nº 30

# REIM

## Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos

ISSN: 1887-4460

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

La Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) (ISSN: 1887-4460) es una publicación digital de acceso abierto dedicada a dar difusión a las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar encuadrado dentro de las Ciencias Sociales

## Directora

Ana Isabel Planet Contreras, Universidad Autónoma de Madrid

## Secretario de redacción

Miguel Hernando de Larramendi, Universidad de Castilla-La Mancha

## Comité científico

Bernabé López García, Catedrático emérito de Historia del Islam, Universidad Autónoma de Madrid; Ignacio Álvarez-Ossorio, Universidad Complutense de Madrid. Mohamed Berriane, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Richard Gillespie, University of Liverpool; Alejandro Lorca Corrons, Universidad Autónoma de Madrid; Olivier Roy, European University Institute of Florence; Mohamed Tozy, Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat; Laura Feliu Martínez, Universidad Autónoma de Barcelona; María Angustias Parejo Fernández, Universidad de Granada; Nilüfer Göle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París; Karima Dirèche, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, Túnez; Catherine Miller, Institut de Recherche sur le Monde arabe et musulman, Aix-en-Provence; Abdallah Saaf, Université Mohamed V, Rabat; Mohand Tilmatine, Universidad de Cádiz; Laurence Thieux, Universidad Complutense de Madrid; Maria Cardeira da Silva, Universidade Nova de Lisboa; Charles Hirschkind, Universidad de Berkeley; Mokhtar el Harras, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Hayat Zirari, Université Hassan II. Mohammadia; Camila María de Pastor y Campos, Centro de Investigación y Docencia económicas, México; Eva Evers Rossander, Nordic Africa Institute, Uppsala, Suecia; Indira Iasel Sánchez Bernal, Tecnológico de Monterrey, México.

## Consejo Editorial

Ferrán Izquierdo Brichs, Universidad Autónoma de Barcelona; Paola Gandolfi, Universidad de Bérgamo; David Hernández, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos; Raquel Ojeda, Universidad de Granada; Mouna Abid, Universidad de Túnez-Cartago; Irene Fernández Molina, Universidad de Exeter, Reino Unido; Mercedes Jiménez, Universidad de Faro. Beatriz Tomé Alonso, Universidad Loyola Andalucía.

**Índice**

**Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 30**
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30

Víctor Albert BLANCO y Rosa MARTÍNEZ CUADROS, "Conmemorar la Ashura en la diáspora. Limitaciones y posibilidades en el uso del espacio público en Barcelona y París".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.001
pp. 1-23.

Alejandro FREEMAN, "Memoria e identidad en un sistema confesional: la relación entre memorias y conflicto en Líbano".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.002
pp. 24-41.

Gonzalo CARETTI ORIA, "La leyenda de Izz Al Din Al Qassam y su influencia en la insurgencia palestina".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.003
pp. 42-61.

Carmen GARRATÓN MATEU,"El impacto de la ley de cuotas sobre la representación de las mujeres en la política argelina".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.004
pp. 62-81.

Miguel Ángel FERNÁNDEZ, "Al- Durūs al-Ḥasaniyya: el discurso institucional islámico y la legitimación de la monarquía marroquí".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.005
pp. 82-95.

Sonia CABALLERO PRADAS, **"**Las dos Sirias» y la mujer refugiada en Jordania: contextualizando la desigualdad de género en las esferas pública y privada".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.006
pp. 96-123.

Siham ZEBDA, "La cooperación educativa no universitaria entre España y Marruecos".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.007
pp. 124-147.

Alejandra GALINDO CORREO, "Las relaciones México-Golfo Pérsico: el fortalecimiento de lazos (2012-2018)".
DOI: https://doi.org/10.15366/reim2021.30.008

pp. 148-167.

**Arabismo**

Bernabé LÓPEZ GARCÍA, "Notas, croquis y dibujos para el *museo granadino de antigüedades árabes*: un manuscrito inédito de Antonio Almagro Cárdenas".

pp. 168-179.

Anexo: "Facsímil del cuaderno manuscrito de Antonio Almagro Cárdenas".

**Reseñas**

Reseña de Elisa D'ANNIBALE, Verónica DE SANCTIS y Beatrice DONATI (2019): *Il filoarabismo nero. Note su neofascismo italiano e mondo arabo (1945-1973).* Edizioni Nuova Cultura Roma. Por: Juan M. de Lara Vázquez

pp. 180-183.

Reseña de Laura GALIÁN (2020): *Colonialism, Transnationalism, and Anarchism in the South of the Mediterranean,* Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan. Por Helios Escalante Moreno.

pp. 184-188.

Reseña de Eloy MARTÍN CORRALES (2021): *Muslims in Spain, 1492-1814. Living and Negotiating in the Land of the Infidel,* trad. Consuelo López-Morillas, Leiden, E. J. Brill. Por Manuela MARÍN.

pp. 189-192.

Reseña de Khadija MOHSEN-FINAN (2021): *Tunisie. L'apprentissage de la démocratie. 2011-2021.* Nouveau Monde Editions, París. Por Bernabé López García.

pp. 193-197.

Reseña de Antonio DE DIEGO GONZÁLEZ (2020): *Populismo islámico. Cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana*. Almuzara, Córdoba. Por José Antonio González Alcantud.

pp.198-206.

Reseña de Ángeles RAMÍREZ y Laura MIJARES (2021): *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres.* La Catarata, Madrid. Por Daniel Gil-Benumeya Flores.

pp. 207-210.

Reseña de Leila SLIMANI (2018*): Sexo y mentiras: la vida sexual en Marruecos*, Cabaret Voltaire, Madrid. Por Salma Kalil

pp. 211-213.

Reseña de Christian J. BACKENKÖHLER CASAJUS (2021): *La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico*, La Catarata, Madrid. Por Johanna Martine LEMS

pp. 214-217.

Foto Portada: "Somnolencia en el mercado". Amman. Sonia Caballero Pradas

Maquetación portada: Ana Palomo


ISSN: 1887-4460

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Conmemorar la Ashura en la diáspora. Limitaciones y posibilidades en el uso del espacio público en Barcelona y París

## Commemorate the Ashura in the diaspora. Limitations and possibilities in the use of public space in Barcelona and Paris

**Víctor ALBERT BLANCO**
Universidad París 8
valbert.blanco@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4104-8644

**Rosa MARTÍNEZ CUADROS**
Universidad Autónoma de Barcelona
rosa.martinez.cuadros@uab.cat
https://orcid.org/0000-0001-7768-8374

Recibido 24/07/2020. Aceptado 10/03/2021

**Para citar este artículo:** Víctor ALBERT BLANCO y Rosa MARTÍNEZ CUADROS (2021): "Conmemorar la Ashura en la diáspora. Limitaciones y posibilidades en el uso del espacio público en Barcelona y París" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 1-23.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.001

**Resumen:**

La Ashura constituye una de las conmemoraciones más importantes del calendario musulmán chií. Siendo un día en el que se recuerda el sufrimiento del imán Hussein asesinado en 680 DC, la conmemoración incluye una procesión en la vía pública. Desde hace algunos años, no sólo tiene lugar en países como Irán o Pakistán, sino también en grandes ciudades europeas. Este artículo compara la conmemoración de la Ashura en Barcelona y París con el objetivo de analizar las diferentes lógicas que determinan su dimensión transnacional, así como el uso que las comunidades de la diáspora chií pueden hacer del espacio público.

**Palabras clave**: ashura/ espacio público/ religión/ islam/ diáspora/

**Abstract:**

Ashura is one of the most important commemorations of the Shiite Muslim calendar. Being a day in which the suffering of Imam Hussein assassinated in 680 AC is remembered, the commemoration


CC BY NC

includes a procession in public space. For some years now, it has not only taken place in countries like Iran or Pakistan, but also in large European cities. This article compares the commemoration of the Ashura in Barcelona and Paris in order to analyze the different logics that determine its transnational dimension, as well as the use that the Shiite diaspora's communities can make of public space.

**Keywords:** Ashura/ Public Space/ Religion/ Islam/ Diaspora/

> 1 de octubre de 2017. Es el día de la Ashura, una conmemoración chií que, al menos desde el año 2005, la comunidad de Al-Qaim de Barcelona celebra con una procesión en el espacio público. A lo largo de los años, ésta ha sufrido cambios en su itinerario y en su formato, a pesar de haber estado siempre autorizada por parte de las administraciones. Sin embargo, en esta ocasión la procesión no se ha llevado a cabo. Hay un referéndum de autodeterminación convocado por parte del movimiento independentista catalán, y se prevé una jornada de enorme tensión entre votantes y policía. Ante esta situación, unas horas antes del inicio previsto, nos avisan de que se ha cancelado la procesión y que la conmemoración tendrá lugar en un polideportivo cerrado.
>
> Diario de campo, B_01/10/2017

> Hacia las 14h algunas decenas de jóvenes de las comunidades chiíes de la región parisina se congregan en la céntrica Plaza de la República de la capital francesa. Como nos explican algunos de ellos, es la primera vez que realizan una actividad así coincidiendo con el día de la Ashura. El evento se presenta como una propuesta cultural sin cabida para rituales religiosos. Éstos se han llevado a cabo en el interior de las distintas mezquitas chiitas de la región a lo largo de la mañana. A diferencia del caso barcelonés, la procesión y los rituales propios de la Ashura siempre se han relegado al espacio privado. Para esta ocasión, los jóvenes chiitas han usado el espacio público simplemente para dar a conocer la conmemoración a través del reparto de folletos, flores y chocolatinas entre los transeúntes.
>
> Diario de campo, P_01/10/2017

Siendo una de las conmemoraciones más importantes del calendario musulmán chií, rama minoritaria del islam, la Ashura es un día en el que se recuerda el sufrimiento y el asesinato del imam Hussein, nieto de Muhammad en el año 680 DC. Esta conmemoración suele incluir una procesión en el espacio público acompañada por distintos rituales. Coincidiendo con el décimo día del *Muharram* o primer mes del calendario musulmán, la Ashura tiene lugar en los distintos países en los que los chiitas constituyen una comunidad significativa, mayoritaria en algunos casos, como Irán, Irak, Siria, Líbano o Pakistán, siendo un elemento importante de "afirmación" grupal (Vivier-Muresan, 2020). El mismo día, y como resultado de los flujos migratorios globales y la emergente presencia de comunidades chiíes en contextos diaspóricos, la Ashura ha empezado a conmemorarse en ciudades europeas y norteamericanas como las citadas, Barcelona y París, adoptando así una relevante dimensión transnacional.

Una de las principales consecuencias de esta dimensión global es que la Ashura adopta diferentes formas en función tanto de dinámicas internas de cada comunidad como de factores externos. Estos últimos son especialmente relevantes, ya que son los que configuran lo que es posible y lo que

no en el espacio público de cada contexto particular. Así, en las distintas ciudades existen lógicas diferentes de regulación, acompañamiento y control de la expresión religiosa. A partir de una comparación entre los casos de Barcelona y París, donde hemos realizado trabajo de campo entre 2015 y 2019, analizamos estas lógicas en las que intervienen elementos variados como la legislación sobre la libertad de culto, las normativas locales sobre el uso del espacio público, las concepciones sociales de lo que es tolerable y lo que no o el efecto de otros elementos aparentemente inocuos y neutros como el calendario. Una lectura rápida podría conducir a una clasificación binaria entre dos modelos: uno que promocionaría la diversidad religiosa y su visibilidad, propio de Barcelona, y otro que estaría anclado en una laicidad estricta correspondiente a las ciudades francesas. Sin embargo, con este artículo proponemos un análisis que permite relativizar una visión diacrónica entre los dos modelos, enfatizando el conjunto de aspectos que, teniendo incidencia a nivel local, determinan las distintas formas de conmemorar la Ashura. Tal y como muestran las viñetas etnográficas del principio, estas formas son resultado de múltiples procesos y factores complejos.

En este sentido, el análisis de la Ashura amplía la comprensión sobre la relación entre espacio público y religión (Casanova, 1994; Becci et al., 2013) en contextos urbanos supuestamente seculares, mostrando los factores y procesos que contribuyen a definir la forma que adopta dicha conmemoración en cada ciudad. Este artículo expone una práctica religiosa condicionada social y políticamente, que se adapta a unas limitaciones, impuestas o negociadas, a través de un juego de resistencias e innovaciones entre actores religiosos y seculares. Estudiar la Ashura en contextos diaspóricos contribuye pues a entender la religión y las expresiones que se derivan de ésta como objetos socialmente construidos (Beckford, 2003), confirmando además la importancia creciente del rol de las ciudades en su regulación, sin olvidar que éste puede seguir condicionado por lógicas nacionales y globales que trascienden el ámbito estrictamente local (Martínez-Ariño, 2018).

El artículo está organizado en cinco secciones. La primera consiste en una contextualización de la investigación dentro de la literatura existente, y la segunda presenta la metodología utilizada, así como una breve justificación de la elección de los casos. Seguidamente, en el tercer apartado exponemos las descripciones etnográficas de las dos ciudades. En la cuarta sección discutimos los resultados etnográficos y las entrevistas, identificando tres tipos de cuestiones externas: la retórica oficial sobre las expresiones religiosas; las normativas del espacio público; y un calendario marcado por elementos sociales por encima del hecho religioso y urbano. Finalmente, concluimos el artículo con una breve recapitulación de las principales características de la discusión de los resultados.

**Religión y espacio público: una gobernanza compleja y multinivel**

La interacción entre religión y espacio urbano está enormemente condicionada por procesos sociales complejos como la secularización y la globalización (Becci et al, 2017). Una parte de las contribuciones académicas sobre esta relación se ha centrado en las estrategias de los propios actores religiosos analizando, por ejemplo, cómo llevan a cabo una apropiación material y simbólica del espacio urbano, lo que algunos autores han identificado como un proceso de “place-making” (Vasques and Knott, 2014; Becci et al, 2017). En las ciudades europeas contemporáneas esta estrategia es visible a través de la proliferación de eventos religiosos en el espacio público, la aparición de tiendas especializadas o la apertura de centros de culto. Para las religiones consideradas minoritarias es una forma de hacerse visibles, reclamar derechos y reafirmar su identidad (Saint-Blancat, 2019), contribuyendo así a un proceso de "desprivatización" a partir de estrategias de contestación y legitimación en el espacio público (Casanova, 1994).

Una de las religiones que más ha centrado la atención en el ámbito académico ha sido el islam, tanto por su presencia creciente en el contexto europeo como por los debates sociales que ha suscitado, conllevando muchas veces la aplicación de políticas públicas específicas y estrategias de gobernanza particulares por parte de las administraciones. Una parte de literatura ha analizado las dinámicas internas y otras características de las comunidades, discutiendo aspectos como el papel de las segundas generaciones (Duderija, 2007) o la evolución de ciertas prácticas e identificaciones religiosas (Voas and Fleischmann, 2012; Jeldfort, 2011; Roy, 2013).

Otra línea ha centrado la mirada en el rol de las administraciones y los conflictos sociales y políticos que se han derivado de la visibilidad del islam, ya sea a nivel europeo o a escala estatal y local (Göle, 2015; Planet, 2018). Algunos de los aspectos que más se han analizado son la apertura de centros de culto (Astor, 2017; Moreras, 2009; Allievi, 2009; Cesari, 2003 y 2004) o las regulaciones sobre el velo (Bowen, 2007) y el velo integral (Griera y Burchardt, 2016). Con este artículo contribuimos a los debates de esta literatura centrándonos en una expresión religiosa menos conocida protagonizada además por una minoría dentro del islam: la conmemoración de la Ashura por parte de los chiitas.

Partiendo de estas contribuciones, y adoptando una perspectiva constructivista sobre la religión (Beckford, 2003) creemos importante analizar el papel que juegan las administraciones en la definición de las expresiones religiosas y su legitimidad. Tal y como destaca Berg (2019) con el concepto de "secular-place making", es importante identificar los actores y los aspectos autoidentificados como seculares que participan de la construcción de un espacio para lo religioso. En este sentido, consideramos que es clave analizar las regulaciones y las limitaciones impuestas o negociadas por los poderes públicos sobre las expresiones religiosas, determinando cuáles pueden llevarse a cabo en el espacio público, cuáles deben quedar relegadas al espacio privado o cuáles deben ser simplemente prohibidas. En este proceso, tal y como propone Martinez-Ariño (2018), las ciudades juegan un papel cada vez más importante, convirtiéndose en verdaderos espacios políticos en la gestión de la pluralidad religiosa. De este modo, en este artículo analizamos las características particulares de dos casos locales, Barcelona y París, observando como la gobernanza de la diversidad religiosa afecta la conmemoración de la Ashura.

En el caso de Barcelona, la ciudad ha protagonizado una evolución importante en la gestión de la pluralidad religiosa (Griera, 2012), ligada a la emergencia de nuevos grupos y comunidades invisibles hasta hace apenas unas décadas (Estruch et al., 2004). Con la crisis del paradigma de la secularización, a finales de los años 90 del siglo XX, el Ayuntamiento de Barcelona fue pionero en la creación de una Oficina de Asuntos Religiosos (OAR) para poder llevar a cabo una serie de políticas públicas en relación con las minorías religiosas. Así, en el contexto barcelonés, el cambio de paradigma se hizo evidente en cuatro características: (1) el paso de la indiferencia hacia las minorías religiosas a la urgencia de gestionarlas; (2) el cambio de una comunidad imaginada como secular por una comunidad concebida como plural; (3) el paso de un "catolicismo banal" a un catolicismo contestado y (4) el cambio del control a la indiferencia hacia los nuevos movimientos religiosos (Griera, 2012). Además, la posición política y territorial de Barcelona también explica que haya tenido una postura más proactiva que otras urbes en la gestión y acomodación de la diversidad religiosa (Astor et al, 2019). Consecuentemente, en esta ciudad ha habido una voluntad por visibilizar la diversidad religiosa e impulsar políticas inclusivas hacía los cultos minoritarios. En este sentido, cabe destacar que el islam se ha convertido en un objeto de políticas públicas, no sólo por su crecimiento en la esfera pública, sino también por las peculiaridades del modelo catalán de gestión de diversidad religiosa (Garcia-Romeral y Griera, 2011).

En el contexto francés, a pesar de un fuerte centralismo político y administrativo, las ciudades también tienen un papel importante en la gestión del hecho religioso (De Galembert, 2003) que se

ha visto acrecentado en los últimos años (Martínez-Ariño, 2018). Aspectos como los permisos de construcción de nuevos centros de culto, la gestión de los cementerios comunales o las demandas de menús específicos en los establecimientos escolares son competencias gestionadas por las administraciones locales, convirtiéndose éstas últimas en la "primera puerta" a la que acuden los grupos religiosos para efectuar sus demandas (De Galembert, 2003). En este sentido, si bien la laicidad es un objeto "omnipresente" en los discursos públicos (Bowen, 2007; Liogier, 2006), puede adoptar a su vez formas variadas a nivel local (Martínez-Ariño, 2018). Estas políticas municipales se llevan a cabo en nombre precisamente de la misma laicidad, y pretenden reconocer las minorías religiosas y garantizar los derechos de sus fieles. Sin embargo, la intervención de las administraciones responde también a una voluntad de control sobre los cultos (Fregosi, 2018), y contribuye a definir la legitimidad de las religiones y sus expresiones en el espacio público. Las investigaciones llevadas a cabo en la ciudad de Paris y en sus municipios colindantes muestran así la prevalencia de estas políticas intervencionistas a nivel local, condicionadas a su vez por los límites marcados por el poder central y fuertemente impregnadas por el discurso de la laicidad (Albert Blanco, 2019; Berg, 2019).

