación de leyes no nacionales entrando en juego una maraña de instituciones jurídicas propias de cada

[146] Requisitos básicos para obtener la cualidad de heredero: aceptación de la herencia lo que también implica el derecho a renunciar o a aceptarla a beneficio de inventario.

[147] Rama del derecho civil que estudia las relaciones jurídico-patrimoniales privadas cuando entra un elemento extranjero que obliga a determinar previamente la jurisdicción y en segundo plano la ley aplicable al asunto ponderando una serie de puntos de conexión: nacionalidad, lugar de residencia habitual, última residencia habitual etc.

ordenamiento jurídico que impiden muy a menudo el esclarecimiento de la situación de la masa hereditaria, así como su repartición.

3.1. Notas generales sobre el derecho sucesorio español

España es un Estado cuyo sistema legislativo se articula en Comunidades Autónomas dando lugar a un sistema jurídico plurilegislativo sobre todo si tenemos en cuenta las amplias competencias legislativas de los parlamentos autonómicos. La particularidad del derecho sucesorio español es la duplicidad de jurisdicciones civiles en base a la vecindad civil por lo que se puede estar sometido o bien al Derecho común o al Derecho foral[148]compilaciones forales del derecho civil. Este contexto jurídico incide directamente en el orden de sucesión y en la cuota hereditaria en función de la determinación de la vecindad civil[149]del causante que sería su ley personal. A modo de ejemplo, en el derecho foral el cónyuge no siempre es legitimario tal como es el caso en Cataluña, Aragón, Navarra y con algunas especialidades, en Ibiza y Formentera. (Palazón Garrido, 2020: 526).

Sobre las modalidades sucesorias, la sucesión en España puede ser por vía testamentaria, legal y/o mixta[150] permitiendo los pactos sucesorios[151] sin olvidar que la libertad de testar reconocida en el derecho común español (art.658 CC) queda limitada por varios condicionantes

---

[148] Art.149.1. 8ª CE "1. El Estado tiene competencia exclusiva sobre las siguientes materias: (…) 8.ª Legislación civil, sin perjuicio de la conservación, modificación y desarrollo por las Comunidades Autónomas de los derechos civiles, forales o especiales, allí donde existan. En todo caso, las reglas relativas a la aplicación y eficacia de las normas jurídicas, relaciones jurídico-civiles relativas a las formas de matrimonio, ordenación de los registros e instrumentos públicos, bases de las obligaciones contractuales, normas para resolver los conflictos de leyes y determinación de las fuentes del Derecho, con respeto, en este último caso, a las normas de derecho foral o especial".

[149] Véase los arts 14 y 16 en relación con los arts 9.1 y 9.8 del CC.

[150] Regida por la voluntad del testador en parte y en parte por la ley (art.658 CC)

[151] El código civil catalán (Ley 10/2008, de 10 de julio, del libro cuarto del Código Civil de Cataluña, relativo a las sucesiones) utiliza frecuentemente el término "heredamiento" para referirse a los pactos sucesorios tal como se infiere de su art. 411-3: "Fundamentos de la vocación :1. Los fundamentos de la vocación sucesoria son el heredamiento, el testamento y lo establecido por la ley. 2. La sucesión intestada solo puede tener lugar en defecto de heredero instituido, y es incompatible con el heredamiento y con la sucesión testada universal. 3. La sucesión testada universal solo puede tener lugar en defecto de heredamiento.

legales. Estos son los requisitos de capacidad jurídica para testar, las formas de testamento admitidas por ley, la legítima de los herederos forzosos que son, según el art.806 CC: los hijos y descendientes respecto de sus padres y ascendientes, en su defecto, los padres y ascendientes respecto de sus hijos, así como descendiente y por último el cónyuge supérstite.

En la misma línea es relevante mencionar la sucesión contractual, que está generalmente prohibida en el derecho común. El art. 1271 CC es tajante respecto de la herencia futura sobre la que no se pueden realizar actos de disposición *inter vivos* que dividan el caudal hereditario admitiendo al mismo tiempo excepciones como mejoras de la legítima o promesas de mejora en capitulaciones matrimoniales (arts. 826 y 827 CC).

Finalmente, la aceptación de la herencia en el derecho español puede ser pura y simple en la que el heredero recibe la masa hereditaria con su activo y pasivo, o a beneficio de inventario[152] siendo la modalidad de aceptación decisiva para determinar si el heredero responde de las deudas con su patrimonio personal o solo hasta donde alcancen los bienes de la herencia.

3.2. NOTAS GENERALES SOBRE EL DERECHO SUCESORIO FRANCÉS

El artículo 34 de la Constitución francesa establece que " la loi fixe les règles concernant: (…) la nationalité, l'état et la capacité des personnes, les régimes matrimoniaux, les successions et libéralités (...)". A día de hoy, el derecho sucesorio francés se sigue rigiendo por las disposiciones del código civil napoleónico de 1804 regulando el sistema sucesorio en los Arts 720 ss del Título I, Libro III donde se distinguen sucesión testada, legal o *ab intestao*, siendo de carácter excepcional la sucesión contractual.

El código civil francés se ha sometido a numerosas reformas cuya repercusión fue inmediata en el derecho de sucesiones siendo la más

[152] Esta modalidad de aceptación es imperativa para tutores en representación del tutelado o los que ejerzan la patria potestad salvo autorización judicial.

reciente la del 01 de enero de 2020. Sin embargo, no es la más polémica puesto que ya con la ley nº 2006- 728, de 23 de junio de 2006 ya se produjeron modificaciones sustanciales en el sistema sucesorio francés (Palazón,2020). Uno de ellos fue la ampliación de la libertad dispositiva sobre la legítima pudiendo testar sin guardar imperativamente la anterior *réserve héréditaire-legítima*[153]de los ascendientes, en cambio sí es obligatorio respetar la de los descendientes herederos, estos a la vez excluyentes de los ascendientes del causante. Dicha exclusión de los ascendientes por los descendientes se ha visto compensada en el código civil francés por un derecho de "retorno" (*droit de retour, dévolution)* confiriendo a los ascendientes la posibilidad de recuperar los bienes donados *inter vivos-entre vifs*- a sus descendientes premuertos. Y ello conforme al art.738 del código civil francés que fija un orden de sucesión dividido en cuatro categorías excluyentes entre sí siendo *héritiers réservataires* el cónyuge supérstite y los descendientes[154]. Esta categoría de herederos solo se vería privada de su condición como *réservataires* en caso de declaración judicial de incapacidad o por causas de indignidad declarada judicialmente previa a la apertura de la sucesión[155] (art.726, 727 CCF).

En ausencia del cónyuge supérstite son llamados a la sucesión por grados: los hijos y sus descendientes; en segundo grado los padres, los hermanos/as y sus descendientes; en tercer grado los ascendientes excepto los padres y en último grado los familiares colaterales que no fueran hermanos o hermanas ni descendientes de éstos. Los hijos del causante heredan por derecho propio y los descendientes de los hijos premuertos

---

[153] La legítima en el derecho francés opera como *pars bonorum* que se entrega al heredero libre de carga en caso de aceptarla de acuerdo con el art.912 CCF : " La réserve héréditaire est la part des biens et droits successoraux dont la loi assure la dévolution libre de charges à certains héritiers dits réservataires, s'ils sont appelés à la succession et s'ils l'acceptent.

[154] La legítima de los hijos y descendientes es variable según su número tal como se desprende del art.913 CCF siendo la mitad si se trata de un solo hijo, las dos terceras partes si son dos, y a las tres cuartas partes de la masa hereditaria si son tres o más hijos.

[155] Tanto la incapacidad como la dignidad han de ser declaradas judicialmente y anteriores a la apertura de la sucesión conforme al art.727-1 CCF

heredan por representación dejando cabida al cálculo por estirpe y por cabezas (arts 751 ss CCF).

En consonancia con lo señalado, es constatable que el derecho francés concede un trato sucesorio preferente a "la familia conyugal" no aplicable a "la familia linaje" (Prelot,1999:44). A falta de descendientes habría que volverse hacia los ascendientes de modo que los padres, a los que el derecho francés califica como ascendientes "privilégiés" –preferentes- , están en igualdad sucesoria con los hermanos y hermanas, llamados estos "colaterales preferentes"[156]. En el orden siguiente heredan los ascendientes ordinarios en ausencia de descendientes o colaterales preferentes donde interviene el mecanismo de la *fente successorale*[157] que permite dividir la herencia por partes iguales entre la línea maternal y paternal del causante.

La segunda cuestión comprende los pactos sucesorios[158], concretamente el principio prohibitivo de contratos sobre sucesión futura tal como es el caso del derecho sucesorio español. A cambio se recoge, por un lado, la facultad del legitimario para renunciar anticipadamente al eventual ejercicio de la acción de reducción (*action en réduction*-art.929 CCF-) contra posibles liberalidades excesivas sobre su legítima y por otro, la posibilidad atribuida al *de cujus* de convenir una donación-partición (*donation-partage*- arts. 1078-4 a 1078-10- CCF) entre descendientes de distintos grados (Palazón Garrido: 538) pudiendo

---

[156] Si el *de cujus* deja además de hermanos y hermanas, sus padres, estos tienen derecho a un ¼ cada uno de ellos. Los hermanos y hermanas comparten la mitad de la herencia entre todos ellos salvo si concurren con un solo ascendiente caso en el cual se reparten las tres cuartas partes entre todos los hermanos.

[157] En l'absence d'héritiers =, l'héritage revient aux ascendants que sont les parents, les grands grands-parents, etc. La succession du défunt se divise alors en deux branches comprenant l'une ses ascendants maternels et l'autre, ses ascendant paternels. C'est cette division qui est dénommée "la fente successorale". Les ascendants figurant dans chacune des branches succèdent chacun par moitié recuperada de: <https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/fente-successorale.php>]

[158] El art. 3.1.b del Reglamento de sucesiones define el pacto sucesorio como "todo acuerdo, incluido el resultante de testamentos recíprocos, por el que se confieran, modifiquen o revoquen, con o sin contraprestación, los derechos relativos a la sucesión o las sucesiones futuras de una o más personas que sean partes en dicho acuerdo"

ejercitar los donatarios y/o legitimarios según el art. 768 , 1er inciso del Código civil francés la aceptación pura y simple (acceptation pure et simple), la renuncia (la renonciation) y la aceptación a beneficio de inventario (l'acceptation à concurrence de l'actif net), vocación universal (vocation universelle) o a título universal (ou à titre universel).

3.3. NOTAS GENERALES SOBRE EL DERECHO DE SUCESIONES EN LOS SISTEMAS JURÍDICOS ÁRABES

El derecho sucesorio en la mayoría de los países árabes está fundamentado en la *Sharía* (Ley Islámica) basada en las interpretaciones del Corán y de la *Sunnah* y aunque la mayoría mantienen la aplicación de los preceptos coránicos existen otros que han adoptado el sistema secular civil como Turquía o los países balcánicos. Al igual que en el derecho continental, la sucesión en el derecho islámico puede ser testamentaria[159] o *ab intestato* o legal siendo esta última la más frecuente puesto que la libertad de testar se encuentra limitada tanto por cuota[160] como por los requisitos que debe reunir la persona a la que estaría destinada dicha cuota por testamento tal como lo afirma Blázquez (2009:443).

En cualquier caso, en el mundo musulmán existen asimetrías normativas entre los Códigos de familia, si bien sus rasgos generales presentan amplias similitudes por compartir la aplicación de la *Chariâ* al Estatuto personal. Pero a pesar de que otras materias relativas al Estatuto Personal han sido objeto de reforma en la mayoría de los países islámicos, el derecho sucesorio, salvo en contados casos, parece mantenerse inamovible a lo largo del tiempo.

Un primer acercamiento de modo amplio al derecho de sucesiones continental e islámico nos revela que una de las diferencias más relevantes entre ambos es que en este último no cabe la aceptación parcial o total ni a beneficio de inventario y mucho menos renunciar a la herencia ya que esta se adquiere automáticamente tras el fallecimiento del causante. La justificación de esta máxima es que el derecho islámico entiende que las deudas son personales (no transferibles a sus herederos) por lo que se

[159] El concepto de sucesión testamentaria en el derecho sucesorio islámico difiere del derecho continental europeo.

[160] Solo puede disponer del 1/3 disponible de sus bienes respetando la legítima de los herederos.

procede de oficio a gravar las cargas de la herencia antes del reparto del activo hereditario (arts.393-395 CFM).

La sucesión en la *Sharía* está regulada en el libro VI del Código de Familia Marroquí (CFM) que recoge dos tipos: la testada y la intestada o legal. En esta última es requisito excluyente que tanto el causante como el heredero profesen la religión islámica[161] a diferencia de la testamentaria donde no rige este criterio poder instituir a un no musulmán como heredero y viceversa siempre dentro de los límites del tercio (art.317 CFM) del que dispone el testador sobre sus bienes supeditado a la autorización de los herederos de lo contrario sería anulable.

Otra de las instituciones clave del derecho sucesorio islámico es el *tanzil* (تنزيل)[162] recogida en los arts. 316 y ss del CFM. En este caso lo que interesaría al traductor jurídico es entender en primer lugar qué es *Tanzil* para poder elegir entre las opciones disponibles en el sistema jurídico de llegada si fuera posible. El mismo procedimiento se seguiría para la traducción de otros términos como *wassiya Wajiba* (وصية واجبة) o *tanfid al-wassiya* (تنفيذ الوصية) y otros principios contables aplicables al reparto de las cuotas en caso de concurrencia simultánea de determinados familiares como la *Muadda* (المعادة)[163], *Al-Akdariya* y *Al-Gharra* (مسألة الأكدرية والغراء) toda vez que la naturaleza de la filiación es el factor

[161] La apostasía es un impedimento a la herencia.

[162] El *tanzil* se otorga del mismo modo que el testamento cuando su autor dice: "tal persona heredará junto con mi hijo o mis hijos", o bien: "que se incluya a tal persona entre mis herederos", o bien: "que tal persona sea heredera de mis bienes", o bien, en caso de que el testador tenga un nieto descendiente de su hijo o hija: "que mi nieto sea heredero junto con mis hijos". El *Tanzil* se asimila al testamento y obedece a las mismas reglas. No obstante, la regla de *Tafadol* (que concede al heredero doble porción de la de la heredera) se aplicará al *Tanzil.* [Art.316 de la versión española del código de familia marroquí]

[163]El caso de la *muadda:* Cuando concurren a la herencia hermanos y hermanas carnales y hermanos y hermanas consanguíneos, os hermanos carnales hacen entrar al abuelo en el grado de los hermanos consanguíneos, de tal forma que, por estos últimos, el abuelo no recibirá una parte mayor de la herencia. Después, si en el grupo de los hermanos y hermanas carnales hay más de una hermana, estos herederos heredan la parte de los hermanos y hermanas consanguíneos. Si hay solamente una hermana carnal, recibe la integridad de su parte *fard*, y el resto de la herencia se divide entre los hermanos y hermanas consanguíneos, de forma que el heredero de sexo masculino recibe el doble que la heredera. [Art.316 de la versión española del código de familia marroquí]

principal para determinar si se tiene o no un derecho sobre la herencia (hijos matrimoniales: hijos de *al firach*).

Huelga decir que en todo derecho sucesorio el parentesco es el primer presupuesto para que se genere un derecho hereditario. En este sentido, la complejidad del derecho sucesorio islámico estriba en la diversidad de parentesco sanguíneo (de padre y de madre) y por afinidad. Por estas razones se requiere la puesta en práctica de reglas estrictas recogidas en la doctrina *Malekí* para la asignación de cuotas de acuerdo con el principio de *Atafadol*[164] (regla en virtud de la cual las herederas adquieren la mitad de lo que corresponde al heredero varón) aplicando previamente los principios contables mencionados *supra*. En la categoría de hermanos se diferencian hermanos carnales (mismo padre y misma madre), hermanos uterinos (de una misma madre y distinto padre) y los hermanos consanguíneos (mismo padre y distinta madre). Al fallecimiento del causante se abre la sucesión para sus herederos divididos según la escuela *Malekí* en:

1. Herederos fard: la madre, la abuela, el esposo, la esposa, el hermano uterino y hermana uterina.

2. Herederos Asaba: los herederos del causante en línea masculina (descendientes varones del causante, el abuelo paterno, los hermanos carnales y consanguíneos, los tíos paternos carnales o consanguíneos y sus descendientes varones y los sobrinos de hermanos). En caso de agotarse la herencia entre los fard no perciben ninguna cantidad excepto aquellos que sean herederos fard y asaba a la vez165.

3. Herederos fard y asaba: el padre y el abuelo.

---

[164] En caso de que varias personas sean instituidas como herederas por *Tanzil*, de sexo masculino o femenino, y el testador exprese claramente «*asignarles lo que hubiese heredado su padre si estuviera vivo» o «ponerlos en su lugar*», la división se efectuará entre los beneficiarios de modo que el hombre reciba una parte doble de la que recibe la mujer. [Art.316 de la versión española del código de familia marroquí]

[165] El reparto de la herencia sigue unas reglas muy estrictas en los arts.341 y ss CFM.

4. Herederos asib: solo heredan si no se ha repartido todo el caudal hereditario.

5. Herederos Hajb: son herederos que excluyen a otros del caudal hereditario total (el nieto es excluido por el padre, el abuelo por el padre, el abuelo más cercano excluye al más lejano) o parcialmente (cuando se reduce la cuota asignada por la concurrencia con otro heredero).

Cabe añadir que en lo relativo a los derechos hereditarios de los descendientes de los hijos premuertos (nietos), ha habido algunos cambios. Anteriormente, según la tradición islámica, los nietos no tenían participación alguna en la herencia si vivía alguno de los hijos del *de cujus*, los códigos actuales han empezado a admitir el derecho de representación -que explicaremos en las páginas siguientes -y por ende la herencia por estirpes. Esta vía hereditaria se ha ido consolidando en varios países árabes como Siria, Túnez, Marruecos y Argelia gracias a la Ley egipcia de 24 de junio de 1964 que introdujo la institución del "legado obligatorio" basándose en una norma decretada por el *Azhar.* (Aldeeb y Bonomi, 1999:326).

4. TERMINOLOGÍA Y CORPUS

En este apartado nos centramos en el análisis terminológico del corpus paralelo de la *Mudawwana* (en sus tres versiones: árabe, francés y español), el Código civil francés y el Código civil español localizando la traducción de cada término y su equivalencia terminológica en el Código civil francés (CCF) y el Código civil español CC. Sin embargo, dadas las limitaciones por tiempo y espacio, los términos seleccionados e incluidos en la tabla no constituyen un *numerus clausus,* sino que se han seleccionado los más representativos de la problemática tratada en este estudio. Para ello, nos hemos decantado por el método descriptivo-contrastivo para clasificarlos según su orden de aparición en la versión árabe de la *Mudawwana*. En última instancia, pasaremos al análisis cualitativo de la terminología extraída para detectar donde residen estas mutaciones conceptuales en la combinación lingüística árabe-francés-español.

Tabla 1. elaboración propia

CFM_Ar	*CFM_Fr*	*CCF*	*CFM_Es*	*CC*
Al -mosa lahú	Legataire [Art.283]	Légataire [Art.610] Légataire à titre universel [Art. 1012] Légataire universel [Art. 1012] Légataire particulie Légataire à titre particulier [Art. 1024]	Legatario [Art.283]	Legatario Legatario a título particular [Art.660]
الموصى به Al musa bihi	L'objet du legs [Art. 292]	-Les legs universels -Les legs à titre universel -Les legs particuliers [Art. 1002]	Legado [Art.292]	Prelegado [Art.890.2] Sublegado [Art.858] Legado de parte alícuota [Art. 782.1 y ss LEC]
تنفيذ الوصية *Tanfid Al wasiy a*	Exécution testamentaire [Art. 298]	Exécution testamentaire [Art.1025]	Ejecución testamen-taria [Art.298]	Albaceazgo [Art.898]
تصفية التركة Tasfiy at at-tariqa	Liquidation de la succes-sion [Art.373]	Le partage [Art.816]	Liquidación del caudal hereditario [Art.373]	Liquidación del caudal hereditario [Art.956]
المصفي *Al-musafi*	Liquidateur [Art. 377]	Mandataire Mandataire désigné par conven-tion Mandataire successoral désigné par juge [Art.813]	Administra-dor Liquidador [Art.377]	Albacea universal Albacea particular [Art.894] Albacea dativo Albacea testa-mentario Contador/partidor dativo [Art.1057]
الانحصار *Al-*	Dévolution[167] Héréditaire [Art.307]	Dévolution successorale [Art.730-1]	Término omitido en la versión	Vocación Llama-miento a herencia/

[167] Se refiere a la transferencia, transmisión de propiedad, herencia, ventaja, etc., de una persona a otra en virtud de un derecho por ejemplo devolución hereditaria de la línea paterna a la línea materna, por extinción o renuncia de la primera. La propiedad de quien muere sin heredero pasa al Estado por devolución, si no hay testamento. La definición completa en francés está disponible en línea :< https://cnrtl.fr/definition/academie9/d%C3%A9volution > [consulta 12/03/2021].

inhisar[166]			española de la Mouda-wanna	Delación
التنزيل ***Atanzil***	Substitution d'heritier[168] (*tanzil*') [Art.315]	Institution d'héritier [Art.1002]	*Tanzil* (Institución de here-dero) [Art.315]	Heredero instituido (por testamento) [Art. 763]
Monazal	La personne instituée en tant qu'héri-tier (*Monaz-zal*) Héritier insti-tué [Art.315]	Héritier testamentaire [Art.1002]	Persona instituida como here-dero (*Mo-nazzal*) [Art.315]	Heredero testa-mentario [Art. 763]
Ashab Al-forud	Héritiers à Fardh [Art. 341]	Les héritiers réservatai es [Art.924]	Herederos *fard* [Art.34 1]	Herederos forzosos [Art.763]
الإرث بطريق التعصيب ***Al irt bi tariq Atasib***	Héritage par voie de Taâs-sib [Art.348]	_____	Herederos agnados [Art.348]	*No existe nin-guna institución similar
Al الحجب hajb- -حجب نقصان -حجب حرمان	Éviction (Hajb) Éviction par réduction Éviction to-tale [Art.355]	Éviction [Art.884]	Evicción (Hajb) Evicción parcial Evicción to-tal [Art.355]	Evicción [Art.1069 y ss]

166 *Hasr Al-irth* (حَصْر الإرْث: تعيين الأشخاص الذين يحقّ لهم وراثة المتوفَّى). Es la determinación de las personas que tienen derecho sobre la herencia como herederos. Definición completa en árabe disponible en línea <https://www.almaany.com> [consulta 06/05/2021]

168 El término "substitution" para el *Tanzil* parece tener su homólogo en el código civil belga en sus arts 739: « La substitution permet aux descendants d'un successible de prendre sa place dans la succession, et d'y être appelé à son degré. La substitution a lieu, selon les règles mentionnées ci-après, en cas de prédécès, de décès simultané, de renonciation et d'indignité d'un successible. »

5. ANÁLISIS CUALITATIVO DE LA TERMINOLOGÍA EXTRAÍDA DEL CORPUS

Del análisis cualitativo de la terminología trilingüe expuesta, se deduce un alto grado de asimetría jurídica y terminológica a las que se enfrentan traductores jurídicos y/o juristas en su tarea diaria. La traducción en francés y en español de las instituciones jurídicas relativas al derecho de familia en general y al de sucesiones en particular contenidas en la *Mudawwana,* requieren del profesional de la traducción un conocimiento hermético del derecho y en *strictu sensu* del derecho comparado de sucesiones en los sistemas jurídico-lingüísticos implicados.

Si tomamos como primer ejemplo el término الموصى له (*Al mosa-lahu)* sabemos que en cualquier diccionario su equivalente en francés es *légataire* y en español es *legatario.* Adicionalmente, en estos dos sistemas jurídicos de origen romano-germánico existen otras figuras del *legatario* en el código civil francés como *légataire à titre universal* (art. 1012)*, légataire universel* (art. 1012), *légataire particulier, légataire à titre particulier (*art. 1024). En este caso es necesario conocer la diferenciación conceptual entre "universal, a título universal", "particular y a título particular" que en el derecho sucesorio francés se refiere principalmente a la obligación de responder por las deudas del haber hereditario si se es *légataire universel* o *légataire à titre universal*. Esta regla no rige cuando se es nombrado testamentariamente como *légataire particulier* o *à titre particulier*. En el derecho sucesorio español, aparte de que no existen categorías de legado y/legatarios similares a las reguladas por el derecho sucesorio francés, se establece que "el legatario, a diferencia del heredero, nunca responde de las deudas de la herencia[169] (Espín, 2019:175) .

Estrechamente ligado con lo anterior, para traducir del árabe *Al mosa bihi* (الموصى به en la versión árabe de CFM) al francés, encontramos *objet du legs* en la versión francesa del código de familia marroquí. Por un lado, se localizan en el *Code civil* los términos *legs, legs universel,*

[169] En cierto modo la figura del *légataire universel* francesa se puede equiparar jurídicamente a la del *heredero universal* del derecho español.

les legs à titre universel et legs particulier de acuerdo con la clasificación de los legatarios señalada anteriormente [170]. Por otro, en el Código civil español el equivalente es *legado.* No obstante, los traductores y/o juristas no pueden hacer caso omiso de otros términos derivados de "legado" tales como *prelegado* -cuando en un sucesor recaen simultáneamente las cualidades de heredero y legatario- y el *sublegado* -un testador encargue a un legatario el pago de un legado a un tercero siendo el más destacado en el derecho español el "legado de parte alícuota". Este último se constituye en una cuota del total de la masa hereditaria tras el pago de las deudas si las hubiere por lo que convendría distinguirlo del heredero en tanto en cuanto este sí responde del pasivo hereditario frente a los acreedores (Espín,2019: 27).

En la misma línea, y en lo referente a la distinción entre legatario y heredero, el derecho islámico cuenta con un mecanismo muy particular para instituir a una persona como heredero. Se trata de la institución jurídica de *Atanzil* (التنزيل -CFM_ar) que otorga al testador la facultad de conferir la cualidad de heredero a quien en principio no la tendría. Por su parte, *Al-monazal* define al heredero instituido a través del testamento (wasiya)

Este apunte es de suma importancia en la medida en que se puede confundir con *Wassiya wajiba* (وصية واجبة /CFM_ar) o legado obligatorio (CFM_es)[171]. Esta institución jurídica se asimila más al mecanismo de representación[172] en el derecho de sucesiones español y francés.

---

[170]"El legado universal es una creación del Código Civil (artículos 1010 al 1013). Da vocación a parte de la sucesión. En la Ley anterior, la fracción de una universalidad tenía la misma naturaleza que una universalidad íntegra y se hablaba sin distinción de legado universal o de legado por título universal, como ahora hablamos indiferentemente de legatario particular y legatario por título. Heredero particular, universal o a título universal". (Malaurie & Aynés, 2010 :292)

[171] Legado obligatorio (*Al wassiya wajiba)* es legado obligatorio a favor de nietos/nietas cuyo padre o madre ha premuerto al abuelo/a. El legado se consituye en el tercio disponible de la sucesión equivalente a la parte que hubiera adquirido el padre o madre si viviese. (Larrondo,2009:124).

[172] En el derecho continental, a diferencia de la representación en actos jurídicos, la representación sucesoria es un mecanismo legal que permite a los descendientes de un heredero premuerto sustituirle en la sucesión de su ascendiente, aunque haya sido declarado indigno o renunciado a la herencia.

Tras el fallecimiento del causante, se inicia *Al-Inhisar* (CFM_ar*), Dévolution héréditaire* (CFM_fr)*, vocation héréditaire* o *dévolution successorale* (CCF) al determinar las personas con *vocación hereditaria* o lo que es lo mismo *llamamiento a herencia* (CC). Cabe mencionar que en la versión traducida del CFM al español no se ha traducido el término *Al -Inhisar* (الانحصار) habiendo comprobado que contamos con equivalentes en el Derecho sucesorio español.

El llamamiento a herederos en el Derecho sucesorio musulmán es llevado a cabo respetando una jerarquía entre los mismos. Así los primeros son los herederos forzosos o por *fard*, el segundo grupo hereda por *Ta'sib* (agnación) y un tercer grupo que combina ambas vías hereditarias y los últimos son llamados a la herencia por *Hajb* (evicción). En este contexto habría que concretar que la evicción como vía sucesoria legal en el derecho islámico se refiere al hecho de que unos herederos excluyen total o parcialmente a otros mientras que el mismo término en el código civil francés y español alude al mecanismo de "saneamiento por evicción". Es el caso del contrato de compraventa en que el vendedor o sus herederos deben responder por los vicios ocultos o por haberse visto privado el comprador de la cosa vendida por sentencia firme (Arts 1257 y 1475 CC).

La última fase de la sucesión es la partición del caudal hereditario durante la cual aparece la figura del *Al mosafi* – traducido en las versiones francesas y españolas de la Mudawwana como *liquidateur* y administrador respectivamente. No obstante, tanto en el código civil francés como en su homólogo el español se han detectado varias categorías de este *mandataire/ albacea* tal como se puede comprobar en la tabla *supra.*

6. CONCLUSIÓN

Tras el estudio realizado hemos llegado a una serie de consideraciones y pautas que juzgamos útiles para simplificar y mejorar tanto el proceso como el resultado de la traducción de la terminología del derecho de sucesiones.

En primer lugar, podemos afirmar que la persistencia de los fenómenos de bilingüismo y dualismo jurídicos son de obligado estudio como contexto condicionante de esta terminología no sólo en el caso del Magreb sino también en otras comunidades/ regiones lingüísticas (francófona, hispánica, inglesa etc.).

En segundo lugar, hemos podido ver cómo este contexto jurilingüístico hace que la labor traductora en la combinación árabe-francés-español deviene en compleja y muchas veces en insuperable por ser diferentes las culturas/lenguas en cuestión (Ej. *evicción* en derecho islámico y *evicción* en derecho continental, *légataire* y *legatario* con sus subcategorías en sus respectivos códigos civiles etc.). Traducir terminología del derecho de sucesiones requiere, pues, la conjugación de varias estrategias en el proceso traductor (préstamo, compensación, etc.) unida a un conocimiento previo de los principios que rigen el derecho sucesorio en cada cultura jurídica.

Por último, cabe recalcar que los numerosos problemas a los que se enfrenta el traductor de esta rama del derecho están relacionados con las imprecisiones conceptuales producidas sea por un cambio legislativo sea por la introducción de nuevos mecanismos (instituciones y doctrinas jurídicas) dando lugar a alteraciones conceptuales en cada término. Para poder afrontar estas dificultades el traductor especializado en la materia ha de estar actualizado sobre las nuevas interpretaciones y/o definiciones jurídicas emanadas de la jurisprudencia vinculante para mejorar la calidad de su traducción.

7. REFERENCIAS

Aldeeb, A.(2008) : *Religion et droit dans les pays arabes*. Bordeaux : Presses universitaires de bordeaux.

Aldeeb, A. y BONOMI, A. (1999), *Le droit musulman de la famille et des successions à l'épreuve des ordres juridiques occidentaux.* Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag.

Blázquez, Rodríguez, Irene, (2009), "El Derecho sucesorio islámico: principios informadores y excepción de orden público internacional", *R.E.D.I.,* Vol. LXI (2009), 441-453. Disponible en < http://www.revista-redi.es/es/articulos/el-derechosucesorio-islamico-principios-informadores-y-excepcion-deordenpublicointernacional/> [Consulta 21/03/2021].