## Metodología

Este artículo surge de un proyecto de investigación[1] más amplio sobre expresiones religiosas en el espacio público que aborda diferentes casos de estudio desde una perspectiva comparada. Con el objetivo de analizar los procesos de (in)visibilización de las expresiones religiosas, los procesos de burocratización y las negociaciones con la sociedad civil, se trata de un estudio de casos múltiple y multisituado, centrado en cinco comunidades religiosas (católicos, sikhs, musulmanes, evangélicos y budistas). En este artículo, sin embargo, nos centramos únicamente en el estudio del islam y, más concretamente, en las expresiones religiosas que protagonizan los musulmanes chiitas en Barcelona y París. Como en el conjunto del proyecto, la metodología utilizada ha sido el enfoque cualitativo, centrado en varias técnicas: la observación de la propia conmemoración de la Ashura de manera continuada durante los años de la investigación, visitas a las comunidades en otros momentos significativos de su vida comunitaria, entrevistas y conversaciones informales. En Barcelona, las observaciones se han realizado siempre de manera colectiva, mientras que en París éstas se han llevado a cabo por un solo miembro del equipo. Las entrevistas se han realizado con actores clave de los dos casos: 7 a líderes y miembros de las comunidades chiitas, 2 a responsables políticos y 4 a técnicos de la administración pública que gestionan directamente la conmemoración de la Ashura. Durante las observaciones también se han tenido conversaciones informales con miembros de las comunidades y técnicos de la administración, que se han incluido como notas en los diarios de campo por su relevancia analítica. También se ha recogido y analizado información historiográfica, periodística y de las redes sociales de las asociaciones chiitas en cuestión.

Concretamente en Barcelona, desde 2015 y hasta 2019, el trabajo de campo ha consistido en la observación y seguimiento de todo el recorrido de la procesión des del oratorio hasta el punto final, donde los participantes realizan un rezo colectivo. También se han observado los rezos y charlas que tenían lugar dentro del oratorio antes de la procesión y se han mantenido numerosas conversaciones informales con participantes en diferentes momentos de la conmemoración. La

[1] "Expresiones religiosas en el espacio público de Madrid y Barcelona EREUMyB", (CSO2015-66198- P) financiado por el MICINN y llevado a cabo entre los años 2016 y 2019 bajo la dirección de la Dra. Mar Griera (UAB). Los autores agradecen especialmente al Dr. Avi Astor por haber liderado el estudio de caso de la Ashura en Barcelona en el marco del citado proyecto y por haber compartido con nosotros numerosas reflexiones y horas de trabajo de campo en dicha ciudad.

comunidad chií que organiza la Ashura en Barcelona es la asociación Al-Qaim, formada por personas principalmente de origen pakistaní. El oratorio de la comunidad se encuentra en el barrio de Sant Pere, Santa Caterina i la Ribera, que pertenece al distrito de Ciutat Vella, donde la emergencia de la diversidad religiosa ha sido una característica importante en los últimos años[2]. También se han realizado entrevistas con líderes de la comunidad, todos de origen pakistaní salvo un catalán converso, y con diferentes responsables políticos y técnicos de las administraciones públicas implicadas en la regulación de la diversidad religiosa y en la gestión específica de la Ashura.

En París, el trabajo de campo se ha centrado también en la observación, entre 2017 y 2019, de todas las actividades que tienen lugar el día de la Ashura por parte de dos comunidades situadas en el Departamento de la Seine-Saint-Denis, así como la realización de entrevistas a diferentes miembros jóvenes de estos grupos implicados en los consejos de administración de las comunidades respectivas. Durante las observaciones también se han mantenido conversaciones informales con otros miembros y líderes de las comunidades. Una de estas, llamada Al-Ghadir, aglutina principalmente fieles de origen libanés. Su centro, que acoge tanto la práctica religiosa como otras actividades sociales, se encuentra en Montreuil una ciudad colindante a París, históricamente obrera e industrial, que cuenta con una ingente pluralidad religiosa (Berg, 2019), y sometida hoy en día a un intenso proceso de gentrificación (Collet, 2015). La otra comunidad, Mehfile-Zeinab, se ubica en la ciudad de la Courneuve y reúne sobre todo fieles originarios y descendientes de Madagascar, de las islas Comore y de la Reunión, un colectivo al que se suele llamar "khodja". Para garantizar el anonimato de las personas informantes, hemos obviado datos personales concretos y nombres propios.

Las dos conurbaciones urbanas elegidas para este estudio se caracterizan por presentarse como ciudades globales, cosmopolitas e insertadas en los flujos migratorios (Sassen, 1991), lo que les ha conferido una importante presencia de población musulmana a lo largo de las últimas décadas (Baubérot, 2011; Dargent 2010; Martínez-Ariño et al., 2011). Por otra parte, son ciudades con diferencias en las trayectorias migratorias y con unos marcos legales estatales diferentes. Consideramos que el análisis comparado de los dos casos nos permite mostrar las diferentes lógicas que configuran la Ashura. Además, tal y como hemos explicado en la introducción, partimos de una diferencia clave en como la Ashura toma forma en las dos ciudades: en Barcelona se hacen procesiones en la vía pública mientras que en París la conmemoración se relega al espacio privado. Así, el objetivo del artículo es entender los procesos complejos de gobernanza del hecho religioso que explican esta diferencia. Si bien se podría deducir que estos casos responden a dos modelos contrapuestos, de éxito y fracaso respectivamente, el análisis del conjunto de factores ofrece una mirada mucho más compleja sobre los elementos que se negocian en cada ciudad y juegan un papel determinante en la configuración de la Ashura.

**Barcelona y París: dos maneras de conmemorar la Ashura**

Desde el año 2005, la conocida como “Comunidad islámica Al-Qaim”, que constituye el principal grupo chií de la ciudad, ha llevado a cabo diferentes manifestaciones en el espacio público (Alonso, 2008) que puede entenderse como una manera de buscar visibilidad y legitimación en un contexto de pluralidad religiosa (Salguero, 2018) Su local, de dimensiones reducidas, está en la calle de San Pere Mitjà, y funciona como mezquita y punto de referencia para la comunidad, donde también desarrolla diferentes actividades sociales y culturales.

[2] En el Distrito de Ciutat Vella hay 10 oratorios musulmanes, de los cuales sólo uno es chií. En Cataluña, se pueden consultar datos sobre los centros de culto de las minorías religiosas en el “Mapa Religioso de Cataluña”, disponible en: http://www.mapareligios.cat/ [consulta: 10 de febrero de 2021].

Hay características del *juluus* (procesión) que no han variado significativamente a lo largo de los años. El recorrido se inicia en el oratorio de la comunidad donde hombres, mayoritariamente vestidos de negro, comienzan la marcha cargando un objeto que simboliza el féretro del imán Hussain y varias banderas con símbolos y escrituras religiosas. Algunos de los participantes, conocidos como *matami,* protagonizan un ritual tradicional para recordar el sufrimiento del imán que consiste en una práctica de autoflagelación. Aunque hay diferentes formas de realizar *matam* (Pinault, 1992), esta práctica la hacen con las manos golpeándose por encima de la camiseta, siguiendo el ritmo marcado por un cántico colectivo. En puntos específicos del itinerario, sobre todo al recorrer las calles más estrechas del barrio, varios hombres con chalecos amarillos aseguran la posibilidad de que los vecinos puedan cruzar las calles, mientras que otros reparten papeles en los que se explica qué es la Ashura y en qué consiste la conmemoración. Mientras todo esto ocurre, se puede observar una gran cantidad de personas, tanto vecinos como miembros de la comunidad, documentando la procesión con móviles y cámaras. Entre estos, cabe destacar también la presencia de medios de comunicación paquistaníes y cámaras de televisión.

La participación de las mujeres se inicia a la mitad del recorrido, donde ellas se incorporan a la procesión de forma discreta. Su entrada no siempre se produce de forma ordenada ni en un punto concreto, sino que a menudo se puede ver cómo se van añadiendo en diferentes puntos de la marcha. A partir del año 2018, la parte de las mujeres estaba dividida por una tela que marcaba la separación con los hombres. No observamos ninguna mujer realizando *matam* como los hombres, pero algunas se dan golpes flojos siguiendo el mismo ritmo. Siempre siguen el recorrido detrás de ellos, pero al llegar al punto final se vuelven a separar, situándose en un espacio que dividido por vallas cubiertas con telas. Mientras que los hombres empiezan a rezar en un espacio que se puede visualizar fácilmente, las mujeres y los niños se quedan comiendo en una zona más reservada. En todas las procesiones también cabe destacar la presencia de representantes de la administración pública, tanto personal técnico de la Oficina de Asuntos Religiosos como del Distrito de Ciutat Vella. Suelen seguir la procesión de forma discreta, asegurando el buen funcionamiento de ésta, junto a algunas dotaciones de la Guardia Urbana y de los Mossos d'Esquadra, que gestionan el tráfico.

Varios aspectos de la procesión han cambiado significativamente a lo largo de los años, siendo objeto de debate y negociación entre la comunidad y la administración. Después de observar por primera vez una de las conmemoraciones el año 2015, nos dimos cuenta de que el recorrido era muy diferente respecto al que se hizo inicialmente en 2005, documentado entonces tanto por la prensa como por otra investigación académica sobre rituales islámicos en Cataluña (Alonso, 2008; Moreras et al., 2017). Mientras que esta primera vez la procesión tuvo como punto final la plaza Sant Pere, durante nuestras observaciones desde el año 2015 el itinerario tenía como punto final el Arco de Triunfo (figura 1). Un espacio que, paradójicamente, daba más visibilidad a la conmemoración mientras hacía más fácil un control del espacio a través de vallas y un consecuente "cerco" (Moreras et al., 2017). Sin embargo, en 2018 y en 2019 se volvió a cambiar el recorrido hasta la Estación del Norte y el Mercado del Born respectivamente. En relación con todas estas modificaciones, cabe destacar que la fecha exacta de estos *juluus* o procesiones es cambiante, debido a que sigue el calendario lunar, y no siempre nos ha sido fácil conocer el día y la hora en que se produciría. Otros cambios significativos que se han producido desde la primera conmemoración han sido relativos al uso de camisetas y a la participación de niños. A raíz de las quejas de vecinos y comerciantes durante los primeros años de la conmemoración el Ayuntamiento de Barcelona estableció como exigencia el uso de camisetas y la prohibición que los menores de 12 años participaran en el ritual.

[Fig. 1] Rezo colectivo en el paseo del Arco de Triunfo de Barcelona, posterior a la procesión de la Ashura en 2016

Fuente: Autores

El año 2018 se empezaron a repartir folletos editados por el propio Ayuntamiento de Barcelona. Mientras que la comunidad solía repartir un documento sencillo sin colores ni ilustraciones y con explicaciones que ha menudo tenían errores de traducción, el folleto del Ayuntamiento consiste en una cartulina mucho más visual con logos y explicaciones trabajadas (figura 2). Según nos explicaron algunos de los técnicos de la administración, los folletos fueron resultado de un trabajo conjunto con la comunidad, con quien se consensuaron la información y las imágenes que aparecen. Además, en los folletos se incluye información de festividades religiosas de otras comunidades presentes en el Distrito de Ciutat Vella.

[Fig. 2] Portada del folleto editado

por el Ayuntamiento de Barcelona para informar de la Ashura.

Fuente: Ayuntamiento de Barcelona

El segundo caso de estudio es el de la ciudad de París, donde existen hoy en día diferentes comunidades chiíes organizadas, principalmente, a partir del origen étnico y/o nacional de sus miembros. A diferencia de Barcelona, las asociaciones chiíes parisinas cuentan con un mayor número de fieles, y con locales más grandes y espaciosos. Sin embargo, ninguno de estos se encuentra en el interior de París, sino que se sitúan en ciudades de la periferia. Cabe destacar en este sentido, que una parte importante de estos centros se encuentra en el Departamento 93, llamado de la Seine-Saint-Denis, que se caracteriza por una elevada densidad urbana e indicadores socioeconómicos que se sitúan claramente por debajo de la media nacional y regional (Estèbe, 2018). Las ciudades de este Departamento presentan igualmente una fuerte vitalidad religiosa, especialmente en cuanto al número de asociaciones y centros islámicos (Kepel, 2012).

A diferencia del caso barcelonés, los y las musulmanes chiitas de la región parisina no salen a la calle. Las dos comunidades estudiadas conmemoran la Ashura en el interior de sus locales con un ritual que incluye también la autoflagelación con golpes de mano sobre el pecho acompañados de un canto colectivo ritmado. En el caso de la comunidad Al-Ghadir de Montreuil, son los hombres más jóvenes los que lideran la práctica del *matam*, haciendo un círculo en el centro de la sala de oraciones de la mezquita. Los otros hombres y las mujeres, éstas en un espacio separado pero visible, se golpean de una manera más suave. Antes, un largo sermón recuerda el sufrimiento y asesinato del imán Hussein, provocando el llanto y las lamentaciones de los asistentes mientras escuchan sentados en el suelo de la sala. Una escena muy similar tiene lugar igualmente en el interior de la comunidad Mehfile Zainab de La Courneuve.

Tanto en Montreuil como en La Courneuve los dos centros islámicos analizados disponen de amplios espacios y de patios donde los fieles se aglutinan y hablan animadamente después del ritual, alrededor de un refrigerio de bebidas y comida dispuesto sobre varias mesas. En estos espacios, que parecen constituir una transición entre el exterior y el interior de la mezquita, se organizan diversos sistemas de control y vigilancia sobre las personas que acceden. Así, para entrar en el local de la comunidad Al-Ghadir hay que pasar por un punto de seguridad en el que tres jóvenes identificados con brazaletes revisan los bolsos y pertenencias de todos los fieles que quieren acceder al centro.

Esta invisibilidad en el espacio público el día de la Ashura, que contrasta tanto con el caso barcelonés como con el de otras ciudades europeas, se intentó revertir el año 2017. En aquella ocasión, algunas decenas de jóvenes musulmanes chiitas de las diferentes comunidades de la región se congregaron en la plaza de la República, en el centro de París. El acto se presentó como una actividad cultural y no religiosa para dar a conocer la figura del imam Hussain, y los jóvenes se limitaban a repartir flores, aguas y chocolatinas acompañadas de folletos explicativos sobre el personaje y la conmemoración de la Ashura (Figura 3). Durante el transcurso de este evento, dos policías de paisano se acercaron a los organizadores para pedirles una copia de la autorización administrativa del acto. Seguidamente, les sugirieron no disgregarse en exceso por la plaza y a adoptar un comportamiento discreto en la repartición de material.

[Fig 4] Jóvenes de las comunidades chiís de Paris en el acto en la plaza de la República durante la Ashura de 2017

Fuente: “Who is Hussein?-France”

Esta actividad en la plaza de la República se inscribe en una dinámica iniciada en 2014 por un grupo de jóvenes de las diferentes comunidades chiíes de la región. Bajo el paraguas de la organización internacional "*Who is Hussain?*[3]*", estos* jóvenes llevan a cabo diversas acciones en el espacio público y los propios centros de culto. Estas iniciativas tienen varios formatos, siendo la mayoría de ellas caritativas o de promoción del diálogo interreligioso. Otras pretenden dar visibilidad al chiismo, como el acto en la plaza de la República o las "vigilias con velas" en la plaza Trocadero, junto a la Torre Eiffel (Figura 4). Estas veladas no han coincidido nunca con el día de la Ashura y, como en el caso del evento en la plaza de la República, se presentan como una actividad “cultural” y no religiosa, una estrategia que se ha identificado también en otras ciudades (Salguero y Hejazi, 2020).

Durante los años que hemos observado la conmemoración de la Ashura en París no hemos podido apreciar cambios significativos. Aparte del acto llevado a cabo en 2017 en la plaza de la República, la conmemoración de la Ashura siempre ha tenido lugar en el interior de los centros de culto. Los testimonios recogidos en entrevistas y conversaciones informales con miembros de las comunidades estudiadas corroboran que los rituales religiosos, como la procesión y la autoflagelación, nunca se han llevado a cabo en el espacio público.

[3] “Who is Hussain?" es una organización internacional. En su página web se define como un "movimiento por la justicia social" que "se inspira del legado de Hussain". La entidad se constituyó en 2012 en Londres y afirma contar con equipos en 90 ciudades de todo el mundo.

[Fig. 4] Anuncio de una de las veladas organizadas en la plaza Trocadero en 2016.

Fuente: página Facebook de "Who is Hussein?-France"

**Conmemorar la Ashura: un juego de negociaciones y regulaciones.**

Estas dos maneras de conmemorar la Ashura en Barcelona y París, que acabamos de describir en el anterior epígrafe, son claramente el resultado de un juego de negociaciones, regulaciones e innovaciones entre las comunidades y las administraciones públicas de cada ciudad. Los dos casos expuestos evidencian la complejidad de factores que pueden afectar a la práctica y expresión religiosa: la retórica oficial sobre las expresiones religiosas, las normativas locales sobre el uso del espacio público y otros elementos y concepciones sociales que van más allá de la regulación de lo religioso y urbano.

*La retórica oficial sobre las expresiones religiosas*

En primer lugar, las retóricas nacionales y locales sobre la libertad religiosa se revelan como elementos clave que configuran la conmemoración de la Ashura en ambas ciudades, siendo recursos simbólicos con implicaciones prácticas y materiales evidentes. En el caso de Barcelona, esta retórica favorece la gestión de la diversidad religiosa y el papel activo de la administración local. Así, la intervención de la administración local se hace principalmente a través de la Oficina de Asuntos Religiosos (OAR) y el Distrito de Ciutat Vella. El objetivo declarado de esta acción municipal es asegurar la libertad de culto y permitir que todas las religiones, especialmente las minoritarias, puedan expresarse en el espacio público en igualdad de condiciones.

En esta línea, cabe destacar la "Medida de gobierno sobre la garantía del trato igualitario a las entidades religiosas en cuanto a la realización de actividades puntuales en el ámbito público", a menudo citada en las entrevistas con los responsables de la administración. Esta medida, promovida por el Ayuntamiento de Barcelona dentro del "Área de Derechos de Ciudadanía, Transparencia y Participación", evidencia claramente la posición del consistorio ante la posibilidad que las

comunidades religiosas puedan hacer uso del espacio público. De hecho, en la norma se reconocen dos supuestos que se aplican claramente al caso de la Ashura:

> "El uso del espacio público por parte de entidades religiosas se puede producir para la celebración de actos de culto al aire libre, sobre todo en aquellos casos en que se reúne un número excepcional de personas que se acercan de otros territorios. Otro supuesto es el de las actividades que consisten en un recorrido por la vía pública (procesiones, etc.)" *Traducción de los autores.* (Ayuntamiento de Barcelona: 14).