Borja Albi, Anabel y Esther, Monzó Nebot (2005), "La traducción y la interpretación en las relaciones jurídicas internacionales", Colección *Estudis sobre la traducció,* Castelló de la Plana, publicaciones de la Universitat Jaume I.

Esteban, de la Rosa, Gloria (2009), *Código de Familia Marroquí 2004.* Versión en español. Publicación enmarcada en el Proyecto de Investigación "La institucionalización de la vida cotidiana del colectivo de inmigrante" – referencia P06-SEJ-02132). Financiación: Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía (2007-2010).

Filali, Ali, (2012), "Bilinguisme & bi juridisme, l'exemple du droit algérien" en *le Bilinguisme juridique dans les pays du Maghreb*, Colloque international - Perpignan 2&3 de abril de 2012, *Annales,* Alger, publicaciones de la Universidad de Alger I,70-115.

Fugardo Estivill, Josep (2016), *La declaración de herederos abintestato en la jurisdicción voluntaria*. Sucesiones internas y transfronterizas, Barcelona, Bosch Editor.

Juhel, Christophe (2012), "Les interprètes de l'Algérie française du XIXe siècle : un corps d'officiers au service du bilinguisme juridique" en *Le Bilinguisme juridique dans les pays du Maghreb*, *Colloque international,* Perpignan 2&3 de abril de 2012. *Annales,* Alger, publicaciones de la Universidad de Alger 1,25-53.

Malaurie, philippe, y Aynès, laurent (2010), *Droit civil : les successions, les libéralités.* 3ª edición, París, Lextenso éditions.

Charnay, Jean Paul (2008), *L'esprit du droit musulman*, París, Dalloz.

Henderson, William (1982), "Metaphor in Economics", *Economies* 18, 147-153.

Martínez Espín, Pascual y Ángel, Carrasco Perera (dir) (2019), *Derecho de sucesiones: lecciones de derecho civil*. 3ª edición, Madrid, Editorial Tecnos.

Nord, Christiane (2009), "El funcionalismo en la enseñanza de traducción", *Mutatis Mutandis,* Vol.2, Nº209-243. Disponible en < https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3089531.pdf> [Consulta 11/12/2020].

Larrondo Lizarraga, Joaquín (2009), Derecho *de familia y sucesiones de Marruecos* "la Mudawana", Madrid, Cuadernos de Derecho Comparado.

Oliva, Izquierdo, Alexia., Oliva Rodríguez, Antonio Manuel y Oliva, Izquierdo, Antonio Manuel (2020), *Los regímenes sucesorios del mundo*, Tomo I & II, Córdoba, Basconfer Libros Jurídicos.

Palazón Garrido, María Luisa (2020), "Algunas cuestiones sobre la sucesión de los nacionales franceses residentes en España" en Ángeles Lara Aguado (aut.), *Sucesión mortis causa de extranjeros y españoles tras el Reglamento (UE) 650/2012: Problemas procesales, notariales, registrales y fiscale*s, Valencia, Tirant lo blanc, 515-549. ISBN: 9788413556352.

Papi, Stéphane (2009), *L'influence juridique islamique au Maghreb,* Paris, Harmattan.

Pensier, Frédéric Jérôme y Karim, Guellaty (2000), *Le droit musulman.* París, Presses Universitaires de France.

Prelot, Pierre-Henrie (1999), *La herencia vista por el derecho. Presentación resumida del sistema francés del derecho de sucesiones.* Disponible en < *ruc.udc.es › dspace › bitstream › handle*> [Consulta 09/03/2021].

Tobich, faïza (2008), *Les status personnels dans les Pays Arabes.* Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-marseille.

René, David (2018), *Tratado de derecho civil comparado,* Traducción de Javier Osset, Santiago de Chile: Ediciones Olejnik.

Robert, Jean-Christophe (2012), "Bilinguisme et éclectisme du droit tunisien du Protectorat: l'exemple de l'emprisonnement pour dettes" en *Le Bilinguisme juridique dans les pays du Maghreb*, *Colloque international*-Perpignan 2 & 3 de abril de 2012- *Annales,* Alger : publicaciones de la Universidad de Alger I,11-24.

Sourdel, Dominique (1997),"Droit musulman et codification", *Droits,* enero 1, Vol 26, 33-50. Disponible en :< www.proquest.com> [Consulta 22/02/21].

Sauvel, Jean (1964) ,"La réforme de la justice au Maroc. La loi d'unification". *Annuaire du l'Afrique du Nord*, vol 3, 89-107. Disponible en <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1964-03_23.pdf.> [consulta el 20/03/2021].

LEGISLACIÓN

Adala. Portal Jurídico y Judicial del Ministerio de Justicia de Marruecos (2021). Législation -Textes juridiques: *Code de famille marocain*, versión 2004, disponible en : <http://adala.justice.gov.ma/FR/Legislation/textesjuridiques_professionsjudiciaires.asp> [Consulta el 18/02/2021].

Justel. Législation Consolidée. *Code Civil Belge*. Disponible en:<https://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg_2.pl?language=fr&nm=1804032152&la=F> [Consulta: 18/03/2021].

Le service public de la diffusion du droit (2021). lois et règlements –les codes en vigueur : code civile français. < www.legifrance.gouv.fr > [18/03/2021].

Secretariat General Du Gouvernement (2021).Constitution Du Maroc.< www.sgg.gov.ma.>[12/02/2021]

CAPÍTULO XXXIII

LA TRADUCCIÓN DE LAS EXPRESIONES IDIOMÁTICAS ENTRE LA LENGUA ÁRABE Y EL ESPAÑOL: LOS RETOS DEL APRENDIZAJE CULTURAL PARA LOS ALUMNOS DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN EN EL AULA UNIVERSITARIA

MARIA VIRGEN PÉREZ MATEO
Universidad de Alicante

KHALED OMRAN EL ZAWAM
Universidad de Alicante

1. INTRODUCCIÓN

La Real Academia de la Lengua Española en su versión online define el concepto idiomático de la siguiente manera "propio y peculiar de una lengua determinada", en su segundo significado añade "dicho generalmente de una expresión lingüística: Que posee un significado no deducible del de los elementos que la componen. De esta definición extraemos que las expresiones idiomáticas son frases cuyo sentido no es literal y por tanto carecen de significado y de lógica como conjunto de palabras si realizamos una traducción literal. Todas las lenguas contienen este tipo de frases, expresiones, refranes que contienen todo el bagaje cultural, valores morales y referencias de un pueblo, nación e incluso civilización.

En el basto mundo árabe e islámico, donde la lengua árabe es oficial en al menos 22 países, encontramos multitud de estas expresiones, que reflejan los valores y el sentido de las sociedades que la componen. Adquieren especial relevancia las expresiones clásicas ligadas al origen de la civilización árabe e islámica donde la sociedad era nómada y los animales tenían una especial relevancia, destacando el uso de los animales y en especial el camello en muchas de estas expresiones y refranes cuyo

sentido literal no nos da noticia de su verdadero significado y al que podemos acercarnos a través de trabajos, entre otros, como el del profesor y coautor de este artículo el Dr. Khaled Omran El Zawam[173].

Entre las expresiones idiomáticas encontramos los refranes y proverbios o dichos comunes que contienen un significado profundo, en muchas ocasiones, valores, sabidurías y experiencias humanas, y en muchas ocasiones cierto tipo de moralejas y/u otro tipo de significados educativos y ejemplificantes. De esta manera son definidos los *"Amzal"* o refranes por el arabista Waleh Saleh que afirma que "el refrán ha sido un dicho de sentido común agudo y sentencioso, en su mayoría posee carácter popular y didáctico, incluso empleado destacadamente en el discurso coránico".

Los escritores árabes definen las expresiones idiomáticas como si fuera una expresión compuesta de dos palabras o una frase o un conjunto de frases que indican un nuevo significado, el cual no lo desarrollaban las mismas palabras originales registradas en los diccionarios tradicionales, dándoles así la adquisición de esos nuevos significados, nuevos usos y por supuesto nuevos contextos, además, actualmente se pueden inscribir bajo la siguiente definición "la expresión idiomática no tiene significado por sí misma sino por el conjunto de palabras que las construye donde el oyente entiende y reacciona según el nuevo significado"[174].

Muchas son las denominaciones y términos aplicados a las expresiones idiomáticas. Por ejemplo, en la actualidad encontramos autores como Housam Addin quien reorganizó todas las definiciones anteriores y acotó en las siguientes nominaciones[175]:

---

173 Sobre este tema puede consultarse el artículo uno de los autores Khaled Omran, El-Zawam en la obra colectiva Mogorrón, P y Mejri, S (2010). Opacidad, idomaticidad, traducción. Encuentros Mediterráneos. (pp. 299-310). Universidad de Alicante

174 Abu Saíd. A. (1987).Diccionario de las estructuras y expresiones idiomáticas árabes, las antiguas y las actuales. Dar al Ilem Lil Malaín.

175 Housan, K. (1985) التعبير الاصطلاح *La expresión idiomática*. Biblioteca Anglo-Egipcia.

"تعبير متواتر"	Expresión frecuente
"قول متواتر"	Dicho frecuente
"قول مشهور"	Dicho famoso
"عبارة مستعملة"	Expresión utilizada

Las expresiones idiomáticas árabes como cualquier otra expresión en otras lenguas, dispone de sus propias características que forman su propia entidad, podríamos decir que la expresión idiomática árabe adquiere altamente la característica de la metáfora y el verosímil, y otra segunda característica es el respeto de la estructura gramatical dentro de la misma expresión, clasificándose, en ocasiones, por el mero orden gramatical. La tercera característica de estas expresiones es que no se organizan tampoco por campos semánticos, sino por el gramatical. Finalmente, la última característica es no que en su clasificación no se tiene en cuenta el carácter dialectal de las mismas al nivel de investigación y obras lexicográficas.

A continuación, aportamos algunos ejemplos de expresiones clasificadas desde el punto de vista gramatical.

فلان يأكل الناس" *fulano se come la gente"* , es decir hablar mal de ellos o difamarles.

بنت شفاة "*Hija de los labios*" significa literalmente el discurso oral de una persona.

ابن السبيل *"Hijo del camino*" esta expresión tiene el significado de un viajero o simplemente es "*un sin techo"*.

هوجبل "*ser una montaña*: *ser una persona dura*, *fuerte y difícil de tratar"* o convencer, es equivalente a la expresión en castellano *"es muy duro de roer"*.

ثقيل الدم Pesado de sangre, los árabes aplican esta expresión a aquellas personas cuyo carácter es insoportable, como decimos en castellano ser un pesado" o *"toca narices"*

En este texto proponemos como se anota a continuación criterios relacionados con el uso de las expresiones idiomáticas para su tratamiento en el aula por lo que delimitamos los contextos situacionales o descriptivos de sus uso comunicativo y contextual.

1.1. LAS EXPRESIONES IDIOMÁTICAS Y CULTURALES EN LENGUA ÉSPAÑOLA: CARACTERÍSTICAS Y EJEMPLOS

Las expresiones idiomáticas, también conocidas como modismos o giros idiomáticos, son construcciones lingüísticas que tienen significados figurativos o no literales, distintos de las interpretaciones literales de las palabras que las componen. Estas expresiones son parte integral de un idioma y a menudo reflejan aspectos culturales, históricos o sociales de la comunidad que las utiliza. La comprensión de expresiones idiomáticas requiere familiaridad con el idioma y la experiencia en el uso cotidiano de dichas expresiones[176].

Entre sus características se puede mencionar en primer lugar el hecho de poseer la cualidad de un significado figurativo. El significado de una expresión idiomática no puede deducirse de manera directa o literal a partir de las palabras individuales que la componen. En lugar de eso, estas expresiones tienen un significado figurado que debe aprenderse.

Así muchas expresiones idiomáticas están arraigadas en la cultura de la comunidad que las utiliza. Pueden tener orígenes históricos, referencias culturales específicas o estar vinculadas a experiencias comunes compartidas por esa comunidad. Algunas expresiones idiomáticas pueden tener variaciones regionales, lo que significa que su forma o su uso pueden diferir en diferentes lugares donde se hable el mismo idioma.

El uso coloquial es otro de los rasgos que caracterizan a las expresiones idiomáticas, a menudo se utilizan en situaciones informales o

[176] Para más información sobre la clasificación de las expresiones árabes según sus fuentes, sean religiosas, literarias, cultural o dialectal, puede consultarse el trabajo de la profesora Wafa Kamel Faid, titulado *Diccionario de las expresiones idiomáticas árabes en el árabe moderno,* y la obra de Ibrahim Sini Mahmoud, titulada *El diccionario contextual de las expresiones idiomáticas.*

coloquiales. Pueden ser parte del lenguaje cotidiano y contribuir a la riqueza y la viveza del discurso.

Por último, las expresiones idiomáticas son ejemplos de la creatividad lingüística, donde las comunidades desarrollan maneras únicas de expresar ideas y sentimientos.

A continuación, detallamos algunos ejemplos de expresiones idiomáticas en lengua castellana para su mejor comprensión del tema en cuestión.

> "*Estar en las nubes*" - Significa que alguien está distraído o pensando en algo diferente a lo que está sucediendo en ese momento.
>
> *"Echar agua al mar*" - Se refiere a realizar un esfuerzo inútil, ya que el agua del mar es tan vasta que arrojar más agua no tiene impacto significativo.
>
> *"Ponerse las pilas"* - Indica la necesidad de ponerse activo o trabajar con más energía.
>
> *"Costar un ojo de la cara"* - Significa que algo es muy caro, aludiendo a la idea de que valdría tanto como perder un ojo.

Estos ejemplos ilustran cómo las expresiones idiomáticas agregan color y viveza al lenguaje, pero su significado puede resultar desconcertante si no se comprenden en su contexto cultural y lingüístico.

1.2. LOS ALUMNOS EN TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

Las matrículas anuales en el grado de Traducción e Interpretación en la Universidad de Alicante superan anualmente los 160 alumnos y alumnas. Cómo se muestra a continuación, según las estadísticas obtenidas por el Departamento correspondiente en esta universidad, los datos de matrícula son variables a lo largo de estos tres últimos años, siendo las lenguas Inglés y Francés las más demandas. La nomenclatura de lengua B significa que la lengua A puede ser español o catalán y su lengua principal una de las tres propuestas en el grado. La lengua árabe es junto al italiano, ruso, polaco, chino y rumano ofertada para los alumnos como un itinerario de lenguas alternativo con 3 años consecutivos y dos cuatrimestres anuales. Los alumnos que eligen las lenguas D parten de un nivel cero prácticamente, ya que, por lo general no es su lengua

materna. Este punto será tratado a continuación en el perfil del alumnado de las asignaturas de lengua árabe I, II y III y lengua y traducción árabe I, II y III.

TABLA 1. *En esta figura se reflejan el número de matrículas realizadas en los cursos universitarios 2021-2022, 2022-2023 y 2023-2024. El número de alumnos y alumnas que cursan anualmente se incrementa ya que estos datos no reflejan los estudiantes de intercambio.*

Datos Matrícula	*Año 21-22*	*Año 22-23*	*Año 23-24*
B Alemán	*22*	*36*	*18*
B Francés	*50*	*50*	*49*
B Inglés	*66*	*71*	*73*
N.º total de estudiantes matriculados	*138*	*157*	*140*

Fuente: elaboración propia

1.2.1. Alumnos universitarios; nativos, semi-nativos, españoles y otros.

El aula universitaria acoge desde hace varias décadas una diversidad de procedencias y nacionalidades, lo cual es un reflejo de la multiculturalidad que caracteriza a la sociedad española, a lo que debemos añadir el estudiantado de intercambio. En el caso que nos ocupa, las asignaturas de lengua árabe en el grado de traducción e interpretación en la Universidad de Alicante son un atractivo para segundas generaciones de inmigrantes, así como sus descendientes, principalmente de origen magrebí; Marruecos y Argelia, a quienes hemos denominado semi-nativos. A los estudiantes que han cursado el Bachillerato en un país árabe los hemos agrupado bajo el concepto nativos de la lengua árabe. En la última categoría hemos asociado a los hispanohablantes o hablantes de lenguas originarias de algunos de los países de la Unión Europea y que pueden cursar las asignaturas de lengua árabe en el grado de traducción al encontrarse de intercambio en el programa Erasmus. Evidentemente los

hispanohablantes conforman la mayoría del alumnado de las clases y el nivel por tanto del que parten en lengua árabe I es nulo.

En esta nomenclatura aplicada a la tipología estudiantil nos referimos a alumnos semi-nativos a aquellos que no han cursado estudios reglados de lengua árabe en España, bien por haber nacido en territorio español o, bien por haber sido escolarizados en el sistema escolar español desde muy pequeños. Evidentemente al no poder estudiar la lengua árabe en educación secundaria en Alicante, ni en toda la Comunidad Valenciana, -como si ocurre actualmente en Andalucía y en otros países europeos-, el nivel de estos semi-nativos es inicial. No obstante, cabe puntualizar que cuando nos referimos a nivel inicial en lengua árabe nos estamos refiriendo a la lengua normativa árabe, llamado *fusha*, o árabe clásico. Para todos estos semi-nativos la lengua materna es mayoritariamente una lengua hablada y dialectal, propia de la zona de origen de sus progenitores.

En los últimos años ha habido un aumento considerable de los alumnos semi-nativos que cursan las asignaturas de lengua árabe en el grado de traducción e interpretación, llegando a ocupar un porcentaje relevante entre los nuevos matriculados. El interés por el aprendizaje normativo de la lengua árabe, como una lengua moderna, su uso comunicativo y traductológico parece ser la razón del aumento de estos estudiantes semi-nativos en los últimos años.

1.2.2.1. El alumnado y las expresiones idiomáticas en el aula

El tratamiento de las expresiones idiomáticas árabes en el aula con el alumnado puede ser una experiencia valiosa, enriquecedora y que conlleva retos. Considerar los diferentes niveles de competencia lingüística entre el alumnado, adoptar un enfoque comunicativo y destacar la relevancia cultural son algunos aspectos vinculantes con el aprendizaje de expresiones idiomáticas árabes.

Algunos estudiantes pueden tener un dominio avanzado del árabe, como ya hemos comentado anteriormente, mientras que otros pueden ser principiantes. Adaptar el tratamiento de las expresiones idiomáticas según el nivel de los estudiantes es clave para asegurar una

comprensión efectiva y animar a estos alumnos a utilizar dichas expresiones en contextos relevantes, se promueve, además, la internalización del vocabulario y las estructuras idiomáticas. Al encontrarnos con estudiantes nativos en el aula se puede facilitar la conexión de las expresiones idiomáticas con las experiencias personales y se revaloriza el intercambio cultural. Esta estrategia puede hacer que el aprendizaje sea más significativo y relevante entre alumnos nativos y creará un entorno inclusivo donde estos se sientan cómodos compartiendo sus experiencias y perspectivas culturales y brinda oportunidades para aprender entre pares.

Es imprescindible que en el aula de lengua se explique el contexto cultural y las situaciones en las que se emplean estas expresiones, ya que ayuda a los estudiantes a comprender mejor y a apreciar la riqueza cultural asociada con el lenguaje.

Cabe evidenciar que es necesario crear conciencia sobre la variabilidad dialectal dentro de las sociedades árabes. Los estudiantes pueden beneficiarse al aprender expresiones idiomáticas específicas de los dialectos que podrían encontrarse en situaciones de la vida real fruto de los contactos personales, origen de los estudiantes y/o por el uso multimedia de recursos electrónicos que visibilicen esta realidad.

En resumen, el tratamiento de las expresiones idiomáticas árabes en el aula debe ser inclusivo, culturalmente sensible y fomentar la participación activa de los estudiantes para lograr un aprendizaje efectivo y significativo.

2. OBJETIVOS

En este artículo se plantean los siguientes objetivos: el primero de ellos es delimitar el concepto de las expresiones idiomáticas y culturales con relación a las dos lenguas propuestas y el segundo atañe a la aportación de una metodología que conforma criterios descriptivos para su utilización en el aula de lengua árabe y que esta herramienta realice los retos propios en la adquisición de las expresiones idiomáticas.

En este sentido y derivado de la definición misma de este concepto se esgrimen los retos en la adquisición de las expresiones idiomáticas tanto las simples como las complejas por ello otro de los objetivos que se dirime en este tema es la delimitación, conocimiento y uso contextual de las expresiones idiomáticas, así como la memorización para su correcta utilización.

3. METODOLOGÍA

En este texto proponemos una serie de ejemplos de expresiones idiomáticas, entre ellos incluimos también algunos refranes, clasificados en los diferentes ámbitos que conforman la cultura árabe e islámica y que pueden ser utilizados en el aula de lengua y cultura árabe para la adquisición de dicha lengua moderna y estándar.

Así aportamos tres ejemplos en lengua árabe en el ámbito cotidiano o de la vida diaria, en el literario, religioso y otras con un carácter o significado político y/ o económico.

Cada expresión clasificada en el ámbito al que pertenece se presenta estructurada mediante los siguientes criterios; traducción literal, significado cultural y su posible uso en situaciones comunicativas.

Con esta metodología se pretende que el alumno pueda adquirir conocimientos culturales ágilmente, contextualizados, ejemplificados y que ello no suponga un reto complicado y en ocasiones desmoralizante en el estudio de una lengua tan distinta de la lengua española como es la lengua árabe.

Con esta clasificación pretendemos que el estudiante de traducción e interpretación pueda adquirir a través de la traducción literal nuevo vocabulario, memorizando, para enriquecer su conocimiento puramente lingüístico, con el apartado del significado cultural, además dotarle de herramientas de conocimiento y contexto cultural y con el criterio sobre el uso contextualizado de las expresiones idiomáticas elegidas el alumno adquiere las competencias culturales necesarias para el conocimiento profundo de una lengua. De esta forma aunamos la competencia cultural con la traductora.

Se completa así el estudio de estas expresiones que posibilita al alumnado universitario que cursa estudios en traducción e interpretación la adquisición de nociones amplias tanto de lengua y cultura para poder realizar a futuro sus encargos traductológicos y/o en el ámbito de la interpretación.

4. RESULTADOS

A continuación, con la metodología planteada en los apartados anteriores se recogen tres expresiones idiomáticas de los ámbitos descritos. La técnica empleada será la de presentación en el aula, traducción literal y contextualización de la misma como hemos abordado en el apartado anterior. Se plantea que estas expresiones puedan utilizarse en los diferentes cursos de impartición de la lengua árabe dependiendo del nivel propuesto y la tipología del alumnado.

4.1. EJEMPLOS DE EXPRESIONES IDIOMATICAS COTIDIANAS

En todas las lenguas en su uso diario encontramos numerosa fraseología, expresiones, refranes y frases hechas. Igualmente en la lengua árabe de la que reflejamos en este artículo tres muestras actuales para que los estudiantes de traducción e interpretación adquieran una visión actual, moderna y contemporánea de su uso.

5. فلان مد يده

- Traducción literal: “Alargar su mano”, “Extender la mano”, “Prolongar la mano”.
- Significado cultural : Ayudar / pegarle físicamente, robar
- Uso comunicativo: Esta expresión es de empleo cotidiano, se puede escuchar frecuentemente en las conversaciones de la gente, también se dice a los políticos corruptos o funcionarios cuando se trata de robar, pero en discurso sociales y humanitarios casi siempre tiene el significado de ayudar o apoyar. En

cuando contextos de discusiones se entiende como pegar o llegar a pelearse con las manos. En la cultura española existen expresiones tales como: “Echar(le) una mano o darle un guantazo”, “ dar un sopapo/un tortazo/un guantazo”.

6. خرج مثل الشعرة من العجين

- Traducción literal: “Salir como un pelo de la masa”.
- Significado cultural : Salir sano de un problema.
- Uso comunicativo: Suele utilizarse en situaciones comunicativas, como cuando una persona se libra de un problema inesperadamente, salvarse de una situación muy delicada, en las expresiones españoles encontramos equivalentes como: “Irse/salir de rositas” o “ Salvarse por los pelos”. Esta expresión se puede escuchar en la calle o en la televisión.

7. ضرب في حديد بارد

- Traducción literal: Golpear en hierro frío
- Significado cultural : Hacer algo que no sirve para nada
- Uso comunicativo: Esta expresión idiomática se suele usar en el caso de hacer una esfuerzo para conseguir algo inalcanzable o hacer entender a alguien que no puede alcanzar algo aunque lo intente, entonces un tercero dice: “ Golpear en hierro frío” lo cual equivale a las expresiones “Arar en el desierto”, “sembrar en el desierto”, “Predicar en el desierto” o “Arar en el mar”. Refiriéndose al intento de convencer a alguien inútilmente.

4.2. EJEMPLOS DE EXPRESIONES IDIOMÁTICAS LITERARIAS

Las expresiones literarias árabes ocupan una parte importante de la lengua árabe, por ello consideramos importante introducir estos ejemplos para su tratamiento en el aula de traducción e interpretación.

8. رجع بخفي حنين

- Traducción literal: “Volver con los zapatos de Hunain”
- Significado cultural : Fracasar, perder por codicia.
- Uso comunicativo: esta expresión idiomática es muy reconocida en la literatura árabe por la famosa historia del personaje Hunain, que por la codicia lo perdió todo.

9. ركب ذنب البعير

- Traducción literal: “Montar en la cola del camello”
- Significado cultural: Aceptar lo mínimo, no ganar casi nada, ser menos valorado.
- Uso comunicativo: esta expresión fraseológica se dice cuando una persona se encuentra en alguna de las situaciones que hemos mencionado: aceptar lo mínimo aunque tiene su derecho temiendo a perderlo todo, o esforzarse mucho y no ganar nada y la última situación cuando una persona es menospreciado dentro de su propio grupo independientemente de su valor.

10. أطلق العنان

- Traducción literal: “Soltar las riendas”
- Significado cultural : Dar permiso para hacer de todo, sin límite.

- Uso comunicativo: se usa cuando se da autoridad o permiso a la gente y empiezan hacer de todo, muchas veces sin pensar en las consecuencias.

4.3. EJEMPLO DE EXPRESIONES IDIOMÁTICAS RELIGIOSAS

La lengua árabe es una lengua muy ritualizada por lo que las expresiones de carácter religioso abundan tanto en la lengua oral como en las producciones escritas. En este sentido hemos elegido las expresiones más significativas y conocidas para aportar los matices en la traducción. Cabe mencionar que estas construcciones prácticamente han perdido el contenido puramente religioso y son usadas en las sociedades árabes en todos los contextos sin el aporte referencial al universo islámico.

11. الله أكبر

- Traducción literal: "Dios es Grande"
- Significado cultural : al ataque, Dios Mío, alabado sea Dios, qué dices? no me digas? Que maravilla, no me lo puedo creer, Qué injusticia.
- Uso comunicativo: esta expresión es muy frecuente al nivel internacional, además siempre se ha entendido como una expresión religiosa, pero a pesar de ser una expresión religiosa tiene una variedad de uso muy rico en el contexto cotidiano, la puedes escuchar en la tele, en cine o entre la gente especialmente musulmana, se puede decir en varios contextos comunicativos, tales como: Al momento de enfrentarse a algo o a una situación " al ataque", otro significado " Qué dices, Alabado sea Dios" que barbaridad acabas de escuchar, o simplemente cuando se ve algo bonito o una mujer guapa o una obra bien hecha y beneficiosa.

12. السلام عليكم

- Traducción literal: “La paz sobre ellos”
- Significado cultural: hola, buenos días, buenas tardes, me voy, no me hables más, estoy enfado.
- Uso comunicativo: es una expresión religiosa aun así ha adquirido nuevos significados contextuales: como reflejar un enfado o un *Adiós* desagradable.

13. الحمد لله

- Traducción literal: “Las gracias para Dios o simplemente Gracias a Dios”.
- Significado cultural: es lo más común que puedes escuchar de un nativo árabe, y es una expresión que vale para todo, como vemos a continuación.
- Uso comunicativo: su empleo es muy variado, el primero y el principal es la respuesta de la ¿Qué tal estás?, también se puede usar como disimular para no hablar asuntos propios, contestar casi todo “alhamdulilah”, también se puede entender en contexto comunicativo no ocurre nada grave, “menos mal” y siempre es una frase de agradecimiento.

4.4. EJEMPLO DE EXPRESIONES IDIOMÁTICAS DEL ÁMBITO POLÍTICO Y ECONÓMICO

13. شد يده

- Traducción literal: “Agarró su mano”
- Significado cultural: Ser avaro, agarrado, tacaño, controlar los gastos
- Uso comunicativo: se suele emplear en textos de conversaciones sociales a la hora de referirse a personas tacañas o en sentido

político administrativo de controlar los gastos siguiendo una política de austeridad, se puede escuchar en las noticias y entre los políticos etc.

14. ما أخذ بالقوة لا يستر إلا بالقوة

- Traducción literal: "Lo que se tomó con fuerza, se devuelve con fuerza"
- Significado cultural: Si nos eres fuerte nadie te respeta ni te devuelven tus derechos.
- Uso comunicativo: siempre se ha utilizado para animar a la gente a tener valor y dignidad frente a los demás.

15. المال خادم جيد ولكنه سيد فاسد

- Traducción literal: El dinero es buen servidor, pero también es mal amo.
- Significado cultural: Tener mucho cuidado, ser súper cuidadoso
- Uso comunicativo: Suele decirse como advertencia o llamar la atención de algo que puede ser peligroso, en la cultura árabe, hay también muchas expresiones que aprovechan el hecho de tener dinero para aconsejar a su dueño a que haga un buen uso, por ejemplo, la expresiones: لا يتم الغني إلا بالجود "no se complementa la riqueza sin generosidad", es decir, no se puede considerar rico si no eres generoso con los demás o al menos con los necesitados, ambas expresiones con un simple significado de; ¡Tener cuidado¡ ¡te puedes hacer daño!.

5. DISCUSIÓN

El tratamiento en el aula de las expresiones idiomáticas árabes puede ser una experiencia enriquecedora y educativa tanto para estudiantes de árabe como lengua extranjera como para aquellos interesados en la cultura árabe en general. Presentamos, en concordancia con otros autores

e investigadores[177] algunos puntos clave para discutir sobre cómo abordar estas expresiones en el ámbito educativo además de las ya expuestas anteriormente como la traducción literal y su uso contextualizado y comunicativo.

a. Reconocer la diversidad de dialectos árabes y cómo ciertas expresiones pueden variar en significado o forma en diferentes regiones. Esto permite a los estudiantes adaptarse a las particularidades lingüísticas según el contexto geográfico.

b. Vincular expresiones idiomáticas con eventos actuales o situaciones contemporáneas ayuda a los estudiantes a comprender la relevancia y la aplicación práctica de estas expresiones en la sociedad moderna.

c. Incorporar recursos multimedia, como videos, grabaciones de hablantes nativos utilizando expresiones idiomáticas, y herramientas en línea puede enriquecer la experiencia de aprendizaje y ofrecer una perspectiva auténtica.

d. Explorar cómo las expresiones idiomáticas se utilizan en la literatura árabe puede agregar una dimensión literaria y artística al aprendizaje. Analizar textos literarios que incorporan estas expresiones puede ser una forma fascinante de estudiar la lengua y la cultura.

e. Fomentar la sensibilidad cultural y la comprensión de que las expresiones idiomáticas reflejan valores culturales y formas de pensar. Esto contribuye a una apreciación más profunda de la cultura árabe.