Así, en este documento el Ayuntamiento deja claro que su gestión de la diversidad religiosa parte del marco jurídico vigente relativo a la libertad de culto y a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Entre sus objetivos, se pueden encontrar "normalizar la presencia de la diversidad religiosa en la ciudad', así como "trabajar para mejorar el acceso con carácter puntual a equipamientos y vía pública" *Traducción de los autores*. (Ayuntamiento de Barcelona, 2016: 20).

Por tanto, el papel de la administración es clave para entender la posibilidad que la Ashura tenga lugar en las calles de Barcelona. Desde la OAR se ofrece un acompañamiento para las gestiones burocráticas y la redacción de permisos, mientras que también se convocan reuniones o visitas para ultimar detalles logísticos. Además, tal y como se ha explicado en la descripción etnográfica, la presencia de personal de la administración durante la Ashura es constante a lo largo de los años. Según nos explicó la consejera del Distrito de Ciutat Vella[4] responsable de los temas de "interculturalidad" durante el mandato 2015-2019, este acompañamiento se reforzó después de la publicación de la Medida de Gobierno y también incluyó formación para el personal de atención de los equipamientos y los técnicos de distrito, para que tengan en cuenta los objetivos de la "Medida" en el desempeño de sus funciones. Esta responsable política también destacó que se ha hecho una labor intensa para que las gestiones burocráticas se acomoden a los ritmos de las celebraciones. Una de las particularidades de la Ashura es que hasta pocos días antes no se conoce la fecha exacta de su conmemoración, ya que depende del ciclo lunar y el día no siempre coincide con una fecha exacta del calendario solar.

En este sentido, la consejera explicó que para garantizar que se puedan celebrar estos actos, se ha ido interiorizando que es necesario hacer reservas de equipamientos o vía pública con un margen de dos días. Así, cuando se concreta la fecha exacta, que suele ser unos días antes, los espacios están asegurados. Aunque destacó que ha sido un trabajo que a nivel interno de la administración "ha costado", explicó que ha sido resultado del impulso político y de mucha perseverancia (entrevista EB_01, consejera de distrito de Ciutat Vella).

El personal técnico del Ayuntamiento también juega un papel importante de intermediación con los Mossos d'Esquadra y la Guardia urbana. La presencia de estos efectivos se justifica ante la necesidad de garantizar la movilidad y la seguridad. De hecho, el permiso que deben solicitar para poder hacer la procesión es un formulario bastante completo con el que se garantiza que los cuerpos de seguridad tendrán los detalles del evento (Modelo FE01[5]). Además, cuando ha habido algún problema con la Guardia Urbana, o ésta no ha llegado a la hora, el personal de la OAR reclama su presencia y hace de intermediario.

[4] Los consejeros/as de los distritos de Barcelona son cargos políticos. Se eligen proporcionalmente de manera indirecta en función de los resultados de cada partido en las elecciones municipales, y los que pertenecen a la mayoría de gobierno asisten al concejal de distrito en temas concretos.

[5] Este modelo consiste en la "Solicitud de licencia de espectáculos públicos y actividades de carácter extraordinario organizados en la vía pública hasta 1000 personas de aforo (sin pirotecnia o con pirotecnia <10Kg))", disponible en: https://w9.bcn.cat/tramits/SSTT_VP/FE01_XXPB.pdf [consulta: 28/11/2019].

El papel de la administración también es muy importante de cara a la comunidad y las reuniones que pueden tener para negociar los detalles de la conmemoración. En las entrevistas con el personal técnico de la administración, se destaca especialmente la disposición de los líderes de la comunidad para entender y gestionar las propuestas que se hacen. Reconocen que ellos también ponen sus límites como comunidad, pero señalan su predisposición a encontrar soluciones para poder llevar a cabo el *juluus*. Además, en esta línea también hay que tener en cuenta que a la Ashura pueden asistir personas de diferentes zonas de Barcelona y de fuera de la ciudad y del país (Astor et.al, 2018). Esto explica que, en muchos casos, desde la comunidad quieran llegar a acuerdos que puedan satisfacer a todos sus miembros.

Finalmente, la introducción reciente de unos folletos mencionados más arriba sobre la Ashura, editados por el Ayuntamiento de Barcelona, es otro elemento que refuerza y materializa la retórica local sobre la diversidad religiosa. Uno de los objetivos de estos materiales es poder ofrecer información a vecinos y comerciantes y relajar posibles conflictos. Además, como estos documentos también incluyen información de otras festividades religiosas, permiten dar a conocer la diversidad religiosa del barrio y del distrito. Desde la administración han destacado que es una iniciativa que se ha trabajado juntamente con la comunidad y que la valoración es muy positiva:

> "yo creo que hay un punto de que en todo el proceso sintieron como que se ponía en valor, de alguna manera, su cultura y su tradición, ellos se sentían como bastante honrados para decir, "estoy pudiendo comunicar algo que para mí es súper importante", desde lo local" (entrevista EB_02, técnico de la administración)

En el caso de París, es otra retórica la que determina en parte la forma que adopta la Ashura. En este sentido, el modelo francés de gestión de cultos, la llamada “laicidad” (Baubérot, 2017), parece actuar como un freno simbólico a la conmemoración de la Ashura en el espacio público. A pesar de que nada impide formalmente la celebración de este tipo de actividades, la laicidad es percibida por nuestros informantes como un marco limitador de ciertas manifestaciones religiosas, una concepción que puede estar condicionada por los debates recurrentes sobre el islam en el contexto francés y que han contribuido a erigirlo en un “problema público” (Hajjat et Mohammed, 2013)

Cuando preguntamos a un joven miembro de la comunidad Al Ghadir de Montreuil por qué no salen de la mezquita, no dudó en afirmar que "hay que tener las autorizaciones, no es fácil", para añadir que, "deberíamos probar, pero yo creo que sería difícil. Sí, es difícil en Francia. De hecho, los símbolos religiosos en un espacio público que debe ser laico ..." (entrevista EP_01, comunidad chií). Siguiendo esta línea, otro joven de la misma asociación nos comentaba durante el acto en la plaza de la República en octubre de 2017 que, precisamente, organizaban esta actividad para "romper prejuicios", ya que "en Francia no es fácil"(diario de campo, P_01/10/2017). Del mismo modo, un informante de la comunidad Mehfile-Zeinab de La Courneuve señalaba que la sociedad francesa "no está preparada" para ver este tipo de manifestaciones religiosas en el espacio público (diario de campo, P_20/11/2018).

La laicidad adopta así la forma de un objeto "omnipresente" (Bowen, 2007), que no sólo orienta la acción de los poderes públicos, sino que adquiere una potencia discursiva que parece desincentivar la conmemoración de la Ashura en el espacio público. La retórica sobre la laicidad se acompaña de una supuesta voluntad de respeto a la libertad de culto, pero también por mecanismos de

protección, control y vigilancia sobre las prácticas religiosas. Como adelantábamos anteriormente, la laicidad francesa no se guía por un principio de neutralidad, sino por la intervención activa del Estado en la definición de los cultos legítimos y de las manifestaciones que se pueden llevar a cabo en el espacio público (Liogier, 2006). Así, y a pesar del centralismo político y administrativo de Francia, los ayuntamientos también tienen un papel importante en la definición de la laicidad y la forma que ésta puede adoptar a nivel local (Martínez-Ariño, 2018).

En este sentido, hay que señalar que a pesar de no conmemorar la Ashura en el espacio público, las comunidades chiitas de la región parisina tienen una interlocución estable y directa con las administraciones que se enmarca en este modelo multiforme y punzante que es la laicidad francesa. Así, por ejemplo, una placa colocada en la entrada del centro Mehfile-Zeinab de la Courneuve recuerda que el espacio fue inaugurado por "el alcalde-senador" del municipio. Del mismo modo, el presidente de esta comunidad nos explicaba que unas semanas antes de la Ashura del año 2018 había mantenido una reunión con representantes de las administraciones con el fin de explicarles el programa y las actividades previstas en la conmemoración (diario de campo, P_20/09/2018).

Estos contactos, que son habituales entre las comunidades musulmanas y los poderes públicos franceses, parecen tener una doble vertiente. Por un lado, constituyen una forma de fiscalización de la práctica religiosa, para que ésta quede conforme a la laicidad: discreta y relegada en un espacio cerrado. Por el otro, también parecen constituir un momento en el que las comunidades plantean y negocian sus necesidades en términos de protección y acompañamiento por parte de las administraciones y fuerzas de seguridad. En este sentido, cuando un líder de la asociación Mehfile-Zeinab nos relataba estos encuentros afirmaba "ser consciente de que no podemos disponer de un policía ante la puerta las 24 horas del día" (diario de campo, P_20/09/2018). Se refería así a la necesidad de protección en un contexto de tensión provocado por las acciones de Estado islámico. Asimismo, en esta relación con las autoridades, la comunidad ofrece promover, en palabras de su presidente, "un islam moderado" (diario de campo, P_20/09/2018).

Tanto en París como en Barcelona, lo que aquí hemos llamado “retórica oficial sobre las expresiones religiosas” tiene una carga política importante. Efectivamente, la variable ideológica del poder (en este caso el local) no es indiferente, aunque la perspectiva comparada deja entrever una relación de los entes municipales con el hecho religioso que va más allá del eje izquierda-derecha. En Barcelona, la Oficina de Asuntos Religiosos (OAR) se impulsa bajo un gobierno liderado por el Partido Socialista, en un momento (2004) en el que las élites locales quieren consolidar la proyección internacional de la ciudad y su carácter “cosmopolita”.

El breve periodo de gobierno nacionalista (2011-2015) no altera el funcionamiento de la OAR, aunque la llegada al poder de Barcelona en Comú en 2015 parece dar un nuevo impulso al tratamiento de la cuestión religiosa con la aprobación de la Medida antes citada o la adopción de un Plan municipal contra la islamofobia (López-Bargados, 2018). Las dos ciudades colindantes de París que acogen las comunidades chiíes aquí mencionadas son por su parte bastiones históricos de la izquierda. Ambas han sido gobernadas desde hace décadas por el Partido comunista, formando parte de lo que comúnmente se ha identificado como el “cinturón rojo” de la capital francesa. Sin embargo, en el caso de Montreuil se produjo en 2008 un vuelco electoral en beneficio de los ecologistas, que gobernaron la ciudad hasta 2013 cuando nuevamente pasó a manos de una coalición que integraba los comunistas. Tal como sugiere Berg (2019), estos cambios en la alcaldía de Montreuil han tenido consecuencias sobre la gobernanza del hecho religioso, dando lugar a políticas que priorizan estrategias distintas en función del momento y de los actores. Paradójicamente, todas ellas se apoyan en la laicidad, reforzando la unanimidad discursiva y la vertiente intervencionista de este principio expuesta anteriormente.

*Las normativas del espacio público en la intersección de la expresión religiosa*

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que las manifestaciones religiosas como la Ashura también pueden verse afectadas por las normativas locales relativas al uso del espacio urbano. En Barcelona, la Medida de Gobierno antes citada reconoce que se producen problemas en el acceso al espacio público, sobre todo derivados de la saturación de ciertos lugares del Distrito de Ciutat Vella, donde hay mucha densidad de población, un número elevado de entidades y una importante presión turística. En el caso de la Ashura, hay que tener en cuenta diferentes normativas a la hora de decidir el recorrido de la procesión.

Una de las normativas que pueden afectar a la conmemoración de la Ashura es la de la sonorización. En 2018, se modificó el recorrido del *juluus* porque tenía lugar durante el verano y en Ciutat Vella se había establecido una normativa que impedía hacer ruido amplificado a partir de las 20h de lunes a jueves. Así, según nos explicaron los técnicos de la administración, se pactó un cambio en el itinerario de la procesión teniendo en cuenta que la normativa de sonorización del Distrito del Eixample no contemplaba esta limitación, y se estableció la Estación del Norte como punto final del recorrido al encontrarse en otro distrito. Sin embargo, este cambio implicó la coordinación de responsables de dos distritos, ya que la procesión comenzaba en Ciutat Vella pero terminaba en el Eixample, suponiendo la duplicación de permisos y gestiones.

En el caso de Barcelona, también cabe destacar que el año 2006 se aprobó una ordenanza de civismo que entre otras cuestiones prohibía pasear por la calle sin camiseta. El principal argumento expuesto por los responsables políticos a la hora de adoptar esta medida se construyó a partir de lo que se percibía como una práctica "incívica", protagonizada principalmente por turistas al ir o venir de las playas de la ciudad. Siendo algo que pretendía regular el día a día de Barcelona, supuso una limitación directa de una característica propia del ritual de la Ashura. Bajo esta normativa, los hombres que efectúan el *matam* deben llevar el torso cubierto durante todo el recorrido. Por un lado, la mayoría del personal técnico con el que hemos podido hablar apunta que esta normativa no supone ningún problema con la comunidad. Sin embargo, algunos de sus líderes nos han hecho referencias a otras ciudades europeas en las que el *matam* sí puede llevarse a cabo sin camiseta. Además, parece ser que en algunas reuniones con el personal de la administración los líderes mostraron vídeos de estos eventos para demostrar que es posible en otros lugares. A pesar de que no es una petición clave e imprescindible, los dirigentes de la comunidad son conscientes de que están limitados de una forma muy específica en el contexto barcelonés.

En el caso francés, la autorización para la realización de cualquier tipo de manifestación cultural, política o religiosa en el espacio público es responsabilidad de las subdelegaciones del gobierno central en cada Departamento, las llamadas prefecturas. En este sentido, los miembros de las comunidades chiíes con los que pudimos hablar se refieren a los "permisos" que habría que pedir ante estas instancias para poder conmemorar la Ashura, insinuando un proceso burocrático percibido como difícil y complejo, condicionado además por el discurso oficial sobre la laicidad.

Por otra parte, la autorización de determinados eventos en el espacio público queda sometida al contexto político de cada momento. Cabe destacar así la aplicación del estado de urgencia tras los atentados de 2015, una situación que otorgaba aún más prerrogativas a las prefecturas a la hora de permitir o no determinadas actividades. En este sentido, numerosas manifestaciones sindicales o culturales se vieron afectadas por esta medida, siendo modificados sus emplazamientos e

itinerarios. Esta situación parece que afectó igualmente las comunidades chiíes. Algunos informantes nos contaron que en 2015 habían previsto una velada con velas el día 15 de noviembre. Dos días antes, el 13 de noviembre, varios establecimientos de ocio de Paris fueron objeto de un ataque terrorista que causó decenas de muertos. En relación a este contexto, una chica de la comunidad Mehfile-Zeinab nos explicó que el acto no se pudo hacer "debido a los atentados" (diario de campo, P_01/10/2017). Una publicación de aquella fecha en las redes sociales de la plataforma "*Who is Hussain?*" lo corroboraba explicando que "después de los acontecimientos espantosos" y "por motivos de seguridad", la velada quedaba pospuesta (página Facebook de *"Who is Hussain?-France"*).

Más allá de los contextos temporales particulares, como la situación derivada de los atentados de 2015, las actividades realizadas en el espacio público para las comunidades chiíes parisinas parecen adaptarse también a los usos sociales aceptados y autorizados de determinados espacios urbanos. Así, no deja de ser significativo que los emplazamientos escogidos para la celebración de estos actos sean la plaza de la República y la de Trocadero. La primera es conocida por ser el punto de inicio o final de numerosas manifestaciones políticas y sindicales, así como para acoger actividades culturales y conciertos. Es habitual que en la plaza coincidan en un mismo día diversas actividades o concentraciones, y que éstas se distribuyan en diferentes puntos. Por su parte, la plaza de Trocadero es un emplazamiento turístico, ya que es un punto de paso casi obligado para llegar a la Torre Eiffel o para fotografiarla. Este espacio no suele acoger grandes manifestaciones políticas, pero sí concentraciones más reducidas con el objetivo de visibilizar y denunciar ciertas situaciones de conflicto o de vulneración de derechos humanos en Francia o en todo el mundo.

La elección de estos espacios por parte de los jóvenes chiíes de la región parisina representa, en primer lugar, un intento de apropiarse temporalmente de dos plazas con una fuerte carga simbólica en el imaginario nacional francés. Como muestra L. Endelstein (2017) para el caso de la celebración judía de la *Hanukkah* en estos mismos espacios, se canaliza así la reivindicación de una doble pertenencia: a la nación, pero también a una comunidad religiosa transnacional. Los actos organizados por las comunidades chiíes en estos dos espacios parecen adaptarse así a las actividades que llevan a cabo otros grupos políticos, sindicales o asociativos. En este sentido, las observaciones llevadas a cabo en la plaza de la República, pero también las informaciones y fotografías de las vigilias en Trocadero en las redes sociales, muestran un repertorio variado de acciones que también podrían llevar a cabo grupos seculares. Mesas informativas, reparto de hojas explicativas, pancartas y carteles pidiendo "fraternidad" o discursos sobre "la paz en el mundo" constituyen una puesta en escena que ejemplifica una frontera porosa entre las dimensiones secular y religiosa. Un joven de la comunidad Al-Ghadir de Montreuil, definía así la actividad llevada a cabo en la plaza de la República:

> "El evento que hicieron por ejemplo en la plaza de la República era otro tipo de actividad. Más correcta, seguramente más aceptable por el entorno. Sobre todo, en Francia, donde es un poco complicado y tienen problemas para aceptar las religiones y es realmente laica" (entrevista EP_01, comunidad chií)

La estrategia de las comunidades chiíes parisinas para salir al espacio público pasa por una adaptación de las manifestaciones religiosas favoreciendo unas expresiones más "correctas" en un contexto particular (Martínez-Ariño y Griera, 2020). Esta concepción está evidentemente influenciada por la retórica sobre la laicidad mencionada anteriormente, a la vez que se adapta y toma forma en función de los usos esperados y "aceptables" de espacios urbanos concretos.

Por otra parte, la cuestión del género también está presente en las negociaciones de la Ashura como parte de lo que se espera de la participación en el espacio público. Esto es evidente sobre todo en

el caso de Barcelona, donde para algunos técnicos la participación igualitaria de hombres y mujeres en la procesión es una cuestión sensible y relevante. De hecho, en la medida de gobierno se especifica que únicamente se van a promover las actividades que garanticen la igualdad de género. Así, algunos técnicos de la administración explicaron que en varias reuniones se ha intentado fomentar que hombres y mujeres compartieran más espacios, o al menos que no se tuviese que separar físicamente el espacio donde están las mujeres en el punto final de la procesión. Sin embargo, otras personas de la administración destacaron positivamente que haya un lugar reservado para las mujeres y que se garantice su participación, aunque sea de forma diferenciada.

En el caso de París, la participación de las mujeres parece no suscitar ninguna tensión relevante por el hecho que, como se ha señalado anteriormente, el ritual religioso no se realiza en el espacio público. Sin embargo, durante el evento "cultural" llevado a cabo en la plaza de la República, esta cuestión emergió en algunas discusiones entre los jóvenes chiitas y los transeúntes, mostrando el peso que los debates sobre islam y género tienen en Francia (Bowen, 2007; Gole, 2015). En este sentido, uno de los organizadores nos explicó que algunos pasantes habían hecho comentarios negativos relativos a la vestimenta y al velo de las participantes, así como sobre la percepción de un uso segregado del espacio público por parte de hombres y mujeres. Un informante insistió en desmentir este último supuesto, afirmando que chicos y chicas participaban todos juntos y "mezclados" en el desarrollo de la actividad.

*Un calendario marcado por elementos sociales mas allá del hecho religioso y urbano*

Finalmente, la Ashura está condicionada por las concepciones sociales sobre el hecho religioso, pero también por otros elementos aparentemente neutros que pueden tener un impacto directo y determinante. Esto es especialmente evidente cuando tenemos en cuenta el efecto del calendario de celebraciones. La Ashura tiene lugar en el décimo día del *Muharram*, el primer mes del calendario islámico. Éste sigue el calendario lunar por lo que no se corresponde con el calendario oficial, que sigue el ciclo solar. Así, tal y como sucede con otras fechas relevantes para los musulmanes y otras confesiones religiosas, la Ashura se conmemora en una fecha diferente cada año. En contextos diaspóricos, donde las comunidades musulmanas siguen siendo minoritarias, estas fechas no son conocidas ni reconocidas en el calendario hegemónico. Consecuentemente, la Ashura puede coincidir y competir con otras festividades que sí son reconocidas en el calendario oficial y que, además, pueden tener una connotación religiosa.

En el caso barcelonés, a pesar del carácter aconfesional del Estado, el calendario de celebraciones estatales tiene presente festividades con una carga religiosa muy evidente como la Semana Santa y la Navidad. Además, también reconoce otras festividades con un carácter religioso menos evidente a nivel local. Por ejemplo, el 24 de septiembre, el día de la Virgen de la Mercè, patrona de Barcelona, se convierte en un día festivo para todos los vecinos y vecinas con una importante oferta cultural y musical en la ciudad. En el año 2018, la Ashura debía conmemorarse el 20 de septiembre. Ese día, mientras se estaba preparando el escenario para los conciertos de "La Mercè", que tendrían lugar durante varios días en el paseo donde se encuentra el Arco de Triunfo, los miembros de la comunidad de Al-Qaim tuvieron que modificar su recorrido y hacer un camino más largo hasta el Mercado del Born. Uno de los efectos principales de este cambio de itinerario fue, según la comunidad, la pérdida de visibilidad en relación con el barrio. Uno de sus líderes nos comentó:

> "La zona esa del Arco del Triunfo era la zona de relaciones del barrio y cuando estos llegaron pues era la zona de visibilidad, de relaciones del barrio y claro, ir al Arco del

> Triunfo y ser capaces de estar en el Arco del Triunfo era, "que nos vean" (entrevista EB_03, comunidad chií).

Mientras que el reconocimiento de festividades con connotación católica no se problematiza por su justificación bajo la idea de “tradición” o “herencia cultural” (Astor et al., 2017) y por las consecuencias del "*ambient faith*" (Engelke, 2012), se crea una situación de privilegio ante las fechas de las celebraciones de otras minorías. Es cierto que, tal y como argumenta Griera (2012), la conmemoración de la Ashura y la consiguiente normalización de la diversidad religiosa puede suponer un “catolicismo contestado” y poner en duda los privilegios de las festividades y el calendario católico. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el caso de la Ashura el "catolicismo banal" (Griera, 2012; Griera y Clot, 2015) condiciona directamente la conmemoración y las características del *juluus*, ya que las fechas no son conocidas ni reconocidas. Consecuentemente, mientras que hay un intento de visibilizar la pluralidad religiosa, las festividades de la comunidad musulmana chií están sometidas a la priorización social y administrativa de otras celebraciones.

Siguiendo esta misma línea, también hay que destacar lo que sucedió en 2016 y 2017. En el año 2016 la Ashura fue el 12 de octubre, un día donde había muchas manifestaciones convocadas a raíz tanto de la celebración como del rechazo del “Día de la Hispanidad”. Aunque esto no afectó al recorrido, la procesión tuvo que llevarse a cabo sin todos los efectivos de la Guardia Urbana, ya que éstos estaban gestionando las citadas manifestaciones. En el año 2017, y como se ha mencionado en la introducción, la Ashura debía conmemorarse el 1 de octubre, el mismo día en que había convocado un referéndum sobre la independencia de Cataluña. Como días antes ya se preveía que podría ser una jornada conflictiva, el personal técnico del Ayuntamiento estuvo en contacto con los líderes de la comunidad para avisarles de que la situación se podría complicar. Un día antes acabaron decidiendo que la procesión en la vía pública no sería posible y habilitaron un equipamiento cerrado en el barrio del Raval. Aunque estos casos no están tan relacionados con festividades católicas, evidencian y remarcan la condición minoritaria de las festividades chiitas. Mientras que sería difícil convocar una manifestación o una cita política en otra fecha como el día de Navidad o durante la Semana Santa, la conmemoración de la Ashura queda escondida en el calendario.

La persistencia de esta forma de "catolicismo banal" no es exclusiva del caso barcelonés. Así, y a pesar de la retórica sobre la laicidad, numerosos ejemplos muestran que en Francia el catolicismo preserva igualmente una condición de normalidad, bajo la apariencia de tradición cultural, que no comparte con las otras religiones. En este sentido, el calendario de festividades también se estructura en torno a celebraciones de referencia católica: del total de días festivos reconocidos oficialmente, siete son de raíz cristiana. Desde hace algunos años, las administraciones pueden autorizar una "ausencia" para sus trabajadores con ocasión de las grandes festividades de cada religión. Este dispositivo resta, sin embargo, limitado a los empleados de la función pública y tiende a privilegiar aquellas fechas más conocidas y aceptadas socialmente, como el *Eid-al-adha* para los musulmanes o el *Yom Kippur* para los judíos (Fornerod, 2019). En el caso parisino el calendario afecta las prácticas y la organización de los musulmanes chiíes cuando la Ashura coincide con un día laborable. Como nos comentaba un joven miembro de la comunidad Al-Ghadir, cuando esto sucede los fieles piden fiesta a sus puestos de trabajo Esto no siempre es posible y acuden entonces a la mezquita en el momento que pueden. A diferencia de Barcelona, relegar la conmemoración en el interior de los centros de culto hace que el calendario no tenga implicaciones en la utilización del espacio público.

**Conclusiones**

A pesar de la retórica y de las políticas de reconocimiento de las minorías religiosas en las grandes ciudades europeas, el análisis de la Ashura en contextos diaspóricos evidencia los diferentes tipos de limitaciones externas que influyen en la manera que las comunidades religiosas pueden hacer uso del espacio público. Los dos casos de estudio presentados muestran unas lógicas complejas de regulación, acompañamiento y control de la expresión y la práctica religiosa. Además, confirman la importancia de considerar las ciudades como "espacios políticos" (Martinez-Ariño, 2018).

Con el análisis de la Ashura hemos querido destacar los procesos complejos de negociación y regulación de las expresiones religiosas. La forma de conmemorar la Ashura en Barcelona no sólo es resultado de una retórica que favorece el uso del espacio bajo la idea de la promoción de la diversidad religiosa, como tampoco lo es en Paris como consecuencia de una regulación sujeta a la laicidad. Tal y como hemos querido mostrar en la discusión de los resultados, la Ashura está condicionada por muchos otros factores que son menos evidentes y que a veces pueden parecer contradictorios con los discursos y políticas que pretenden favorecer la diversidad religiosa.

Aunque en Barcelona hay un impulso relevante por parte de las administraciones para promover la posibilidad de utilizar el espacio público por parte de las comunidades religiosas, visibilizando así la pluralidad religiosa que caracteriza la ciudad, las normativas sobre el uso del espacio urbano y el calendario hegemónico de las festividades locales y nacionales tienen un efecto directo en cómo la comunidad chií de Barcelona puede llevar a cabo la procesión. En el caso de París, no es tanto la regulación local la que marca la forma de la Ashura sino la retórica construida alrededor de la laicidad francesa. A pesar de que no hay normativas explícitas que impidan las conmemoraciones religiosas en el espacio público, las comunidades chiitas parecen interiorizar una limitación simbólica sobre el uso de este. Asimismo, las comunidades adoptan estrategias que les permiten ser visibles a través de actos y eventos presentados como "culturales" y que responden, además, a los usos esperados y aceptados los espacios urbanos.

**Referencias**


AJUNTAMENT DE BARCELONA (2016): Mesura de Govern sobre la garantia del tracte igualitari a les entitats religioses quant a la realització d'activitats puntuals a l'àmbit públic, disponible en: https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/sites/default/files/documentos/mesura_tracte_igualitari_entitats_religioses_cat1.pdf [consulta: 28 de noviembre de 2019].

ALBERT BLANCO, Víctor (2019): "Valoriser le quartier par la diversité religieuse: regards crosiés entre la Goutte d'Or (Paris) et le Raval (Barcelone)", *Cahiers de Géographie du Québec,* vol. 63, nº 178, pp. 21-35.

ALLIEVI, Stephano (2009): *Conflicts over mosques in Europe. Policy issues and trends*, London, Alliance Publishing Test.

ALONSO, Marta (2008): "Chiítas, ashura y espacio público barcelonés: de los callejones a la Avenida", en Y. Mellado (coord.), *La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales*, Barcelona: CIDOB, pp. 23-32.

ASTOR, Avi (2017): *Rebuilding Islam in Contemporary Spain: The Politics of Mosque Establishment, 1976-2013*, Eastbourne, Sussex Academic Press. DOI: https://doi.org/10.1080/09518967.2018.1535403

ASTOR, Avi; ALBERT BLANCO, Víctor y MARTÍNEZ CUADROS, Rosa (2018): "The Politics of 'Tradition' and the Production of Diasporic Shia Religiosity", *POMEPS Studies,* 32: The Politics of Islam in Europe and North America, disponible en https://pomeps.org/2018/12/18/the-politics-of-tradition-and-the-production-of- diasporic-shia-religiosity/ [consulta: 14 de marzo de 2019].

ASTOR, Avi; BURCHARDT, Marian y GRIERA, Mar (2017): "The politics of religious heritage: framing claims to religion as culture in Spain", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(1), pp. 126-142. DOI: https://doi.org/10.1111/jssr.12321

ASTOR, Astor; GRIERA, Mar, y CORNEJO, Mónica (2019): "Religious governance in the Spanish city: hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid", *Religion, State & Society*, 47(4-5), pp. 390-404. DOI: https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1668213

BAUBEROT, Jena (2011): « Ville et religion : Dieu change à Paris », en Michel Wieviorka (ed.) *La ville*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, pp. 237-251.

BAUBEROT, Jean (2017) : *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France. DOI : https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.5.113083

BECCI, Irene; BURCHARD, Marian y CASANOVA, José (2013): *Topographies of faith. Religion in Urban Spaces,* Boston, Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004249073

BECCI, Irene; BURCHARDT, Marian y GIORDA, Maria-Chiara (2017): "Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities", *Current Sociology*, *65* (1), pp. 73-91. DOI: https://doi.org/10.1177/0011392116632030

BECKFORD, James (2003): *Social theory and religion*, Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511520754

BERG, Anna Lea (2019): "From religious secular place-making: How does the secular matter for religious place construction in the local?", *Social Compass*, 66 (1), pp. 35-48. DOI: https://doi.org/10.1177/0037768618813774

BOWEN, John (2007): *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space,* Princeton, Princeton University Press. DOI: https://doi.org/10.1515/9781400837564

CASANOVA, José (2011): *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press.

CESARI, Jocelyne (2003): "Muslim minorities in Europe: the silent revolution", en J. ESPOSITO, John y BURGAT, François (eds.) *Modernising Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, London, Hurst, pp. 251–269.

CESARI, Jocelyne (2004): *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.

COLLET, Anaïs (2015): *Rester bourgeois. Les quartiers populaires, nouveaux chantiers de la distinction,* Paris, La Découverte.

DARGENT, Claude (2010): « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie*, vol. 51(2), pp. 219-246. DOI : https://doi.org/10.3917/rfs.512.0219

DE GALEMBERT, Claire (2003): "La gestion publique de l'islam en France et en Allemagne: De l'improvisation de pratiques in situ à l'amorce d'un processus de régulation nationale", *Revue internationale et stratégique,* 52(4), pp. 67-78. DOI : https://doi.org/10.3917/ris.052.0067

DUDERIJA, Adis. (2007): "Literature Review: Identity Construction in the Context of Being a Minority Immigrant Religion: The Case of Western-born Muslims", *Immigrants & Minorities*, 25(2), pp. 141-162. DOI: https://doi.org/10.1080/02619280802018132

ENDELSTEIN, Lucine (2017): "Lumières sur la ville", *Archives de sciences sociales des religions*, 177, pp. 51-71. DOI : https://doi.org/10.4000/assr.29252

ENGELKE, Matthew (2012): "Angels in Swindon: Public religion and ambient faith in England", *American Ethnologist*, *39*(1), pp. 155-170. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01355.x

ESTÈBE, Philippe (2018): "Seine-Saint-Denis : le sas et la nasse", *Tous urbains*, 22(2), pp. 34-43. DOI : https://doi.org/10.3917/tu.022.0034

ESTRUCH, Joan, GÓMEZ, Joan, GRIERA, Mar y IGLESIAS, Agustí (2004): *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya.* Barcelona, Ed. Mediterrania.

FORNEROD, Anne (2019): "Jours fériés et fêtes religieuses", *Revue du droit des religions*, nº 8, pp. 75-187. DOI : https://doi.org/10.4000/rdr.439

FREGOSI, Franck (2018) : « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? », *Confluences Méditerranée*, 106(3), pp. 35-51. DOI : https://doi.org/10.3917/come.106.0035

GARCIA-ROMERAL, Gloria y GRIERA, Mar (2011): "La construcció de l'islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya", *Societat Catalana*, pp. 231-253.

GRIERA, Mar (2012): “Public policies, interfaith associations and religious minorities: a new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona”, *Social Compass*, 59 (4), pp. 570-587. DOI: https://doi.org/10.1177/0037768612460800

GRIERA, Mar y CLOT-GARRELL, Anna (2015): “Banal is not Trivial: Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison”, *Journal of Contemporary Religion,* 30 (1), pp. 23-37. DOI: https://doi.org/10.1080/13537903.2015.986974

GRIERA, Mar y BURCHARDT, Marian (2016): “Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, nº 2, pp. 1-28. DOI: http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16190

GÖLE, Nilufer (2015): *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l’islam.* Paris, La Découverte.

HAJJAT, Abdellalli y MOHAMMED, Marwan (2013): *Islamophobie: comment les élits françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris, La Découverte.

JELDFORT, Nadia. (2011): “Lived Islam: religious identity with ‘nonorganized’ Muslim minorities”, *Ethnic and Racial Studies*, 34:7, pp. 1134-1151. DOI: https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528441

KEPEL, Gilles. (2012) *Quatre-vingt-treize.* Paris, Ed. Gallimard.

LIOGIER, Raphael (2006): *Une laïcité légitime. La France et ses religions d’État,* Paris, Médicis–Entrelacs.

LÓPEZ-BARGADOS, Alberto (2018) « Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán" », *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 24, pp. 89-108. DOI: https://doi.org/10.15366/reim2018.24.006

MARTÍNEZ-ARIÑO, Julia (2018): “Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe”, *Current Sociology*, 66 (5), pp. 810-827. DOI: https://doi.org/10.1177/0011392117745942

MARTINEZ-ARIÑO, Julia y GRIERA, Mar (2020): “Adapter la religion : négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains”, *Social Compass*, 67 (2), pp. 221-237. DOI : https://doi.org/10.1177/0037768620917085

MARTINEZ ARIÑO, Julia, GRIERA, Mar, GARCIA-ROMERAL, Gloria, FORTEZA, Maria (2011): “Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona”. *Migraciones* nº 30, pp. 101-103.

MORERAS, Jordi (2009): *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya,* Fundació Jaume Bofill, disponible en: https://www.fbofill.cat/sites/default/files/1607.pdf [consulta: 24 de julio de 2020].

MORERAS, Jordi (dir.) (2017): *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

PINAULT, David (1992): *The Shiites: Ritual and popular piety in a Muslim community*, New York, St. Martin's Press.

PLANET, Ana (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill.

ROY, Oliver (2013): *Holy ignorance: When religion and culture part ways*, Oxford, Oxford University Press.

SAINT-BLANCAT, Chantal (2019) : "Introduction. L'inscription religieuse dans l'espace urbain. État de l'art", *Social Compass*, 66 (1), pp. 3-23. DOI: https://doi.org/10.1177/0037768618822275

SALGUERO MONTAÑO, Óscar (2018), "Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 25, pp. 118-138. DOI: https://doi.org/10.15366/reim2018.25.007

SALGUERO MONTAÑO, Óscar y HEJAZI, Hután (2020): "El islam en el espacio público madrileño", *Disparidades. Revista de Antropología,* 75 (1). DOI: https://doi.org/10.3989/dra.2020.011

VÁSQUEZ, Manuel A., y KNOTT, Kim (2014): "Three dimensions of religious place making in diaspora", *Global Networks*, *14*(3), pp. 326-347. DOI: https://doi.org/10.1111/glob.12062

VIVIER-MURESAN, Anne-Sophie (2020): "Rites d'Achoura et affirmations communautaires", *Archives de sciences sociales des religions*, 189(2), pp. 55-72. DOI : https://doi.org/10.4000/assr.49972

VOAS, David y FLEISCHMANN, Fenella (2012): "Islam moves west: Religious change in the first and second generations", *Annual review of sociology*, *38*, pp. 525-54. DOI: https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145455

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Memoria e identidad en un sistema confesional: La relación entre memorias y conflicto en Líbano

## Memory and identity in a confessional system: The connexion between memories and conflict in Lebanon

**Alejandro RICO FREEMAN**
Collegue of Europe, Bruges
alex_rico_f@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1233-4564

Recibido 08/09/2020. Aceptado 09/11/2021

**Para citar este artículo:** Alejandro RICO FREEMAN (2021): "Memoria e identidad en un sistema confesional: La relación entre memorias y conflicto en Líbano" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 24-41.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.002

**Resumen:**

Este artículo analiza el sistema sociopolítico libanés desde la teoría mnemónica. Se pretende demostrar que el conflicto de memorias e identidades existentes en este Estado se encuentran en la base de sus recurrentes conflictos, ya que el sistema sociopolítico se basa en las divisiones identitarias que dominan el país. Esta cuestión impregna todas las capas del sistema social, siendo un ejemplo paradigmático la organización del sistema educativo y la enseñanza de la historia en las escuelas. Esto supone un gran problema para una pacificación eficaz de Líbano.