---

[177] Entre otros pueden consultarse los trabajos de los profesores Francisco Moscoso, Khaled Omran, Julia Sevilla Muñoz así como todas las obras colectivas dirigidas por el académico Pedro Mogorrón dentro su proyecto Fraseología y Traducción Multilingüe (Frasytram) de la Universidad de Alicante que consistente en catalogar miles de frases hechas de países hispanohablantes para facilitar el aprendizaje del español como lengua, así como la traducción automática y la realización de una base de datos con la traducción a diversas lenguas y sus equivalencias.

f. Proporcionar un entorno en el que los estudiantes se sientan cómodos compartiendo sus propias interpretaciones y experiencias con expresiones idiomáticas. El feedback constructivo promueve un aprendizaje colaborativo y enriquecedor.

g. Implementar evaluaciones formativas que permitan a los estudiantes practicar y recibir retroalimentación regular sobre su comprensión y aplicación de expresiones idiomáticas.

Este debate permite seguir investigando sobre el tratamiento de las expresiones idiomáticas en el aula de traducción e interpretación de lengua árabe, incorpora contenidos, competencias y retos que acompañan la enseñanza de las lenguas en general y en especial la lengua árabe.

6. CONCLUSIONES

Entre las reflexiones finales a destacar es interesante considerar que, aunque en los últimos años ya existen numerosas investigaciones que profundizan en el aprendizaje de las expresiones idiomáticas en el aula de segundas lenguas aún es poco prolijo este campo en el ámbito de las investigaciones en traducción e interpretación y menos en relación con la enseñanza de la lengua árabe. La importancia de la investigación y la aplicación de los resultados en el aula puede ayudar a los docentes a mejorar las técnicas empleadas y perfeccionar las propuestas metodológicas sobre esta materia.

Además, tenemos que considerar que es necesario también una revisión de los planes de estudios en las aulas universitarias que no incorporen la educación intercultural y donde no se preste demasiada atención al enfoque comunicativo y cultural, ya que, es una recomendación competencial que incorpora la ANECA, Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad Académica y el nuevo Real Decreto 822/2021, de 28 de septiembre, por el que se establece la organización de las enseñanzas universitarias y del procedimiento de aseguramiento de su calidad. Por otro lado, concienciar a los alumnos de la importancia del aprendizaje no sólo de los significados lingüísticos sino culturales en la traducción y la interpretación es una tarea pendiente que permite involucrar al

discente en su propio recorrido formativo y pone en valor otros conceptos y sabidurías en el aula. Por último, tal y cómo hemos abordado en la discusión, el tratamiento de las expresiones idiomáticas árabes en el aula puede contribuir significativamente a un aprendizaje más holístico de la lengua árabe y a una mayor apreciación de la cultura árabe en su contexto lingüístico y pragmático que dote de herramientas al alumnado de traducción e interpretación en las aulas universitarias pero sobre todo, que enriquezca y fomente la integración cultural, la diversidad lingüística y el fomento del conocimiento de otras culturas.

7. REFERENCIAS

Abu Saíd. A. (1987). *Diccionario de las estructuras y expresiones idiomáticas árabes, las antiguas y las actuales.* Dar al Ilem Lil Malaín.

Burckhardt. J.L. (1994). *Arabic Proverbs*. Curzon Press.

Conde, G. Mogorrón, P. Martí M. Prieto D. (2015). Enfoques actuales para la traducción fraseológica y paremiológica: ámbitos recursos y modalidades. Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes.

DFDEA.(2004). *Diccionario fraseológico documentado del español actual.* Aguilar.

Housan. K. (1985) التعبير الاصطلاحي/*La expresión idiomática*. Biblioteca de Anglo-Egipcia.

Kamel. W. (2007). *Diccionario de las expresiones idiomáticas árabes en el árabe moderno.*

Moscoso, F. (2010) Idiomatismo en árabe marroquí. Como muestra un botón. *Opacidad, idiomaticidad, traducción*. Encuentros Mediterráneos. (pp. 271-285). Universidad de Alicante.

Mahmoud. I. y otros. (1996). *El diccionario contextual de las expresiones idiomáticas*. El Líbano.

Shalan, Mona. (2020). Paralelismos en la fraseología coloquial: estudio contrastivo español-árabe. *Textos sin fronteras. Literatura y sociedad*, II, ed. Hala Awaad y Mariela.Insúa, Pamplona, Universidad de Navarra. Ediciones digitales del GRISO pp. 201-214. http://bit.ly/3O2lueq

SECCIÓN VI

CONFLICTOS INTERNACIONALES Y GEOPOLÍTICA

CAPÍTULO XXXIV

EL INICIO DEL SIGLO CHINO PARA LIDERAR AL MUNDO EMPIEZA DESDE ORIENTE MEDIO

EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

La región de Oriente Medio, y desde el inicio de este siglo XXI, está siendo testigo de una transformación significativa en su panorama geo-estratégico. Los grandes acontecimientos críticos ocurridos en este tiempo señalado, como los atentados del 11 de septiembre, la guerra de Irak en 2003, la Primavera Árabe en el 2011 y recientemente la guerra de Ucrania en el 2022 y en especial guerra en Gaza estallado el 7 de octubre de 2023, están reconfigurado las dinámicas de poder y las alianzas en esta región sensible. Esta serie de acontecimientos ha contribuido a una disminución percibida de la influencia occidental, particularmente de Estados Unidos que líder de este bloque, que ha estado reevaluando su papel y presencia en Oriente Medio. Paralelamente, China está emergiendo como un actor cada vez más influyente por no decir casi decisivo en las próximas décadas, expandiendo su presencia económica y diplomática, y estableciendo asociaciones estratégicas con países de la región.

En relación con esto, el futuro liderazgo de China del mundo, conocido en la literatura geopolítica como el esperado “Siglo Chino”, se perfila como un proceso distintivo al del "Siglo Americano" durante siglo XX, las características son reveladoras de cada uno de ambos. Estados Unidos ha liderado el mundo desde la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad, consolidando rápidamente su hegemonía tras el declive de Francia y Gran Bretaña y la pérdida de sus colonias. A pesar de que la Unión Soviética se equiparaba militarmente a Estados Unidos, su falta de poder económico limitó significativamente su influencia global,

impidiendo una paridad real en el liderazgo mundial con Estados Unidos. En contraste, el ascenso de China se basa en una combinación robusta de crecimiento económico sostenido, avances tecnológicos y una expansión militar estratégica, lo cual marca una diferencia fundamental respecto al proceso de hegemonía estadounidense del siglo pasado. Estamos ante la teoría clásica del desarrollo de las civilizaciones: una civilización decae, que es la estadounidense, y otra ocupa su lugar gradualmente que es la china. Esta alternancia de civilizaciones no se produce tranquilamente, sino en el marco de una difícil competición, sobre todo en un mundo complejo como el actual. Por eso el pensador Samuel Huntington hablaba de un choque de civilizaciones entre China y Estados Unidos en el siglo XXI.

Después de que China se convirtiera en una importante potencia económica, militar y diplomática, su ambición actual es convertirse en la primera potencia del mundo en las próximas dos décadas, específicamente para el primer centenario del Partido Comunista Chino en 2047. Uno de los destacados geopolíticos de la escuela estadounidense Samuel Huntington lo subrayó a principios de los años 90 del siglo pasado en su obra "Choque de Civilizaciones" en un momento que los investigadores estaban concentrados sobre las repercusiones de la desintegración de la Unión Soviética.

2. EL ASCENSO DE CHINA: UN PROCESO EN MARCHA HACIA EL LIDERAZGO GLOBAL

El liderazgo de China o el siglo chino es un proceso que ha empezado hace más de tres décadas, está ocurriendo por atapas cronológicas y por regiones geográficas, es decir, se afianza en cada región según la prioridad y la visión de Pekín al mundo. El ascenso de China se manifiesta en varios frentes:

- **Económico**: China es la segunda economía más grande del mundo y está en camino de superar a Estados Unidos como la primera. Su crecimiento económico sostenido se ha basado en una fuerte producción industrial, una creciente clase media y un papel central en el comercio global. La Iniciativa de la Ruta

de la Seda está expandiendo su influencia económica a nivel mundial, financiando proyectos de infraestructura en múltiples continentes (Dirmoser, D. 2017).

- **Militar**: El Ejército Popular de Liberación (EPL) de China ha experimentado una modernización significativa. Esto incluye el desarrollo de tecnología militar avanzada, la ampliación espectacular de su flota naval y la mejora de sus capacidades en ciberseguridad y espacio. Estas mejoras están diseñadas no solo para defender los intereses nacionales de China, sino también para proyectar poder en el escenario internacional. Ya la Historia nos enseña que una potencia mundial debe proteger sus intereses en todos los lugares del mundo y ofrecer protección a los países aliados.

- **Diplomático**: China ha incrementado su presencia en organismos internacionales y ha fortalecido sus relaciones bilaterales con países clave en todo el mundo. Su diplomacia se caracteriza por una combinación de inversión económica, cooperación en desarrollo y una política exterior asertiva que defiende sus intereses, como se observa en el Mar de China Meridional y en su enfoque hacia Taiwán.

- **Tecnológico**: China ha hecho avances significativos en áreas como inteligencia artificial, telecomunicaciones 5G y computación cuántica. Empresas tecnológicas chinas como Huawei y Tencent están compitiendo a nivel global, y el país está invirtiendo fuertemente en investigación y desarrollo para liderar la próxima ola de innovación tecnológica. De hecho, China está a punto de dar el salto a 6G y los ordenadores cuánticos personales.

El objetivo de convertirse en la principal potencia mundial para 2047 se enmarca en una visión más amplia de rejuvenecimiento nacional, un tema recurrente en la narrativa del liderazgo chino. Este objetivo no solo busca superar a Estados Unidos en términos económicos y militares, sino también establecer un nuevo orden internacional que refleje los intereses y valores chinos (Treacy, M. 2021).

El éxito de China en alcanzar esta meta dependerá de varios factores, incluyendo su capacidad para mantener un crecimiento económico fuerte no bajo del 6% anualmente, gestionar desafíos internos como la desigualdad entre regiones y la deuda, y navegar las complejas relaciones internacionales en un mundo multipolar. No obstante, su trayectoria actual sugiere que está bien posicionada para desempeñar un papel cada vez más dominante en los asuntos globales. (Girado. 2021).

En cuanto al “El inicio del siglo chino en Oriente Medio” , es decir, para defender que la región de Oriente Próximo ha entrado relativamente en el "Siglo Chino", debemos analizar los siguientes factores: el nivel de presencia económica, diplomática, cultural y militar de China en la región de Oriente Medio, además de otro factor importante que consiste en saber los planes de los principales países de Medio Oriente, principalmente como la Unión Europea y los Estados Unidos, y si tienen la capacidad de implementar estos planes.

Primero, descartamos el factor cultural, no podemos hablar de la presencia de la cultura china en Oriente Medio porque la cultura china carece de influencia y no es atractiva, no es como la occidental en cuanto a la propagación. China no tiene Hollywood ni músicos conocidos en el mundo y tampoco novelistas traducidos a los diferentes idiomas. Es una paradoja a la luz de la cultura milenaria china. De modo sin la influencia cultura, el Siglo Chino se quedará sin alma.

3. LA EXPANSIÓN DE CHINA EN ORIENTE MEDIO: COMERCIO, INVERSIONES Y DIPLOMACIA

En relación con el factor económico: a lo largo de los últimos años, China se ha convertido en el principal socio comercial de todos los países de Oriente Medio. Por un lado, China es el primer proveedor de muchos productos que necesitan estos países, por otro, se ha convertido en el principal cliente del principal producto de la mayoría de los países de la región, el petróleo y el gas sobre todo de países con mucho peso regional como es el caso de Irán y Arabía Saudí. China se ha convertido también en el principal inversor en la región. Baste decir que en el 2022 China ha firmado lo que se conoce como el "acuerdo del siglo" con Irán,

que prevé una inversión de más de 200.000 millones de dólares en el país durante las tres próximas décadas.

Hay otro hecho muy importante: la decisión de China de utilizar monedas nacionales en el comercio con los países de Oriente Medio. China tiene una visión económica y comercial bien definida para la región de Medio Oriente, se basa sobre el proyecto de la "Ruta de la Seda", con este proyecto China quiere estructurar el comercio mundial y Oriente Medio es clave en este sentido. El gran punto de inflexión sigue siendo la decisión de Arabia Saudí, tomada el 9 de junio de 2024, de poner fin a la obligación de vender petróleo en dólares estadounidenses, lo que se conoce como el petrodólar (Alquds Árabe 17 de junio de 2024). En su lugar, utilizará otras divisas, concretamente la europea, la japonesa y la china. Esto tiene mucho sentido, dado que China es la primera potencia comercial del mundo y el primer importador de petróleo saudí. La confianza de los países del Golfo en la moneda china para vender al mundo un producto esencial, como es el petróleo, es un espaldarazo de los países de Oriente Medio al liderazgo de China en la región.

4. CHINA COMO MEDIADOR: EL ROL DE PEKÍN EN LA PAZ DE ORIENTE MEDIO

El notable aumento del intercambio comercial entre los países lleva a estos a pensar en desarrollar relaciones diplomáticas y militares. En relación con esto, China se ha convertido en un interlocutor básico en Oriente Medio en la búsqueda de soluciones a los conflictos regionales. (Ramírez, M. 2016).

En marzo de 2023, Pekín logró convencer a Arabia Saudí e Irán de firmar un acuerdo de paz. Este acuerdo representa el inicio del fin de los enfrentamientos entre las dos grandes ramas del Islam, el sunismo y el chiismo. La firma de este acuerdo de paz salva a la región de una potencial guerra religiosa dentro del Islam, una amenaza significativa para la estabilidad de Oriente Medio. Este acuerdo es considerado uno de los puntos de inflexión más importantes en la región (Castillo, S. 2022).

La intervención de China en este proceso refleja su creciente influencia en la política global y su capacidad para actuar como mediador en

conflictos de larga data. Además, subraya la importancia de las relaciones económicas y comerciales como base para la diplomacia y la resolución de conflictos. Al facilitar este acuerdo, China no solo fortalece sus lazos con ambos países, sino que también promueve una mayor estabilidad en una región clave para el comercio global de energía. Este desarrollo podría marcar el comienzo de una nueva era de cooperación y entendimiento en Oriente Medio, reduciendo tensiones históricas y abriendo la puerta a nuevas oportunidades de colaboración regional (Cantalapiedra, D. 2010).

5. EL ASCENSO DE CHINA COMO MEDIADOR Y ALIADO EN ORIENTE MEDIO

Los países del Oriente Medio están apostando progresivamente por China en la solución de los conflictos regionales. Han perdido la confianza en los EE. UU y Occidente en general. China sostiene que Occidente no le interesa encontrar una solución de los problemas regionales porque es una ex potencia colonial que nutre una parte de su hegemonía de la permanencia de los conflictos. (Fulton, J. 2022).

No en vano que la delegación arabo-musulmana que buscaba poner fin a la guerra en Gaza que estalló el 7 de octubre de 2023, visitó primero a China para buscar apoyo para una tregua y no a Washington, es un precedente diplomático y una señal fuerte de cómo los países de la región ven a China. Pekin no defrauda a los países de Oriente Medio, insiste en la necesidad de una paz duradera. El presidente chino Xi Jinping dijo el 30 de mayo de 2024 en la cumbre China-Mundo árabe que "Oriente Medio es una tierra dotada de amplias posibilidades de desarrollo, pero la guerra la está arrasando". (Xi Jinping. 2024)

La cooperación política y diplomática se verá fortalecida porque tres países de Medio Oriente, los Emiratos Árabes Unidos, Egipto y Arabia Saudita, se han unido al grupo BRICS en la última cumbre de este grupo en agosto de 2023. El BRICS anunció que quiere poner fin a la hegemonía de Occidente sobre el mundo, en particular en Oriente Medio.

La economía conduce a una mayor cooperación militar entre socios comerciales. Los países de Oriente Medio, liderados por Arabia Saudita,

han comenzado a apostar por la cooperación militar con China. De hecho, Arabia Saudita firmó un acuerdo estratégico con Pekín en el ámbito militar durante diciembre de 2022.

Este fortalecimiento de las relaciones entre los países de Oriente Medio y China no solo refuerza la cooperación económica, sino que también impulsa una mayor colaboración en el ámbito de la seguridad y la defensa. La integración de los Emiratos Árabes Unidos y Arabia Saudita en el BRICS y su acercamiento a China reflejan una realineación geopolítica que desafía la influencia tradicional de Occidente en la región. Estos desarrollos apuntan a un futuro en el que Oriente Medio podría desempeñar un papel más autónomo y equilibrado en el escenario global, con China como un aliado clave en sus esfuerzos por asegurar una mayor estabilidad y prosperidad. (Torres, J. I. C. 2023)

Los países de Oriente Medio han comenzado a buscar alternativa a la compra de armamento de los EE.UU. Egipto apuesta por las armas francesas y rusas, así como los Emiratos Árabes Unidos. A diferencia de Arabia Saudita, apuesta por las armas chinas y quiere ser un socio en la industria militar con países como China, Rusia y Turquía. En relación con esto, la apuesta de Arabia Saudí por China en diferentes sectores sobre todo la energía y el armamento es determinante para Pekín en cuanto a la consolidación de su presencia en Oriente Medio. En otras palabras, China encontró en Arabia saudí y también en Irán la llave de esta región.

6. EL ASCENSO DE CHINA Y EL VACÍO GEOPOLÍTICO EN ORIENTE MEDIO

Otra perspectiva primordial para entender el alcance del nuevo mapa geopolítico que se está forjando en Oriente Medio es que los países de Occidente con los EE.UU a la cabeza carecen, ante la ofensiva china, de una visión estratégica para Oriente Medio. (Ibid,. 2023)

El político analista geopolítico estadounidense Steven Simón, que ha trabajado en la administración de Washington durante los últimos 40 años, publicó en 2023 un libro titulado “Gran engaño: el ascenso y la caída de la ambición estadounidense en Oriente Medio En el cual

cuenta cómo Estados Unidos perdió Oriente Medio como resultado de una política equivocada que se extendió durante las últimas décadas.

La UE se está convirtiéndose en un enano geopolítico, los EE. UU cometieron muchos errores y se interesan mucho por la región del pacifico. Mientras tanto, China es la única potencia mundial que está llenando el vacío geopolítico en Oriente Medio, por eso estamos hablamos del inicio del siglo chino en Oriente Medio.

La creciente influencia de China en Oriente Medio se ve favorecida por varios factores, entre los cuales destaca la ausencia de un rival fuerte en la región. Rusia, aunque presente, enfrenta limitaciones económicas significativas y tiende a coordinarse con China en lugar de competir directamente. En relación con esto, Rusia es consciente de que gran parte de su futuro está ligado a China en el plano económico, militar y en su presencia en la escena internacional. Por ello, Rusia busca una política de complementariedad con China en lugar de competir con ella en el mundo. Los dos países muestran signos de integración. China se ha convertido en el primer socio económico de Rusia, y Moscú consulta a Pekín todas las iniciativas internacionales, ya se trate de los BRICS o del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, así como una visión compartida del peso estratégico del Océano Pacífico en el mundo. Incluso el investigador Jim Sciuto sostiene en su obra "The Return Of Great Powers: Russia, China, and the next War" que ambos países podrían aliarse en las guerras en el futuro contra las otras potencias. (Sciutto, J. 2024).

Por otro lado, Estados Unidos, tradicionalmente un actor dominante en Oriente Medio, se encuentra en una encrucijada: su atención está dividida entre mantener su influencia en Oriente Próximo y su creciente interés en reforzar su presencia en la región del Pacífico, considerada estratégica para el futuro global a partir de mediados de este siglo. Washington se enfrenta a dos retos en Oriente Próximo. El primero es el poder que está adquiriendo China militar y económicamente, que considera Oriente Próximo una zona vital y estratégica para su influencia y está dispuesta a competir por ella con Estados Unidos. El segundo reto es que los países de Oriente Medio ya no ven a China como un monstruo comunista. Citamos un extracto de un articulo firmado por

> "Si bien el Indo-Pacífico se ha convertido en un punto focal de la estrategia y la diplomacia de Estados Unidos en el exterior en los últimos años, China ha surgido como un actor importante en Oriente Medio, reconfigurando la dinámica de seguridad regional mediante una mayor participación. Los intereses de China en la región se extienden más allá de las fuentes de energía tradicionales y abarcan consideraciones económicas, geopolíticas y estratégicas".

Asimismo, la Unión Europea, pese a su proximidad geográfica a Oriente Medio, no posee la audacia geopolítica necesaria para desempeñar un papel decisivo en asuntos delicados de la región. La falta de una visión clara y coordinada de la UE limita su capacidad para actuar como un interlocutor influyente. Por ejemplo, con el estallido de la guerra en Gaza el 7 de otubre 2023, no hubo consenso en condenar a Israel o reconocer al Estado Palestino. Al mismo tiempo, los países de Oriente Medio no apuestan por la UE económicamente, por lo tanto, esto dificulta la labor de la UE en la región.

7. CONCLUSIÓN

Para ilustrar todo esto conglomerado, son múltiples razones llevan a China a mantener un interés estratégico en mantener la paz y la estabilidad en Oriente Medio, principalmente su gran dependencia de las importaciones de petróleo de la región. En cambio, los países de Oriente Medio se interesan por la visión de la no interferencia de China y su compromiso de salvaguardar los intereses comunes mediante la independencia y la autonomía, en su búsqueda de diversificar sus vínculos económicos y de seguridad. Este enfoque está en consonancia con el deseo de los países de Oriente Medio de una mayor autonomía y flexibilidad en sus relaciones exteriores para no depender solo de Occidente. Se añade a todo esto, la política de China como actor neutral en la región ha dado a este país la mejor oportunidad de afianzar su papel en la búsqueda de soluciones a pacificas a los conflictos sangrientos en Oriente Medio como Afganistán, Siria y Yemen, en concreto el gran logro diplomático que es la promoción de un acuerdo entre Irán y

Arabia Saudita en 2023. El punto de inflexión histórico sería si Pekín lograse solucionar la cuestión palestina. Vamos a estar ante la marginación diplomática total de los EE.UU en esta región.

A continuación, esta confluencia de factores regionales e internacionales que no favorecen las potencias occidentales crean un vacío de liderazgo en Oriente Medio que China está aprovechando para expandir su influencia y consolidar su posición en esta región tan estratégica desde tiempos lejanos hasta nuestros días y seguirá en el futuro. Pekín hace méritos para afianzar su influencia en Oriente Próximo, reivindicándose como mediadora y socia comercial. Su nuevo rol pone en jaque la hegemonía de Estados Unidos en la región, por eso, el Siglo Chino empieza desde Oriente Medio.

8. REFERENCIAS

Cantalapiedra, D. G. (2010). El despliegue estratégico de EEUU, la República Popular de China y la seguridad en Asia 2001-2010. *Revista UNISCI*, (24), 83-99.

Castillo, S. (2022). La globalización y el mundo actual: China, Rusia y EEUU protagonistas. *Campos de sociología bajo presión*, 421-430.

Dirmoser, D. (2017). La Gran Marcha china hacia el oeste: El megaproyecto de la nueva Ruta de la Seda. *Nueva Sociedad*, (270).

Fulton, J. (Ed.). (2022). *Routledge Handbook on China-Middle East Relations*. Abingdon: Routledge.

Girado, G. A. (2021). *Un mundo made in China: La larga marcha hacia la creación de un nuevo orden mundial*. Capital Intelectual.

Huntington, S. (2004). *El choque de civilizaciones: Y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.

Majdoubi Bahida, H. (2024, enero 23). China avanza aprovechando las grandes crisis. *Alquds Árabe*. Recuperado de https://www.alquds.co.uk/%d8%a7%d9%84%d8%b5%d9%8a%d9%86-%d8%aa%d8%aa%d9%82%d8%af%d9%85-%d8%a8%d9%81%d8%b6%d9%84-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%85%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d9%83%d8%a8%d8%b1%d9%89/

Murphy, C. D. (2022). *China's Rise in the Global South: The Middle East, Africa, and Beijing's alternative World*. Stanford University Press.

Revista Moyen-Orient n°58 : Chine : puissance du Moyen-Orient ? - Avril-Juin 2023.

Ramírez, M. (2016). Enfrentamiento EEUU & China/Rusia. In IX Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata (Ensenada, 2016).

Romero-Wimer, F., & Fernandez-Hellmund, P. (2021). La larga marcha de China como potencia global. *Izquierdas*, 50, 0-0.

Sciutto, J. (2004). *The Return of Great Powers: Russia, China, and the Next World War*. Dutton.

Sciutto, J. (2024). *The return of great powers*. Dutton.

Torres, J. I. C. (2023). La consolidación de China en el Oriente Medio. *bie3: Boletín IEEE*, (30), 128-140.

Treacy, M. (2021). Un gran caos bajo el cielo: estrategias y desafíos de la consolidación del liderazgo global de China en el Siglo XXI. *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad*, 32(56), 1-10.

Wade, R. H. (2023). Conflict Between Great Powers Is Back with Vengeance: The New Cold War Between the US and China Plus Russia. In *The Political Economy of Emerging Markets and Alternative Development Paths* (pp. 13-35). Cham: Springer International Publishing.

Xi Jinping. (2024, mayo 30). Xi Jinping pide conferencia de paz para Oriente Medio. *Deutsche Welle*. Recuperado de https://www.dw.com/es/xi-jinping-pide-conferencia-de-paz-para-oriente-medio/a-69219979

CAPÍTULO XXXV

CONFLICTO EN ORIENTE MEDIO: DESENTRAÑANDO COMPLEJIDADES

JUAN PEDRO ORTEGA NAVALÓN
Universidad Internacional de Valencia, Grupo de Investigación RESEINT
CLAUDIO PAYÁ SANTOS
Universidad Internacional de Valencia, Grupo de Investigación RESEINT

1. INTRODUCCIÓN

La región de Oriente Medio se ha convertido en un escenario crucial para la competencia global entre potencias, destacando la creciente influencia de Rusia y China. Este artículo explorará los intereses estratégicos de ambos países en la región, sus áreas de cooperación y competencia, así como las implicaciones para actores clave como Estados Unidos y la Unión Europea. Además, se analizarán las estrategias que estas potencias occidentales podrían adoptar para contrarrestar la ascendente presencia de Rusia y China en Oriente Medio.

1.1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA REGIÓN DE ORIENTE MEDIO Y SU IMPORTANCIA GEOPOLÍTICA

La región de Oriente Medio ha sido tradicionalmente un epicentro geopolítico de importancia crítica, influyendo en las dinámicas internacionales debido a su ubicación estratégica entre Europa, Asia y África. Nos adentraremos en la contextualización de Oriente Medio, destacando su significativa relevancia en términos de riquezas naturales, intereses geoestratégicos militares y comerciales, así como su potencial futuro.

RIQUEZAS NATURALES DISPUTADAS Y SU IMPACTO GEO-ECONÓMICO

Oriente Medio alberga vastos recursos naturales, especialmente petróleo y gas, que han sido fuentes de riqueza y, al mismo tiempo, focos de conflictos. La disputa por el control y acceso a estos recursos ha sido un componente clave en la geopolítica regional. Discutimos cómo la posesión de estas riquezas ha influido en las relaciones entre los Estados, contribuyendo a rivalidades y alineaciones estratégicas.

INTERESES GEOESTRATÉGICOS MILITARES Y LA DINÁMICA DEL CONFLICTO PALESTINO-ISRAELÍ

La ubicación estratégica de Oriente Medio ha llevado a un despliegue significativo de intereses geoestratégicos militares por parte de actores regionales e internacionales. En el contexto de la investigación, nos centramos en cómo estos intereses han influido en el conflicto Palestino-Israelí, considerando las alianzas cambiantes y las operaciones militares en curso.

INTERESES COMERCIALES Y LA INVOLUCRACIÓN DE ACTORES INTERNACIONALES

Las potencias globales, incluyendo a Estados Unidos, Rusia, Irán y China, han buscado activamente expandir sus intereses comerciales en Oriente Medio. Examinamos cómo estos actores han desempeñado un papel crucial en la geopolítica de la región, estableciendo relaciones comerciales y económicas, y cómo estas dinámicas han afectado la estabilidad regional y los conflictos existentes.

POTENCIAL FUTURO Y DESAFÍOS ANTICIPADOS

Consideramos el potencial futuro de Oriente Medio, destacando las oportunidades y desafíos que podrían surgir. Discutimos cómo las tendencias actuales, incluyendo el ascenso de nuevas potencias y los cambios en la dinámica geopolítica, podrían impactar en la región y en el conflicto Palestino-Israelí. Además, exploramos posibles escenarios

futuros y los desafíos que podrían surgir en términos de seguridad, estabilidad y desarrollo.

Este análisis integral de la región sentará las bases para comprender mejor las nuevas claves geopolíticas en Oriente Medio, proporcionando un marco contextual que guiará la discusión sobre el conflicto Palestino-Israelí en relación con factores económicos, estratégicos y potenciales futuros.

1.2. BREVE REVISIÓN HISTÓRICA DEL CONFLICTO PALESTINO ISRAELÍ Y SU COMPLEJIDAD

1.2.1. Orígenes Históricos del Conflicto Palestino-Israelí: La Influencia del Movimiento Sionista.

El conflicto arraigado en Palestina a finales del siglo XIX no encuentra sus raíces en cuestiones religiosas, sino en el proceso de colonización liderado por el movimiento sionista. Este movimiento, concebido como una doctrina política, un proyecto nacionalista y, esencialmente, un empeño colonial, desentraña los eventos que dieron forma al conflicto.

Desde 1896, el término sionista se vincula al movimiento político fundado por Theodor Herzl, un periodista judío nacido en el Imperio austrohúngaro. Contrario a la noción popular, el sionismo no tuvo su génesis en motivaciones religiosas. Herzl contempló inicialmente la posibilidad de establecer la nueva nación en diversos lugares, como Argentina, Uganda, Chipre, Kenia, Mozambique, la Península del Sinaí o el Congo. La elección de Palestina surgió de la "poderosa leyenda (religiosa)" que respaldaba el movimiento, a pesar de que sus líderes se autodenominaban ateos o no creyentes. Desde sus orígenes, el sionismo evolucionó hacia un proyecto colonial, reconocido por sus propios dirigentes, con la intención de apropiarse gradualmente del territorio mediante la creación de colonias y buscando apoyo, inicialmente, del Imperio otomano y más tarde, de los británicos, incluyendo simpatizantes destacados como el banquero Lionel Walter Rothschild.En el marco de la Primera Guerra Mundial, Francia y Gran Bretaña, en busca del respaldo árabe contra los otomanos, capitalizaron el anhelo de independencia en la región. Sin embargo, las promesas de independencia

realizadas por ambas potencias desde el principio estaban premeditadamente sesgadas. Mientras ofrecían propuestas de independencia a los árabes, secretamente se repartían los territorios del derrocado Imperio otomano. Los verdaderos planes se delinearon a lo largo de los años con los Acuerdos Secretos de Sykes-Picot en 1916, revelados por los bolcheviques después de la caída del Zar. La región se dividió en dos zonas bajo su influencia en forma de "mandatos": Francia se quedaría con Siria y Líbano, y Gran Bretaña con Transjordania (actual Jordania), Iraq y Palestina.

La situación se agravó para Palestina con el inicio de la colonización inglesa y el compromiso formal, a través de la Declaración Balfour de 1917, de los británicos como partidarios del movimiento sionista. Esta declaración prometía la construcción de "un hogar nacional judío en Palestina," alimentando así la colonización sionista de la Palestina histórica, ya iniciada a finales del siglo XIX.