**Palabras clave**: Líbano/ memoria colectivas/ políticas identitarias/ sectarismo/ posconflicto/

**Abstract:**

This article analyses Lebanon's socio-political system from the perspective of memory studies. We try to prove that the conflict between memories and identities in Lebanon is at the base of the continuing conflicts since the socio-political system is based on the identity divisions in the country. This topic can be found in every aspect of the social system, one particularly clear example being the organisation of the education and the teaching of history in schools. This has become a great problem for an efficient appeasement of Lebanon.

**Keywords:** Lebanon/ collective memories/ identity politics/ sectarianism/ postconflict/


CC BY NC

**Introducción**

En octubre de 2019 estallaron en el Líbano manifestaciones y protestas masivas en contra de un gobierno, en particular, y de una clase política, en general, que los manifestantes -mayoritariamente jóvenes- consideraban corruptos e indignos de ser sus representantes políticos.[1] Tras casi un año de protestas continuas, la pérdida de gran parte del valor de la libra libanesa y en medio de una pandemia que ha afectado enormemente a un país ya empobrecido; la destrucción del puerto de Beirut el 4 de agosto de 2020 fue la estocada final a un país asolado por las desgracias y las catástrofes. Este accidente derivado de la negligencia de las autoridades acentuó la rabia y el descontento de los ciudadanos, que provocaron la dimisión del gobierno en bloque.[2] En el momento que se escriben estas líneas -octubre de 2020-, el intento de formar un ejecutivo por parte de Mustafa Adib ha fracasado, lo que ha supuesto la vuelta del ex primer ministro Saad Hariri tras solo un año de su dimisión del cargo precisamente por las protestas contra la clase política.[3]

Para el ciudadano medio, cuyo único contacto con Líbano son las noticias escuchadas en la radio, vistas en los informativos o leídas en los periódicos, este nuevo episodio de protestas y conflicto que podríamos llamar de "baja frecuencia" podría antojarse como uno más en la convulsa historia de este pequeño país, siempre aparentemente imbuido en tensiones y conflictos. Por una vez, y aunque sea en parte, pudiera ser que el ciudadano medio acertara en su consideración.

Es ciertamente difícil obviar que desde su independencia en 1943, Líbano ha estado cíclicamente sumido en conflictos de diversa índole y gravedad: una crisis política en 1958, una(s) terrible(s) guerra(s) civil(es) entre 1975 y 1990[4], una breve pero brutal contienda entre Hezbollah e Israel en 2006 y, finalmente, las protestas y choques actuales entre la clase política y una parte considerable de la ciudadanía. No debiera obviarse, además, el factor temporal, ya que de manera casi exacta estos conflictos se espacian entre sí por un período de entre 13 y 17 años.

Esta "rueda conflictual" no puede y no debe de achacarse a una mera coincidencia. Más bien, y como se pretende demostrar en este trabajo, los conflictos recurrentes en Líbano son la consecuencia directa de una problemática doble: por un lado, su sistema político y social confesional; por otro lado, la salida de la contienda en 1990 y su gestión política y memorial en la posguerra. Ambas cuestiones se entrelazan en el presente y se configuran como la cuestión de base, subterránea, de la práctica totalidad de los conflictos en Líbano hasta la actualidad.

Así, la propuesta de análisis es que la(s) guerra(s) civil(es), su resolución, el sistema confesional -el cual es a la vez causa y consecuencia del conflicto- y la gestión de la memoria conforman la gran imagen donde se debe buscar la explicación primigenia al aliciente conflictual del que Líbano no parece capaz de resurgir. Este trabajo pretende una aproximación teórica al problema mnemónico e identitario y sus consecuencias en una sociedad confesional, inherentemente dividida.

---

[1] Ver: https://elpais.com/internacional/2019/11/26/actualidad/1574784838_119340.html [consulta: 8 de septiembre de 2021].

[2] Ver: https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-53709604. [consulta: 8 de septiembre de 2021].

[3] Ver: https://www.france24.com/es/medio-oriente/20201022-l%C3%ADbano-vuelve-a-nombrar-a-saad-hariri-como-primer-ministro-tras-casi-un-a%C3%B1o-de-su-dimisi%C3%B3n [consulta: 8 de septiembre de 2021].

[4] Hacemos referencia a las guerras civiles libanesas de 1975 a 1990 en plural, contrariamente a la habitual denominación de guerra civil libanesa, porque consideramos que lo acontecido en estos 15 años no puede considerarse como un único conflicto. Por el contrario, estos 15 años vieron múltiples conflictos enlazados temporalmente entre sí, sin conformar necesariamente un ente consolidado.

En primer lugar, estableceremos un marco teórico basado en los análisis de la memoria colectiva y su relación con la creación de identidad. Para ello, nos sustentaremos en los teóricos más reconocidos del campo de la teoría mnemónica y utilizaremos ejemplos particulares sobre Líbano para mostrar la relevancia de la identidad y las memorias en un contexto de conflicto cíclico. Además, expondremos una propuesta teórica que sustenta el resto de la investigación. Seguidamente, definiremos las particularidades sociológicas de la sociedad libanesa, su sistema político y los acontecimientos y acuerdos que lo caracterizan pos-1990. Finalmente, veremos cómo en el sistema educativo libanés interaccionan todos los elementos y actores mencionados anteriormente, haciendo que, en su forma actual, impida la reconciliación nacional y dificulte la tarea de reconstrucción tan necesaria tras un conflicto como el vivido en Líbano. Como ejemplo práctico y concreto de dicho argumento, trataremos la problemática irresoluta del currículo de historia con relación a la cuestión mnemónica.

En cuanto a la metodología, el aspecto original de esta investigación se fundamenta en las entrevistas semiestructuradas de carácter cualitativo realizadas por el autor en la primavera de 2018, mayoritariamente con académicos -sociólogos e historiadores-. Dichas fuentes primarias han permitido al autor desarrollar las principales tesis que sustentan la presente investigación.

**Teoría mnemónica: Elementos y características de la memoria**

Uno de los debates más candentes y recurrentes en el campo de los estudios sobre la memoria ha versado sobre la posibilidad de una memoria puramente individual como entidad opuesta a la memoria colectiva. No podemos en esta investigación extendernos en este debate, por lo cual, seguiremos las tesis expuestas por el filósofo y sociólogo Maurice Halbwachs, considerado padre fundador de la teoría mnemónica moderna. Fundamentalmente, Halbwachs concluye que no es posible la existencia de una memoria exclusivamente individual porque solo es posible recordar desde la posición dentro de un grupo social (Halbwachs, 2004: 26).

Además, considera que necesitamos a otros para crear nuestra propia memoria (2004: 26). Todos los individuos pensamos y construimos realidades a partir de lo que hemos visto, oído, aprendido. Es decir, construimos realidades a partir de lo que otros ya han pensado, ya han dicho, ya nos han enseñado y, a su vez, lo que ellos nos dicen y enseñan ha sido pensado y dicho por otros. Por ello, la memoria, los recuerdos, los pensamientos son siempre colectivos, por mucho que parezcan que son completamente individuales.

No obstante, sí se puede considerar que todos esos recuerdos que podríamos pensar son individuales forman parte de una nebulosa de memoria colectiva. Como lo expresa el propio Halbwachs, “cada memoria individual es un punto de vista dentro de la memoria colectiva, este punto de vista cambia según el lugar que ocupe y este mismo lugar cambia según las relaciones que yo tenga con otros medios” (Halbwachs, 1950: 94-95; citado en Ricoeur, 2000: 151).

Por tanto, en lo que sigue partiremos de esta base teórica por la cual se considera que la memoria es siempre colectiva. Sin embargo, teniendo en cuenta que en el caso particular de la memoria de la(s) guerra(s) civil(es) libanesa(s) no se puede considerar que exista una sola memoria colectiva hegemónica, utilizaremos el término “memorias colectivas” para representar la gran variedad de memorias a nivel subnacional e intercomunitario, ya sean hegemónicas o minoritarias. Este término debe ser entendido como un sinónimo de las “*memory cultures*”, acuñado por Sune Haugbolle,[5] la “*cultural memory*” de Jan Assman[6] o la “*political memory*” de Aleida Assman.[7]

[5] Haugbolle, 2010: 5-29; 161-194.
[6] Assman, 1995.
[7] Assman, 2006.

**Memoria colectiva y creación de identidades**

Las identidades se construyen a partir de la memoria colectiva (Ricoeur, 2000: 98). Así como, "la representación del pasado es constitutiva no solo de la identidad individual […], sino también de la identidad colectiva." (Todorov, 1995: 35). Además, y como se mencionó en el anterior apartado, esa representación del pasado que depende de la memoria histórica se construye de manera en absoluto objetiva, sino más bien respondiendo a intereses cambiantes, que para Ricoeur están siempre supeditados al "fenómeno de la ideología" (Ricoeur, 2000: 99).

La propia fragilidad de la identidad colectiva, causada por su difícil relación con el tiempo histórico, es lo que hace que tenga que recurrir a la memoria. Interviene aquí el hecho de que toda identidad colectiva se funda a partir de su escisión de otra. Se hereda ~~heredando~~ así una violencia fundadora y un resentimiento hacía el otro, que se percibe como una amenaza. Como lo expresa Ricoeur:

> "Es un hecho que no existe ninguna comunidad histórica que no haya nacido de una relación que podemos llamar original a la guerra. Lo que nosotros celebramos bajo el nombre de eventos fundadores son, en lo esencial, actos violentos legitimados después de un golpe por un Estado de derecho precario; legitimados, en fin, por su propia antigüedad, por su obsolescencia" (Ricoeur, 2000: 98-99).

Es decir, al estar las identidades colectivas construidas a partir de una escisión de otras justificada posteriormente por una memoria colectiva, esta misma memoria histórica es la que en el presente se encarga en gran medida de moldear y transformar los distintos grupos e identidades, puesto que "los mismos sucesos se interpretan por unos como gloriosos, por los otros como humillación" (Ricoeur, 2000: 99). Así, la memoria histórica sería utilizada por unos intereses concretos para la construcción de entidades colectivas recluidas en sí mismas y hostiles al resto.

De esta manera, en sociedades que se han construido entorno a un "mito fundador", que por lejano se convierte en objetivo e indiscutible, el binomio memoria-identidad no posee una especial relevancia para la realidad sociopolítica. Este podría ser el caso de la mayoría de los países de corte occidental, mención especial para Francia y EE. UU., donde el mito fundador es latente y generalmente aceptado, aunque existan ciertas discrepancias en los matices.[8]

No obstante, la cuestión memoria-identidad sí que cobra un papel ineludible en aquellas sociedades que, o bien carecen de un mito fundador claro o bien existen diferentes versiones o diferentes mitos que suponen un problema de base para la construcción de una identidad nacional. Este último es el caso del Líbano, habitualmente definido como la unión de 18 comunidades sectarias que viven separadas como colectividades nacionales bajo el paraguas de la República Libanesa (Baytieh, 2016: 4).

Para estos casos, recuperamos los conceptos de "*cultural memories*" y "*political memory*", mencionados anteriormente. Para Jan Assman, las "*cultural memories*" deberían considerarse un tipo de memoria colectiva que otorgan a sus integrantes una identidad cultural (Assman, 2008: 110). Así, estarían caracterizadas por la "concreción de identidad", manifestada en la determinación, positiva o negativa, de la identidad propia frente a una "otredad" hostil (Assman, 1995: 130). Por su parte, Aleida Assman define la "*political memory*" como una memoria creada en busca de una

[8] Aunque esta cuestión no se traduzca en Europa en conflicto de memoria, sí aceptamos que los mitos fundadores y la identidad colectiva forman parte y contribuyen a ciertas narrativas propias de la xenofobia de la derecha y, a la vez, de ciertos argumentos islamófobos de la izquierda.

identidad concreta y, por tanto, "necesariamente meditada" (Assman, 2006: 216). En sus propias palabras:

> "Instituciones y grandes grupos sociales, como naciones, Estados, la Iglesia o una firma no 'tienen' una memoria; 'crean' una para sí mismos con la ayuda de signos memoriales como símbolos, textos, imágenes, ritos, ceremonias, lugares y monumentos. Junto a esta memoria, estos grupos e instituciones "construyen" una identidad" (Assman, 2006: 216).

La cuestión central en el Líbano es la ingente cantidad de "*political / cultural memories*" que perviven dentro de un mismo sistema de convivencia sociopolítica. No se puede considerar que esta "conflictividad memorial" surgiera a partir de la(s) guerra(s) de 1975. No obstante, si es cierto que, al fin de las hostilidades en 1990 y como consecuencia directa de un proceso de paz a todas luces fraudulento, se multiplicaron las memorias conflictivas y, especialmente, su hostilidad al otro. Así, la problemática en el Líbano es que dichas memorias se dividen de manera doble: confesionalmente, por un lado; y partidistamente, por otro.

Consideramos y es, de hecho, el objetivo de esta investigación mostrar que la cuestión memorial en el caso particular del Líbano es la base primigenia de su crisis endémica como Estado. Como se lo pregunta la historiadora libanesa Lamia Hitti:

> "¿Los libaneses tienen la voluntad de unirse para construir una nación? […] Esta idea no debería obviarse ya que la ausencia de voluntad de los libaneses para reconstruir su Estado podría explicar en parte el retraso en la escritura de la historia de la guerra y su enseñanza" (Hitti, 2017: 54).

Hitti apunta a la importancia de la voluntad de los libaneses a unirse y crear una identidad nacional cohesionada. Esto no es una cuestión central exclusivamente para la escritura de su historia, sino también para la supervivencia de su estructura sociopolítica estatal actualmente en crisis. Seguidamente, Haugbolle apunta que la memoria colectiva de la guerra en Líbano podría funcionar como un "termómetro social":

> "Siguiendo la línea de pensamiento de Halbwachs, mantenemos que la manera en la que los libaneses recuerdan la guerra es indicativa de su situación social. Un estudio de la memoria no dibujará necesariamente una imagen más clara de lo que pasó verdaderamente durante la guerra libanesa, pero teniendo en cuanto la estrecha relación entre memoria e identidad, se puede suponer que analizando los ejemplos de memoria activa servirá de canal para entender mejor algunas de las principales autopercepciones que estructuran la sociedad libanesa actual" (Haugbolle, 2010: 21).

Así, consideramos fundamental desentrañar la realidad de estas memorias en conflicto. Sólo entendiendo por qué surgen, qué las caracteriza y hasta qué punto influyen en la vida real de los libaneses es posible comprender realmente lo que pasa en este Estado. Por ello, propondremos a continuación una definición teórica de esta cuestión, con el fin de permitir su estudio y comprensión.

**Propuesta teórica: Memorias subterráneas conflictivo-identitarias**

A la hora de leer e investigar sobre la situación de posguerra en Líbano a partir de 1990 y, especialmente, en lo relacionado a la cuestión memorial del conflicto, es habitual encontrarse con términos como "*state-sponsored amnesia*", "*collective amnesia*", "*imposed amnesia*". Estos términos son utilizados para definir una supuesta política estatal de imposición del olvido:

> "La guerra civil libanesa no acabó con una narrativa nacional que combinase las memorias de la guerra. Por el contrario, la ofuscación y destrucción de lo que había pasado fue conseguido; no así la cicatrización. El oscurantismo ha sido la clave de las políticas de memoria en el Líbano" (Ahmad Beydoun, entrevistado en Picard y Ramsbotham, 2012: 19).

En la misma línea, Haugbolle considera que "la oficialidad libanesa desincentivó una conmemoración crítica y, en su lugar, promovió una cultura de 'lo pasado, pasado está'." (Haugbolle, 2010: 4). Este mismo autor también establece que:

> "La experiencia de la guerra fue tan traumática que los libaneses han sido incapaces de responder adecuadamente a ella. En su lugar, la han reprimido y, como sabemos, en términos freudianos el material reprimido tiene una tendencia permanente a resurgir en la consciencia" (Haugbolle, 2010: 7).

No obstante, en este trabajo nos distanciaremos de dichas consideraciones por varios motivos. En primer lugar, porque no consideramos que los libaneses hayan decidido o se les haya sido impuesta una amnesia colectiva. Por el contrario, los libaneses han seguido recordando la guerra pese a la falta de un relato histórico (Hermez, 2017: 32). En segundo lugar, no es una función del Estado imponer una política de memoria; "la responsabilidad del Estado libanés es habitualmente exagerada. Un Estado democrático no lleva a cabo una política de memoria, sino que sirve de puente, canaliza las energías, organiza la acción pública" (Hitti, 2017: 15). De modo crítico nos preguntamos qué tipo de política de memoria histórica puede desarrollar el Estado libanés, teniendo en cuenta que los libaneses sí recuerdan la guerra y que las memorias son conflictivas entre sí. Por tanto, nos parece erróneo en este trabajo definir la situación de posguerra libanesa como dominada por una política de amnesia colectiva impuesta. Sí es cierto que ciertos grupos han querido olvidar lo pasado en esos violentos años. No obstante, este hecho no ha sido ni generalizado ni impuesto (Abi Habib Khoury en entrevista, 2018).

El presente trabajo se sustenta en una hipótesis hasta cierto punto opuesta a las consideraciones rebatidas más arriba. En el caso de Líbano, existe una multiplicidad extrema de memorias conflictivas entre sí divididas siguiendo patrones confesionales y partidistas. Estas memorias no han sido sometidas a un proceso de pacificación (Gerges el-Khoury en entrevista, 2018) o purificación (Messara en entrevista, 2018), lo cual habría solventado la problemática de la cohesión nacional. Por el contrario -y esto es quizás lo que hace que algunos apunten a la existencia del olvido-, dichas memorias han estado recluidas en sí mismas, impidiendo el debate y la confrontación con las memorias de los otros.

Un elemento fundamental de estas memorias es su carácter subterráneo, es decir, el hecho de que no están presentes de manera explícita en la realidad política, lo cual facilita que hayan surgido las teorías de la amnesia colectiva impuesta. Sin embargo, que estas memorias no sean visibles no quiere decir que no existan (Hermez, 2017: 162). De hecho, estas memorias existen y están presentes en la realidad política libanesa actual. Según lo expresa Lamia Hitti, "*la guerre est là*" (Hitti en entrevista, 2018).[9]

Por todo ello, proponemos caracterizar la situación mnemónica libanesa de posguerra como dominada por una multiplicidad de "memorias subterráneas conflictivo-identitarias". Estas memorias estarían caracterizadas por una hostilidad al "otro" confesional, lo cual supone un problema para la reconciliación nacional (Haugbolle en Picard y Ramsbotham, 2012: 15). Por otra parte, dichas memorias no saltarían a la palestra política como tales, ya que el "ascenso a la superficie" de retóricas memorísticas de la guerra supondría de facto un aliciente al conflicto y a la disgregación confesional. No obstante, existiría una lucha de poder partidista implícita por la cual cada actor político intentaría imponer su propia interpretación del pasado como el relato histórico

[9] "La guerra está aquí".

hegemónico (Hermez, 2017: 192). Esto tendría un impacto directo sobre la construcción de una identidad nacional, ya que la batalla sobre el relato histórico responde directamente a la voluntad de imponer un "mito fundador" y una identidad partidista sobre el resto de la sociedad libanesa (Maasri en Varin y Mermier, 2010: 523).

Quizás el ejemplo más clarificador sea la organización actual del sistema educativo libanés. Esta cuestión es objeto de análisis más adelante y pretende mostrar hasta qué punto la guerra determina y construye el presente y futuro sociopolítico libanés mediante la perpetuación del conflicto memorial-identitario en las nuevas generaciones. Con el fin de comprender el contexto en el que se enmarca el peculiar sistema educativo libanés, se hace necesaria una presentación del sistema sociopolítico libanés y del proceso mediante el cual se acabaron las hostilidades armadas en 1990.

**El sistema sociopolítico libanés: Consociacionalismo neo-patrimonial**

El sistema político libanés se presenta como un sistema verdaderamente único. Comparado con sus vecinos más próximos, podría considerarse que es un régimen democrático exitoso en una región convulsa. No obstante, en términos más generales se entreven importantes cuestiones que problematizan dicha consideración. El término "consociacionalismo" fue acuñado por el politólogo Arendt Lijphart en 1966. Dicho concepto hace referencia al reparto de poder entre élites políticas en sociedades profundamente divididas por elementos lingüísticos, étnicos, religiosos o ideológicos. En este contexto, un sistema consociacional permitiría alcanzar una democracia estable mediante la cooperación entre actores políticos antagónicos (Andeweg, 2016). Este sistema se caracteriza por la presencia de cuatro factores principales: gobierno por gran coalición, poder de veto de las minorías, representación proporcional y autonomía segmentaria (Salamey y Payne, 2008: 451).

Líbano es, a primera vista, un caso paradigmático de consociacionalismo. Todos los gobiernos de su historia como República independiente han sido el resultado de grandes coaliciones intercomunitarias, cada uno de los grandes grupos confesionales ocupa uno de los cargos políticos principales, la ley electoral vigente garantiza una representación parlamentaria proporcional tanto por confesión como por territorio y cada uno de los grupos confesionales tiene garantizadas sus libertades religiosas y sociales debido a la convivencia de tantos códigos de conducta oficiales como confesiones hay reconocidas en la República Libanesa.

El sistema consociacional libanés tiene su origen tanto en la Constitución de 1926 como en el conocido como Pacto Nacional de 1943 (Salamey y Pyane, 2008: 453-entre el líder maronita y primer Presidente del Líbano independiente, Béchara el-Khoury, y el líder suní y primer Primer Ministro, Riad al-Solh (Traboulsi, 2012: 109-110). Además de la repartición de poder entre las distintas confesiones, se establecían en este acuerdo las bases de la identidad libanesa. Según Román García Alberte:

> "Descrito con frecuencia como un acuerdo para 'libanizar a los musulmanes' y 'arabizar a los cristianos', y por tanto como un acuerdo de asociación entre cristianos y musulmanes, se trata sin ambages de un pacto entre comunidades, representadas en la figura de sus élites, en lugar de un pacto entre ciudadanos. En consecuencia, el papel de las comunidades confesionales como sujetos políticos se ve reafirmado" (García Alberte, 2018: 24).

Así, este "texto" fundacional libanés establecía las bases del "confesionalismo", es decir, la segmentación de la sociedad siguiendo líneas confesionales sectarias, las cuales son oficialmente reconocidas (Abul-Husn, 1998: 14). Esta división estaría acentuada por un distanciamiento partidista dentro de cada una de las comunidades, ya que "casi todos los libaneses pertenecen, están relacionados o simpatizan con un partido político, los cuales reflejan la segmentación sectaria libanesa" (Abul-Husn, 1998: 16).

Este sectarismo imperante ha sido utilizado según algunos expertos como una ideología, cuyo fin sería el debilitamiento del Estado y el cuestionamiento de su legitimidad (Byman, 2014; citado en

Barroso Cortés y Kéchichian, 2018: 18). De hecho, "a través de lo que se ha conocido como confesionalismo, el orden político ha sido segmentado en unidades patriarcales dominadas por élites políticas que negocian entre ellas el acceso y control sobre los recursos públicos" (Salamey y Payne, 2008: 453).

Todo ello lleva a suponer que el Estado libanés pueda ser considerado también como un sistema neo-patrimonial en el que las comunidades confesionales toman el control de los recursos públicos gracias a la debilitación del Estado que ellos mismos han contribuido a ocasionar y que tiene como resultado la difusión de la línea entre lo público y lo privado (Medard, 1990; citado en Barroso Cortés y Kéchichian, 2018: 18). Dicho asunto toma una gravedad considerable cuando tenemos en cuenta que el ciudadano deja de depender del Estado para cubrir sus necesidades básicas y debe girarse hacia los actores políticos confesionales (Salloukh et alii, 2015).

Por tanto, se puede extraer de todo lo anterior que el sistema consociacional neo-patrimonial libanés está férreamente dominado por una élite, que se puede reducir a una cincuentena de familias desde 1943 (Kanafani-Zahar, 2011: 41). Se trata, así, de una consociación de élites, "siempre que estas élites sean confesionalizadas o confesionalizables" (García Alberte, 2018: 25) y dominada por un férreo clientelismo político (Kassir, 1994: 34).

En este punto resulta relevante detenerse en un par de elementos y conceptos sociológicos propios de la sociedad libanesa que nos permiten entender mejor los orígenes del sistema político actual. En primer lugar, cobra gran relevancia el concepto de *za'im* (plural *zu'ama*), término árabe que hace referencia al líder de una comunidad religiosa (Kanafani-Zahar, 2011: 40) y que para algunos es un concepto indisociable del sistema político libanés (Gerges el-Khoury en entrevista, 2018). Según la historiadora libanesa Christine Babikian Assaf, el *za'im* es el heredero del tiempo feudal; se trata de un señor fuerte precisamente porque el Estado es débil, lo que le permite tener una clientela (Babikian Assaf en entrevista, 2018). En la visión comunista del libanés Mahdi Amel, sería una clase social elevada, horizontal y que sobrevive a base de convencer a su clientela de que les necesitan para protegerlos del "otro" (Abi Habib Khoury en entrevista, 2018).

Esto nos puede ayudar a entender mejor el carácter neo-patrimonial del sistema político libanés. Este sería no una invención moderna, pero la consecuencia de unas estructuras sociales históricas que no sufrieron una transformación sustancial con la llegada del Estado moderno. Así, formas premodernas de organización social conviven con un sistema político moderno, confiriéndole las ineludibles deficiencias para una democracia verdadera anteriormente descritas.

Por otra parte, el mismo carácter histórico se puede conferir al sistema consociacional libanés si atendemos a un análisis sociológico jalduniano de las sociedades árabes y, en particular, de la sociedad libanesa. Para el fundador de la sociología, las sociedades árabes deben ser analizadas a partir del concepto de la *'asabiya*.[10] Este término hace referencia a un lazo de sangre que, por extensión, sería un lazo primero familiar y después tribal, el cual estaría en la base de la construcción de la *dawla* ("Estado" en árabe). Así, para Ibn Jaldún no existiría *dawla* sin *'asabiya* (Abi Habib Khoury en entrevista, 2018). Este término reflejaría la solidaridad y el apoyo incondicional entre los miembros de un mismo grupo que reflejarían su cohesión como entidad social, fomentando al mismo tiempo el sectarismo propio del orden tribal (Abul-Husn, 1998: 9-11).

[10] El término árabe *'asabiya* no tiene hasta el momento una traducción satisfactoria al castellano. Sin embargo, es cercano al concepto francés de e*sprit de corps*, de difícil traducción también.

Esta última característica está claramente reflejada en el sistema de organización sociopolítico libanés. La *'asabiya* en este contexto se constituye a partir del linaje, la estructura social y política, la familia y la comunidad religiosa (Abul-Husn, 1998:12). Además, la cohesión grupal se traduce en la construcción de la *dawla* mediante la creación de instituciones que llevan al campo político la división social (Kassir, 1994: 29).

En definitiva, a partir de todo lo anterior hay análisis que defienden la imposibilidad de salir del sistema confesional en Líbano, ya que este se deriva directamente de la estructura social (Abi Habib Khoury en entrevista, 2018). Así, no existe una alternativa para el individuo que quiere salir de la dinámica confesional, ya que todo individuo pertenece obligatoriamente a un grupo desde el momento en el que nace e, inmediatamente, se establece una distancia entre él y las otras confesiones (Kassir, 2004: 29).

**El sistema de posguerra: Los Acuerdos de Taëf**

Este estudio parte de la consideración, mencionada más arriba, de que el proceso de posguerra iniciado en 1989 es, en esencia, un proceso fraudulento y contraproducente para el establecimiento de una paz duradera en el territorio libanés. De hecho, consideramos que no hubo una resolución real al conflicto, ya que los problemas de base -véase, los conflictos de memoria e identidad- siguen presentes y juegan un papel fundamental en el escenario político. Así, consideramos acertadas las declaraciones que consideran que Líbano se encuentra en un paréntesis de entreguerras (Picard y Ramsbotham, 2012: 11).

Esta línea de pensamiento se sustenta en el análisis crítico de los procesos políticos que se han llamado de posguerra y cese de hostilidades, comenzando por el lema "*la ghalib wa la maghlub*" ("ni vencedor ni vencido") que surgió con fuerza a partir de 1990. Dicho lema es empíricamente falso y así es percibido por gran parte de la comunidad cristiana, como confirmaron las entrevistas realizadas por el autor. Esta comunidad fue sin duda la más perjudicada por la guerra, ya que perdió competencias de poder y tuvo que aceptar un proceso de paz apadrinado por Siria y Arabia Saudí. Además, los dos únicos líderes políticos que tuvieron que enfrentarse a la cárcel o el exilio fueron los cristianos Samir Geagea y Michel Aoun, respectivamente; mientras que los demás señores de la guerra fueron los encargados de dirigir la transición hacia la paz (Haugbolle, 2002: 4).

Por tanto, se hace complicado imponer un sentido de neutralidad al proceso de paz si esta debe basarse en la igualdad de condiciones de todos los actores tras el cese de hostilidades. No obstante, esta fue la premisa que dominó la redacción de los acuerdos de Taëf de 1989, los cuales se constituye como el texto principal del proceso de paz.

En resumen, este acuerdo ponía fin a casi 15 años de conflicto armado mediante la remodelación del Pacto Nacional de 1943. Esto se traducía en una redistribución de las cuotas de poder para incluir la ascendente influencia de la comunidad chií (Kanafanai-Zahar, 2011: 34). A largo plazo se establecía también la progresiva secularización del Estado libanés mediante la creación de un Senado de representación confesional que permitiera la existencia de una Cámara Baja secularizada (El-Yassir, 2016; citado en Barroso Cortés y Kéchichian, 2018: 9). Esto nos muestra que, sobre el papel, los Acuerdos de Taëf pretendían:

> "Liberar al parlamento de las cuotas sectarias […], y permitirlo explorar alternativas modernizadoras como "una persona un voto" o plataformas ideológicas promovidas por partes competidoras. En otras palabras, el objetivo era introducir con el tiempo la meritocracia a parlamentarios ajenos a tal noción" (Barroso Cortés y Kéchichian, 2018: 9).

No obstante, la realidad que generaron estos acuerdos fue muy distinta, ya que consolidaron de facto el sistema consociacional de 1943 mediante su actualización a la realidad de 1989, funcionando como una remodelación constitucional (Picard y Ramsbotham, 2012: 36) (Salloukh et alii: 2015: 20-21). Las propuestas de secularización progresiva fueron obviadas o se estancaron las

negociaciones para su implementación, mientras que las directrices referentes a un nuevo currículo de historia y la remodelación del sistema educativo siguen hoy día siendo motivo de disputa.

Por otra parte, los acuerdos en sí mismos suponen un problema por varias cuestiones. En primer lugar, no hay ninguna referencia explícita a la guerra (Kanafani-Zahar, 2011: 35), cuando el texto es el principal documento mediante el que se inicia la paz en 1990. Esto nos hace preguntarnos cómo se puede empezar una nueva etapa política sin hacer mención ni reconciliarse con la que se deja inmediatamente atrás.

En segundo lugar, el proceso de paz que inició estuvo dominado por los señores de la guerra -a excepción de Samir Geagea y Michel Aoun-, lo cual se tradujo en una implementación selectiva de los Acuerdos con el fin de no perjudicar su posición política y, en la medida de lo posible, afianzar y ensalzar sus figuras. Así, no se han aplicado todavía las reformas en lo relativo a la ley electoral, la descentralización y la abolición del sistema confesional (Picard y Ramsbotham, 2012: 37).

En definitiva, considerar los Acuerdos de Taëf como un documento de reconciliación y entendimiento nacional con el que se inicia una transición hacia la paz presenta serios problemas empíricos. Los fallos y deficiencias de Taëf siguen resonando y causando discrepancias en la escena política actual, ya que facilitó y, hasta cierto punto, fomentó el atrincheramiento en las mismas divisiones que propiciaron la guerra civil en 1975 (Picard y Ramsbotham, 2012: 9).

**Las deficiencias del sistema consociacional en la posguerra**

Aunque no pretendemos hacer una enmienda a la totalidad contra el consociacionalismo, es inevitable poner en duda su funcionalidad en el Líbano. En este caso particular resuenan fuertemente las principales críticas hechas a este sistema de reparto de poder, entre las que se cuentan la inestabilidad, la reducción de la política a la negociación de derechos intercomunales, el fortalecimiento de la politización de las fracturas étnico-nacionales y el aprovechamiento de estas fracturas por las élites para la confrontación social (Fontana, 2017: 37).

De hecho, reconocemos que existe la posibilidad de que el consociacionalismo no esté siendo efectivo en Líbano precisamente por su mala aplicación. En la base de esta argumentación estaría el hecho de que el reparto del poder en cuotas no haya sido actualizado siguiendo datos empíricos de evolución demográfica. El último censo oficial realizado en Líbano data de 1932, hace casi un siglo. En este censo la comunidad cristiana era ligeramente superior en peso demográfico a la comunidad musulmana, argumento en el que se ha basado hasta nuestros días la representación superior de esta comunidad en el sistema político. Esto se ha traducido en un resentimiento histórico por parte de la comunidad musulmana -especialmente la comunidad chií, que es la que más rápido está aumentado su peso demográfico- que ha estado en la base de todas las tensiones y conflictos desde los años 1940 (Salamey y Payne, 2008: 452).

Seguidamente, el propio Lijphart considera que los 4 elementos esenciales para una consociación estable -gran coalición, poder de veto, autonomía segmentaria y proporcionalidad- no son posibles o no resultan eficaces si se combinan con el sectarismo imperante en sociedades como la libanesa (Lijphart, 1977: 49-52). Esto se debe a que:

> “Precisamente se espera que los acuerdos de reparto de poder identificados anteriormente, mediante un proceso de despolitización, neutralicen los conflictos internos […], lo cual necesariamente requiere de compromisos en sociedades irremediablemente diversas como la de Siria o Líbano” (Barroso Cortés y Kéchichian, 2018: 17).

Estos compromisos no son aparentes en el caso de Líbano. En consecuencia, en lugar de ser un sistema político conducente al establecimiento de una paz duradera gracias a la existencia de balances y contrapesos políticos, el consociacionalismo en Líbano ha supuesto la "autoperpetuación de la toma del poder por parte de unas élites sectarias que carecen de responsabilidad nacional y socavan el compromiso gubernamental con el bien público" (Salamey y Payne, 2008: 455). Estas élites sustentan su poder en el conflicto de memorias e identidades intercomunitario, enfrentando a los ciudadanos según su confesión y haciéndose fuertes en este enfrentamiento.

Para Khazen, la coexistencia de un Estado débil y unas comunidades confesionales politizadas fuertes "ha planteado la cuestión de la legitimidad y, por extensión, la efectividad del sistema político en situaciones de crisis en las que no existe un consenso" (Khazen, 2000: 6). Este Estado a la vez centralizado y débil permite la reproducción de identidades sectarias mediante dinámicas institucionales que difuminan la línea entre lo estatal y lo comunitario. De hecho:

> "El sectarismo es un poder constitutivo socioeconómico y político moderno foucaultiano que produce y reproduce sujetos, modos de subjetivación política y movilización sectarios mediante un conjunto disperso de prácticas institucionales, clientelares y discursivas. […] El resultado es una distorsionada estructura de incentivos que redirige las lealtades individuales lejos de las instituciones y símbolos nacionales y hacia las comunidades sectarias y sus élites políticas y religiosas" (Salloukh et al, 2015: 3).

Uno de los más importantes mecanismos de subjetivación sectaria que actualmente operan en el sistema libanés es el sistema educativo y la enseñanza de la historia en las escuelas.

**El sistema de educación libanés: El triunfo de lo privado**

La debilidad del Estado libanés como entidad política que hemos caracterizado en el apartado anterior tiene consecuencias cruciales para la organización de la estructura libanesa y, especialmente, para su sistema social. De hecho, es en el sistema social donde mejor se puede ver la predominancia de las confesiones sobre el Estado, al haberse configurado a lo largo de los años como organismos sociopolíticos semiautónomos con instituciones y funciones administrativas separadas (Abul-Husn, 1998: 29). De esta manera, la debilidad del Estado permite que las fuerzas sectarias usurpen su tradicional rol de proveedor de servicios y recursos sociales, lo que supone a su vez una consolidación de las redes clientelares y una confirmación de la lealtad hacia las comunidades en detrimento del Estado (Salloukh et al, 2015: 33). Este fenómeno es observable en el establecimiento de organismos paralelos en el sistema de salud, el sistema educativo, los medios de comunicación e incluso las leyes de Conducta Civil (Salloukh et al, 2015: 4).

Algunos expertos consideran que el sistema de educación libanés se presenta como una micro dimensión de las cuestiones que aquejan al país (Kotob en Fontana, 2017: 235), ya que el sistema educativo refleja claramente el dominio confesional de los recursos sociales del Estado, los cuales serían utilizados como mecanismos de subjetivación sectaria que contribuyen a perpetuar el deficiente sistema consociacional libanés. Esto supone que los centros de enseñanza estatales existentes son reservados para aquellos ciudadanos "no-afiliados" con un partido o comunidad específica (Fontana, 2017: 28).