La idiosincrasia del sionismo como movimiento colonial se manifestó en la aplicación del modelo de "colonización blanca," que implica reemplazar en todas sus formas a la población indígena por una población colona emigrada. Este concepto se vincula intrínsecamente con la "transferencia" de población, un eufemismo utilizado para describir la expulsión, presente en todos los planes trazados por los dirigentes sionistas y presentados en diversas instancias internacionales, y posteriormente ejecutados por sus fuerzas militares.

La toma del control de Palestina por parte de los británicos en 1917, oficializada en 1920, desencadenó diversas crisis entre la población palestina, marcadas por la oposición al colonialismo inglés y al respaldo continuo a la migración sionista.

Este periodo se caracterizó por eventos significativos, como el levantamiento de al-Buraq en 1929, los disturbios de 1933 y la gran revuelta árabe de 1936-39. Estos episodios reflejaron la creciente resistencia contra el dominio inglés y la migración sionista agresiva, que exacerbaba las tensiones en la región.La destrucción de gran parte de la Palestina histórica en 1948 fue un punto culminante, marcando el final del Mandato Británico y el inicio de nuevas dinámicas en la región. Ante

el creciente conflicto, los británicos optaron por ceder la cuestión de Palestina a las Naciones Unidas entre 1946 y 1947. La decisión respondió a diversas presiones, incluyendo las demandas sionistas respaldadas por Estados Unidos y la creciente amenaza del terrorismo judío en Palestina. La presión árabe, que buscaba la realización de promesas previas, también contribuyó a la transferencia del problema a las Naciones Unidas.

El 29 de noviembre de 1947, las Naciones Unidas, aún en sus primeros años desde su creación en 1945, votaron formalmente la partición de Palestina mediante la Resolución 181 que proponía la división del territorio en dos estados, uno judío y otro árabe.

Sin considerar el origen demográfico del país, las Naciones Unidas asignaron el 55 % del territorio al Estado judío, a pesar de que la población seguía siendo mayoritariamente árabe, compuesta por musulmanes y cristianos, y los judíos poseían menos del 6 % de la tierra. Ambos grupos rechazaron la propuesta: los judíos deseaban más territorio sin población árabe, mientras que los árabes se oponían a compartir la tierra con una comunidad colonizadora que buscaba desarabizarla. Este rechazo sentó las bases para tensiones futuras y conflictos en la región.La proclamación unilateral del Estado de Israel en mayo de 1948, que marcó el clímax de décadas de colonización, desencadenó una transformación violenta en el territorio y resultó en la expulsión masiva de más de la mitad de la población palestina. Este episodio, conocido como Al-Nakba en árabe, se considera cada vez más una limpieza étnica, dejando un legado de sufrimiento y desplazamiento.

Entre 750,000 y 800,000 individuos de diversas creencias, tanto musulmanes como cristianos, y con variadas posiciones sociales, fueron desarraigados de sus hogares y tierras. Al-Nakba representó una catástrofe donde el patrimonio personal y colectivo de esta población fue sistemáticamente expropiado o destruido.

A pesar de los años transcurridos, aquellos palestinos expulsados nunca pudieron retornar a sus hogares originales. La expulsión no solo se tradujo en la pérdida de viviendas, sino también en la desaparición de

aldeas, pueblos y barrios, que fueron demolidos o vaciados de sus habitantes originales para ser repoblados por colonos llegados.

Desde entonces, la sociedad palestina quedó irreversiblemente fragmentada en tres grupos distintos. Primero, aquellos que fueron expulsados hacia países árabes colindantes o hacia otras tierras. Segundo, aquellos que optaron por quedarse en el recién formado Estado de Israel, aunque sin ser reconocidos como refugiados. Y tercero, aquellos que buscaron refugio en lo que quedaba de la Palestina histórica, abarcando Cisjordania, Gaza y Jerusalén. Hasta el día de hoy, ninguno de estos grupos ha tenido el derecho de regresar a sus hogares originales, perpetuando el dolor y la injusticia generados por Al-Nakba.

1.2.2. Conflictos Posteriores y Desarrollos (1948-1967).

La guerra de 1948 dejó a Israel en un estado de hostilidad con los países árabes circundantes. En 1956, Israel se unió a Francia y al Reino Unido en la Crisis de Suez. Sin embargo, la guerra de 1967, conocida como la Guerra de los Seis Días, fue un punto de inflexión. Israel capturó la Franja de Gaza, Cisjordania, la península del Sinaí y las Alturas del Golán, marcando el inicio de la ocupación que persiste hasta hoy.

La ocupación israelí de los territorios palestinos generó resistencia y tensiones crecientes. En 1987, estalló la Primera Intifada, un levantamiento palestino contra la ocupación. Los Acuerdos de Oslo de 1993 llevaron a la creación de la Autoridad Palestina, pero las esperanzas de una solución duradera se vieron frustradas por la continua expansión de los asentamientos israelíes.

1.2.3. El Siglo XXI: Desarrollos Recientes (2000-actualidad)

El nuevo milenio presenció una serie de conflictos, incluida la Segunda Intifada (2000-2005) y la guerra en Gaza de 2008-2009. Las negociaciones de paz se estancaron repetidamente. En 2014, se produjo otra guerra en Gaza, seguida de episodios recurrentes de violencia, incluida la Operación Guardián de los Muros en 2021, hasta llegar al 7 de octubre de 2023 en que se desató nuevamente la guerra cuando milicianos palestinos, principalmente pertenecientes a Hamás y la Yihad Islámica

Palestina, atacaron desde la Franja de Gaza a Israel, mientras se celebraban los festejos del Sucot, lo que nos lleva a plantearnos desafíos actuales y perspectivas futuras, siendo que el conflicto entre Palestina e Israel sigue siendo uno de los problemas más apremiantes del mundo. Las disputas sobre el estatus de Jerusalén, los asentamientos, los derechos de los refugiados y la seguridad persisten. Los esfuerzos de mediación internacional han tenido resultados mixtos. El desafío actual es encontrar una solución justa y sostenible que aborde las aspiraciones legítimas de ambas partes.

En resumen, el conflicto ha evolucionado a lo largo de décadas, dejando una huella profunda en la región y comprender su compleja historia es esencial para abordar los desafíos actuales y buscar una paz duradera en Oriente Medio.

1.3. CLAVES DEL CONFLICTO PALESTINO-ISRAELÍ. VALOR GEOESTRATÉGICO DE ORIENTE MEDIO.

Contextualizada la región en su marco geográfico e histórico, así como en sus atractivos e intereses, es fácil comprender queOriente Medio ha sido tradicionalmente una región de gran importancia geopolítica, además, debido a su ubicación estratégica entre Europa, Asia y África, convirtiéndose en las últimas décadas en un escenario crucial para la competencia global entre potencias, destacando la creciente influencia de Rusia y China, lo que sin duda, ha condicionado la adaptación de nuevas claves geopolíticas que están imponiendo cambios significativos en la región.

Uno de los factores más destacados es el conflicto en Siria, que comenzó en 2011 y ha llevado a una compleja guerra civil con múltiples actores regionales e internacionales involucrados. Esta guerra ha creado rivalidades y alianzas cambiantes entre países como Arabia Saudita, Irán, Turquía, Rusia y Estados Unidos, que han aprovechado la situación para avanzar en sus intereses políticos y estratégicos en la región.

Otro factor clave es la rivalidad entre Irán y Arabia Saudita, dos potencias regionales con agendas contrapuestas que compiten por influencia y liderazgo en la región, respaldando a diferentes grupos políticos y

religiosos, lo que ha exacerbado las tensiones y alimentado conflictos en países como Yemen, Irak y Líbano.

Además, el ascenso y la consolidación del Estado Islámico (ISIS) en 2014 también cambió el panorama geopolítico de Oriente Medio. Esta organización extremista tomó el control de grandes territorios en Irak y Siria, desafiando las fronteras estatales existentes e intensificando el conflicto en la región. En respuesta, una coalición internacional liderada por Estados Unidos y con el apoyo de países de la región lanzó operaciones militares para derrotar al grupo.

La cuestión palestina también continúa siendo un factor importante en Oriente Medio. El conflicto israelo-palestino ha generado tensiones y divisiones en la región durante décadas, y su resolución sigue siendo esquiva. El estatus de Jerusalén, los asentamientos ilegales, los derechos humanos y el acceso a los recursos son algunas de las cuestiones centrales que aún no se han abordado de manera satisfactoria, como anteriormente.

Asimismo, la presencia de potencias extranjeras en Oriente Medio también tiene un impacto significativo en las nuevas claves geopolíticas que se están imponiendo. Rusia ha aumentado su influencia en la región, apoyando al gobierno de Bashar al-Assad en Siria y estableciendo acuerdos militares y comerciales con otros países. China también ha buscado expandir sus intereses económicos y energéticos en la región, convirtiéndose en un actor relevante.

Estas nuevas claves geopolíticas en Oriente Medio han dado lugar a una mayor fragmentación y volatilidad en la región. El equilibrio de poder ha cambiado y las alianzas y enemistades se han redefinido. El futuro de la región dependerá en gran medida de cómo se gestionen estos cambios y de la capacidad de los actores regionales e internacionales para encontrar soluciones políticas y diplomáticas a los conflictos existentes.

1.3.1. Principales agentes externos implicados.

RUSIA Y CHINA.

Tanto Rusia como China tienen intereses estratégicos en Oriente Medio y han aumentado su presencia en la región en los últimos años. Aunque sus objetivos no siempre coinciden, ambos países han encontrado áreas de cooperación y también han competido por influencia en ciertos aspectos.

Rusia ha buscado sostener y fortalecer su relación con el gobierno de Bashar al-Assad en Siria. Desde el inicio del conflicto, Rusia ha sido un importante respaldo para el régimen sirio, proporcionando asistencia militar y política. Sus intereses en Siria se centran en mantener una relación de influencia, asegurarse un acceso estratégico al Mediterráneo y proteger sus inversiones en el país. Rusia también ha mantenido lazos con otros actores regionales como Irán, lo que le permite extender su influencia en la región y obtener beneficios económicos y políticos relacionados con el sector energético.

China, por su parte, ha aumentado su presencia en Oriente Medio principalmente debido a sus necesidades energéticas. La región es una fuente importante de petróleo y gas, y China, como uno de los mayores consumidores de energía del mundo, busca asegurar el suministro y diversificar sus fuentes. Para ello, ha establecido relaciones comerciales y económicas con países como Arabia Saudita, los Emiratos Árabes Unidos e Irán. China también busca expandir sus inversiones en infraestructuras y proyectos de desarrollo, como parte de su iniciativa de la Nueva Ruta de la Seda, que busca promover la conectividad económica entre Asia y Europa.

Aunque Rusia y China han cooperado en ciertos aspectos, como en la lucha contra el terrorismo o en cuestiones relacionadas con la gobernanza global, también han competido por influencia en la región. Ambos países han buscado establecer relaciones con diferentes actores regionales y han competido para obtener contratos y acuerdos comerciales favorables. En algunos casos, sus intereses también han chocado,

como en el caso de Siria, donde Rusia ha respaldado a Assad mientras que China ha adoptado una postura más neutral.

En lo que respecta a su interacción con los países de Oriente Medio, tanto Rusia como China han adoptado una postura pragmática y no intervencionista en comparación con otras potencias extranjeras, como Estados Unidos. Han buscado mantener relaciones basadas en el respeto a la soberanía nacional y en el beneficio mutuo. Su enfoque se centra principalmente en la cooperación económica y comercial, y en la búsqueda de oportunidades para expandir su influencia y obtener beneficios estratégicos.

En resumen, podríamos decir que Rusia y China tienen distintos intereses en Oriente Medio, pero también áreas de cooperación. Ambos países buscan afianzar su influencia en la región, principalmente a través de relaciones comerciales y económicas, y han competido tanto entre sí como con otras potencias extranjeras para lograr sus objetivos geopolíticos y satisfacer sus intereses estratégicos.

Dicho lo dicho, es fácil comprender que la presencia creciente de Rusia y China en Oriente Medio ha generado diversas implicaciones para otros actores internacionales, como Estados Unidos y la Unión Europea, y ha tenido un impacto en el equilibrio de poder en la región.

EEUU

Para Estados Unidos, la presencia de Rusia y China en Oriente Medio representa un desafío a su influencia histórica en la región. Estados Unidos ha sido tradicionalmente considerado como el principal actor externo en Oriente Medio, pero la creciente presencia de Rusia y China ha afectado su capacidad para ejercer control y para impulsar sus intereses a largo plazo. Esto ha llevado a una competencia indirecta entre Estados Unidos y estos dos actores por ganar influencia y mantener su posición en la región.

UE

En el caso de la Unión Europea, la presencia de Rusia y China en Oriente Medio también ha tenido implicaciones importantes. La Unión

Europea ha buscado jugar un papel activo en la región, en particular en temas relacionados con la estabilidad, el desarrollo económico y los derechos humanos. Sin embargo, la presencia de Rusia y China ha complicado estos esfuerzos, ya que ambos actores han establecido alianzas estratégicas y acuerdos económicos con países de la región que pueden competir con los intereses y valores de la Unión Europea. Esto ha llevado a la necesidad de una mayor coordinación y una estrategia más clara por parte de la Unión Europea para proteger sus intereses y mantener su influencia en Oriente Medio.

1.3.2. Redistribución de las tensiones.

Ya hemos advertido que la presencia de Rusia y China en Oriente Medio ha tenido implicaciones significativas para otros actores internacionales, como Estados Unidos y la Unión Europea, y ha afectado el equilibrio de poder en la región, alterando el statu quo y generando nuevas dinámicas geopolíticas, dando pie a una competencia indirecta entre los diferentes actores, lo que requiere una adaptación estratégica por parte de estos actores para salvaguardar sus intereses y mantener su influencia en la región. Mientras Rusia busca aumentar su influencia política, militar y económica en la región, China se enfoca principalmente en asegurarse el acceso a recursos energéticos y expandir sus inversiones y proyectos de desarrollo. Esto ha llevado a un inevitable realineamiento de alianzas y competencia por recursos, redistribuyendo las tensiones, lo que puede cambiar las dinámicas y las relaciones de poder en la región.

1.3.3. Alternativas posibles en las tensiones.

Tanto Estados Unidos como la Unión Europea pueden adoptar diversas estrategias para contrarrestar la influencia de Rusia y China en Oriente Medio. Algunas de las principales estrategias que pueden considerar son las siguientes:

a. Diplomacia activa: Estados Unidos y la Unión Europea pueden llevar a cabo una diplomacia activa en la región, buscando establecer relaciones sólidas con los actores clave y

promoviendo el diálogo para resolver conflictos y avanzar en cuestiones de interés mutuo. Esto incluye la participación en procesos de paz, como el conflicto entre Israel y Palestina, y la promoción del respeto por los derechos humanos y la democracia en la región.

b. Inversión y desarrollo económico: Estados Unidos y la Unión Europea pueden aumentar su inversión y cooperación en proyectos de desarrollo económico en la región. Esto puede incluir el apoyo a infraestructuras, energías renovables, educación y capacitación, lo que ayudaría a mejorar las perspectivas económicas y sociales de los países de la región y a reducir su dependencia de fuentes externas de inversión.

c. Seguridad y cooperación militar: Ambos actores pueden fortalecer la cooperación militar con los países de la región, proporcionando asistencia en términos de entrenamiento, equipamiento y operaciones conjuntas para mejorar la capacidad de respuesta y defensa de estos países ante las amenazas regionales, como el terrorismo y la inestabilidad.

d. Promoción de los valores democráticos y de derechos humanos: Estados Unidos y la Unión Europea pueden continuar promoviendo los valores democráticos y el respeto por los derechos humanos en la región. Esto puede incluir el apoyo a la sociedad civil, la promoción de elecciones libres y justas, la lucha contra la corrupción y la garantía de la igualdad de género y los derechos de las minorías.

e. Coordinación multilateral: Ambos actores pueden fortalecer su coordinación y acción conjunta en la región a través de organizaciones y foros multilaterales, como la ONU, la OTAN y la Unión Europea. La creación de una estrategia coherente y la adopción de posiciones comunes ayudarían a contrarrestar la influencia de Rusia y China en la región y a impulsar los intereses occidentales de manera más efectiva.

Es decir, para contrarrestar la influencia de Rusia y China en Oriente Medio, Estados Unidos y la Unión Europea pueden adoptar estrategias diplomáticas, de inversión económica, de cooperación militar, de promoción de valores democráticos y de coordinación multilateral. Al implementar estas estrategias de manera coherente y coordinada, ambos actores pueden mejorar su influencia y salvaguardar sus intereses en la región.

1.3.4. Hamás en el Conflicto.

Hamás, acrónimo en árabe de "Movimiento de Resistencia Islámica," se formó en diciembre de 1987, en el contexto de la Primera Intifada (levantamiento palestino contra la ocupación israelí en los territorios ocupados). Surgió como un ala del grupo de los Hermanos Musulmanes, una organización islamista fundada en Egipto y estuvo vinculado a varios factores, entre ellos, el descontento con la ocupación israelí y la percepción de falta de progreso en las negociaciones de paz.

Se originó en la Franja de Gaza y Cisjordania, y su fundación tuvo apoyo de diversos actores, incluyendo a elementos dentro de los Hermanos Musulmanes, así como de algunos estados árabes, entre ellos, Irán. La financiación y el apoyo logístico proveniente de Irán han sido elementos significativos para el desarrollo y la sostenibilidad de Hamás a lo largo de los años.

Desde su creación, Hamás ha tenido un carácter multifacético; aunque inicialmente evito participar en procesos políticos,con el tiempo decidió involucrarse. En 2006, ganó las elecciones legislativas palestinas, lo que llevó a su participación en el gobierno. Sin embargo, tensiones internas y conflictos con la Autoridad Palestina, liderada por Fatah, llevaron a una división política entre la Franja de Gaza, controlada por Hamás, y Cisjordania, bajo el control de la Autoridad Palestina. Así pues, desde 2007,Hamás ha gobernado la Franja de Gaza y, durante este período, ha enfrentado bloqueos económicos y conflictos militares con Israel, siendo la situación en Gaza objeto de atención internacional debido a las condiciones de vida difíciles y los conflictos recurrentes.

Por otro lado, en su multifacética participación a la que apelábamos, también ha mantenido un ala militar que ha llevado a cabo acciones armadas contra Israel. Los objetivos declarados de Hamás incluyen la resistencia a la ocupación israelí y la creación de un estado islámico en Palestina y, aunque su postura ha evolucionado y ha participado en procesos políticos en ciertos momentos como decíamos, su ala militar, “las Brigadas Al-Qassam”, ha participado en numerosos ataques y enfrentamientos con las fuerzas israelíes. Estas acciones han incluido el lanzamiento de cohetes desde la Franja de Gaza hacia territorio israelí, así como enfrentamientos armados más amplios, lo que ha condicionado su tratamiento como organización terrorista por parte de muchos países en el ámbito internacional.

Así pues, el papel de Hamás en el conflicto de Palestina ha evolucionado con el tiempo; la organización enfrenta desafíos internos y externos, incluyendo la gestión de la Franja de Gaza y las tensiones con otras facciones palestinas. La cuestión de cómo manejar las relaciones con Israel y participar en procesos de paz sigue siendo un tema central en la dinámica del conflicto.

Edefinitiva, Hamás ha sido un actor clave en el conflicto palestino-israelí, con orígenes en la resistencia a la ocupación y una evolución que abarca aspectos políticos y militares. Su formación, apoyo externo, objetivos y participación en el conflicto han contribuido a dar forma a la compleja realidad de la región, generando debates y desafíos continuos en la búsqueda de soluciones duraderas para el conflicto.

1.3.5. Hezbollah en el Conflicto.

Hezbollah, cuyo nombre en árabe significa "Partido de Dios," se formó en la década de 1980 en el contexto de la ocupación israelí del sur de Líbano. Surgió como respuesta a la presencia militar israelí en la región y se consolidó durante la Guerra Civil Libanesa. La formación de Hezbollah fue influenciada por varios factores, incluyendo la Revolución Islámica en Irán y la resistencia contra la ocupación extranjera, aunque inestimable fue el apoyo de Irán, que proporcionó entrenamiento, financiamiento y armamento. La Revolución Islámica en Irán, liderada por el Ayatolá Jomeini, inspiró movimientos islámicos en la región, y

Hezbollah se convirtió en un componente clave de la estrategia de Irán para extender su influencia en Medio Oriente. Además de Irán, se conoce que ha mantenido vínculoscon Siria, lo que ha influido en su posición en el conflicto palestino-israelí.

Los objetivos declarados de Hezbollah han evolucionado con el tiempo. Inicialmente, se centraron en resistir la ocupación israelí del sur de Líbano, pero con el tiempo, ha ampliado su alcance y se ha involucrado en diferentes frentes, incluyendo el conflicto palestino-israelí, como decíamos. La organización también se ha posicionado como defensora de la resistencia armada y como un actor político dentro de Líbano, mostrando analogías evidentes con Hamás.

Su participación activa en el conflicto entre Palestina e Israel pasa por la resistencia armada contra Israel, ganando notoriedad internacional por ello, especialmente durante la ocupación israelí del sur de Líbano que se extendió hasta 2000. Las acciones de guerrilla y ataques contra las fuerzas israelíes llevaron a la retirada de Israel de esa región.

También ha dado apoyo a la resistencia palestina resultando un partidario activo de la resistencia palestina, brindando apoyo financiero, logístico y militar a grupos como Hamás y la Yihad Islámica Palestina. Ha suministrado armas y entrenamiento, contribuyendo a la capacidad militar de estos grupos en su confrontación con Israel.

Además se ha implicado en conflictos regionales como la guerra civil en Siria, donde ha respaldado al gobierno de Bashar al-Assad. Esta participación ha tenido implicaciones en la dinámica geopolítica y ha influido en las relaciones regionales.

De este modo, Hezbolá enfrenta desafíos significativos, incluyendo tensiones internas en Líbano y la presión internacional. Su participación en conflictos regionales, incluido el conflicto palestino-israelí, ha sido motivo de controversia y ha llevado a confrontaciones con Israel. La situación de Hezbolá sigue siendo un componente clave en la compleja realidad geopolítica de la región, desempeñando un papel destacado en el conflicto palestino y en la región en general. Su formación, objetivos, apoyo externo y participación en el mismo han dado forma a su posición

en la dinámica geopolítica de Medio Oriente, generando debates y tensiones que continúan afectando la situación actual.

2. OBJETIVOS

2.1. ANÁLISIS DE LAS CAUSAS Y CONSECUENCIAS DEL CONFLICTO

- Investigar las causas profundas del conflicto, desde su origen hasta la actualidad.
- Evaluar las consecuencias a largo plazo del conflicto en la región y la comunidad interncional.

2.2. IMPACTO HUMANITARIO Y DERECHOS HUMANOS

- Estudiar el impacto humanitario del conflicto en términos de desplazamiento, acceso a servicios básicos y calidad de vida.
- Analizar las violaciones de los derechos humanos y evaluar su impacto en las poblaciones afectadas.

2.3. EFECTIVIDAD DE LOS ESFUERZOS DE PAZ

- Evaluar la efectividad de los diferentes intentos de mediación y acuerdos de paz a lo largo de los años.
- Identificar los factores que contribuyen al éxito o fracaso de los esfuerzos de paz.

2.4. ANÁLISIS ROL DE ACTORES INTERNACIONALES Y REGIONALES

- Investigar Analizar el papel de actores internacionales como Estados Unidos, la Unión Europea, Rusia, Irán y otros en el conflicto.
- Investigar cómo las relaciones y alianzas cambiantes entre estos actores influyen en la dinámica del conflicto.

2.5. DESARROLLO DE SOLUCIONES SOSTENIBLES

- Explorar enfoques innovadores y soluciones sostenibles para abordar las cuestiones centrales del conflicto.
- Identificar medidas prácticas para mejorar las relaciones entre las comunidades y fomentar la coexistencia.

2.6. Análisis Impacto de la Tecnología y Medios de Comunicación

- Investigar cómo la tecnología y los medios de comunicación han influido en la narrativa del conflicto.
- Analizar el papel de las redes sociales en la movilización y la percepción pública del conflicto.

2.7. Impacto de Factores Geopolíticos en la Región

- Investigar Analizar cómo los cambios geopolíticos en Oriente Medio, incluida la presencia de Rusia y China, afectan el conflicto.
- Investigar cómo las dinámicas regionales más amplias influyen en las perspectivas de una resolución sostenible.

3. METODOLOGÍA

La investigación sobre las nuevas claves geopolíticas en el conflicto entre Palestina e Israel implica un enfoque multidisciplinario que combina el análisis histórico, la política internacional, la economía y las relaciones internacionales. El objetivo es obtener una comprensión integral de las dinámicas actuales que afectan el conflicto y sus implicaciones a nivel regional e internacional que, en el caso del presente capítulo, se ha llevado a cabo con la siguiente metodología.

Revisión Bibliográfica:

La revisión bibliográfica constituye la base fundamental de la investigación, proporcionando un contexto histórico y teórico. Se ha realizado una revisión exhaustiva de libros, artículos académicos y documentos oficiales relacionados con el conflicto en Oriente Medio, el sionismo,

la formación del estado de Israel y los desarrollos más recientes. Se ha prestado especial atención a las contribuciones de expertos en relaciones internacionales, estudios de Oriente Medio y geopolítica.

Análisis Histórico:

El análisis histórico se ha centrado en los eventos clave desde la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad. Se han examinado las etapas del conflicto, desde la Declaración Balfour hasta los Acuerdos de Oslo, y se han identificado los factores que han influido en su evolución. El objetivo ha sido trazar la secuencia de eventos y comprender cómo han dado forma a las condiciones actuales.

Análisis Geopolítico:

Se ha llevado a cabo un análisis geopolítico para identificar y comprender las nuevas claves que han surgido en la región. Esto implica examinar las relaciones entre actores estatales y no estatales, evaluar la influencia de potencias externas como Rusia, Irán y China, y analizar las rivalidades regionales.

Análisis de Noticias y Publicaciones Recientes:

La recopilación y análisis de noticias y publicaciones recientes ha sido esencial para capturar los desarrollos más actuales. Se ha confiado en fuentes de noticias confiables, informes gubernamentales y declaraciones oficiales. Este análisis permitirá identificar tendencias, cambios en las alianzas y posibles indicadores de evolución en el conflicto.

Análisis Económico:

La dimensión económica ha resultado especialmente compleja de abordar, pero se ha hecho mediante el análisis de las relaciones comerciales, inversiones y el impacto de los recursos naturales en la región. Se ha examinado cómo los intereses económicos pueden influir en las políticas y decisiones de los actores involucrados, centrándose en la competencia por recursos como el petróleo y el gas.

Metodología Cualitativa: Entrevistas y Análisis de Contenido:

Así, se ha llevado a cabo entrevistas con expertos, Gustavo Diaz Matey profesor de ciencia política en la universidad complutense en relaciones

internacionales, estudios de Oriente Medio y geopolítica. Estas entrevistas han proporcionado perspectivas cualitativas valiosas para complementar el análisis. Además, se ha realizado un análisis de contenido de discursos políticos, declaraciones oficiales y documentos clave para identificar patrones y discursos dominantes.

Análisis Comparativo:

Se ha llevado a cabo un análisis comparativo con otros conflictos similares para identificar lecciones aprendidas y mejores prácticas en la resolución de conflictos. Esto permitirá contextualizar el conflicto israelo-palestino dentro de un marco más amplio y explorar enfoques que hayan tenido éxito en situaciones comparables.

4.RESULTADOS

La combinación de enfoques metodológicos han proporcionado una visión holística de las nuevas claves geopolíticas en el conflicto entre Palestina e Israel, permitiendo comprender las complejidades del conflicto desde diferentes perspectivas, facilitando la formulación de recomendaciones informadas para la resolución y gestión del conflicto pero, sobre todo, evidenciando la gran complejidad que el conflicto encierra, presentando como principales resultados del estudio que el presente capítulo encierra los siguientes:

1. Complejidad del Conflicto: Se ha resaltado la complejidad del conflicto Palestino-Israelí, abordando disputas territoriales, cuestiones de seguridad, derechos humanos y soberanía. Se evidencia que su naturaleza multifacética dificulta una resolución sencilla.

2. Papel de Hamás: Se ha explorado el papel significativo de Hamás en el conflicto, destacando sus objetivos de resistencia contra la ocupación israelí y la búsqueda de autodeterminación palestina. A su vez, se reconoce la controversia en torno a sus tácticas, incluidos los ataques con cohetes.

3. Influencia de Actores Externos: La presencia de Rusia, Irán y China ha sido identificada como un factor relevante. Se ha

analizado el interés de estos actores en la región y cómo han complicado el conflicto al buscar avanzar en sus propios intereses políticos y estratégicos.

4. Competencia Geopolítica: La competencia indirecta entre Estados Unidos, Rusia y China en Oriente Medio ha sido resaltada, desafiando la posición histórica de Estados Unidos y complicando los esfuerzos de la Unión Europea. Esto subraya las dinámicas de rivalidad y la necesidad de adaptación estratégica.

5. Rivalidades y Alianzas Regionales: La conversación ha revelado las rivalidades y alianzas cambiantes entre países regionales como Arabia Saudita, Irán y Turquía, influyendo en las dinámicas del conflicto y la geopolítica en la región.

6. Intereses Económicos: La expansión de intereses económicos y energéticos de China en Oriente Medio, especialmente a través de la Iniciativa de la Nueva Ruta de la Seda, se presenta como un factor clave que influye en la región y agrega complejidad al conflicto.

7. Impacto en Estados Unidos y la Unión Europea: Se ha discutido cómo la creciente influencia de Rusia y China ha desafiado la posición de Estados Unidos en la región, generando una competencia indirecta. Para la Unión Europea, la presencia de estos actores ha complicado sus esfuerzos en temas relacionados con la estabilidad y los derechos humanos.

8. Implicaciones Geopolíticas: La conversación destaca que las implicaciones geopolíticas de Rusia y China en Oriente Medio no solo afectan directamente al conflicto Palestino-Israelí, sino que también alteran el equilibrio de poder en la región, generando nuevas dinámicas y rivalidades.

9. Necesidad de Coordinación Internacional: Se sugiere la necesidad de un enfoque cuidadoso y coordinado por parte de la comunidad internacional para abordar este conflicto arraigado, reconociendo la importancia de la diplomacia, la cooperación y la consideración de los derechos humanos.

Como recomendaciones para Investigación futura, cabría destacar la relevancia de investigarprofundizando en aspectos específicos, más allá de la evolución histórica del conflicto, la dinámica interna de Hamás o el impacto económico de China en la región, para comenzar a alcanzar soluciones concretas que permitan alcanzar logros concretos en la región, en pro de la paz perdurable.

5.DISCUSIÓN

Oriente Medio, una región de rica historia y complejas dinámicas geopolíticas, se encuentra en un estado de constante transformación. En este contexto, el conflicto entre Palestina e Israel emerge como un punto focal de atención, donde las nuevas claves geopolíticas están dando forma a su evolución. Examinar estos factores es esencial para comprender la situación actual y anticipar posibles desarrollos en el futuro.

Tratamos un conflicto que tiene raíces profundas que se remontan a la Segunda Guerra Mundial y la posterior creación del Estado de Israel. Las disputas territoriales, los derechos nacionales y las aspiraciones de autodeterminación han sido temas centrales a lo largo de las décadas. Sin embargo, en la actualidad, nuevas claves geopolíticas están redefiniendo el escenario.

La presencia de actores regionales e internacionales ha añadido capas adicionales a la complejidad del conflicto. Rusia, Irán y China han emergido como actores influyentes, cada uno con sus propios intereses y motivaciones. Rusia respalda al gobierno de Bashar al-Assad en Siria, mientras que Irán y China buscan proteger sus intereses económicos y estratégicos en la región.