Esta situación en la que los medios confesionales superan por mucho a los estatales tiene su origen en la Constitución de 1926, más concretamente en el Artículo 10, que establece el derecho de todas las comunidades a establecer cuantas escuelas consideren necesarias siguiendo sus propias normas, es decir, con libertad para crear sus propios currículos académicos y admitir a quien consideren adecuado. Históricamente, esto ha supuesto que las familias envíen a sus hijos a escuelas manejadas por su propia confesión y que enseñan su propia visión de la historia e identidad libanesa (Hourani, 2018: 258).

Esta lógica es confirmada por los datos existentes sobre la diferencia entre afiliación en instituciones públicas y privadas. Algunas fuentes apuntan a que solo un 37% de libaneses acuden a centros públicos de enseñanza (Nahas, 2011; citado en Bayat, 2016: 7), mientras que otros elevan la cifra a un 50% (Frayha, 2003: 87). Además, es relevante hacer una breve mención a la financiación de ambos tipos de centro, ya que resulta revelador que del 11% del PIB dedicado a la educación en Líbano, solo un 2% se invierte en el sector público, mientras que el restante 9% se destina a los centros privados manejados por las confesiones (Fontana, 2017: 234). Todo ello nos muestra que la mayoría de libaneses son educados en centros privados controlados por una confesión y un partido político determinado y que existen muy pocos centros realmente mixtos. Además, los que existen no son económicamente accesibles para la mayoría de la población.[11]

En consecuencia, se constata que la esfera política y educacional en Líbano están estrechamente ligadas, ya que las tensiones en relación con las diferencias en el currículo se derivan puramente de tensiones políticas relacionadas con la interpretación del pasado (Albrecht y Akar, 2016: 1). Así, la actual organización del sistema de educación libanés se configura como uno de los principales mecanismos de subjetivación sectaria y uno de los principales focos donde se generan y disputan los conflictos de memoria e identidad, acentuándose su importancia si tenemos en cuenta que este proceso se aplica a los ciudadanos desde una muy temprana edad (Salloukh, 2015: 48) (Bayat, 2016: 3). De hecho, se puede considerar que dicho mecanismo de subjetivación tiene un alto índice de éxito en el objetivo de los actores confesionales, ya que diversos estudios muestran que las diferencias entre estudiantes de centros públicos y privados en cuanto a su nivel de tolerancia y respeto hacia otras confesiones es palpable (Frayha, 2003: 87).

**El gran conflicto: La enseñanza de la historia**

Pese a haber sido reavivado tras los Acuerdos de Taëf de 1989, el debate sobre el currículo de historia ha sido un tema recurrente a lo largo de la historia de Líbano como Estado e incluso con anterioridad. Según Hourani, esta cuestión se remonta a los orígenes de la polarización religiosa y política del siglo XVI (Hourani, 2017: 261), aunque en su versión moderna -esto es, ligada a la creación identitaria- empieza a ser debatida durante el Mandato francés (Frayha, 2003). En esta época y hasta la guerra civil, el debate en torno a esta cuestión estaba centrado en la diferencia hecha de la enseñanza de la historia por las instituciones cristianas y musulmanas. Mientras que las primeras enfatizaban la orientación hacia Occidente que debería predominar en Líbano, las segundas daban una mayor importancia a la característica árabe de la sociedad libanesa (Cammett, 2014: 44). Debido a esta divergencia surgirían también tensiones en torno a la escritura de la historia de episodios como la guerra civil de 1958 o el fenómeno del nasserismo, cuando Fouad Botros, a la sazón Ministro de Educación en el gobierno de Fouad Chehab, intentó en la década de 1960 reformar el sistema educativo y modernizar el currículo de historia.[12]

Esta diversidad educativa e interpretativa del pasado continuaría sin una intervención clara por parte del Estado para su resolución hasta los Acuerdos de Taëf de 1989. En este texto se reconocía la necesidad de crear un nuevo currículo de historia unificado para todos los centros educativos del Estado, ya fueran privados o públicos, con un claro enfoque de cohesión nacional (Hourani, 2017: 256).

[11] Yara Gerges el-Khoury en entrevista el 21/03/2018.
[12] Yara Gerges el-Khoury en entrevista el 21/03/2018.

Con el objetivo de crear este nuevo currículo nacional que pondría fin al monopolio confesional de la interpretación del pasado, ya en 1991 el Ministro de Educación Boutros Harb llamó a la realización de un comité de trabajo formado por 30 especialistas, el cual fracasaría en su propósito. En el marco del Plan de Renovación Pedagógica, a esto seguiría la formación en 1996 de una comisión en el seno del Centro de Investigaciones y Desarrollo Pedagógicos (CRDP, por sus siglas en francés o CERD, por sus siglas en inglés), liderado por Munir Abu Asly (Varin y Mermier, 2010: 97-98). Esta comisión contaría con un Comité Consultativo integrado por oficiales del gobierno y de UNESCO, representantes de instituciones educativas públicas y privadas, cristianas, musulmanas y seculares. Por otra parte, el núcleo de la comisión la constituiría un *Maylis al-Shura* formado por seis especialistas,[13] siguiendo una proporcionalidad confesional (Cammett, 2014: 225).

En el año 2000, tras cuatro años de trabajo, se aprobó el nuevo currículo mediante decreto presidencial y se establecieron subcomités para la elaboración de los libros de textos a los diferentes niveles. No obstante, en mitad de dicho trabajo la operación fue suspendida por el Ministro de Educación, Abd-al Rahim Murad quien consideraba que al hablar de "Conquista Árabe" se igualaba a los árabes a otros invasores como los franceses, a los cuales se había expulsado, y se daba a entender que los árabes también habían sido expulsados. Debido a esta discrepancia puntual el trabajo de la comisión en su conjunto fue suspendida (Fontana, 2017: 128-132).

Tras el fracaso de esta comisión, hubo nuevos intentos de reavivar la reforma en 2005 (ver Hourani, 2017: 260) y entre 2009 y 2012 (ver Fontana, 2017: 132-133; Hitti, 2017: 90-91). No obstante, no se consiguió ningún resultado duradero debido a discrepancias de una naturaleza similar a la descrita en torno, mayoritariamente, a los mitos identitarios de las diferentes comunidades principales.

Junto a las iniciativas gubernamentales, se han llevado a cabo numerosas iniciativas civiles a este respecto. Cabe mencionar aquí, aunque sea muy brevemente, el proyecto "*Badna Naaref*" ("Queremos saber"), llevado a cabo entre 2009 y 2012. Presentado como una iniciativa de historia oral, daba la voz a los alumnos, para que fueran ellos los encargados de indagar y averiguar qué temas querían conocer.[14] También quisiéramos mencionar el proyecto llevado a cabo por Lamia Hitti, el cual se configura como un trabajo muy valioso de carácter eminentemente práctico, en el que se dan herramientas para enseñar la historia de la guerra civil.[15]

En cualquier caso, hoy en día sigue sin haber un pacto estatal en materia de educación ni ningún indicio que prevea una aplicación futura. Esto supone que los últimos libros de historia oficiales daten de la década de 1970, en los cuales se finaliza la historia en 1943, con la independencia del Líbano (Maalouf y Yakinthou, 2017: 393). Así, hasta hoy día la mayoría de estudiantes libaneses acaban su educación obligatoria sin abordar la historia de su nación como Estado independiente. Además, en los casos en los que sí se enseña la historia contemporánea del Líbano, esta responde a una versión sesgada, en la que se prioriza la buena imagen de la comunidad en cuestión por encima de los datos y los hechos. Prueba de ello es la existencia de 77 currículos distintos utilizados por instituciones de enseñanza privada, los cuales discriminan a las otras religiones mientras ensalzan a la propia (Salloukh et alii, 2015: 49).

Höpken considera que existen cinco precondiciones sociopolíticas para la producción de un libro de historia que permita la reconciliación. Estas son: 1) que el conflicto haya acabado, 2) que las élites políticas eviten interferir con el currículo, 3) que la sociedad esté abierta a una reflexión constructiva sobre el pasado, 4) que las emociones sean manejables, 5) que la comunidad internacional se abstenga de intervenciones "de arriba abajo" (citado en Fontana, 2017: 126-127). Teniendo en

[13] Abbas Abou Saleh, Ahmad Hoteit, Hassan Meimneh, Elias Qattar, Wahib Abou Fadel y Antoine Messara (Varin y Mermier, 2010: 98).

[14] Para una mayor descripción de esta iniciativa, visitar su página web : http://web.archive.org/web/20180128033054/http://www.badnanaaref.org/index.php/home/2. [consulta: 8 de septiembre de 2021]. También consultar Maalouf y Yakinthou, 2017.

[15] Ver Hitti, 2017.

cuenta los diferentes puntos desarrollados en este trabajo, resulta evidente que Líbano no cumple ninguno de estos cinco prerrequisitos. Por tanto, sería necesario establecer una doble afirmación a este respecto. Un currículo de historia no es posible en la situación actual del Líbano debido a los problemas y deficiencias que afronta el sistema sociopolítico; al mismo tiempo, la imposibilidad de establecer un currículo de historia unificado debido a tensiones políticas es una clara muestra de las cuestiones que más profundamente aquejan al Estado libanés y de cuya resolución depende su estabilidad y supervivencia futura.

**Consecuencias de un sistema de educación "sectarizado"**

La educación ha sido y sigue siendo un elemento fundamental en la constitución de los Estados-nación modernos, hasta el punto de que algunos teóricos consideran más importante hoy en día el control del monopolio educativo que el de la violencia legítima (Tawil y Harley, 2004: 9). En el campo psicológico, la educación es instrumental en la orientación colectiva del miedo y el odio, es decir, en la creación de "otredad", central para los Estados modernos (Bar-Tal en Fontana, 2017: 44). Al mismo tiempo, según Bourdieu y Easton la educación tiene la función elemental de transmitir los mitos fundadores de una sociedad, facilitando la identificación con el grupo del individuo y el desarrollo o rechazo del sistema sociopolítico imperante (citado en Fontana, 2017: 47). De esta manera:

> "Bourdieu y Easton sugieren que los contenidos, prácticas y estructuras de la educación obligatoria son instrumentales en la reproducción de las jerarquías y principios subyacentes a los sistemas sociopolíticos. Por ello, es razonable esperar que en un sistemas consociacional la reforma educativa sería aprovechada para reflejar los principios fundadores del reparto de poder" (Fontana, 2017: 49).

Así, el hecho de que los recursos educativos sean dominados por las confesiones establece claras limitaciones a la posibilidad del Estado de generar oportunidades para abrir un debate en torno a una reconstrucción identitaria en clave nacional trans-confesional. Los actores sectarios, que se benefician del actual estado de las cosas mediante el control de parcelas del poder y redes clientelares, impiden el debate al asegurarse que una mayoría suficientemente grande de libaneses otorgan su lealtad a la comunidad en lugar de al Estado debido a haber sido educados, alimentados y curados por su respectiva confesión. Siguiendo a Cammett:

> "El control de la educación por parte de actores sectarios tiene importantes implicaciones para la socialización y la perspectiva a largo plazo de fomentar el compromiso hacia una comunidad política nacional. En sociedades divididas, las probabilidades son especialmente bajas ya que los actores sectarios pueden promover distintas interpretaciones de la historia nacional e impedir la construcción de una identidad nacional coherente para generaciones futuras" (Cammett, 2014: 6).

Por todo ello, muchas son las opiniones que establecen que las escuelas segregadas por cuestiones socio religiosas son un impedimento para la unidad social (Heyneman, 2003; citado en Bayat, 2016: 8). En la misma línea de pensamiento, un estudio presentado por la UNESCO en el año 2000 establece que "un sistema educativo que refuerza fisuras sociales puede representar un peligroso aliciente al conflicto" (Tawil y Harley, 2004: 4).

Siguiendo estas afirmaciones, consideramos que es muy probable que un proceso de reconciliación nacional y de pacificación memorial no sea posible mientras las instituciones educativas privadas eduquen a la gran mayoría de libaneses y dichas instituciones sean utilizadas por los actores políticos detrás de ellas como mecanismos de subjetivación sectaria. Así, argumentamos que:

> "La provisión de bienes públicos a una escala nacional puede promover el desarrollo de un sentido compartido de comunidad política nacional. Con el tiempo, es probable que una solidaridad compartida y la provisión efectiva de bienes públicos sean mutuamente constitutivos" (Cammett, 2014: 227).

Por tanto, sacar a los actores sectarios de la ecuación y fortalecer la potestad del Estado sobre el control del sistema educativo se configura como la única forma de garantizar un proceso de reconstrucción nacional basado en el diálogo y la pacificación de las memorias conflictuales. Esta es la forma idónea de que se pueda generar un consenso en cuanto al currículo de historia. Hasta que esto no suceda, la debilidad del Estado continuará acrecentándose frente a los recursos de las confesiones, que seguirán fomentando una diferenciación identitaria. Así, se alejará cada vez más la posibilidad de una sociedad estable y pacífica, puesto que, citando al historiador libanés Kamal Salibi, "para que un pueblo pueda desarrollar un sentimiento de comunidad política, es necesario que compartan una visión común del pasado" (Salibi, 1988: 217).

**Conclusiones**

En el inicio del trabajo señalábamos como punto de partida que Líbano está inmerso en una rueda conflictual de la que parece no poder escapar. En la base de esta realidad se encuentra la cuestión memorial e identitaria en la sociedad libanesa, cuya permanente situación de conflicto deriva de un doble proceso. Por un lado, la existencia histórica de una serie de memorias conflictivas subterráneas que se deben a la propia construcción del Líbano como Estado y la ausencia de un mito fundador nacional único o compartido. Por otro lado, estas memorias hostiles entre sí habrían sido exacerbadas mediante la violenta guerra civil entre 1975 y 1990, la cual era, a su vez, la consecuencia directa del funcionamiento deficiente del sistema consociacional sectario. Estas deficiencias serían agravadas en la posguerra debido a un proceso de paz parcial, basado en una premisa empíricamente errónea y que, por tanto, dejaba fuera las cuestiones relacionadas con la mayoría de las víctimas.

Como resultado de todo ello, el Estado libanés actual es un Estado débil, sin capacidad de cohesión nacional que es aprovechado por unas confesiones fuertes que monopolizan sus recursos, servicios y mecanismos de poder. De esta manera, se trata de un sistema inherentemente inestable basado en el conflicto simbólico y, habitualmente, real entre las confesiones. Esta característica acentúa la posibilidad de violencia futura en una sociedad que se presenta débil frente a la injerencia externa de sus vecinos y potencias externas.

En este trabajo hemos facilitado argumentos sobre la imperiosa necesidad de reforma política y social imprescindible para que Líbano sobreviva como un Estado pacífico y funcional, evitando convertirse en un terreno propicio para las disputas de sus vecinos o las guerras por proxy de las demás potencias. Para conseguir este objetivo y debido a su importancia en la creación y consolidación de memorias e identidades en las nuevas generaciones, no es posible obviar la necesidad de control estatal del sistema educativo en detrimento del monopolio de las confesiones con el objetivo de crear una narrativa de cohesión nacional y una pacificación de las memorias. Así, la renovación del currículo de historia debe ser un elemento central y prioritario de reforma con el fin de dificultar a los actores sectarios la manipulación del pasado para su beneficio político.

En definitiva, concluimos que, de no prestar la suficiente atención a esta cuestión, Líbano no podrá desprenderse de la inestabilidad y potencial violencia futura que la caracteriza actualmente. Sin una identidad colectiva no es posible actuar con intereses comunes claros y una identidad colectiva no

es posible sin un debate sosegado sobre la historia reciente. Líbano debe de hacer las paces con sus fantasmas pasados para abrir una nueva etapa de su historia que la convierta en un faro de estabilidad en la región.

**Referencias**

ABUL HUSN, Latif (1998): *The Lebanese Conflict. Looking Inward*, Boulder, Lynne Rienner.

ALBRECHT, Mara y AKAR, Bassel: "The Power of Remembrance - Political parties, memory and learning about the past in Lebanon", *Civil Peace Service (forumZFD)*, abril 2016, disponible en: https://www.daleel-madani.org/civil-society-directory/forumzfd/resources/power-remembrance-political-parties-memory-and-learning-about-past-lebanon [consulta: 14 de agosto de 2020]

ANDEWEG, Rudy (2016): "Consociationalism (Consociational Democracy)", en STONE, John; RUTLEDGE, Denis; SMITH, Anthony; RIZOVA, Polly y HOU, Shiaoshuo (2016): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity and Nationalism*. John Willey & Sons, Ltd. DOI: https://doi.org/10.1002/9781118663202.wberen517

ASSMAN, Jan. (1995): "Collective Memory and Cultural Identity", *Cultural History/Cultural Studies*, nº65, pp. 125-133. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/488538 [consulta : 14 de agosto de 2020]

ASSMAN, Aleida (2006): "Memory, individual and collective", En GOODIN, Robert y TILLY, Charles (eds.): *The Oxford Handbook of contextual political analysis*, Oxford: Oxford University Press, pp. 210-224. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199270439.003.0011

ASSMAN, Jan (2008): "Communicative and Cultural Memory", en ERLL, Astrid y NUNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and International and Interdisciplinary Handbook,* Berlin, New York: De Gruyter, pp. 109-118.

BARAK, Oren (2007): "'Don't mention the War?' Politics of remembrance and Forgetfulness in Post-War Lebanon", *Middle East Journal*, nº 61(1), pp. 49-70. DOI: https://doi.org/10.3751/61.1.13

BARROSO CORTÉS, Francisco Salvador y KÉCHICHIAN, Joseph (2018): "Lebanon Confronts Partition Fears: Has Consociationalism Benefitted Minorities?", en *Contemporary Review of the Middle East*, nº 5(1), pp. 5-29. DOI: https://doi.org/10.1177/2347798917744292

BAYTIYEH, Hoda (2017): "Has the Educational System in Lebanon Contributed to the Growing of Sectarian Divisions?", *Education and Urban Society*, nº 49(5), pp. 546-559. DOI: https://doi.org/10.1177/0013124516645163

CAMMETT, Melani (2014): *Compassionate Communalism. Welfare and Sectarianism in Lebanon*, Ithaca y Londres, Cornell University Press. DOI https://doi.org/10.7591/9780801470332

DIB, Catherine (6 de marzo 2018). « Raconter artistiquement l'épopée de la guerre », *L'Orient Le Jour*, disponible en : https://www.lorientlejour.com/article/1103220/-raconter-artistiquement-lepopee-de-la-paix-.html [consulta : 14 de agosto 2020]

EL-KHAZEN, Farid (2000): *The Breakdown of the state in Lebanon, 1967-1976*, Londres, New York, I. B. Tauris.