Rusia, con su respaldo a regímenes en la región y acuerdos militares, ha cambiado el equilibrio de poder en Oriente Medio. Su presencia en Siria y sus relaciones con actores clave han influido en las dinámicas del conflicto Palestino-Israelí. La relación con Irán también agrega una dimensión adicional, desafiando la influencia histórica de otras potencias.

Irán ha respaldado a grupos como Hamás y Hezbolá, buscando contrarrestar la influencia israelí y occidental. Mientras tanto, China ha

buscado expandir sus intereses económicos a través de la Iniciativa de la Nueva Ruta de la Seda, estableciendo relaciones con varios países de la región. Ambos países han introducido nuevas variables en el conflicto, redefiniendo las alianzas y antagonismos.

Desarrollos en el Conflicto Palestino-Israelí:

En el ámbito específico del conflicto Palestino-Israelí, el enfoque de Hamás como actor clave ha sido objeto de controversia. Sus tácticas, incluidos los ataques con cohetes indiscriminados, han llevado a designaciones como organización terrorista. Mientras tanto, la posición de Estados Unidos e Israel ha estado en constante evolución, influenciada por factores geopolíticos más amplios.

El Impacto en la Resolución del Conflicto:

Las nuevas dinámicas geopolíticas no solo han complejizado el conflicto sino que también han impactado en los esfuerzos de resolución. La competencia indirecta entre Estados Unidos, Rusia y China por influencia en la región ha llevado a desafíos en la diplomacia y la cooperación internacional. La Unión Europea, por su parte, busca mantener su papel activo, pero se enfrenta a desafíos debido a estas nuevas claves.

Conclusiones:

En conclusión, las nuevas claves geopolíticas en Oriente Medio están redefiniendo el conflicto entre Palestina e Israel. La presencia de actores como Rusia, Irán y China ha añadido complejidad, influyendo en las estrategias y acciones de los actores regionales. Comprender estas dinámicas es esencial para abordar los desafíos actuales y avanzar hacia una resolución sostenible del conflicto. La evolución de la geopolítica en la región continuará desempeñando un papel crucial en el destino del conflicto Palestino-Israelí.

6.CONCLUSIONES

La exhaustiva exploración de las complejidades inherentes al conflicto Palestino-Israelí y las nuevas claves geopolíticas en Oriente Medio a lo largo de estas líneas revela una trama intrincada de actores, intereses y

dinámicas que moldean la región. Los resultados obtenidos destacan varios puntos clave que arrojan luz sobre la naturaleza evolutiva de este conflicto histórico y su conexión con la geopolítica global, entre los que cabe destacar, como más significativos:

Interconexión de Factores: La interconexión de factores, desde las disputas territoriales hasta los intereses económicos y estratégicos de actores regionales e internacionales, resalta la imbricación de problemas que contribuyen a la perpetuación del conflicto.

Papel Controvertido de Hamás: La discusión sobre Hamás subraya la complejidad de las tácticas utilizadas en la resistencia palestina, planteando preguntas sobre la legitimidad de sus métodos y su impacto en la percepción internacional.

Influencia de Actores Externos: La presencia activa de Rusia, Irán y China revela un juego geopolítico más amplio, donde Oriente Medio se convierte en un terreno de rivalidades y alianzas globales, desafiando la hegemonía histórica de Estados Unidos en la región.

Competencia Geopolítica: La competencia indirecta entre Estados Unidos, Rusia y China sugiere un cambio en el equilibrio de poder, generando nuevas dinámicas geopolíticas que pueden tener implicaciones significativas para la estabilidad regional.

Impacto en la Unión Europea: La influencia de Rusia y China ha complicado los esfuerzos de la Unión Europea en la región, evidenciando la necesidad de una estrategia clara para proteger sus intereses y valores en medio de la competencia global.

7.REFERENCIAS

Abed Al-Yabri, M. (1982).*Crítica de la razón árabe*. Ed. Icaria.

Ali, T. (2006).*Conversations with Edward Said*. Ed. Seagull Books.

Ali, T. (2002).*El choque de los fundamentalismos*. Ed. Alianza. .

Amin, S. (2011). *¿Primavera árabe? el mundo árabe en la larga duración*. Ed. el viejo topo.

Bastenier, M.A. (1999). *La guerra de siempre (pasado, presente y futuro del conflicto árabe-israelí)* Ed. Península.

Ben David, S. (2003).*¿Quién dirige Israel?*Ed. Clio.

Ben-ami, S. (2005). *Cicatrices de Guerra, Heridas de Paz (La Tragedia árabeisraelí)*. Ed. Ediciones B.

Ben Jelloun, T. (2011).*La Primavera Árabe*. Ed. Alianza.

Césaire, A. (1955).*Discurso sobre el Colonialismo*. Ed. Akal.

Chakrabarty, D. (2000).*Al Margen de Europa*. Ed. Tusquets.

Chomsky, N. (1994).*Conversaciones Libertarias*. Ed. Madre Tierra.

Chomsky, N. (1983).*El Triángulo Fatal*. Ed. Popular.

Egido, J. A. (2006).*El Problema Nacional Judío (Judaísmo vs. Sionismo).* Ed. El viejo Topo.

Delillo, D. (2001). En *las Ruinas del futuro*. Ed. Circe.

Fanon, F. (1961).*Los Condenados de la Tierra*, Ed. FCE.

Fernández Buey, F. (2003). La contribución de Edward Said a una tipología cultural del imperio.*El Viejo Topo*, Nº 186, 49-59. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2849871

Gómez García, L. (2009. *Diccionario de islam e islamismo*. Ed. Espasa.

Habermas, J. (1996).*La inclusión del otro. Estudios de teoría política.* Ed. Paidós.

Hobsbawm, E. (1994). *Historia del siglo XX*. Ed. crítica.

Huntington, S.P. (1996).*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*.Ed. Paidós.

Izquierdo Brichs, F. (2002).*Guerra y agua: objetivos y actitudes de los actores en el conflicto por Palestina* [UAB] Departamento de Derecho Público y Ciencias histórico-Jurídicas.

Jamal, S. (2002).*Palestina. Ocupación y Resistencia*. Ed. Flor del viento.

Kapuscinski, R. (1998).*Ébano*. Ed. Anagrama.

Khalidi, R. (2003).*La Reafirmación del Imperio. Estados Unidos y la aventura occidental en Oriente Próximo*. Ed. Catarata.

Peña Peña, C. (2020). Una historia contemporánea de Palestina-Israel o la necesidad de desmontar mitos aportando soluciones. *De Paz y Conflictos*, Vol.13 (2), 283-288. https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/15440

Presta Novello, D. (2023). Las relaciones entre la UE e Israel ¿tiempo de repensar el papel de la UE en el Cercano Oriente?*Cuadernos Europeos De Deusto.* (69), 95-120. https://doi.org/10.18543/ced.2813

Sand, S. (2012).*La invención de la tierra de Israel*. Ed. Akal.

Herzl, T. (2004). El estado judío. Ed. Rio Piedras Ediciones.

Ródenas Utray, P. (2007).*«Orden Mundial y Ciudadanía» en Riutort, B. (coord.), Indagaciones sobre la Ciudadanía*, Ed. Icaria.

Warschawski, M. (2001). *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional*. Ed. Catarata.

LEBANON'S POPULIST POLITICS: A NEW VIEW THROUGH THE LENS OF LEBANESE FOREIGN POLICIES

FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
Universidad Loyola Andalucía
DOMINIK HAMM
Holy Spirit University of Kaslik (USEK)

1. INTRODUCTION

In recent years Lebanon has been facing some of the most severe socio-economic challenges in the country's history (World Bank, 2021). The crisis intensified several sectarian-based populist political strategies that had been lurking in the sectarian framework of the country ever since the foundation of the power-sharing governance of the country (Rizkallah, 2018). An aspect of Lebanon's political arena that highlights these developments is the country's foreign policies concerning refugees. With, in proportion to the size of its population, being the country hosting the largest number of Syrian refugees, the management of refugees in Lebanon has developed into a prominent aspect in the country's foreign policy agenda. Due to the sectarian divisions within Lebanon and its political system, as well as the domestic context of the severe crisis, the country has been going through, the management of refugees became strongly politicized, which was reflected in the populist political approaches and policy suggestions by the leaders of the different political parties in the country.

This analysis will elaborate on the reality behind sectarian populism in Lebanon and the exact role and impact of the large number of refugees on the country's politics. To better understand the current-day populist Lebanese foreign policies, the historical context that contributes to the

portrayal of refugees in the country through different sectarian lenses, as well as the influence of differing domestic interests and international alliances each sectarian party has, will be examined.

To systematically present and connect these interlinked topics, this chapter will contextualize the current environment within which Lebanese foreign policies are taking place, including the role of international organizations, domestic tensions, and national interests. Based on that, aspects of populism in this multi-sectarian environment will be clarified and put in relation with the difficulties behind policy implementation in power-sharing governments and the role of non-state actors. As a concrete case study to specify the impact of populist politics in the context of Lebanon's refugee challenges, the application of populist techniques in para-diplomatic foreign policies with the al-Assad regime in Syria and its impact on policies proposed within the Lebanese political discourse will be examined.

2. POPULISM AND FOREIGN POLICY

From the perspective of Lebanese foreign policy, the management of Syrian refugees settled in the land of the cedars emerges as a variable of vital importance. The presence of these refugees poses a series of dilemmas that impact both the survival of the country and the way it projects itself internationally. International cooperation, presented as a non-negotiable element to ensure the stability of the country, has been hampered precisely by the lack of cooperation from key Lebanese political leaders. In the absence of reforms clearly defined by the international community to overcome the current situation of crisis and social, economic, and political deadlock, the assistance received by the state has proven insufficient. One of the reasons for the inaction of the Lebanese elites stems from the fear of losing their domestic status quo. Indeed, to not forfeit their traditional privileges, key leaders have chosen to entrench themselves in their positions and have willingly subjected the country to unnecessary punishment. That makes Lebanon a symptomatic case illustrating that state actors are losing their cooperative

instincts, or as Robert Kagan asserts, "the jungle is growing back" (Kagan, 2018).

Although Lebanon is not a signatory to the 1951 Convention on the Status of Refugees, it accommodates forcibly displaced Syrians, without granting them refugee status. However, in 2015, the Lebanese government restricted the entry and stay of Syrians and instructed the United Nations Refugee Agency (UNHCR) to suspend the registration of additional individuals, despite its initially flexible admission policies.

In the context of Lebanon, the situation has been aggravated by the fact that its foreign policy has intensified the domestic challenges related to migration management. Specifically, there is a dilemma involving the conflation of migrants with refugees, leading to a series of measures that facilitate the securitization process in relation to the presence of Syrian refugees in Lebanon. Another dilemma faced by Lebanese foreign policy relates to the tension between choosing multilateralism and staunchly defending its sovereignty as a state actor. In this regard, Lebanon's external behavior is influenced by the consideration of certain multilateral cooperation mechanisms, such as the Global Compact on Refugees, Global Compact for Safe, and Orderly and Regular Migration, as "soft laws" on migration, as if they were a potential backdoor for creating new international obligations (Ferris & Donato, 2020).

The analysis of the impact of populism on the way Lebanon projects itself to the outside world prompts us to seek answers to several questions: How does forced migration affect the policies of host states? How does it impact the foreign policy decision-making of states? What are the various foreign policy strategies that host states have in place to help refugees return home? What are the conditions that set return policies for forcibly displaced persons living within their borders (Sahin-Mencutek & Tsourapas, 2023)? How do states receiving refugees negotiate their return with a refugee system that relies on a variety of concurrent and informal responses (Fakhoury, 2021)? What kind of foreign policy do populist leaders implement once they come to power (Plagemann & Destradi, 2019)?

Populist agendas take on the task of portraying the People as virtuous actors and the Elites as harmful and negligent actors. The case of Lebanon, as a sui generis actor due to its hybrid political system, illustrates how in a country like Lebanon, the phenomenon of para-diplomacy implemented by sub-state agents can be more effective than conventional diplomacy. The various religious confessions in their external projection reveal a dimension of the received forced migration. In broad terms, we can point out that, for the case at hand, flexibility, pragmatism, and informality emerge as the most crucial elements of the migration management regime (Natter, 2023). Therefore, this ad-hoc migration governance will be supported by three mechanisms that will greatly hinder Lebanese foreign policy regarding the management of Syrian refugees.

This relates, on the one hand, to ethnization-sectarianization, which would be based on the triumph of the governance system known as "communitocracy" and the political mechanism of power-sharing. On the other hand, there is procrastination based on the denial of the situation by certain actors and their corresponding policy of inaction. Finally, there is the impact of fragmentation due to the multiplicity of actors involved in the management of these refugees, who only display conflicting interests and inconsistent political decisions (Fakhoury & McCulloch, 2023). This is partly because in the management of Syrian refugees settled in Lebanon, we must consider the manipulation of the dynamics between minorities and majorities. Parliaments, courts, and media act as elements that hinder the populist agenda. Although all political parties in Lebanon agree that Syrian displaced persons must return, there has been no agreement on which parties should assist with the process, nor on the time and conditions under which it should take place (Fakhoury & Ozkul, 2019).

Populist leaders show less inclination to make concessions to global governance that involves a high cost in terms of blood and wealth. There is generally a narrow view of what constitutes national interest (Chryssogelos, 2017). How populist stances align with the requirements of global justice and the demands to open borders is a complex challenge (Niño Arnaiz, 2022). Interestingly, in the case of Lebanon,

when it comes to estimating the costs of refugees for each host state, such estimates are characterized by their complete absence. The provided information relies on discourses delivered by key populist figures.

What has been perceived is how the main community leaders deployed a plunder strategy based on bargains. This has led populist attitudes to place the Lebanese state within the group of states known as "refugee rentier states." According to Professor Tsourapas, refugee rentier states "describe states that employ their position as host states of forcibly displaced populations to extract revenue or refugee rent, from other state or non-state actors to maintain these populations within their borders" (Tsourapas, 2019).

In the case of Lebanon, the main leaders of the Christian community assumed populist positions opposing the presence of these refugees. This attitude was not due to selfishness or racism but rather to the electoral cost-benefit calculation. In fact, based on previous experience with Palestinian refugees, the Christian community as a whole opposes such presence due to its perceived impact on the supposedly existing interconfessional balance in the Lebanese scenario (Niño Arnaiz, 2022).

Therefore, we must pose more questions: What are the various foreign policies that these states can implement to try to capitalize on the presence of refugees on their territory, in addition to promoting the departure of individuals? Why do some states hosting refugees adopt more aggressive foreign policies while others in similar situations opt for more cooperative and coordinated attitudes? The case of Lebanon illustrates how over time, and as the socio-economic situation worsens, authorities may change their strategy, transitioning from a "back-scratching strategy" to a "blackmail strategy" based on the argument of defending their national interest.

Populist leaders prioritize bilateral interaction over multilateral engagements. They perceive international organizations as products of transnational elites and, therefore, as a threat to the people and national sovereignty. In this context, the relations between Lebanon and the United

Nations could be framed within the dynamics of cost-benefit. Indeed, in Lebanon, as a "refugee rentier state," we have witnessed how as the presence of Syrian refugees on its territory increased and the economic assistance from the United Nations fell short, populism began to take hold. Similarly, we must address the frictions and disputes arising from the attitude of the European Union (EU). As an international organization intending to enhance Lebanon's resilience, the EU inadvertently confused due to populist behaviors, leading to the conflation of its proposals with the integration of Syrian refugees in Lebanon. In the eyes of Lebanese officials, the EU's strategy to promote resilience has turned into a destabilization strategy, as it has created an opportunity structure to avoid questioning the continued presence of refugees and to refrain from demanding their immediate return (Fakhoury & Stel, 2023).

Regarding these two non-state actors, Lebanese elites decided to shift from a strategy of passing the ball based on negotiations to a strategy of blackmail based on threats. In this regard, populist leaders of the Christian community began promoting more interventionist proposals that resulted in a decrease in Syria's traditional influence over Lebanon. This strategic shift was based on the recognition that Lebanon was becoming a vital state for the international community to ensure regional stability. Additionally, Lebanon started to understand that its geopolitical position granted it prominence disproportionate to its size, particularly due to the considerable number of Syrian refugees on its territory.

Similarly, a centralized and personalized policy would be recorded with less room to accept other points of view or alternatives. The emotions of leaders gain strong relevance in the formulation of foreign policy, contributing to the impact of "communitocracy" within the political mechanism of power-sharing. What distinguishes rivalries is their recurrent and prolonged nature, their tendency to escalate, and the presence of sociopsychological factors that shape their dynamics (Thiers, 2024). Interestingly, in the Lebanese case, the only point of consensus among the divided Lebanese elites regarding the contentious issue of refugees was that their stay should be temporary, integration should be avoided at all costs, and the number of refugees in the country should be reduced by all means (Stel, 2020).

Populists in power are likely to employ unconventional means such as social media to connect their foreign policy with the people. Diplomatic functions are democratized, and at the same time, other forms of direct communication are used, such as television appearances by Hassan Nasrallah, sectarianism, and manipulation of Lebanese media.

Populist influence has been most strongly recorded in the case of repatriation policies. The General Security Office (GSO) began to cooperate with the Syrian regime to coordinate the return of certain groups of Syrian refugees settled in Lebanon. This cooperation focused on security checks for Syrian refugees. It was at this point that the influence of Hezbollah, as a key non-state actor, began to be noticeable. Representing the most powerful sectarian community in the Lebanese scenario and leveraging its strong ties with the Bashar Al Assad regime, Hezbollah offered to mediate and coordinate efforts with Syrian authorities to expedite the repatriation of Syrian refugees. In this manner, in 2018, Hezbollah organized a repatriation plan that included contact points and working teams so that Syrian citizens could submit their return requests along with documents that had been reviewed by the Syrian government. Hezbollah thus began implementing a form of para-diplomacy, where it had an advantage in its interaction with the Syrian regime compared to other Lebanese non-state actors. Nevertheless, this issue became politicized, leading to divergent domestic positions that complicated all management efforts. Despite the excellent relations between these two actors, the Syrian regime rejected 10% of the return requests (Bassam, 2018). Regardless, for Lebanon, more than the benefits it may derive from the presence of Syrian refugees in the country, its interest is focused on a successful maintenance of positive geopolitical relations with Syria and its allies, including Russia (Sahin-Mencutek & Tsourapas, 2023). Indeed, as noted by Professor Tamirace Fakhoury, various actors have used the return of refugees as a bargaining tool to establish geostrategic alliances within the framework of the Syrian conflict and to influence internal power distribution due to the conflict (Fakhoury, 2021). Thus, we can confirm that the issue of managing the return of Syrian refugees has served on one hand for the divided Lebanese political blocs to gain more political and economic dividends

regarding acceptance or rejection of Syrian influence in Lebanon, as well as normalization of relations with the neighboring country. On the other hand, it has allowed populist agendas to find space within negotiations with the international community. Interestingly, this duality of positions, reinforced by populist attitudes, also affected the relationships of various Lebanese non-state actors with their respective external supporters.

Regarding Lebanese foreign policy, it is important to note that the management of Syrian refugees in Lebanon also had a significant impact on the creation of international agencies and platforms for cooperation. For example, the current leader of the Free Patriotic Movement and the main Christian ally of Hezbollah, Mr. Gibran Bassil, who held the position of Minister of Foreign Affairs, co-organized the Arab Economic and Social Development Summit in 2019. During this summit, he advocated against the voluntary return of refugees (Ibrahim, 2019).

The ethnic and functional instrumentalization of Syrian refugees as scapegoats was reflected in exclusionary policies implemented by the elite. In this regard, foreign policy as a strategy of the government in interactions beyond its borders demonstrates an observable culture of blame fostered by the political elite against the refugees. The search for culprits or scapegoats can be detrimental to the political elite, which employs discriminatory discourse towards refugees and against voluntary return. In 2014, a significant shift occurred, and the punishment of culprits began in earnest, altering the legal framework and documentation of refugees, alongside an increasing use of dehumanizing rhetoric (Baylouny, 2020).

In this context, attention must be paid to the relationship between the Lebanese government and various donor agencies, as different Lebanese factions have their own foreign allies. These relationships form a complex outcome of foreign policy whereby the same country maintains ties with international rivals. Historically, Christian politicians leverage their connections with France and the United States, Sunnis with Saudi Arabia, and Shiites with Iran. Thus, while Hezbollah is free to adopt an anti-American discourse, ministries, and municipalities are

also free to receive funding from USAID and technical assistance from various programs funded by the United States and the EU (Geha, 2019).

Thus, the effects of populism on Lebanon's foreign policy can be summarized within several key dimensions. These consist of the antagonistic repression of other groups out and inside the country. This contributes to several layers of us vs. them distinctions in socio-political thinking and behavior. Further, it strengthens the idealization of the past and enforces understandings of identity that reinforce certain perceptions towards Syrian refugees and the policies related to the management of refugees in Lebanon. These forms of public interpretations of the socio-political situation in Lebanon and the foreign policies behind it strengthen the effects of the promotion of popular sovereignty and have led to majoritarian logic as a means to legitimize stricter border barriers. The success of this chain of populist measures relies heavily on the personalistic leadership of the different political and sectarian representatives in the country (Olivas Osuna, 2021).

To better understand the effects of these dimensions of populist foreign policy in a socio-politically divided country like Lebanon, the following aspects will be examined in more detail below: The reproduction of the us/them dichotomy in global politics, associated with different ideologies; the use of critical discourses towards the world scenario; the centralization of foreign policy decision-making around the leader; and the conditions imposed by the position of influential actors in the world system as a fundamental restriction to the aspirations for change of populist foreign policies (Brun et al., 2022).

3. POPULISM IN LEBANON

Lebanon continues to experience the impact of a combination of factors that negatively affect its governance. The media responds to the division of political identities, exacerbated mainly by the influence of populism. Furthermore, this phenomenon contributes to the success of two forms of governance, "communitocracy" and "necropolitics," which not only facilitate populist policies but also favor the most detrimental aspect of political sectarianism. These dynamics result in sociopolitical

dysfunctions, such as the dissolution of state authority, "vetocracy" (Fukuyama, 2018; Lijphart, 1977), authoritarianism, and corruption, among others. These dysfunctions reveal the interconnection between political manipulation, sectarianism, and populism.

In this context, it is relevant to highlight that populism is configured as a set of attitudes that guide individual choices and stimulate support for populist candidates and parties (Akkerman, et al., 2014; Van Hauwaert & Van Kessel, 2018). In terms of political action, populism manifests itself as a powerful tool for leaders, as it allows them to attain power by creating a situation that portrays their group as the victor. This generates a collective sense of attraction, leading other individuals to want to join them or to feel compelled by circumstances to do so, even without the need for additional persuasion (Riker, 1986).

Populism is characterized as an ideology with defined contours that conceives society as divided into two opposing camps: the pure people and the corrupt elite. This perspective maintains that politics should be the expression of the general will of the people, thus establishing a moral distinction between the people and the elite (Muller, 2016; Brun, et al., 2022). It is intriguing to understand how populism, as a political logic, can be instrumental in creating a division between social groups, specifically through the construction of a popular identity (Laclau, 2005), in this case, of a communal nature, opposing elites representing different confessional communities. The Manichean dynamic of dividing society into two homogeneous and antagonistic entities takes on a distinct dynamic in this context. Thanks to "communitocracy," this diatribe multiplies based on the number of religious confessions. Members of each religious community recognize this dynamic by accepting the authority of their respective leader but distrust the leaders of the rest of the Lebanese confessional framework.

The binary discursive construction of populism, promoting the "us versus them," intensifies sectarianism by presenting a moral opposition. Social demands are framed as moral claims seeking social justice, and populism capitalizes on the sense of helplessness generated by Lebanon's decline. Populist leaders use social media to disseminate their

discourse in unconventional ways, connecting with followers and mitigating the severity of their message for the general public.

"Vetocracy" manifests through the subversion of others' decisions, gaining influence and concealing this reality. The main religious confessions and their political parties project their influence through incentives, deception, and disruption of decision-making mechanisms. This contributes to a broader political manipulation, which can be understood as the intentional attempt by an agent to make another act differently from their true will (Whitfield, 2023).

In the context at hand, deception emerges as the most employed and direct method. In this scenario, A deceives B, either directly or indirectly, distorting the true nature of their intentions through the frequent presentation of false information. In the context of foreign policy, the Lebanese political elite primarily resorts to cover-up and concealment as deception techniques. Here it is important to note that cover-up, of a strategic nature, involves hiding information that could harm the nation both in the eyes of the public and other states (Mearsheimer, 2011). In contrast, concealment involves providing information but omitting elements that the person decides not to reveal unless pressed. Both techniques are presented as the most effective deception methods (Mearsheimer, 2011).

"Comunitocracy," can be understood as the governance of communities that promotes the implementation of sectarian agendas. It could be perceived as a system of governance where policies are designed to serve, rather than the interests of the people, the interests of non-state groups, confessional communities, or ethnic groups (Salamey, 2017). Therefore, this governance system emerged as the elite's convenient option for facilitating the consolidation of political clientelism and the increase of sectarianism within the Lebanese socio-political dynamics.

In the words of Professor Imad Salamey, "communitocracy" is an "[...] effective agency for collective action in the struggle for intercommunal power [...] a code of conduct that facilitates intercommunal competition and consensus through power-sharing politics" (Salamey, 2017). In other words, it is a form of political legitimacy based on an agreement

between communities. It is a system where an individual's primary loyalty is towards the community they belong to and identify with, rather than the State. A "communitocracy" therefore is a political system captured by sectarian elites from various communities that undermine the legitimacy and authority of the state, seeking to maximize their particular interests and share of power at the expense of national interest. In the case at hand, political manipulation is crucial to understand not only the process known as "energy", which advocates for the politicization of ethnic-confessional identities (Hanf, 1999) but also the intrinsic practices of "necropolitics" as a governance system.

"Necropolitics" is manifested through connections among armed, political, institutional, and economic actors, allowing for the impunity of violent acts and exacerbating conditions of violence for subaltern populations. In parliamentary elections, the narrative of fear and insecurity has been used to promote anti-immigrant sentiment and highlight the survival of certain minorities, all for the benefit of particular sectarian-based interests. Political manipulation plays a crucial role in justifying actions that devalue human life and perpetuate a governance system detrimental to Lebanese democracy.

In Lebanon, "comunitocracy" has evolved into "necropolitics". Thus, the political concept transitioned from a form of governance of communities that promotes sectarian agendas, serving the interests of non-state groups or confessional communities to a political concept that involves control over who lives and who dies, valuing some lives more than others. This governance system, captured by sectarian elites, undermines the legitimacy of the state, maximizing particular interests at the expense of the common good. This transition is crucial to understand the impact of populism and political manipulation.

In the parliamentary elections, the idea of the unequal value of lives rekindled old ghosts. Indeed, the use of the narrative of fear and insecurity gained ground in the media landscape. As anti-immigrant sentiment increased as the socio-political situation in Lebanon worsened, narratives related to the Lebanese identity and the survival of certain minorities occupied the agendas of major media outlets controlled by different political forces. The idea was not to get rid of lives that do not

serve those in power but to let them die slowly through the implementation of governance where those who matter are those within your own community. Those belonging to other confessional communities are identified as surplus. As we will present in the next section, electoral debates during parliamentary elections showed how the lives of certain groups became an object subject to calculations. Reforms demanded by the international community to alleviate the suffering of the Lebanese population were ignored due to fear of the impact of external interference. Therefore, the focus on intra-community and inter-community security would foster a kind of ethics of bonds where communal selfishness would present a form of a political zero-sum game.

4. REACTION OF THE BASHAR AL-ASSAD REGIME

Syrian influence over Lebanon continues to solidify through the triumph of "communitocracy" and the division of the political system into two blocs of political forces. On one hand, the March 8 Alliance (named after mass demonstrations in Beirut on 8 March 2005 in support of Syrian aid and political involvement), was organized around the defense of Syrian interests and influence in Lebanon (Nagle & Clany, 2019). On the other hand, the March 14 Alliance (named after public protests against the Syrian occupation of Lebanon, a month after the assassination of former PM Rafiq Hariri) consists of political parties with anti-Syrian orientations. In early 2018, as the Assad regime consolidated control over the majority of Syrian territories, the issue of "refugee return" began to gain importance nationally and internationally. Within Lebanon's domestic sphere, alliances were formed in favor of and against Assad. Two ideas were popularized reflecting the stances of rival political parties: "safe return" and "voluntary return." Hezbollah and the Free Patriotic Movement, close allies of the Assad government and Iran, advocated for refugees' return to "safe areas" controlled by the Syrian government. Regardless of any political agreement, Michel Aoun, Lebanese president, and founder of the Free Patriotic Movement, insisted on the immediate repatriation of refugees, to end the war between the warring parties (Assia, 2018). The Minister of Foreign Affairs and head of the Free Patriotic Movement, Gebran Bassil, "urged

Syria... to provide guarantees regarding property rights and military service to encourage Syrian refugees to return to their homes" (Reuters, 2019).

Thus, based on this premise, the Bashar al-Assad regime is benefiting from the existence of operational sectarian agendas in the field of migration management. The increase in sectarianism in Lebanon regarding the issue of refugee management has been reinforced by prevailing geopolitical dynamics at the regional level. Similarly, the refugee card has been manipulated to make it a condition sine qua non for normalizing relations between Syria and the international community. The Arab League, for example, imposed a series of conditions on Syria regarding the return of its refugees to be able to rejoin this international organization (Al-Shami 2023).

Simultaneously, "fusions of loyalties" have occurred. These can be understood as authoritarian discourses directed at populations abroad with the intention of eluding the differences between people, nation, state, and government and merging these different loyalties into discourses of "national loyalty" (Shain & Aharon (2003). In fact, as recent studies on diaspora politics attest, thanks to this evolution, foreign populations can now have a significant "voice" in the politics of their home states.

Finally, to understand how the Syrian regime benefits from the populist dynamics in the Lebanese scene, we must consider migration diplomacy. This diplomacy focuses on the use of instruments, processes, and diplomatic procedures by states to manage cross-border mobility (Adamson & Tsourapas, 2019). Migration diplomacy can involve both the strategic use of migration flows as a means to achieve other objectives and the use of diplomatic methods to achieve migration-related goals (Adamson & Tsourapas, 2019). According to reports from Amnesty International (Amnesty International, 2021) and Human Rights Watch (Human Rights Watch, 2021), Syrian refugees who decided to return faced arbitrary detentions, torture, rape, disappearances, and extrajudicial executions. The Syrian regime also employs charges of belonging to a terrorist group and threatens compulsory military service, affecting Syrian men between 18 and 42 years of age (Lederman, 2022). Through these methods, the Bashar al-Assad regime has implemented a political

and legal framework where it is interested in the economic benefits it can gain through the potential return of its citizens. However, Syrian refugees remain concerned that the Syrian regime's return policy incentivizes demographic engineering and rewards political loyalty (Batrawi, 2018). Under consideration of these aspects, the positioning of different Lebanese parties in the debate about Syrian refugees in Lebanon sheds a bright light on the parties' differing foreign policy interests, which are in this case strongly influenced by the interests of their international allies as well as the regional power-politics dynamics.

5. CONCLUSION

This analysis has shown that several key aspects of Lebanese foreign policies that, in the context of escalated sectarian populism in times of severe socio-economic crisis, led to ethnitization-sectarianization, political procrastination, and fragmentation of the refugee challenges the country has been facing. Thus, due to strongly differing domestic interests and international alliances, different sectarian communities have in some regards opposing understandings of approaches toward dealing with refugees in the country. Due to the proportionally very high number of Syrian refugees in Lebanon, this has become a foreign policy question, which involves partner states, non-state actors, international organizations, and the international community. As part of the inaction of decision-making in Lebanese foreign policies due to diverging opinions, foreign policy has become a strong strategic tool in the populist politics of the different political actors in Lebanon. This has been strongly reflected in the political narratives related to foreign policy discussions, which ideological and emotional effects have further been intensified through a steady communication of such populist political opinions through social media, as well as deceptive and manipulative strategies implemented via traditional media. Thus, causing wider gaps between the different sectarian groups within the population and making the development of effective foreign policies concerning refugees in the country even more unlikely. This has been strongly exemplified in the differing diplomatic and para-diplomatic relationships between actors related to the Lebanese state and the al-Assad regime in Syria.

Based on the aspects discussed in this chapter, it can be concluded that populist foreign policies divided along sectarian lines will continue being a political instrument as long as the socio-economic crisis in Lebanon will be ongoing. The main intention hereby is not to solve the challenges that come with proportionally very large numbers of refugees in the country, but rather to distract from the political problems related to the actual root causes of the domestic crisis. The past few years have proven that populist foreign policies can be a strong contributor to divisions between sectarian communities while at the same time working on international relations between the different groups and their international allies.

6. REFERENCIAS

Adamson, F. B. & Tsourapas, G. (2019). Migration Diplomacy in World Politics. *International Studies Perspectives*, 20 (2), 113–128. https://doi.org/10.1093/isp/eky015

Akkerman, A., Mudde, C. & Zaslove, A. (2014). How Populist are the People? Measuring Populist Attitudes in Voters. *Comparative Political Studies* 47(9), 1324–1353. https://doi.org/10.1177/0010414013512600

Al Shami, I. (2023). The Reality of Normalization with Assad: Syrians' Perspectives. *Washington Institute*, Policy Analysis, Fikra Forum. Recuperado de https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/reality-normalization-assad-syrians-perspectives

Amnesty International (7 September 2021). Syria: "You're going to your death" Violations against Syrian refugees returning to Syria. Recuperado de https://www.amnesty.org/en/documents/mde24/4583/2021/en/

Assi, A. (2018). The Sectarian Dimension of the Syrian Civil War and Lebanese–Syrian Relations. *Middle East Institute*. Recuperado de https://perma.cc/2BZX-LBDM

Bassam, L. (2018). Fifty Thousand Refugees returned to Syria from Lebanon this Year: Official. *Reuters*. Recuperado de https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-lebanon-refugees/fifty-thousand-syrians-returned-to-syria-from-lebanon-this-year-official-idUSKCN1M51OM/

Batrawi, S. (2018). Drivers of Urban Reconstruction in Syria: Power, Privilege and Profit Extraction. *Clingendael, Netherlands Institute of International Relations, CRU Policy Brief*. Recuperado de https://www.clingendael.org/sites/default/files/2018-01/PB_Drivers_Urban_Reconstruction_Syria.pdf.

Baylouny, A. (2020). *When blame backfires: Syrian refugees and citizen grievances in Jordan and Lebanon*. Ithaca – London: Cornell University Press.

Brun, É., Heras Rodríguez, C. & Montiel Rico, J. J. (2022). ¿Y América Latina? Una propuesta analítica sobre populismo y política exterior. *Revista de Ciencia Política (Santiago)*, 42 (1), 81-103. https://dx.doi.org/10.4067/s0718-090x2022005000105

Chryssogelos, A. (2017). Populism in foreign policy. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.467

Ferris, E. G. & Donato, K. M., (2020). *Refugees, migration, and global governance: negotiating the global compacts*. New York: Routledge.

Fakhoury, T. (2021). Refugee return and fragmented governance in the host state: displaced Syrians in the face of Lebanon's divided politics. *Third World Quarterly*, 42(1), 162–180. https://doi.org/10.1080/01436597.2020.1762485

Fakhoury, T. & McCulloch, A. (2023). How Do Consociations Craft Asylum Policy? Lebanon's Response to Conflict-Induced Displacement as an Exploratory Case. *International Studies Quarterly*, 67 (3), 1-14. https://doi.org/10.1093/isq/sqad057

Fakhoury, T. & Ozkul, D. (2019). El regreso de los refugiados sirios del Líbano, *RMF 62*. Recuperado de https://www.fmreview.org/sites/default/files/FMRdownloads/es/retorno/fakhoury-ozkul.pdf

Fakhoury, T. & Stel, N. (2023). EU Engagement with Contested Refugee Returns in Lebanon: The Aftermath of Resilience. *Geopolitics*, 28(3), 1007-1032. https://doi.org/10.1080/14650045.2022.2025779

Fukuyama, F. (2018). *Identity. The Demand for Dignity and The Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus, Giroux.

Geha, C. (2019). Sharing Power and Faking Governance? Lebanese State and Non-State Institutions during the War in Syria. *The International Spectator*, 54 (4), 125-140, DOI: 10.1080/03932729.2019.1632064

Hanf, T. (1999). Ethnurgy: On the analytical use and normative abuse of the concept of "ethnic identity". In Benda-Beckman Keevet Von, Maykel Verkuyten (Eds.), *Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe*, 40–51. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Limited.

Human Rights Watch. (20 October 2021). "Our Lives Are Like Death" Syrian Refugee Returns from Lebanon and Jordan. Recuperado de https://www.hrw.org/report/2021/10/20/our-lives-are-death/syrian-refugee-returns-lebanon-and-jordan

Ibrahim, A. (20 January 2019). Beirut summit: Arab leaders agree 29-item economic agenda. *Al Jazeera*. Recuperado de https://www.aljazeera.com/economy/2019/1/20/beirut-summit-arab-leaders-agree-29-item-economic-agenda

Kagan, R. (2018). *The Jungle Grows Back: America and Our Imperiled World*. New York: Knopf.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lederman, A. (2022). The Human Cost of Normalizing Assad. Foreign Policy (January 3). Recuperado de https://foreignpolicy.com/2022/01/03/syria-bashar-al-assad-normalize-refugees-lebanon/

Lijphart, A. (1977). *Democracy in plural societies: A comparative exploration*. New Haven and London: Yale University Press.

Mearsheimer, J. J. (2011). W*hy leaders lie. The truth about lying in international politics*. New York: Oxford University Press.

Muller, J. W. (2016). *What is Populism?*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nagle, J. & Clany, M. A. (2019). Power-sharing after Civil War: Thirty Years since Lebanon's Taif Agreement. *Nationalism and Ethnic Politics*, 25 (1): 1 – 8. https://doi.org/10.1080/13537113.2019.1565171

Natter, K. (2023). Ad-hocratic immigration governance: how states secure their power over immigration through intentional ambiguity. *Territory, Politics, Governance*, 11 (4), 677-694. https://doi.org/10.1080/21622671.2021.1877189

Niño Arnaiz, B. (2022). Should we open borders? Yes, but not in the name of global justice. *Ethics & Global Politics*, 15 (2), 55-68. https://doi.org/10.1080/16544951.2022.2081398

Plagemann, J. & Destradi, S. (2019). Populism and Foreign Policy: The Case of India. *Foreign Policy Analysis*, 15, 283-301.

Olivas Osuna, J.J. (2021). From chasing populists to deconstructing populism: A new multidimensional approach to understanding and comparing populism. *European Journal of Political Research*, 60, 829-853. https://doi.org/10.1111/1475-6765.12428

Reuters. (11 February 2019). "Lebanon Calls for Syrian Guarantees to Speed Return of Refugees." *Reuters*. Recuperado de https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-lebanon/lebanon-calls-for-syrian-guarantees-to-speed-return-of-refugees-idUSKCN1Q01OR

Riker, W. H. (1986). The Art of Political Manipulation. New Haven, CT: Yale University Press.

Rizkallah, A. (2018). *The paradox of power-sharing: stability and fragility in postwar Lebanon*, in Stein, A., Harel-Shavel, A. (eds.), Affect, Interest and Political Entrepreneurs in Ethnic and Religious Conflicts, London: Routledge.

Şahin-Mencutek, Z. & Tsourapas, G. (2023). When Do States Repatriate Refugees? Evidence from the Middle East. *Journal of Global Security Studies*, 8 (1), 1-18. https://doi.org/10.1093/jogss/ogac031

Salamey, I. (2017). *The Decline of Nation-States after the Arab Spring. The Rise of Communitocracy*. New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315615363

Shain, Y. & Aharon, B. (2003). Diasporas and International Relations Theory. *International Organization*, 57 (3): 449–479. doi:10.1017/S0020818303573015

Stel, N. (2020). *Refugee Governance in Lebanon. In Hybrid political order and the politics of uncertainty*. London: Routledge.

Thiers, C. (2024). The Role of Political Leaders´ Emotions in Shaping International Rivalries: The Case of Former Bolivian President Evo Morales. *Foreign Policy Analysis*, 20(1). https://doi.org/10.1093/fpa/orad033

Tsourapas, G. (2019). The Syrian Refugee Crisis and Foreign Policy Decision-Making in Jordan, Lebanon, and Turkey. *Journal of Global Security Studies*, 4(4), 464–481. https://doi.org/ 10.1093/jogss/ogz016

Whitfield, G. (2022). On the concept of political manipulation. *European Journal of Political Theory*, 21(4), 783–807. https://doi.org/10.1177/1474885120932253

World Bank (1 June 2021). "Lebanon Sinking into One of the Most Severe Global Crises Episodes, amidst Deliberate Inaction". Recuperado de https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2021/05/01/lebanon-sinking-into-one-of-the-most-severe-global-crises-episodes

CAPÍTULO XXXVII

LA DIPLOMACIA DEL DEPORTE Y LA ESTRATEGIA DEL "SPORTWASHING": CATAR Y SU PROYECCIÓN GLOBAL A TRAVÉS DEL TURISMO

FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
Universidad Loyola Andalucía

FRANCISCO MANUEL HERNANDEZ OLEA
Consejería de Educación Principado de Asturias

1. INTRODUCCIÓN

La comunidad internacional se enfrentó a una serie de preguntas y desafíos desde la elección de Catar como sede de la Copa Mundial de la FIFA 2022. La naturaleza del régimen de Catar parecía que chocaba con una serie de parámetros internacionales con respecto a los derechos humanos, y los derechos civiles, corrupción, etc. Catar trató de aprovechar la ocasión para recuperar su presencia en el ámbito internacional mediante el uso de la estrategia del lavado de imagen deportivo o "sportwashing".

Este artículo examina cómo Catar utiliza la diplomacia deportiva y la estrategia del "sportwashing" (lavado deportivo) para ganar atractivo y poder blando a nivel mundial. A pesar de que Catar ha implementado una diplomacia deportiva muy ambiciosa, la atención mundial ha llevado a un mayor examen de sus políticas internas. Esto se ha traducido en críticas masivas y constantes con respecto a las acusaciones de corrupción y de abusos laborales a los que se enfrentaron los trabajadores inmigrantes en el país. Recordemos que el 94% de la población económicamente activa es inmigrante (ILO, 2022), y gran parte de ellos construyeron esta estructura en condiciones de explotación y peligro. Condiciones que respondían a una especie de sistema de castas en función de su origen (Bokat-Lindell, 2022). En este sentido, desde el año 2010,

Catar ha visto la muerte de más de 6.500 trabajadores migrantes de Bangladesh, India, Nepal, Pakistán, Sri Lanka y otros países (Zirin y Boykoff, 2022). Esta lamentable pérdida de vidas humanas ha afectado negativamente a la imagen exterior de Catar.

Para calibrar esto último, el principal objetivo de este análisis consiste en analizar el impacto que la estrategia del "sportwashing" ha tenido con relación a las cifras registradas por el turismo internacional en Catar. Pretendemos demostrar, por tanto, cómo las inversiones millonarias en el mundo del deporte han supuesto un gasto millonario para Catar, del que no han obtenido un retorno económico, sino que más bien ha conseguido materializar el objetivo de ganar poder blando (soft-power), fuera de sus fronteras.

Antes de proceder con nuestro análisis consideramos pertinente mostrar algunas características geopolíticas básicas del país objeto de estudio. A este respecto, tenemos que señalar que está situada en la costa noreste de la Península Arábiga, y cuenta con una superficie de unos 12.000 km. Catar cuenta con una población de cerca de 3 millones de personas, de las cuales menos del 25 % son cataríes y el resto son extranjeros. Por lo tanto, puede considerarse un Estado pequeño. Sin embargo, este Estado se encuentra en una posición estratégica en el Golfo Pérsico entre las dos principales potencias del área, Arabia Saudí e Irán. Además, comparte con Arabia Saudí una de las mayores bolsas de gas del mundo, el North Field /South Pars (Rodríguez, 2022, p. 151). La notable transformación de Catar en una de las naciones más prósperas de la región se debe principalmente a sus enormes reservas de petróleo y gas natural, las terceras del mundo.

Independientemente de su prosperidad y desarrollo económico y tecnológico, Catar es percibido según Fonsi Loaiza como "*un régimen que somete totalmente a las mujeres a la tutela masculina persigue y pena con prisión la homosexualidad, permite la tortura a presos, y prohíbe los derechos sindicales, la libertad de expresión, de conciencia y de reunión*" (Loaiza, 2022). Esta serie de fallas democráticas ha sido empleada por aquellas fuerzas políticas que predominantemente

occidentales han criticado la elección de Catar, para albergar tan importante evento deportivo en primer lugar.

La celebración de la Copa Mundial de la FIFA 2022, en Catar fue la primera que se celebró en el Oriente Medio y en un país árabe mayoritariamente musulmán. Antes y durante dicho evento deportivo, recibió una atención sin precedentes. De hecho, recibió casi 6 millones de interacciones y 93,6 millones de publicaciones vistas en todas las plataformas, y se transmitió en todo el mundo. Los partidos de fútbol fueron presenciados en persona por unos 3,4 millones de personas. Un significativo número de visitantes se originó en naciones próximas, como Arabia Saudita y los Emiratos Árabes Unidos, así como de distantes destinos tales como Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, México, Brasil, Argentina e India (FIFA, 2022).

2. OBJETIVOS

En nuestro análisis partimos de las siguientes hipótesis:

1. La estrategia del "sportwashing" es una herramienta muy eficaz para promover y proyectar poder blando o "soft-power" e influencia internacional.

2. Gracias a la organización de la Copa Mundial de la FIFA 2022, Catar ha conseguido limpiar su imagen y mejorar su reputación a nivel internacional.

3. El éxito cosechado por Catar gracias a la aplicación de la estrategia del "sportwashing" ha convertido al país en un modelo a seguir por otros Estados con regímenes similares (Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, etc.)

Teniendo en cuenta estas hipótesis lo que buscamos con este artículo es:

1. Mostrar en qué consiste y cómo funciona el "sportwashing" De qué manera Catar utiliza una actividad deportiva para cambiar la imagen que proyecta hacia el exterior.

2. Explorar las relaciones existentes entre "sportwashing" y diplomacia deportiva con determinadas estrategias de disuasión como la "framing strategy" y "spinning strategy".

3. Observar las relaciones entre el "sportwashing" y los cambios registrados con relación al turismo internacional en Catar.

En este artículo argumentamos que Catar ha sabido congeniar de manera efectiva el "sportwashing" con la diplomacia deportiva, y otras estrategias de persuasión como la "framing" y el "spinning" con vistas a lavar su imagen y mejorar su reputación internacional.

3. METODOLOGÍA

En la parte metodológica nos hemos decantado por la metodología cualitativa. Nuestro análisis se basa en una revisión narrativa de bibliografía actualizada y vigente en los últimos años. Gracias a esta metodología cualitativa vamos a "*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"* (Díaz Herrera, 2018, p. 124).

Para llevar a cabo la investigación, se ha revisado exhaustivamente la literatura sobre el tema. Esto implica examinar investigaciones anteriores, estudios académicos, informes gubernamentales y documentos pertinentes sobre cómo el "sportwashing" afecta al ámbito del turismo. Además, nos hemos centrado en el análisis de contenido de los marcos estratégicos que nos ofrece el análisis del Qatar National Vision 2030, y el Qatar Turism Report 2022. Al hablar de análisis de contenidos, nos referimos a una metodología indirecta, es decir, basada en el análisis e interpretación de fuentes documentales ya existentes, en lugar de la observación directa de la realidad, lo que permite explotarlas tanto cuantitativa como cualitativamente. Según Holsti (1969), el análisis de contenido haría referencia a "*cualquier técnica de investigación que sirva para hacer inferencias mediante la identificación sistemática y específica de características específicas dentro de un texto*" (Holsti, 1969). Una definición más completa fue la propuesta por Krippendorf, que

definió el análisis de contenido como "*una técnica de investigación que se utiliza para hacer inferencias reproducibles y válidas de los datos y su contexto"* (Krippendorff, 1990, p. 21).

Para evaluar la eficacia de la implementación de estas estrategias, analizaremos la evolución del turismo internacional en Catar desde la realización de este importante evento deportivo a partir de los datos oficiales provistos por el organismo oficial, Qatar Tourism, y la Organización Mundial del Turismo (OMT).

4. RESULTADOS

Una de las herramientas más interesantes de cara a mejorar la proyección de influencia de un país consiste en el "sportwashing" o lavado de cara. Esta estrategia hay que contextualizarla en la incidencia del "soft-power", así como la diplomacia deportiva. Esta conexión nos va a ayudar a entender cómo Catar busca mejorar su imagen internacional a través del deporte.

Para facilitar el seguimiento de nuestra línea argumental sería conveniente presentar el marco conceptual que va a servir como espina dorsal de nuestro argumentario. En nuestro análisis vamos a emplear la definición de diplomacia deportiva propuesta por Javier Sobrino de Toro quien la define como "*la utilización del deporte como instrumento de diplomacia pública para su contribución a determinados objetivos de una forma estructurada y más allá de los posibles resultados deportivos"* (Sobrino de Toro, 2021, p. 996).

En cuanto a la definición de "sportwashing" nos vamos a decantar por la ofrecida por Julies Boykoff, un ex-jugador de fútbol profesional y doctor en ciencias políticas. Según Boykoff el "sportswashing" se define como "*un fenómeno a través del cual los líderes políticos utilizan el deporte para legitimarse o parecer importantes en el escenario mundial a la vez que exaltan el nacionalismo y desvían la atención de los problemas sociales crónicos y las violaciones de los derechos humanos en el frente interno*" (Boykoff, 2022, p. 346). Según la definición de Boykoff, el "lavado deportivo" se refiere a la realización de actos asociativos, en asociaciones positivas; llevados a cabo por naciones o

actores estatales en colaboración con organizaciones deportivas nacionales o supranacionales; usado de manera peyorativa, como el término propaganda, en contraste con otros términos como poder blando o diplomacia, que clasifican los actos legítimos en positivos o negativos; y principalmente relacionados con las actividades de Estados situados fuera de Occidente (Skey, 2023). Este fenómeno se describe como el intento por parte de regímenes autoritarios de mejorar o disfrazar su reputación comprometida mediante el empleo de eventos deportivos, como se ha señalado previamente.

Por lo tanto, el "sportwashing" debe considerarse como una herramienta de promoción y proyección del poder. En este sentido, Susan Strange define el "poder" como la capacidad de una persona o grupo de personas de modificar las consecuencias de tal manera que sus preferencias se impongan a las preferencias de otros (Strange, 1996 en Mazarr et al., 2021, pp. 5-6). En resumen, el poder se define como la habilidad de un Estado para imponer sus objetivos a los de otros Estados en las relaciones internacionales. Según Joseph S. Nye, el poder blando es la capacidad de influir en otras naciones mediante la persuasión y la atracción en lugar de la coerción o la fuerza. Del mismo modo, considera que el poder blando haría referencia a la capacidad de un país para hacer que otras naciones quieran lo que esa nación quiere. Además, considera que puede afectar a los demás de tres maneras diferentes: amenazas de coerción (palos), incentivos y pagos (zanahorias) y, finalmente, el poder de atracción (Nye, 2008).

El poder blando se basa en la cultura, las artes y las ciencias. En el ámbito de la diplomacia, el poder blando se construye junto con otros medios a través de la diplomacia educativa, la diplomacia científica, la diplomacia pública, la diplomacia digital, y la diplomacia deportiva. En este sentido, es necesario traer a colación la relación existente en el poder blando y la diplomacia pública, ya que esta forma diplomática tiene como objetivo comunicar e influir en la población de otros países en lugar de limitarse a comunicar y atraer a los gobiernos de otros países. Los gobiernos utilizan la diplomacia pública para ganar poder blando al mostrar su política, valores, cultura y política exterior al resto del mundo.

El impulso hacia la diplomacia pública ha generado nuevas modalidades de diplomacia y formas híbridas. Un ejemplo de esta hibridación es la denominada diplomacia deportiva. Este enfoque implica el empleo de deportistas y eventos deportivos como vehículos para atraer la atención, comunicar mensajes y construir una imagen favorable tanto entre la audiencia general como entre las entidades extranjeras. El propósito último de esta estrategia es influenciar las percepciones de manera favorable para alcanzar los objetivos de política exterior del gobierno. Este concepto, conocido como "sport-diplomacy" (Murray, 2012: 581), representa una de las múltiples vías a través de las cuales un Estado puede perseguir sus metas en el ámbito de la política exterior. Murray define la diplomacia deportiva como "*el uso de deportistas y acontecimientos deportivos para captar, informar y crear una imagen favorable entre el público y las organizaciones extranjeras, con el fin de moldear sus percepciones de manera que favorezcan la consecución de los objetivos de política exterior de un gobierno*" (2012, p.581).

Ya sea a través de las excelentes actuaciones deportivas de los atletas de una nación, la compra de equipos deportivos de las mejores ligas internacionales, o mediante la organización de eventos deportivos exitosos y entretenidos que cautiven e inspiren al público de todo el mundo, el deporte puede ser una fuente de poder blando. Los países obtienen la atención mundial al organizar eventos deportivos importantes, como los Juegos Olímpicos o la Copa Mundial de la FIFA. Pueden mostrar su atractivo con esta atención a través de los valores culturales compartidos del deporte. Además, es una oportunidad para que los Estados muestren sus verdaderos valores culturales, sociales y políticos al destapar estereotipos y creencias erróneas sobre su nación (Grix & Lee, 2013). Se trata de una forma de diplomacia pública en la que un país intenta dejar una impresión positiva y mejorar la comprensión del público extranjero (Sharp, 2009). Esto brinda a los países una oportunidad única para demostrar que son atractivos para una audiencia verdaderamente global.

La estrategia deportiva de Catar busca alterar su reputación mundial asociándose con el atractivo global del deporte, al tiempo que desvía con éxito la atención de la política interna del país. Este enfoque se

conoce como "lavado deportivo" o "sportwashing", y se presenta como una estrategia útil no solo para tapar escándalos, sino para mejorar la percepción que existe en el exterior. De hecho, podríamos añadir varios objetivos geoestratégicos importantes. Entre ellos podríamos destacar, por un lado, la implementación de un plan socioeconómico que mejore los índices de satisfacción del pueblo catarí con vistas a evitar movilizaciones contra el régimen. Por otro, el fomentar la inversión extranjera que complete los ingresos generados por la compraventa de recursos naturales. Por último, el diversificar las fuentes económicas del país a través de la promoción del turismo, por ejemplo.

Para poder comprender adecuadamente el impacto de esta estrategia debemos tener en cuenta la definición de influencia y su estrecha relación con la noción de poder. De hecho, se presenta como una tarea hercúlea el poder diferenciar ambos conceptos. Partiendo de que ambos conceptos se retroalimentan en nuestro análisis vamos a emplear la definición de poder e influencia sociales. De esta manera, Zimmerling intenta aclarar la distinción entre poder e influencia argumentando, por un lado, que el poder social se define como la habilidad de imponer las propias preferencias a los demás para que hagan lo que uno quiera, de cualquier manera. Por otro lado, afirmando que 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. 141).

La estrategia del "sportwashing" respondería positivamente a algunas de las estrategias empleadas por los líderes para mentir u ocultar la verdad. Entre estas estrategias, una de las que más se aplicarían para el caso que nos ocupa sería la conocida como "Spinning". Esta técnica de engaño se daría cuando una persona que cuenta una historia enfatiza ciertos hechos y los relaciona de una manera que le beneficia, mientras que, al mismo tiempo, minimiza o ignora los hechos que podrían traducirse como inconvenientes (Mearsheimer, 2012, p.16). Esta estrategia se estaría implementando por todo el aparato diplomático catarí para

limitar el impacto internacional derivado de las violaciones de derechos humanos y para maquillar el hecho de que Catar no es un régimen democrático.

> Las técnicas empleadas por Catar para implementar su estrategia de lavado de cara son varias y diferentes. Dichas técnicas fueron expuestas de manera magistral por Sarath Ganji en su artículo "*The Autoritarian´s guide to football: The reach and repercussions of Qatar´s sports empire*", dividiendo las actividades de Catar en el mundo del deporte entre organización de competiciones deportivas, patrocinio, propiedad y compra de derechos de emisión de competiciones deportivas (Ganji, 2022).

A destacar el tema de la venta de los derechos audiovisuales porque nos permite encuadrar en nuestro análisis la importancia de la teoría del encuadre o "framing" que condiciona a su vez la teoría de la "agenda setting". Tal y como destaca Ganji, en el ámbito del deporte, la adquisición de derechos audiovisuales es crucial, ya que representa la principal fuente de ingresos para clubes e instituciones. Los ingresos por la venta de estos derechos representaron un porcentaje importante de los ingresos totales de la Premier League, la primera división del fútbol inglés, el 68% de los ingresos de la liga española, o el 52% de los ingresos de la liga francesa en la temporada 2020/2021. En este sentido, beIN Media Group posee una gran cantidad de derechos audiovisuales, incluyendo los de la Premier League. Es evidente la conexión entre este grupo y el Estado de Catar, ya que Nasser Al-Khelaïfi, quien es el fundador y presidente de Qatar Sports Investment (también conocido como QSI), es el presidente del fondo estatal catarí de inversiones deportivas (beIN Media Group, s.f.). Esto permite a Catar a través de la obtención de dichos derechos, controlar las emisiones con audiencias masivas.

> Para ver de qué manera se conecta la estrategia del "sportwashing" con la técnica del "spinning" debemos tener en cuenta la definición de la teoría del "framing". De este modo, "*el encuadre del framing puede definirse como un proceso en el que se seleccionan algunos aspectos de la realidad, a los que les otorgará un mayor énfasis o importancia, de manera que se define el problema, se diagnostican sus causas, se sugieren juicios morales y se proponen soluciones y conductas apropiadas a seguir*" (Entman,1993 en Ardèvol-Abreu, 2015, p.424). De esta manera, mantener un control sobre la transmisión de eventos deportivos con una audiencia tan amplia permite al medio, en este caso beIN, y sus intereses decidir qué temas son relevantes y cuáles llegarán a los espectadores, así como

el enfoque desde el que se tratan estos temas y las opiniones que se transmiten.

La estrategia de "sportwashing" se presenta como una herramienta con un potencial significativo para proyectar el "soft power". Ha demostrado ser un instrumento eficaz no solo para mejorar y desviar la atención de una reputación política o humanitaria cuestionable. El deporte provoca unas emociones bastante intensas en los seguidores y los lazos que les unen a equipos y atletas convierten a la actividad en un atractivo para determinadas corporaciones y naciones de cara a mejorar no solo su imagen pública sino su popularidad (Manoli, 2022). Las corporaciones como hemos indicado anteriormente se involucrarían a través de las actividades de patrocinio, y las naciones a través de la organización de dichos eventos deportivos de escala mundial. Por lo tanto, el uso propagandístico del deporte para lavar la controvertida reputación de Catar se ha venido desarrollando paulatinamente durante estos últimos años. Lo que deberíamos preguntarnos a continuación es si después de la implementación de dicha estrategia, Catar se encuentra en una posición geopolítica más sólida, con una imagen más limpia y un poder blando reforzado por la publicidad desplegada a través de dichos eventos deportivos. Del mismo modo, tendremos que comprobar si la Copa Mundial de la FIFA 2022 brindó a los líderes de Catar la oportunidad de reconstruir su sistema político autoritario, el cual es el resultado natural de una cultura estancada que se esfuerza por reformar. Podrán demostrar a la comunidad internacional que van en la buena dirección de apostar por la modernidad en detrimento de lo tradicional. De igual forma, deberíamos preguntarnos si Catar ha conseguido satisfacer una de sus motivaciones para albergar la Copa Mundial que consistía en ser vistos como miembros legítimos y de confianza de la comunidad internacional. ¿Será capaz de solapar y ocultar abusos laborales, homofobia y corrupción? Con vistas a responder parcialmente a estas preguntas nos vamos a centrar en el análisis de la evolución del turismo internacional llegado a Catar.

5. DISCUSIÓN

Catar, al igual que Arabia Saudita, es wahabita, y se enfrenta a un dilema importante que afecta a sus fuerzas más fundamentalistas. De hecho, se debate entre la preservación de las tradiciones o afrontar un cambio rápido impuesto por la globalización. Catar se abre al mundo a través del deporte y a través de la estrategia del "sportwashing". La utilización del deporte como herramienta para proyectar su influencia, con el objetivo de mejorar la percepción que ofrece a la comunidad internacional mediante su compromiso con la modernización, resulta evidente.

Para su mayor gloria, la dinastía Al Thani organizó la Copa Mundial de la FIFA 2022, y aceptó implementar determinados cambios cosméticos para evitar las críticas por la homofobia de sus leyes. Entre otras cosas, el colectivo LGBTI no se respeta debido a su sistema patriarcal. De igual forma, las prácticas laborales de semi esclavitud que sirvieron para construir las infraestructuras de dicho mega evento deportivo fueron maquilladas con algunas medidas como la eliminación del sistema "kafala". Según este sistema los trabajadores migrantes deben encontrar un patrocinador o "kafael" que se encargue de su salario, seguro y vivienda. El "Kafael" de esta forma consigue un gran control sobre la vida de sus empleados, lo que de alguna manera facilita violaciones de los derechos humanos (Al Thani, 2021, pp. 1735-36).

Mientras dirime ese dilema entre tradición y modernidad, Catar pretende ganar influencia en la comunidad internacional comprando prestigio a través de determinados patrocinios a nivel internacional. Sirva de ejemplo la siguiente lista de patrocinios deportivos que Catar ha implementado en otros países:

Empresa	Principales patrocinios
Qatar Airways	Fútbol AS Roma (Italia)|2018-2021 Boca Juniors (Argentina)|2018-2022 FC Barcelona (España)|2013-2017 Bayern de Múnich (Alemania)|2018- Actualidad FIFA|2017-Actualidad Kitesurfing GKA Kite World Tour|2022-Actualidad Rugby United Rugby Championship (Escocia, Irlanda y Gales) |2022-Actualidad Golf Golf Australia e-Sports FIFA eWorldCup Baloncesto NBA Brooklyn Nets (Estados Unidos)| 2018-Actualidad Fútbol australiano Sydney Swans|2016-Actualidad Todas sus secciones Club Africain (Túnez) Paris Saint-Germain (Francia) 2022-Actualidad
Ooredoo	Fútbol Real Madrid (2015) Lionel Messi (Argentina)|2013-Actualidad
	Zinedine Zidane (Francia) Federación de Fútbol de Túnez Federación de Fútbol de Myan- mar Arsenal FC (Inglaterra) FC Barcelona (España) FC Internazionale Milano (Italia) Balonmano Federación de Balonmano de Argelia Todas sus secciones Paris Saint-Germain (Francia)

Qatar Sports Investment (QSI) (A través de Burrda Sport)	Fútbol Leicester City (Inglaterra)| 2011-2012 Wolverhampton Wanderers (Inglaterra)|2012-2013 OGC Nice (Francia)|2015-2016 Selección nacional de Bélgica| 2014-2015 Selección nacional de Túnez| 2014-2015 Fórmula1 Marussia F1 (Inglaterra)
Qatar National Bank	Fútbol Neymar Júnior (Brasil)|2018-Actualidad Asian Football Confederation| 2014-Actualidad Atletismo World Athletics |2018-2022 Todas sus secciones Paris Saint-Germain (Francia)

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos ofrecidos por Blichfeldt, 2022.

La Copa Mundial de la FIFA 2022 Mundial de fútbol ha atraído a muchos turistas a Catar, llegando a registrarse un aumento del 350% en comparación con el año anterior. Aunque las estancias en hoteles de lujo han experimentado un incremento en comparación con el año anterior, el atractivo del deporte, en particular del fútbol, no ha logrado atraer turistas de alto perfil.

Hasta el 25 de agosto de 2023, había recibido más de 2,56 millones de visitantes. En realidad, superó las cifras de llegadas de todo el año de 2022, principalmente gracias a las repercusiones de la exposición mundial a través de la celebración de dicho mega evento deportivo. Sea como fuere, el último logro demostró la creciente posición de Catar como destino turístico líder en todo el mundo. Por lo tanto, podríamos

afirmar que la exitosa organización de la Copa Mundial de la FIFA Qatar 2022 sirvió para colocar al país en el mapa turístico mundial.

De hecho, gracias a la estrategia del "sportwashing", este país ha atraído a grandes estrellas, ha comprado equipos de fútbol, y ha organizado grandes eventos deportivos. Todo ello con vistas a promover la modernización a través del fútbol, pero solo aparentemente de cara al público internacional. En este contexto, estaríamos hablando más bien de una diplomacia pública y de una estrategia de marketing puro. Al vender la modernidad, se proyecta una aparente sensación de libertad que se experimenta solo en las calles, aunque en realidad no sea genuina en todo el país.

Como hemos indicado anteriormente, el estado catarí patrocina equipos como el Paris Saint Germain y el AS Roma a través de su compañía bandera, Qatar Airways. Esto es un conjunto de acciones de marketing destinadas a mejorar su percepción internacional. A través del patrocinio busca aumentar el reconocimiento y la presencia internacional, fomentando la atracción turística, lo cual ya ha logrado después del campeonato mundial de fútbol.

Otro de los beneficios de cara al lavado de imagen es el que guarda relación con el esfuerzo patrocinador implementado. El patrocinio incrementa la lealtad del consumidor gracias a la exposición de la marca con esta estrategia. La experiencia que crea y la relación que tenga con el cliente final pueden conducir a un aumento de la lealtad y la confianza. El resultado final se traduce en un aumento de la actividad de la diplomacia pública que combinado con la estrategia del "framing" y el "sportwashing" hace posible que la comunidad internacional se sienta más cómoda y cercana a países como Catar.

La difuminación de las líneas de responsabilidad y rendición de cuentas en la gobernanza de las microempresas y las pequeñas empresas se ha atribuido a la asociación de estos eventos con abusos de los derechos humanos. Estas líneas difusas se deben a que los grandes acontecimientos deportivos están formados por una variedad de organizaciones y actores, como organizaciones deportivas nacionales, federaciones

deportivas internacionales, agencias de medios de comunicación y patrocinadores, entre otros (Al Thani, 2021, p. 1730).

Con respecto a la evolución del turismo internacional podríamos indicar una serie de consideraciones. Debemos recordar que el turismo ha desempeñado un papel fundamental en la sociedad y la cultura de los países a lo largo de los últimos cien años. En el pasado, los viajes se realizaban por motivos religiosos, conquistas o búsqueda de especias, entre otros. Como un factor unificador, la práctica turística fomenta el contacto entre distintos países y culturas, permitiendo superar las diferencias nacionales para compartir valores comunes. No obstante, es crucial recordar que, a pesar de este intercambio, los países tienden a preservar sus valores distintivos y no fusionan sus perspectivas con las de otras poblaciones. Por lo tanto, estamos hablando de un patrimonio construido a partir de valores identitarios de la sociedad local (Bertoncello, 2002, 2009).

En muchas ocasiones, los eventos deportivos se utilizan como herramientas para llevar a cabo políticas exteriores y alcanzar diversos objetivos, como restablecer relaciones, obtener presencia global, mejorar la imagen pública, entre otros. Esto representa otra forma de hacer diplomacia, conocida como "softpower" y "sportswashing", como evidencian los casos de la Copa Mundial de la FIFA de Rusia 2018, y la de Catar 2022.

La estrategia del turismo en Catar se planteó como una estrategia para cautivar al mundo, con la aspiración de convertirse en una potencia turística en pocos años. La inversión sustancial en este dominio se atribuye a la considerable abundancia de recursos naturales en el Estado de Catar, que comparte un yacimiento de gas con Arabia Saudita. Estos recursos financieros se orientan hacia prácticas de "sportwashing" y diplomacia deportiva.

Desde una perspectiva contable, es pertinente referirse al estado de origen y aplicación de fondos para evaluar la situación económica. Existe una capacidad financiera para emprender tales esfuerzos, como indicó Sen (2021). En este contexto, resulta relevante subrayar las palabras de Berthold Trenkel, que, en calidad de director de operaciones de turismo

de Catar, expresó: "Estamos muy contentos de ver los progresos que hemos hecho hacia la consecución de nuestra estrategia 2030, cuyo objetivo es recibir entre 6 y 7 millones de visitantes al año, aumentar el empleo en el sector y conseguir que el turismo represente el 12% del PIB del país" (Bertoncello, 2009).

El gobierno catarí mostró una ambición considerable al aspirar a alcanzar el 12 % de crecimiento para el año 2030. Aunque están haciendo inversiones sustanciales en esta meta, es esencial considerar tanto la liquidez disponible como la capacidad de absorción de las comunidades locales, junto con el efecto multiplicador en la economía. La teoría del multiplicador turístico, inicialmente propuesta por Brian H. Archer y Christine B. Owen en la década de 1970 (Archer, 1976; Hojo, 2002; Mazumder et al., 2012), sugiere que el gasto turístico impulsa el desarrollo de otros sectores económicos. En esencia, el gasto en este sector estratégico actúa como un juego de engranajes, donde la activación de una rueda dentada inicial desencadena el movimiento de todo el mecanismo (Gascón y Cañada, 2017, p. 29).

La capacidad de carga, definida como la cantidad de turismo que puede ser recibida sin afectar la vida normal de las poblaciones locales, es un factor crítico. Implica considerar cuántos visitantes puede recibir un país, cuántos pueden explorar un monumento simultáneamente o alojarse en hoteles, y en general, la disponibilidad de plazas en trenes, barcos y hoteles (Mathieson y Wall, 1986). Sin embargo, esta capacidad también puede generar conflictos con la población local, dando lugar a fenómenos como la "turistificación" (Knafou, 1992; Lanfant, 1994) e incluso el efecto imitación en la población más joven.

Es evidente que la organización de la Copa Mundial de la FIFA 2022 ha generado un aumento significativo en las llegadas de turistas. Al analizar las llegadas de turistas internacionales, cabe destacar que Oriente Medio ha mostrado los resultados más destacados (OMT, 2023). Esta región fue la única que superó las llegadas de 2019 en un 15 % y la primera en recuperar las cifras pre-pandémicas en un trimestre completo. De hecho, Oriente Medio lidera a nivel mundial en términos de resultados de llegadas. Este éxito se magnificó aún más durante la presentación de la Copa del Mundo. Es importante tener en cuenta

que el país ha destinado un presupuesto similar al de Grecia para la organización de este evento mundial.

Según datos ofrecidos por la Organización Mundial del Turismo (OMT) las llegadas de turistas internacionales experimentaron una disminución en 2020, manteniéndose estables y comenzando a crecer nuevamente en 2022. Este fenómeno está estrechamente vinculado con la organización de dicho evento deportivo. La organización de este evento claramente impulsa las llegadas de turistas, enriquece al país y genera un efecto multiplicador que proporciona un retorno a la inversión turística realizada.

Al analizar las llegadas de turistas por países, es importante destacar que Catar atrae visitantes de su entorno cercano, como Arabia Saudita y Kuwait. Cuando las culturas son similares, existe una mayor comodidad al viajar, como lo demuestra la evidencia demoscópica que indica que los lazos culturales son un motivador significativo para los viajes. Sin embargo, también recibe turistas de lugares más distantes, como Canadá, Estados Unidos, Reino Unido y España.

Llegadas de turistas por países:

País	Ranking
Arabia Saudí	1
Kuwait	2
India	3
EE. UU.	4
Canadá	5
UK	6
China	7
España	8

Fuente: https://gacetadelturismo.com › destinos › las-llegadas-...

Es completamente lógico que los países vecinos sean de los primeros en visitar Catar, ya que la proximidad geográfica, la similitud religiosa, la afinidad cultural y los lazos de todo tipo crean un entorno propicio para el viaje. La preferencia por visitar países con características similares al lugar de origen es un patrón común en el turismo, ya que la mayoría de las personas tiende a tener una zona de confort que se cumple especialmente en naciones con la misma religión y costumbres. En

orden consecutivo, le siguen en importancia los países de habla inglesa, y es notable que las llegadas de españoles a Catar ocupan la octava posición.

Catar está captando la atención del turismo internacional mediante diversas estrategias, destacando entre ellas la diversificación de la oferta turística. De hecho, turistas de todo el mundo continúan eligiendo Catar para experimentar la inigualable combinación de autenticidad y modernidad. Las autoridades cataríes emplean el término "diversificación de la oferta" (Cabello, 1999) para describir esta iniciativa. Una vez que el turista ha llegado, es crucial ofrecerle una amplia variedad de actividades para mantener su interés y fomentar el gasto. Hablando de experiencias únicas, cabe destacar su creciente reputación como destino de clase mundial para aquellos viajeros que buscan vivencias singulares, un testimonio del éxito de su campaña.

Catar ha consolidado su posición como uno de los principales destinos turísticos, destacando por su alto nivel de seguridad, eficiente sistema de transporte público, playas vírgenes y ricos lugares de interés cultural. La siguiente lista de eventos respalda claramente esta afirmación:

1. "Feel Winter in Qatar" y la plataforma de marca "Feel More" han atraído a familias de todo el mundo, estableciendo un logro récord que les motiva a seguir innovando y ofreciendo experiencias inolvidables. Esto incluye actuaciones de reconocidos artistas regionales e internacionales.

2. "Disney Princess. The Concert", realizado en colaboración con Qatar Airways, como parte de la campaña "Feel Winter in Qatar".

3. "Qatar Balloon Festival", que pintó el cielo de Doha con más de 50 globos aerostáticos de 17 países diferentes.

4. La "Exposición de Joyería y Relojería de Doha", junto con otros eventos familiares que presentaron marcas prominentes como Cartier y Viceroy, así como las mejores marcas de relojería (Qatar News Agency, 2023).

Estas iniciativas reflejan el compromiso de las autoridades cataríes con la diversificación de la oferta, integrada en un plan de marketing (Kotler, 1962). La implementación efectiva de este concepto se enfoca en lograr la fidelización del turista, proporcionando una diversidad de actividades para asegurar que repitan la experiencia vivida. En última instancia, la fidelización representa el objetivo central del marketing.

6. CONCLUSIONES

La comunidad internacional se enfrentó a una serie de preguntas y desafíos desde la elección de Catar como sede de la Copa Mundial de la FIFA 2022. La naturaleza del régimen catarí parecía que chocaba con una serie de parámetros internacionales con respecto a los derechos humanos, derechos civiles, corrupción, etc. El artículo ha mostrado como Catar ha tratado de aprovechar la ocasión para recuperar su presencia en el ámbito internacional mediante el uso de la estrategia del lavado de imagen deportivo o "sportwashing". De igual forma, hemos mostrado cómo funciona el "sportwashing" para cambiar la imagen que proyecta hacia el exterior.

En este artículo hemos podido demostrar a través del análisis de contenido de los marcos estratégicos que nos ofrece el análisis del Qatar National Vision 2030, y el Qatar Turism Report 2022, cómo Catar ha sabido congeniar de manera efectiva el "sportwashing" con la diplomacia deportiva, y otras estrategias de persuasión como la "framing" y el "spinning" con vistas a mejorar su imagen exterior.

En este sentido, y con vistas a verificar nuestra hipótesis de partida, para evaluar la eficacia de la implementación de estas estrategias, analizamos cómo ha cambiado el turismo internacional en Catar desde la realización de este importante evento deportivo. Los resultados mostraron un incremento considerable del turismo internacional, lo que significa que la estrategia de "sportwashing" como una herramienta de "soft-power" se presenta como una técnica efectiva para expandir su influencia a nivel internacional. Todo ello ha convertido a Catar en un modelo a seguir en la escena internacional.

7. REFERENCIAS

Acuña Delgado, A. (2004). Aproximación conceptual al fenómeno turístico en la actualidad. *Gaceta de Antropología* 20(17). Recuperado de: http://hdl.handle.net/10481/7268

Al Thani, M. (2021). Channeling soft power: the Qatar 2022 World Cup, migrant workers, and international image. *The International Journal of the History of Sport* 38(17), 1729–1752. https://doi:10.1080/09523367.2021.1988932

Archer, B.H. (1976). The anatomy of a multiplier. *Regional studies* 10(1), 71-77. https://doi.org/10.1080/09595237600185071

Ardèvol-Abreu, A. (2015). Framing o teoría del encuadre en comunicación. Orígenes desarrollo y panorama actual en España. *Revista Latina de Comunicación Social* 70, 423- 450.

Bertoncello, R. (2002). Turismo y Territorio. Otras prácticas, otras miradas. *Revista Aportes y Transferencias. Tiempo libre, Turismo y Recreación* 6(2), 31– 50.

Bertoncello, R. (2009). *Turismo y Patrimonio, entre la cultura y el negocio*. En Paes, M. y Oliveira, M. (org.). *Geografía Turismo e Patrimonio Cultural*, capítulo I: 33 - 53, Ed. Anna Blume, San Pablo.

Blichfeldt, A. (2022). *A global map of Qatar´s sponsorships in Sports*. *Play the Game*. Recuperado de: https://www.playthegame.org/news/a-global-map-of-qatar-s-sponsorships-in-sports/

Boykoff, J., 2022. Toward a theory of sportswashing: mega-events, soft power, and political conflict. *Sociology of Sport Journal* 39(4), 342–351. https://doi:10.1123/ssj.2022-0095

Bokat-Lindell, S. (2022). The Qatar World Cup is peak Sportwashing. But will it work?, *The New York Times* (December 14). Recuperado de: https://www.nytimes.com/2022/12/14/opinion/world-cup-qatar-sportswashing.html

Cohen, M. (2001). The Grand Tour. Language, national identity and masculinity. *Changing English* 8(2), 129-141.

Demarchi, M., & Valiente, M. (2009). El Turismo y la Geografía. Entrevista Realizada al Mgs. Prof. Rodolfo Bertoncello. *Itinerarios Educativos 1*(3), 69–72. https://doi.org/10.14409/ie.v1i3.3915

Díaz Herrera, C. (2018). Investigación cualitativa y análisis de contenido temático. Orientación intelectual de revista Universum. *Revista General de Información y Documentación* 28(1), 119-142. https://doi.org/10.5209/RGID.60813

Entman, R. M. (1993). Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication* 43: 51-58. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x

Gaceta del Turismo (2023, 17 de julio). Las llegadas de españoles a Qatar aumentan un 124% en el primer semestre de 2022. *Gacetadelturismo.com*. Recuperado de: https://gacetadelturismo.com/destinos/las-llegadas-de-espanoles-a-qatar-aumentan-un-124-en-el-primer-semestre-de-2023/

Ganji, S. (2022). The authoritarian guide to football: The reach and repercussions of Qatar´s sports empire. *Journal of International Affairs 74*(2), 37-64. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/27169802

Gascón, J. & Cañada, E. (2017). El mundo es finito, también para el turismo. Del multiplicador turístico al conflicto redistributivo. *Oikonomics. Revista de Economía, Empresa y Sociedad* 7, 28-34. Recuperado de: https://oikonomics.uoc.edu/divulgacio/oikonomics/es/numero07/dossier/jgascon-ecanada.html

Grix, J. & Lee, D. (2013). Soft Power, Sports Mega-Events and Emerging States: The Lure of the Politics of Attraction. *Global Society* 27(4), 521-536. https://doi.org/10.1080/13600826.2013.827632

Hojo, Y. (2002). The Expansions of the Essays on Tourism Multiplier Model. *The Economic Journal of Takasaki City University of Economics* 45 (1), 15-33.

Holsti, O. R. (1969). *Content analysis for the social sciences and humanities*. Reading MA: Addison-Wesley.

International Labour Organization (2022). *What has changed for migrant workers in Qatar?*. ILO Info Stories. Recuperado de: https://www.ilo.org/infostories/en-GB/Stories/Country-Focus/world-cup-qatar#landing

Knafou, R. (1992). *Encyclopédie de géographie*, Economica, L'invention du tourisme, in Bailly A., Ferras R. et Pumain D. (dir.), *Encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, avec le concours de Saint-Dié-des-Vosges, 851-864.

Kotler, P. (2017). Philip Kotler: Some of My Adventures in Marketing. *Journal of Historical Research in Marketing* 9(2), 203-208. https://doi.org/10.1108/JHRM-11-2016-0027

Lanfant, F. (1994). Identité, mémoire et la touristification de nos sociétés. *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales* 46, 433-439.

Loaiza, F. (2022). *Qatar. Sangre, dinero y futbol*. Madrid: Ediciones Akal.

Manoli, A. E. (2022). *World Cup 2022: Qatar is accused of sportwashing but do the fans really care?*. The Conversation (November 21). Recuperado de: https://theconversation.com/world-cup-2022-qatar-is-accused-of-sportswashing-but-do-the-fans-really-care-193485

Mathieson, A. & Wall, G. (1986). *Turismo: repercusiones económicas, físicas y sociales*. México: Trillas Editorial.

Mazarr, Michael J., Casey, Abigail, Demus, Alyssa, Harold, Scott W., Matthews, Luke J., Beauchamp-Mustafaga, Nathan, & Sladden, James (2019). Hostile Social Manipulation: Present Realities and Emerging Trends, Santa Monica, Calif.: RAND Corporation, RR-2713-OSD. Recuperado de: https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR2713.html

Mazumder, M. N. H., Al-Mamun, A. Al-Amin, A. Q. & Mohiuddin, M. (2012). *Economic Impact of Tourism: A Review of Literatures on Methodologies and Their Uses: 1969-2011*. En Kasimoglu, M. (ed.). *Visions for global tourism industry: creating and sustaining competitive strategies*. Rijek: InTech, 269-294.

Mearsheimer, J. J. (2012). *Why leaders lie. The Truth about Lying in International Politics*. New York: Oxford University Press.

Murillo Arroyo, F. J. (2017). *Análisis marxista del milagro económico español (1994-2007): dinámica salarial e impacto sobre la estructura de la propiedad*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/aada4d5b-bbc7-4315-9e56-fd8ff9803ba2/content

Murray, S. (2012). The Two Halves of Sports-Diplomacy. *Diplomacy & Statecraft* 23(3), 576-592. http://dx.doi.org/10.1080/09592296.2012.706544

Nye, S. J. (1990). Soft power. *Foreign Policy* 80, 153-171. https://doi.org/10.2307/1148580

Nye, S. J. (2008). Public Diplomacy and Soft Power. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 616(1), 94–109. https://doi.org/10.1177/0002716207311699

Organización Mundial del Turismo (2023). *El turismo internacional en camino de cerrar 2023 cerca del 90% de los niveles prepandemia*. Organización Mundial del Turismo (OMT). Recuperado de: https://www.unwto.org/es/news/el-turismo-internacional-en-camino-de-cerrar-2023-cerca-del-90-de-los-niveles-prepandemia

Qatar Government (2008). *Qatar National Vision 2030*. General Secretariat for Development Planning. Recuperado de: https://www.gco.gov.qa/wp-content/uploads/2016/09/GCO-QNV-English.pdf

Qatar News Agency (2023). *Qatar inicia 2023 con cifras récord de llegadas internacionales*. Qatar News Agency (March 26). Recuperado de: https://www.qna.org.qa/es-ES/News-Area/News/2023-03/27/qatar-inicia-2023-con-cifras-r%C3%A9cord-de-llegadas-internacionales#:~:text=Doha%2C%2026%20de%20marzo%20%2FQNA,347%25%20respecto%20al%20a%C3%B1o%20anterior.

Rodríguez, L. (2022). Qatar: una nueva política exterior tras la primavera árabe. En Álvarez- Ossorio, I., Mijares, L. y Barreñada, I. (Eds.), *Geopolítica de las Primaveras Árabes* (pp. 149- 165), Granada: Editorial Comares.

Sen, R. (2021). Qatar Tourism waits to charm the world. *Travel & Tourism News Middle East*. Recuperado de: https://www.ttnworldwide.com/Article/319522/-NCL-resumes-select-summer-sailings--

Sharp, P. (2009). *Diplomatic Theory of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skey, M. (2023). Sportswashing: Media headline or analytic concept?. *International Review for the Sociology of Sport* 58(5), 749-764. https://doi.org/10.1177/10126902221136086

Sobrino, J. (2021). Diplomacia deportiva, una disciplina por desarrollar. *Revista de Derecho UNED* 27, 991-1017.

Strange, S. (1996). *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Zimmerling, R. (2005). *Influence and Power: Variations on a Messy Theme*. Dordrecht, Netherlands: Springer.

Zirin, D. & Boykoff, J. (2022). The tragedy and absurdity of Qatar's World Cup Sportwashing. *The Nation* (June 21). Recuperado de: https://www.thenation.com/article/society/fifa-qatar-world-cup-sportswashing/

CAPÍTULO XXXVIII

EL IMPACTO GLOBAL DE LA ASCENSIÓN CHINA EN LA COMPETENCIA GEOPOLÍTICA DEL ORIENTE PRÓXIMO: YEMEN EN LA ENCRUCIJADA

FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS
Universidad Loyola Andalucía

JORDI RODRÍGUEZ CORNEJO
Universidad Loyola Andalucía

1. INTRODUCCIÓN

El pasado 10 de marzo de 2023, la República Islámica de Irán y el Reino de Arabia Saudí formalizaron el restablecimiento de sus relaciones diplomáticas. Dichas relaciones, habían sido previamente interrumpidas por el Reino de Arabia Saudí en el año 2016 en respuesta al ataque perpetrado por ciudadanos iraníes contra la embajada saudí en Teherán. Lo importante de este acuerdo no solo radica en lo que representa a nivel regional, sino lo que implica a nivel de la competencia geopolítica entre grandes potencias. De hecho, cabe destacar que la rivalidad entre estas dos entidades ha incidido significativamente en los conflictos regionales que afectan a países como Siria, Iraq, Líbano y Yemen. Además, este juego de influencia entre grandes potencias como son los Estados Unidos de América (EE. UU.) y la República Popular China (RPC), vio decantarse a favor de China al ser capaz de coger el testigo del Sultanato de Omán en las tensas negociaciones entre las dos principales potencias regionales del Oriente Próximo.

La región se ha visto igualmente impactada por el ataque terrorista perpetrado por la formación de Hamas en Israel el pasado 7 de octubre de 2023. Se trata de la quinta guerra entre un actor estatal, como es Israel, y un actor no estatal, como es Hamas. El impacto de este nuevo episodio bélico, que lamentablemente está mostrando hasta qué punto la comunidad internacional está dispuesta a tolerar el abuso del uso de la fuerza

y las prácticas genocidas, radica en que ha paralizado de un plumazo la dinámica de estabilidad que supuestamente estaba otorgando el proceso de normalización de las relaciones de ciertos países árabes con Israel. Por lo que podríamos decir que los acuerdos de Abraham se han visto dilapidados. De hecho, este ataque terrorista no ha podido llegar en peor momento, puesto que nos encontrábamos en la víspera del cierre de un acuerdo entre Israel y Arabia Saudí que habría supuesto un hito histórico, normalizando las relaciones bilaterales e integrando más sólidamente a Arabia Saudí en la alianza de seguridad de EE. UU. y obteniendo compromisos por parte de Israel en relación con la cuestión palestina. De hecho, los temores sobre un acercamiento entre Israel y Arabia Saudí podrían haber sido uno de los factores clave que estarían detrás del ataque de Hamas el 7 de octubre. En este caso, la reacción de China ha sido más bien neutral. De hecho, podríamos pensar que la contienda plantea el riesgo de obstruir las aspiraciones de Beijing de consolidarse como mediador fundamental y una alternativa a EE. UU. en la región.

2. OBJETIVOS

- Estos dos episodios decisivos para la región de Oriente Próximo han mostrado la doble vertiente de una potencia como es China, que aspira a convertirse en el líder mundial. Por este motivo, consideramos necesarios analizar el comportamiento geoestratégico de China en el Oriente Próximo con vistas a mostrar sus intereses, preferencias y objetivos geopolíticos en una región que se ha convertido en el principal campo de pruebas para determinar los designios de la comunidad internacional. Para conseguir nuestro objetivo, nos vamos a centrar en el estudio de caso de Yemen con vistas a extrapolar determinadas lecciones aprendidas que puedan ser de utilidad para descifrar el interés real de China en esta región tan convulsa. En nuestro análisis partimos de las siguientes hipótesis:

  - La RPC está implementando un marco de influencia que afecta principalmente a los ámbitos de la seguridad, diplomacia e inteligencia.
  - Gracias a la implementación de este marco de influencia internacional, China se ha convertido en uno de los mediadores políticos más relevantes en el Oriente Próximo.
  - La guerra de Yemen le ha concedido a China la oportunidad de incrementar su poder e influencia internacional.
- A partir de dichas hipótesis, lo que pretendemos con nuestro análisis es:
  1. Mostrar las herramientas de proyección de influencia de China en la región de Oriente Próximo. La RPC está implementando un marco de influencia que afecta principalmente a los ámbitos de la seguridad, diplomacia e inteligencia.
  2. Descifrar, por un lado, las relaciones geopolíticas existentes entre China e Irán, y por otro, las existentes entre China y Arabia Saudí.
  3. Observar las ventajas geoestratégicas que permiten a China jugar un papel importante en la gestión y resolución del conflicto yemení. La guerra en Yemen le ha concedido a China la oportunidad de incrementar su poder e influencia internacional.

3. METODOLOGÍA

En la sección metodológica, hemos optado por la metodología cualitativa. Nuestro análisis se fundamenta en una revisión narrativa de la bibliografía más reciente y relevante de los últimos años. Esta elección de metodología cualitativa nos permite *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* (Díaz Herrera, 2018, p. 124).

Para llevar a cabo la investigación, se ha revisado exhaustivamente la literatura sobre el tema. Esto implica examinar investigaciones anteriores, estudios académicos, informes gubernamentales y documentos pertinentes sobre cómo China ha establecido un marco de influencia internacional en Yemen precisamente a través de la interacción con las dos principales potencias regionales como son Arabia Saudí e Irán. Además, nos hemos centrado en el análisis de contenido de los marcos estratégicos que nos ofrece el análisis de la iniciativa de seguridad global china (Global Security Initiative) y la "Saudi Vision 2030". Cuando nos referimos al análisis de contenidos, aludimos a una metodología indirecta, es decir, sustentada en el análisis e interpretación de fuentes documentales preexistentes, en lugar de la observación directa de la realidad. Esta aproximación posibilita la exploración tanto cuantitativa como cualitativa de dichas fuentes. Según el profesor Ole R. Holsti, el análisis de contenido se define como "*cualquier técnica de investigación que sirva para hacer inferencias mediante la identificación sistemática y específica de características específicas dentro de un texto*" (Holsti, 1969). Klaus Krippendorf, por su parte, ofreció una definición más completa al caracterizar el análisis de contenido como "*una técnica de investigación que se utiliza para hacer inferencias reproducibles y válidas de los datos y su contexto*" (Krippendorff, 1990, p. 27).

Por último, y además de implementar un análisis puramente geopolítico de aquellos imperativos geopolíticos que afectan tanto a Arabia Saudí e Irán como a China en territorio yemení, hemos empleado el método de estudio de caso. Este método se define mejor como un estudio intensivo de una sola unidad con el objetivo de generalizar a través de un conjunto más amplio de unidades (Gerring, 2004). Gracias a dicho método, podremos explorar e identificar las prácticas y herramientas a través de las cuales, China ejerce su influencia sobre la interacción geopolítica entre Arabia Saudí e Irán en Yemen. Una vez identificadas y seleccionadas, podrán ser extrapoladas e implementadas en otros estudios de caso donde dicha competencia geopolítica sea activa.

4. DISCUSIÓN

Argumentamos que China ha podido ocupar parte del vacío de poder producido por el giro geoestratégico de los EE. UU. en un momento en el que la región demandaba una mayor presencia y capacidad resolutiva por parte del principal poder hegemónico a nivel global. En este sentido, China ha sido capaz de ampliar su influencia internacional y de convertirse en el principal "*political broker*" a través de una serie de acuerdos, alianzas, programas de ayuda y cooperación en el ámbito de la seguridad, membresías compartidas en determinadas organizaciones internacionales, así como a través de operaciones encubiertas, y financiación de actores no estatales que han conseguido amenazar las capacidades soberanas de determinados actores como pudiera ser el caso de la República de Yemen.

Para la correcta comprensión de la influencia china sobre el escenario yemení, debemos presentar las definiciones de influencia y poder. En este sentido, Susan Strange conceptualiza el "poder" como la capacidad inherente a una persona o grupo para alterar las consecuencias de manera que sus preferencias prevalezcan sobre las de otros (Strange, 1996, citado en Mazarr et al., 2021). En síntesis, el poder se define en el ámbito de las relaciones internacionales como la aptitud de un Estado para imponer sus objetivos sobre los de otros Estados. Joseph S. Nye, por su parte, introduce el concepto de "poder blando" como la habilidad de influir en otras naciones mediante la persuasión y la atracción, prescindiendo de la coerción o la fuerza (Nye, 1990). De acuerdo con Nye (1990), el poder blando implica la capacidad de un país para suscitar el deseo en otras naciones de compartir sus metas. Este tipo de influencia puede ejercerse de tres maneras distintas: a través de amenazas de coerción (los "palos"), ofreciendo incentivos y pagos (las "zanahorias") y, por último, mediante el poder de atracción (Nye, 2008).

Yemen es un país históricamente marcado por el conflicto. Tras la unificación de las dos repúblicas en 1990, el país ha vivido intermitentes episodios de inestabilidad, desde las seis guerras de Saada hasta el conflicto actual. Su posición geográfica ha convertido a Yemen en un gran enclave estratégico para las dos grandes potencias regionales: Arabia

Saudí e Irán. El hecho de que un país fronterizo con el Reino de Arabia Saudí contara con influencia de la República Islámica de Irán acentuó las hostilidades, que culminarían con la llegada de los rebeldes hutíes a la capital y la consecuente intervención de los saudíes bajo una coalición en 2015. Si bien se tiene constancia del apoyo logístico y el asesoramiento a los hutíes recibido por Hezbollah, la relación con Irán no trasciende más allá del suministro de armas (Mabon, 2023). Los hutíes se conciben como un actor socio de Irán, no como prolongaciones de esta bajo las directrices de la Guardia Revolucionaria Islámica (GRI). El conflicto entre el régimen, con mayor presencia en el sur, y los hutíes, mayoritarios en el norte, rico en recursos petrolíferos, ha dado lugar a una crisis humanitaria especialmente devastadora, siendo la hambruna una de las principales causas. En 2022, hubo acercamientos entre las partes beligerantes y sus patrocinadores, quienes llamaron al cese de Abd Rabbuh Mansur al-Hadi con el fin de facilitar las negociaciones, pero estas se vieron entorpecidas por el inicio de la guerra ruso-ucraniana, la cual, acaparó los focos de atención de la comunidad internacional. Aunque parece estar decreciendo, la pugna aún continúa.

4.1. Importancia geopolítica de Yemen para China:

El conflicto enquistado que sacude a Yemen, puede ser una gran oportunidad de mediación para China entre dos de las principales potencias exportadoras de sus recursos. Bajo una premisa económica y de seguridad, China ve en el Golfo de Adén y el estrecho de Bab el Mandeb una oportunidad para poder evitar las dificultades regionales que sufre en el Mar Meridional chino bajo la presencia de actores más hostiles. Esta segunda opción, requiere que el "Partido Comunista Chino" (PCC) entable buenas relaciones con Irán y Arabia Saudí de forma simultánea. Mediante la cooperación en el desarrollo de infraestructuras y grandes inversiones, China pretende contentar a ambas potencias con el fin de lograr mayores facilidades en el transcurso de la "Iniciativa de la Franja y la Ruta" (IFR) por la región y su necesidad por obtener hidrocarburos que abastezcan su producción, especialmente con el régimen iraní, intrínsecamente necesario para el transcurso de esta iniciativa si China quisiera evitar el territorio ruso (Blecua y Feijoo, 2020).

Para ello, China ha vendido una imagen imparcial capaz de solventar las disputas entre las dos potencias inmiscuidas en Yemen, sabiendo oscilar frente a los actores implicados y sus intereses en el conflicto. El aumento de la influencia china en la región depende especialmente de que EE. UU. no tenga resultados positivos en sus relaciones diplomáticas, entorpecidas por sus acciones y la turbulenta marcha de la región. Es por ello por lo que evitar la escalada entre los hutíes y el gobierno es crucial para la estrategia geopolítica del PCC, a quien parece preocuparle una posible expansión del conflicto a nivel regional y la consecuente vulnerabilidad de sus ansiados recursos. Con este propósito, el régimen de Xi Jinping ha alcanzado un estatus de credibilidad legítimo tanto con los líderes rebeldes como con el régimen de Rashad al-Alimi, lo cual, le ha proporcionado una gran ventaja en su nuevo papel como posible mediador político.

Mientras que EE. UU. ha interpretado el mundo actual como una nueva "Guerra Fría" basada en bloques, China ha entendido que el cauce del statu quo actual está derivando en una pluralización de las alianzas. El regionalismo y el multilateralismo regresan, y algunos académicos chinos creen que Oriente Próximo puede ser "*el laboratorio para un mundo post-americano*" (Leonard, 2023, p. 123), pudiendo ser el escenario que dé lugar al acontecimiento significativo que inicie una nueva etapa. Ante un mundo disruptivo y caótico, el PCC pretende afianzar su posición y asegurarse el nivel de autosuficiencia más alto posible. El sistema de "circulación dual" implementado por Xi Jinping refleja la mentalidad de supervivencia preventiva adoptada por China, la cual busca no solo salvaguardar estratégicamente sus posiciones económicas, sino también consolidar aspectos fundamentales de seguridad y defensa que resultan determinantes para su desarrollo (Leonard, 2023, p. 124). La RPC no olvida, tanto en lo negativo como en lo positivo, y eso ha beneficiado a Yemen. Haber sido uno de los primeros países en reconocer al gobierno de la RPC tras el fin de la guerra civil en 1949, ha sido un hecho que más tarde impulsaría las relaciones sino-yemeníes. El conflicto en Yemen ha contado con una serie de actores con los que el régimen chino ha sabido lidiar. A pesar de no haber liderado ninguno de los procesos de mediación anteriores, los bandos implicados

comparten una visión de respeto mutuo y cooperación hacia China. El bajo perfil de China le ha permitido alcanzar una gran credibilidad en el ámbito diplomático y de seguridad, mostrándose muy presente y activo en el país, quien ya lo considera su principal socio comercial. La paz en Yemen tiene un importante papel en la IFR, prometiendo acuerdos económicos y asistencia humanitaria una vez concluya el conflicto.

FIGURA 1.

Fuente: Perry-Castañeda Library

Yemen puede ser la punta de lanza en la pacificación regional del Oriente Próximo. Su posición geoestratégica, contando con la entrada al Mar Rojo y las Islas Hanish, ha sido uno de los factores implicados en sus disputas, pero también pueden ser útil como incentivo para la paz en base al beneficio que los actores implicados pudieran alcanzar

de la mano de la RPC. El interés y compromiso por parte del régimen en la región son palpables en la posición de la única base militar con la que cuenta el Ejército Popular de Liberación″ (EPL), situada en Yibuti, frente al estrecho de Bab el Mandeb y las costas yemeníes (Watanabe, 2019). La inestabilidad producida por el conflicto y el ejercicio de la piratería colindante al cuerno de África, hacen de la región un entorno poco seguro para la circulación de los recursos importados por Beijing. Lograr reducir dichos peligros, requeriría de un armisticio en Yemen que pusiera fin a las hostilidades de las potencias implicadas.

A pesar de que la RPC ha ofrecido un apoyo más activo a la propuesta del "Consejo de Cooperación del Golfo" (CCG) liderado por los saudíes en términos de una posible paz, no ha obviado los crímenes cometidos por estos en territorio yemení. Por otra parte, en compensación a ello, los funcionarios chinos han sabido equilibrar bien la balanza mediante la cooperación sino-iraní en seguridad, y el diálogo bilateral con los líderes hutíes. Este escenario, nos da una razón más para comprender el interés estratégico de la RPC en Yemen. Se trata de un territorio colindante con los saudíes donde la permeabilidad de sus fronteras son la evidencia de las tensiones que arrastran Riad y Teherán.

4.2. Interacción geoestratégica entre China e Irán:

La importancia de la historia en China es crucial para comprender sus objetivos en el exterior y la forma en la que asume las relaciones con otros actores. Este hecho se ve plasmado en su amistad con el régimen iraní, con quienes han tenido contacto desde la construcción de los dos imperios. Con la llegada del imperialismo occidental en el siglo XIX, el vínculo se vio truncado debido al rumbo diferente que China e Irán tomaron frente a los colonos, además del inicio de la Revolución Islámica de 1979. La relación sino-iraní regresaría un año después a su cauce aún más fortalecida gracias al apoyo del PCC a los persas contra la Iraq de Sadam Hussein. Llegados al contexto actual, el nexo que China tiene con Irán parece ser más estrecho que con la casa de los Al-Saud. Su rechazo a los principios de visión estadounidenses supuso un frente común, aunque la República Islámica de Irán lo ha abordado de una forma más hostil y explícita que el régimen chino. La paz en el

Oriente Próximo es de suma importancia para los proyectos chinos, siendo por ello necesario que Irán llegase a un buen acuerdo sobre el desarrollo de armamento nuclear a través del "Plan de Acción Integral Conjunto" (PAIC) (Garver, 2016).

Un conflicto en el Golfo Pérsico supondría una gran amenaza para toda la comunidad internacional, y el PCC sabe que la República Islámica de Irán no sería capaz de hacer frente por sí sola a una ofensiva estadounidense. Asimismo, la red de influencia iraní en respaldo a actores no estatales, como Hezbollah, y su extensa experiencia bélica podrían representar un desafío significativo para Arabia Saudí y sus aliados. La cooperación estratégica entre ambos países ha servido para paliar las sanciones económicas que sufre el régimen teocrático, el cual, consta como uno de los principales suministradores de las reservas de petróleo y gas chinas, contando con el 75'03% de las exportaciones iraníes en 2020. En el ámbito militar, las dos potencias han estrechado lazos en base a un acuerdo con vistas a los próximos veinticinco años con el propósito de asegurar las infraestructuras de las cuales extraen dichos recursos (Moya Barba, 2023). Además, la cooperación entre Irán y China se extiende al intercambio de inteligencia contra el terrorismo, así como a su participación en operaciones conjuntas contra la piratería en el Golfo de Adén, adyacente a Yemen y el cuerno de África, donde se ubica la base china.

Bajo este contexto de cooperación, Irán ha permitido al EPL atracar en los puertos iraníes del Golfo Pérsico. La seguridad es un ámbito cada vez más estrecho y crucial para la relación entre los dos Estados, existiendo un flujo por parte de China a Irán de suministros tecnológicos y militares que abarcan minas submarinas, misiles de crucero y de larga distancia, siéndole de suma importancia para eludir los sistemas de hackeo estadounidenses (Osiewicz, 2018). Dicho flujo de armamento entre las dos potencias ha podido evidenciarse en Yemen, donde ha habido constancia de ataques a la Armada emiratí con misiles chinos C-802 lanzados por los hutíes, a quienes les fueron suministrados por medio de Irán (Segev, 2021). Desde un marco más diplomático e institucional, China ha propuesto ser la anfitriona ante una posible cumbre entre la República Islámica de Irán y los miembros del CCG. La

reciente adhesión de Irán a la "Organización de Cooperación de Shanghai" (OCS) en 2022, constituye un considerable punto de interés para los objetivos persas, en particular en Asia Central, donde buscan consolidar sus lazos tanto comerciales como de seguridad (Joharchi, 2016). A su vez, para China, un acercamiento con el régimen iraní se podría traducir en mayores facilidades para consolidar el paso de la IFR por su territorio.

La República Islámica de Irán y el Reino de Arabia Saudí, divididos por el estrecho de Ormuz, han contado con una ferviente rivalidad por la hegemonía regional que China debe paliar en son de su propio beneficio. Las tensiones se intensificaron con Occidente y sus aliados regionales después de la caída del Sha Pahlavi, sumiendo al régimen iraní en un ciclo de sanciones que en la actualidad se reflejan en la prioridad de Occidente con respecto a las preocupaciones sobre la proliferación nuclear de Irán. Estas sanciones, además de afectar de forma directa a los persas, también repercuten al transcurso de los objetivos chinos, quienes se ven obligados a mediar con el fin de solventar la cuestión iraní. El derecho al desarrollo de armas nucleares impedido por el cerco de las sanciones económicas, tal y como lo concibe Irán, es quizá el problema más recurrente en su percepción en el exterior de la seguridad. Los acuerdos del PAIC carecieron de sentido tras la salida de EE. UU. del mismo y el asesinato del general iraní Qasem Soleimani, que fuera comandante de la Fuerza Quds. Irán afirmó que no seguiría cumpliendo dicho acuerdo. A pesar de la supervisión vigente de las centrales nucleares iraníes, no se puede descartar la posibilidad de que el régimen desarrolle instalaciones nucleares de manera independiente, lo que podría intensificar las hostilidades.

Si bien la concepción china de alianza es relativamente diferente a la que han promulgado otros actores, el PCC requiere de socios en Oriente Próximo, siendo Irán una potencia necesaria para garantizar la pacificación y estabilidad regional, evitando así depender de su relación con los saudíes (Watanabe, 2019). Una forma de asentar la cooperación con estos socios ha sido la próxima adhesión del régimen iraní y los saudíes a los BRICS, fundamental para la normalización de sus relaciones, dado el incentivo que supone para las dos potencias regionales. Poco después

de que se dieran a conocer los intentos de normalización de las relaciones diplomáticas entre Arabia Saudí e Irán en torno a la paz en Yemen, el foro anunciaría los futuros candidatos a la membresía, entre los que se encontraban las dos potencias. Todo ello bajo el beneplácito de China, promotora del acercamiento.

Desde el inicio de la Revolución Islámica, la comunidad internacional ha percibido al régimen iraní como un Estado con falta de visión, sumido en un caos acentuado por el intento fracasado de reconfigurar el equilibrio de poder regional bajo sus propios términos. Las relaciones exteriores de Irán se deterioraron exponencialmente con la llegada de Ruhollah Musavi Jomeiní, quien priorizó la exportación de su doctrina. La República Islámica de Irán, cuenta en la actualidad con líderes más pragmáticos en el exterior, aún dominado por los preceptos occidentales. La reanudación del diálogo con el Reino de Arabia Saudí y la posibilidad de un cese del fuego en Yemen mediante la supervisión China, pueden brindar a Irán la oportunidad de lograr recuperar una posición más estable en el exterior, respaldada por el sistema de cooperación chino.

4.3. Interacción geoestratégica entre China y Arabia Saudí:

Como hemos indicado anteriormente, la República de Yemen es atractiva para Beijing debido a su posición estratégica en el Golfo Pérsico. La mayoría de las transacciones comerciales de China con Europa se realizan a través del Golfo de Adén y del Mar Rojo, mientras que el petróleo chino que se importa de Oriente Próximo y África atraviesa el estrecho de Bab el Mandeb y el estrecho de Ormuz. A pesar de que China ya cuenta con acceso a estas importantes vías fluviales, garantizar el acceso a los puertos yemeníes podría fortalecer la ambiciosa IFR de China y permitir la entrada a las rutas comerciales globales.

Las relaciones entre China y Arabia se han visto condicionadas por la lógica de la necesidad. Una gran potencia y una potencia regional se necesitan mutuamente para conseguir implementar sus correspondientes proyectos geopolíticos. China ha sido capaz de convertirse en el principal mediador político en la región tras la firma del acuerdo del 10 de marzo de 2023. Esta desescalada de tensión no solo obedece a los

imperativos geopolíticos de Irán y Arabia Saudí, sino que obedece en parte al megaproyecto geopolítico de China. En este sentido, Riad entendió que para atraer la inversión extranjera necesaria para que la "Saudi Vision 2030" de Mohammed Bin Salman tuviese éxito, era necesaria una mayor estabilidad en el país, y en toda la región (Cafiero, 2023). Es necesario disminuir las tensiones con Irán, en especial debido a la influencia de Teherán sobre los insurgentes hutíes de Yemen. Recordemos que, hasta la aplicación de la tregua de abril de 2022, los ataques con drones y misiles contra infraestructuras saudíes habían causado daños significativos.

En la primera etapa del conflicto, el interés de China por preservar la estabilidad le llevó a respaldar al gobierno de Abd Rabbuh al-Mansur al-Hadi, alineado precisamente con Arabia Saudí. Esto cuadraba bastante bien con el principio de soberanía del que hace gala en su proyección exterior, así como en su pretensión de convertirse en un proveedor de seguridad y defensa a nivel regional. Para China, la mejor solución posible es apostar por aquel actor que se decante por la estabilidad política del país a largo plazo. Estos factores han sido cruciales para que China pueda equilibrar más eficazmente la balanza entre Teherán y Riad, y pueda ver reforzado su papel diplomático en Oriente Próximo (Ramani, 2017).

China se ha beneficiado del vacío de poder protagonizado por EE. UU. De hecho, al abordar las relaciones entre EE. UU. y Arabia Saudí, podríamos señalar cómo la gran potencia ha cometido dos grandes errores. El primero, que consiste en definir sus relaciones con otros países en función de sus obsesiones con la rivalidad entre grandes potencias. El segundo, en analizar las relaciones desde el prisma de la democracia frente a la autocracia, en vez de conversar con ellos sobre sus propios intereses y preocupaciones (Freeman, 2022). Esto se ha traducido en una pérdida considerable de su capacidad de influencia internacional dentro de la región. De hecho, esta pérdida de influencia ha transformado la relación entre proveedor y consumidor de seguridad que imperaba anteriormente.

Aunque es cierto que las relaciones entre los países del Golfo Pérsico y China no habían sido de interés hasta ahora, el hecho de que la RPC se

haya convertido en el principal inversor extranjero y socio comercial de la región ha hecho que se cambie esta percepción. Sirva de ejemplo, como el CCG es responsable de un tercio de las importaciones energéticas de China, de las que la mayor parte proviene de Arabia Saudí. Una sexta parte de las exportaciones de petróleo del CCG, una quinta parte de las de Irán y la mitad de las de Iraq son compradas por empresas chinas. Esto ha hecho que los Estados de la región busquen más compromisos con China. Del mismo modo, la lógica de la necesidad se percibe desde el lado de China, ya que diecisiete Estados árabes se han sumado a su IFR. De hecho, para China la estabilidad de la región es una cuestión de gran interés estratégico, ya que se considera un eje comercial y una encrucijada para el comercio y los viajes entre Asia, Europa y África Oriental. De igual forma, para China los recursos energéticos que provee Arabia Saudí son esenciales para garantizar su propia seguridad energética. Este concepto comprende la "disponibilidad ininterrumpida de fuentes de energía a un precio asequible", según describe la Agencia Internacional de la Energía (AIE, 2015). La ONU añade que la seguridad energética requiere la disponibilidad ininterrumpida de energía en varias formas, en cantidades suficientes y a precios justos.

La industria armamentística saudí se ha convertido en un factor explicativo del cambio protagonizado en las relaciones entre Arabia Saudí y China. Este acercamiento no significa que se decante por el bando chino en detrimento del norteamericano. Para Arabia Saudí es una manera, por un lado, de garantizar su independencia, y por otro, de poder implementar su estrategia de cobertura (*hedging strategy).* Arabia Saudí no quiere verse obligada a aceptar las directivas provenientes de EE. UU. o de cualquier gran potencia. En este sentido, y a diferencia de las presiones norteamericanas, ha propuesto establecer un intercambio de ideas entre varios países sobre temas de seguridad y, una vez que sea el momento, establecer un mecanismo de seguridad colectiva para el Golfo Pérsico que sea administrado regionalmente. En resumen, China ha propuesto ayudar a acercar los puntos de vista iraníes y árabes del Golfo Pérsico en lugar de imponer sus propias preferencias o tomar partido. Esto se ha visto facilitado por dos motivos principalmente. En primer lugar, guarda relación con el hecho de que a China no se le asocia

con experiencias imperialistas y/o coloniales. En segundo lugar, por la tradicional concepción del papel nacional de China que se centraría en proyectarse al exterior como un actor antagónico al hegemonismo, y promotor de la paz (Tran & Zoubir, 2023). A todo ello, tenemos que señalar que el enfoque de China hacia el Golfo Pérsico y, de hecho, hacia Oriente Próximo en general, se ha convertido en una pauta constante: equilibrar las relaciones con las potencias regionales, y tratar de mantenerse al margen de las disputas de seguridad entre los actores de la región. Esto ha permitido a China ejercer su potencial como gran potencia y ganar influencia estratégica en toda la región del Golfo Pérsico.

En Yemen, la RPC está jugando limpio para complacer a las partes enfrentadas. Aunque su estrategia principal se centre en la situación postconflicto, donde espera jugar un papel importante en el proceso de reconstrucción, China ha jugado bastante bien sus ventajas estratégicas para mejorar su posición en cuanto mediador político. Así, por ejemplo, en mayo de 2023, los rebeldes hutíes firmaron un memorando de entendimiento con la empresa china "Anton Oilfield Services Group", y el gobierno chino para invertir en prospecciones petrolíferas en el país. Dicho memorando, aunque fue anulado a posteriori, supuso la aceptación implícita del gobierno hutí por parte de China. La ausencia de condena de Riad supuso que Arabia Saudí, al menos, permitía el acuerdo y las relaciones de Beijing con los hutíes, partiendo de la creencia de que China podría tener un papel importante en la resolución de un conflicto armado que hasta la fecha ha costado a Riad miles de millones de dólares.

Con relación al Reino de Arabia Saudí en el ámbito tecnológico militar, la Corporación China de Ciencia y Tecnología Aeroespacial (CASC) y la Ciudad Rey Abdulaziz para la Ciencia y la Tecnología (KACST) de Riad, acordaron colaborar para la fabricación de vehículos aéreos no tripulados (UAV) chinos CH-4 en el territorio saudí.

La RPC ha participado en numerosos actos diplomáticos, incluyendo la intermediación en la firma del acuerdo de normalización reciente entre Arabia Saudí e Irán, y la organización de las cumbres "China-Estados Árabes" y "China-Consejo de Cooperación del Golfo". El proceso de

paz en Yemen podría ser el último logro diplomático de China, ya que mantiene relaciones positivas con todas las partes involucradas en el conflicto, así como con los principales patrocinadores de la guerra, como Riad, Abu Dabi y Teherán (Miliken, 2023).

Durante la mayor parte de su historia diplomática, la relación entre China y Arabia Saudí ha sido puramente transaccional: petróleo a cambio de dinero y armas. Pero ahora, las cosas están cambiando. Ambos países quieren ampliar sus lazos mutuos. China se ha convertido en un socio atractivo para Arabia Saudí debido a su política de no intervención en los asuntos internos de otros países. Asimismo, Riad mantiene una relación comercial mutuamente beneficiosa con China, sin involucrarse en la manera en que Beijing gestiona sus relaciones con la comunidad musulmana, como se evidencia en los informes sobre el trato hacia los uigures en Región Autónoma de Xinjiang. Por otra parte, el gobierno estadounidense está cada vez más indignado por las violaciones de los derechos humanos cometidas por el Reino de Arabia Saudí y por su papel en la guerra civil de Yemen. China cuenta con su IFR, que está muy integrada con Arabia Saudí. Mientras tanto, EE. UU. ha logrado persuadir a la India, Emiratos Árabes Unidos y Arabia Saudí para que financien una ruta alternativa, aunque esta podría verse comprometida debido a la guerra de Gaza.

De momento, las constructoras chinas están activas en Arabia Saudí construyendo la línea de metro "Green Dragon" en La Meca. La empresa china de telecomunicaciones Huawei también está muy implicada en Arabia Saudí, construyendo instalaciones en la nube para llevar Internet a zonas remotas, además del 5G. En este sentido, y haciendo un esfuerzo prospectivo, podremos señalar que, si Donald Trump gana en 2024, China pasará a un segundo plano, pero si un líder anti-Arabia Saudí llega al poder en Washington DC, entonces los chinos mejorarán su relación y, por ende, su posición estratégica. Mientras el atractivo del petróleo siga siendo crítico, los lazos sino-saudíes seguirán creciendo.

5. RESULTADOS

En este artículo, hemos mostrado algunas de las herramientas de proyección de influencia empleadas por China en un complejo de seguridad como es el que representa la guerra de Yemen. De igual forma, hemos podido presentar la coherencia que existe entre sus objetivos geopolíticos y el marco estratégico que nos ofrece la "Global Security Initiative". Además, hemos podido demostrar como a partir de determinados acuerdos diplomáticos, económicos y de seguridad, la RPC ha sido capaz de implementar su estrategia del pragmatismo activo y de la no arabización. China ha conseguido, hasta el momento, no tomar partido en uno de los envites geopolíticos más importantes que azotan la región de Oriente Próximo. Ha sabido posicionarse de manera inteligente entre las potencias regionales como Arabia Saudí e Irán para, por un lado, garantizar algunos de sus imperativos geopolíticos como es el de la seguridad energética, y por otro, ha sido capaz de castigar la red de alianzas que EE. UU. tenía establecida en dicha región tan convulsa. El caso más llamativo es el de Arabia Saudí, que se ha reorientado desde un punto de vista geopolítico hacia el eje oriental. Con ello, lo que se ha producido no es solo un realineamiento geoestratégico a nivel regional, sino que ha mostrado la pérdida de poder e influencia de EE. UU. en toda la región.

China ha sabido jugar sus cartas y sus ventajas estratégicas, tanto en su relación con Arabia Saudí como con Irán para posicionarse como el principal mediador político en la región, a nivel general, y en Yemen, a nivel particular. En el caso de Yemen, hemos podido ver cómo la RPC ha implementado con éxito una estrategia de cobertura (*hedging strategy*). De hecho, esta gran potencia ha sido capaz de no tomar partido entre las potencias regionales en competición. De igual forma, ha sido capaz de sacar el mayor rédito político, económico y militar para su gran proyecto geopolítico como es el de la IFR. Por último, ha sido capaz de diversificar y mejorar sus reservas con relación a determinados recursos naturales limitados. Esto a su vez, se ha traducido en una reducción de su dependencia energética con relación a Rusia, por ejemplo.

6. CONCLUSIONES

La guerra de Yemen no solo ha otorgado una oportunidad única a China para consolidarse como un mediador político esencial, sino que además le ha permitido mostrar la coherencia de su marco estratégico y de sus imperativos geopolíticos. El respeto al principio de soberanía y de la integridad territorial, la defensa del principio de no interferencia en los asuntos domésticos, la implementación del principio de igualdad y beneficio mutuo, el objetivo de coexistencia pacífica, la reducción de su inseguridad energética, los megaproyectos en infraestructura, el fortalecimiento de sus lazos económicos, el aumento de su papel en cuanto garante y proveedor de seguridad y defensa, y la materialización de lazos de solidaridad con el "Sur Global", son algunos de los factores que explicarían tanto su interacción con potencias regionales, como Arabia Saudí e Irán, como su papel en la guerra de Yemen. Todo ello, ha repercutido en una mejora de la esfera de influencia internacional de China, y ha convertido a esta gran potencia en un posible candidato para hacerse con la posición de poder hegemónico global.

Yemen se mantendrá en una encrucijada porque su estabilidad y futuro dependerá, no solo del reajuste de esferas de influencia que se dé entre potencias regionales, sino que dependerá igualmente del realineamiento que se registre entre grandes potencias como la RPC y EE. UU. China seguirá beneficiándose del pragmatismo del que hace gala, pero dependerá finalmente de la presión que reciba por parte de EE. UU. Si se da un cambio en la administración norteamericana, lo más probable es que China se vea presionada para tomar partido entre Arabia Saudí e Irán. Este desequilibrio de poder pondrá más presión internacional para que se fuerce el fin de las hostilidades en Yemen, y se pueda dar comienzo al tan ansiado y necesario proceso de reconstrucción en la etapa post-conflicto. Será en esta fase, donde se dirima de una vez por todas, si la RPC está en condiciones de poner fin a esta guerra de desgaste, y si puede desbancar a EE. UU. de su estatus de poder hegemónico global para hacerse con él.

7. REFERENCIAS

Alhasan, H., Hammad, N., & Alajlouni, L. (2023). With BRICS expansion, China and Middle Eastern powers draw closer. *International Institute for Strategic Studies*. https://bit.ly/426rhFu

Blecua, R. & Feijoo, C. (2020). El nuevo "Gran juego": implicaciones de un acuerdo de asociación estratégica entre China e Irán. *Real Instituto Elcano*, Análisis del Real Instituto 102/2020. https://bit.ly/3vBdeM9

Cafiero, G. (2023, September 8). *Iranian-Saudi deal: They didn't do it for love*. Responsible Statecraft. https://bit.ly/3GW7UFE

Chang, I. (2018). China and Yemen's Forgotten War. *US Institute of Peace*, Peace Brief, Volume 241. https://bit.ly/48VmF7B

Ciorciari, J., & Haacke, J. (2019). Hedging in international relations: an introduction. *International Relations of the Asia-Pacific*, 19 (3), 367–374. http://doi.org/10.1093/irap/lcz017

Cordesman, A. (2021). China and Iran: A Major Chinese Gain in "White Area Warfare" in the Gulf. *Center for Strategic and International Studies*. https://bit.ly/3v8haUj

De Carlos, S. (2021). La pugna por la hegemonía regional: la rivalidad estratégica entre Arabia Saudí e Irán en la última década. *Instituto Español de Estudios Estratégicos,* Volumen 17, 13-38. https://bit.ly/3Sl2338

Díaz, C. (2018). Investigación cualitativa y análisis de contenido temático. Orientación intelectual de revista Universum. *Revista General de Información y Documentación,* 28 (1), 119-142. https://bit.ly/3vzZr8u

Freeman, C. (2022, November 12). *The United States, China, and great powercompetition in the Middle East*. Responsible Statecraft. https://bit.ly/47fgGJw

Garver, J. (2016). *China and Iran: An Emerging Partnership Post-Sanctions*. Middle East Institute. https://bit.ly/48unlAZ

Gerring, J. (2004). What Is a Case Study and What Is It Good For? *The American Political Science Review*, 98 (2), 341-354. https://bit.ly/3S6jRxs

Holsti, O. (1969). *Content analysis for the social sciences and humanities*. Addison-Wesley Pub. https://bit.ly/3RW8kRq

Houghton, B. (2022). China's Balancing Strategy Between Saudi Arabia andIran: The View from Ryadh. *Assian Affairs*, 53 (1), 124-144. https://doi.org/10.1080/03068374.2022.2029065

International Energy Agency. (2015). Energy Security. http://bit.ly/48BMVn5

Joharchi, S. (2016). *China's One Belt and One Road Initiative: Iranian Perspectives on The New Silk Road Strategy*. Nottingham Trent University. https://bit.ly/47LysnL

Karnitsching, M. (2023, April 12). *Iran in secret talks with China, Russia to acquire sanctioned missile fuel*. Político. https://bit.ly/3RY7ip3

Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y Práctica*. Paidós. https://bit.ly/3HmvMT9

Leonard, M. (2023). China Is Ready for a World Disorder. *Foreign Affairs,* Volume 102 (4), 116-127. https://bit.ly/4267Uwh

Mabon, S. (2023). *The Struggle for Supremacy in the Middle East: Saudi Arabiaand Iran*. Cambridge University Press. https://bit.ly/3OacfsO

Mazarr, M., Casey, A., Demus, A., Harold, S., Matthews, L., Beauchamp-Mustafaga, N., & Sladden, J. (2019). *Hostile Social Manipulation: Present Realities and Emerging Trends*. RAND Corporation.https://bit.ly/3vi5sqt

Milliken, E. (2023, July 26). *What is China doing in Yemen?* ResponsibleStatecraft. https://bit.ly/3HrzFGk

Moya, G. (2023). El ascenso de China como mediador internacional: construyendo la Nueva Ruta de la Seda. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, Documento de opinión IEEE 69/2023. https://bit.ly/3vC91YH

Núñez, J. (2023, 4 de marzo). *Arabia Saudí e Irán se acercan, con China comofactótum*. Real Instituto Elcano. https://bit.ly/4aubqV8

Nye, J. S. (1990). Soft Power. *Foreign Policy*, 80, 153-171. https://doi.org/10.2307/1148580

Nye, J. S. (2008). Public Diplomacy and Soft Power. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Volume 616 (1), 94-109. https://doi.org/10.1177/0002716207311699

Ortega, A. (2015, 21 de julio). *La Nueva Ruta de la Seda pasa por Irán*. Real Instituto Elcano. https://bit.ly/48fTYlI

Osiewicz, P. (2018). The Belt and Road Initiative (BRI): Implications for Iran-China Relations. *Adam Mickiewicz University in Poznań*, Volume 11, 221-232. http://doi.org/10.14746/ps.2018.1.16

Perry-Castañeda Map Collection. (2002). *Yemen (Political)*. UT Library. https://bit.ly/3vBRDTJ

Ramani, S. (2017, August 11). *China's Role in the Yemen Crisis*. The Diplomat. https://bit.ly/3H1iEme

Segev, H. (2021). China and Iran: Resurging Defense Cooperation? *Institute forNational Security Studies*. https://bit.ly/3GYcCCD

Strange, S. (1996). *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the WorldEconomy*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511559143

Tran, E., & Zoubir, H. (2023). China in the Mediterranean: An Arena of StrategicCompetition? *Mediterranean Politics*, Volume 28 (5), 685-703.http://doi.org/10.1080/13629395.2022.2035125

Watanabe, L. (2019). The Middle East and China's Belt and Road Initiative. *Center of Security Studies*, Volume 254. https://bit.ly/48Yosc4