FONTANA, Giuditta (2017): *Education Policy and Power-Sharing in Post-Conflict Societies. Lebanon, Northern Ireland and Macedonia*, Switzerland, Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-31426-6

FRAYHA, Nemer (2003): "Education and Social Cohesion in Lebanon", *Prospects*, nº 33(1), pp. 77-88. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1022664415479

GARCÍA ALBERTE, Román (2018): *Líbano: El conflicto hecho nación*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

HALBWACHS, Maurice (2004): *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

HAUGBOLLE, Sune (2002): *Looking the Beast in the Eye: Collective Memory of the Civil War*, Oxford, St. Anthony's College. Disponible en : http://www.111101.net/Writings/Articles/PDF/Sune_Haugbolle.pdf [consulta: 14 de agosto de 2020]

HAUGBOLLE, Sune (2010) : *War and Memory in Lebanon*, New York, Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511676598

HERMEZ, Sami (2017): *War is Coming. Between Past and Future Violence in Lebanon*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press. https://doi.org/10.9783/9780812293685

HITTI, Lamia (2017) : *La pédagogie de la mémoire au Liban : guerres 1975-1990*, Beirut, Librairie Orientale.

HOURANI, Rida Blaik (2017): "A Call for Unitary History Textbook Design in a Post-Conflict Era: The Case of Lebanon", *The History Teacher*, nº 50(2), pp. 255-284. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/44504482?seq=1 [consulta: 14 de agosto 2020]

KANAFANI-ZAHAR, Aïda (2011): *Liban, la guerre et la mémoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

KASSIR, Samir (1994) : *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional,* Paris, Karthala.

LIJPHART, Arendt (1977): *Democracy in Plural Societies. A comparative exploration*, Londres y New Haven, Yale Univesity Press.

MAALOUF, Lynn, y YAKINTHOU, Christalla (28 de septiembre 2016): "Lebanon: Education in a context of state-imposed amnesia", *ictj.org*, disponible en: https://www.ictj.org/news/education-amnesia-lebanon [consulta: 14 de Agosto 2020]

MAALOUF, Lynn, y YAKINTHOU, Christalla (2017) : "Grappling with Lebanon's Enduring Violence: Badna Naaref, an Intergenerational Oral History Project", en RAMIREZ-BARAT, Clara y DUTHIE, Roger (eds.): *Transitional Justice and Education: Learning Peace*, New York, Social Science Research Council, pp. 387-406.

MERMIER, Frank, y VARIN, Christophe (eds.), (2010): *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, IFPO, Actes Sud.

PICARD, Elizabeth y RAMSBOTHAM, Alexander (eds.), (2012): *Reconciliation, reform and resilience. Positive peace for Lebanon*, Accord Issue 24, London, Conciliation Resources, disponible en http://www.c-r.org/accord/reconciliation-reform-and-resilience [consulta : 14 de agosto 2020]

RICOEUR, Paul (2000) : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions de Seuil.

ROBIN, Régine (2003) : *La mémoire saturée*, Paris, Éditions de Stock.

SALAMEY, Imad, y PAYNE, Rhys (2008): "Parliamentary Consociationalism in Lebanon: Equal Citizenry vs. Quotated Confessionalism", *The Journal of Legislative Studies*, nº 14(4), pp. 451-473. DOI: https://doi.org/10.1080/13572330802442857

SALIBI, Kamal (1988): *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, Londres, I. B. Tauris.

SALLOUKH, Bassel; BARAKAT, Rabie; AL-HABBAL, Jinan; KHATTAB, Lara y MIKAELIAN, Shogig (2015): *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon,* London, Pluto Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt183p3d5

TAWIL, Sobhi y HARLEY, Alexandra (2004): "Education and Identity Based Conflicts: Assessing curriculum policy for social and civic reconstruction", en TAWIL, Sobhi y HARLEY, Alexandra y BRASLAVSKY, Cecilia (eds.): *Education, Conflict and Social Cohesion*, Geneva, UNESCO International Bureau of Education.

TODOROV, Tzvetan (1995): *Los abusos de la memoria*, Madrid, Paidos Ibérica.

**Entrevistas**

| |
|---|
| Christian Taoutel: 06/03/2018<br>Profesor de Historia en el Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Saint-Joseph (USJ) de Beirut. |
| Roula Abi Habib Khoury: 07/03/2018<br>Socióloga especializada en sociología política y la sociedad libanesa. Exdirectora del Departamento de Sociología de la USJ y Directora del Centro de Estudios del Mundo Árabe Moderno (CEMAM-USJ, Beirut) desde 2017. |
| Yara Gerges el-Khoury: 21/03/2018<br>Historiadora y profesora en la USJ especializada en la Guerra de Líbano. |
| Christine Babikian Assaf: 22/03/2018<br>Profesora y exdirectora del Departamento de Historia de la USJ. Directora de la Escuela de Doctorado "Ciencias del Hombre y de la Sociedad" y Decana de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la USJ desde 2012. |
| Antoine Messara: 27/03/2018<br>Sociólogo y profesor de la USJ y la Universidad de Líbano. Coordinador del Máster en Relaciones Islamo-cristianas de la USJ. Miembro fundador del *Lebanese Foundation for Permanent Civil Peace* y autor de varias obras sobre el sistema político y la sociología del Líbano. |
| Nayla Hamadeh: 11/04/2018<br>Fundadora y Presidenta de la "*Lebanese Association for History*" desde 2013. Profesora de Historia y Geografía. |
| Lamia Hitti: 16/04/2018<br>Profesora de Historia. Diplomada en Mediación por la USJ y Máster en Ciencias de la Educación. |
| Rabih Haddad: 18/04/2018<br>Excombatiente de las Fuerzas Libanesas entre 1978 y 1982. Escritor, director y consultor en comunicación. Profesor del Instituto de Ciencias Políticas, USJ. |

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# La leyenda de Izz Al Din Al Qassam y su influencia en la insurgencia palestina

## The legend of Izz Al Din Al Qassam and its influence on the Palestinian insurgency

**Gonzalo CARETTI**
Universidad Complutense de Madrid
gcaretti@ucm.es
https://orcid.org/0000-0002-9067-5276

Recibido 22/07/2020. Aceptado 24/02/2021

**Para citar este artículo:** Gonzalo CARETTI (2021): "La leyenda de Izz Al Din Al Qassam y su influencia en la insurgencia palestina" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 42-61.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.003

**Resumen:**

Dentro de la cultura de insurgencia armada en Palestina, la figura del clérigo Izz Al Din Al Qassam (Siria, 1883 - Palestina, 1935) es una de las más mitificadas. Líder de una revuelta armada en 1935 contra las autoridades del Mandato británico que duró a apenas veinte días, su imagen ha tenido un importante impacto en los movimientos políticos y armados posteriores y en la tradición oral de la zona. Al Qassam ha sido, desde su muerte, un habitual elemento movilizador en la cultura de resistencia contra la ocupación. Éste artículo realiza, a través de un análisis crítico de fuentes bibliográficas y archivísticas, una revisión crítica de su figura y de cómo la leyenda ha influido en las visiones actuales sobre él.

**Palabras clave**: Descolonización/ Oriente Próximo/ islamismos/ Palestina/ Israel/

**Abstract:**

Cleric Izz Al Din Al Qassam (Syria, 1883 - Palestine, 1935) is one of the most mythicized figures of the Palestinian anti-colonialist movement. Leader of an armed uprising against the British Mandate's authorities in 1935, which lasted only twenty days, his image has had an important impact on the subsequent political and armed movements, as well as on the region's oral tradition. Since his death, Al Qassam has become a mobilizing resource in the culture of resistance against the occupation. By relying on bibliographical and archival sources, this article undertakes a critical review of his figure and the way his legend has influenced current visions of him.

**Keywords:** Decolonization/ Middle East/ Islamisms/ Palestine/ Israel/


CC BY NC

**Introducción**

Dice el historiador árabe Mohsen Mohammad Saleh que los palestinos "nunca han estado tan de acuerdo sobre una personalidad como en el caso de Izz al Din Al Qassam" (Mohsen, 2011). La afirmación resulta matizable, ya que el clérigo de origen sirio a menudo continúa siendo una gran incógnita, pero sí es ejemplificadora de su importancia cultural y social. Originario de la provincia de Latakia (Siria), la revuelta armada que encabezó en Palestina en 1935 construyó una influyente leyenda que ha perdurado y servido de referencia en la cultura política palestina desde entonces. Si *Hajj* Amin Al Husseini, el Gran Muftí de Jerusalén, representa en el imaginario colectivo palestino la influencia y declive del poder religioso institucional, la del clérigo de origen sirio representa al héroe popular de la lucha armada. Pocas figuras modernas han sido tan citadas e idealizadas desde posiciones sociales, políticas y culturales tan diferentes. Se le ha considerado y considera, tanto un padre del nacionalismo palestino como un pionero del activismo islamista[1] en la zona.

El hecho de que Al Qassam muriese en batalla ha permitido que continúe siendo hoy objeto de veneración en muchos sectores. Su historia inaugura un olimpo de 'héroes' de la 'martirología' de la insurgencia armada, en la que se incluyen personalidades como Abd El Qader Al Husseini o Yassir Arafat. A lo largo de las décadas de lucha y guerrilla del conflicto en Oriente Próximo no han faltado los esfuerzos por utilizar su figura como un aliciente motivador de la resistencia armada contra la ocupación, ya fuera la británica durante el Mandato como la israelí desde 1948.

Sin embargo, ese uso que se ha hecho de él ha generado no pocas distorsiones y confusiones sobre su personalidad. En la historiografía sobre el conflicto palestino israelí a menudo ha sido una mera anécdota que tan sólo ha cobrado cierta relevancia por las menciones que los grupos islamistas armados palestinos de los años 80 han hecho de él. En su intento por adueñarse de ese mito, estos grupos le han devuelto a la actualidad, pero con una contrapartida: la visión del islamismo palestino sobre el clérigo parece haberse adueñado del relato.

La escasa atención que ha recibido también pone otra cuestión sobre la mesa. En realidad, el propio desarrollo de los islamismos ha sido un asunto a menudo ignorado en la mayoría de las monografías que han abordado la descolonización en Oriente Próximo. La influencia de estos movimientos socio-políticos no es una cuestión reciente que se pueda reducir a los últimos 20 años. Pese a estar presente en Palestina desde los años 20, y tomando a Al Qassam como gran referente, el islamismo sólo ha cobrado relevancia historiográfica con la irrupción del movimiento Hamas, en 1987, y con la primera y la segunda intifada. Pero el desarrollo de este grupo, así como Yihad Islámica Palestina –ambos herederos locales del islamismo del Movimiento de los Hermanos Musulmanes (en siglas HHMM), fundado en 1928- se ha producido a lo largo de décadas de configuración de un movimiento que parte de idiosincrasias tan antiguas como los sentimientos nacionalistas y que presenta un modelo distinto para la descolonización.

En ese sentido, Al Qassam es una de sus primeras expresiones. Pero en la cultura de lucha armada en Palestina, es mucho más. Es un mito presente en muchos espectros sociales, y sobre su figura siguen existiendo grandes dudas conceptuales y no pocos malos entendidos: ¿fue un líder nacionalista, un guerrillero anticolonialista o un ideólogo islamista? ¿Fue su guerrilla, como asegura Hamas y algunos historiadores árabes, el detonante de la revuelta palestina de 1936? ¿Perteneció

[1] Para "islamismo" recurrimos a la definición de Luz Gómez, "conjunto de proyectos ideológicos de carácter político". (Gómez, 2019: 197).

o no a los HHMM, como fuentes no académicas se empeñan en resaltar? Todavía hoy, sigue estando a medio camino entre la leyenda y la realidad dejando un terreno abonado a los relatos mitificados.

Sin tratar de sobredimensionar su importancia, intentaremos tratar de responder a alguna de esas preguntas en tres pasos. Primero, delimitando hasta dónde llega la leyenda y hasta dónde la historia del hombre. En segundo, identificando el cómo esa leyenda ha impactado en la cultura de lucha armada en Palestina; por último, cómo esa leyenda ha terminado transformando su legado y figura.

Para ello, se parte de una revisión crítica y comparada sobre los principales textos académicos escritos sobre él, un análisis del estado de la cuestión confrontado con una revisión de archivos británicos sobre sus acciones. En esta parte se reevaluará la atención prestada a sus etapas, con el fin de revisar la cierta "palestinización" que, a nuestro juicio, se ha hecho de Al Qassam. En la segunda parte se analiza su impacto en la cultura socio- política palestina, recurriendo, en primer lugar, a un análisis del discurso de las principales organizaciones políticas palestinas que han utilizado a su figura, como Hamas, Yihad Islámica, *Hizb At Tahrir, el Frente Democrático para la Liberación de Palestina* o El Mando Nacional Unificado. Para ello se analizan documentos, boletines, material gráfico y on line que lo mencionan. Por último, para aproximarse al impacto cultural, se analiza su proyección en la cultura o la prensa.

A menudo, los trabajos sobre el clérigo sirio han centrado su atención casi exclusivamente en su etapa en Palestina. No obstante, tanto o más relevante resultan sus primeros años en Siria. Allí fue donde vivió desde sus años más tempranos el fin de una era, caracterizada por la caída del Imperio otomano y, sobre todo, por la abolición del Califato, decretada por Kemal Atatürk en 1924, y que causó un profundo impacto identitario en el mundo musulmán.

Al Qassam fue, como Hassan Al Banna, fundador de los HHMM, un producto de estas circunstancias. De esa suerte de orfandad que dejó la desaparición del Califato nació un movimiento, el islam político, que empezaba a cobrar forma en diversas vertientes, que se presentaba como una alternativa a la corriente liberal que se inspiraba en los modelos occidentales, y que ha tratado, desde entonces, de rellenar ese vacío sociopolítico. Por eso, circunscribir a Al Qassam a las particularidades locales de la lucha palestina resulta incompleto, por más que se haya convertido con los años en todo un símbolo local.

**La etapa en Siria**

Su nombre completo era Izz al Din ibn Abdelkader ibn Mustafa ibn Yusuf ibn Muhammad al Qassam y nació en 1883 en Yabla, región siria de Latakia. Formaba parte de una familia con profundos lazos con las estructuras religiosas *sufíes* o *yama´at,* corrientes místicas y tradicionalistas del islam que "centran su acción en el terreno espiritual intentando convertir a los fieles en modelos de piedad" (Álvarez-Ossorio, 2011: 172). Su abuelo tenía una posición importante en las estructuras de una influyente orden local *Qadiriyya*, y su padre llegó también a colaborar con otra orden de la corriente *Naqshbandiya*, que abogaba por una mayor ortodoxia en las reglas islámicas, y que tuvo influencia doctrinal entre los intelectuales '*salafiyas'*de Damasco[2] surgidos en la última década del siglo XIX (Sanagan, 2013: 325; Nafi, 1997: 187). Hasta donde se sabe, la primera educación corrió a cargo del *Sheikh* (Jeque) Salim Tayarah, un maestro coránico con una gran reputación local y sólidos principios islámicos.

Tras esos primeros años de formación, en los que sin duda los principios islámicos quedaron bien enraizados, Al Qassam viajó en 1902 junto a un grupo de estudiantes a El Cairo para continuar sus estudios en la prestigiosa escuela islámica egipcia *Al Azhar,* algo muy habitual entre los intelectuales sirios[3]. Fue sin duda allí donde comenzó a formarse su pensamiento político. La época en la que Al

[2] Aquí distinguimos entre el movimiento '*salafiya'* del siglo XIX y principios del XX y salafismo, movimiento surgido posteriormente, distinción planteada por Gómez y Ramadán (Gómez*, 2019*: 336; Ramadán, 2000: 53-194).

[3] Un ejemplo representativo es el de Abd al-Rahman Al Kawakibi, un intelectual sirio de finales del siglo XIX, considerado como uno de los precursores del movimiento '*salafiya'* en las provincias sirias del Imperio otomano.

Qassam estudió en *Al Azhar* fue también la del auge de profesores e intelectuales del movimiento de la '*salafiya'* como Muhammad Abduh y Rashid Rida, máximos representantes de un movimiento islamista anticolonial que abogaba por el rechazo a toda influencia occidental dentro de la sociedad musulmana y que buscaba el regreso a los principios sociales de las primeras comunidades islámicas. Mark Sanagan, uno de los principales estudiosos del clérigo sirio, señala que no hay pruebas documentales que avalen que Al Qassam llegase a estar tutelado directamente por ninguno de ambos líderes (Sanagan, 2013: 326), pero sí de la influencia que el pensamiento de la '*salafiya'* ejerció en su desarrollo intelectual y sus posicionamientos posteriores (Moubayed, 2005: 390-392).

En esta época de juventud se construye también su pensamiento social, así como unos rasgos de personalidad que se repetirán a lo largo de su vida y que acabó transmitiendo a sus seguidores. De ello fue testigo, por ejemplo, su principal compañero y amigo durante esta época, Izz Al Din Al Alam Al Din Al Tanukhi, que años después recordaba sus principales características: un marcado ascetismo y autosuficiencia, una gran sensibilidad por los asuntos sociales y una firme convicción de que era el regreso al islam el que liberaría a las comunidades musulmanas de la dominación extranjera (Scheleifer, 1993: 140; Nafi, 1997: 187).

Aquella estancia en Egipto que se encontraba bajo mandato británico fue determinante porque, además, le permitió obtener el título de *alim* o maestro. Tras ello regresó a su localidad natal de Jabla en 1904 donde comenzó a predicar en la mezquita Sultan Ibrahim Al Adhan. Allí ejerció también como profesor en una escuela de la localidad asociada a la cofradía sufí *qadirí*. Esta posición resulta importante a la hora de evaluar su influencia ya que, en una sociedad marcada por las normas tribales y religiosas, el predicador y maestro adquiría una importante autoridad moral.

Ya desde su regreso a Yabla, sus mensajes empezaban a perfilar algunas de las características que marcaron su discurso y, posteriormente, el de sus seguidores. Características, todas ellas, que recordaban a las precisadas por su amigo de estudios Al Tanukhi: un marcado carácter social, una insistencia en la moralidad islámica rigorista, apelaciones constantes a la resistencia frente al colonialismo político y cultural y una fuerte crítica a las instituciones tradicionales del islam. Todos ellos factores influidos por el mensaje del reformismo de la '*salafiya'* que tanto le había marcado durante sus años de estudio en El Cairo y que completaban los principios adquiridos en su niñez. Es en esta época, es decir, años antes de su llegada a Palestina, cuando la mentalidad de Al Qassam ya comienza a considerar la *yihad* o lucha armada como método prioritario. Para referirnos a lo largo de este trabajo a la posible interpretación de Al Qassam sobre el término, utilizaremos tres conceptos: la *yihad* individual, la *yihad* social o todos aquellos esfuerzos reformistas no violentos encaminados a reforzar la cultura islámica en la sociedad y, por último, la "*yihad* por la espada" o armada, la *yihad bil saif*. [4]

[4] El término *yihad*, como se sabe, es polémico y ha generado no pocos debates. Citado 41 veces en el Corán, literalmente significa "esfuerzo" por instaurar el mensaje del islam en la tierra. Sin embargo, a lo largo de la historia ha tenido distintas interpretaciones y utilizaciones y todavía hoy implica no pocas discusiones entre las autoridades musulmanas. Doctrinalmente, existen dos tipos de *yihad*: la y*ihad al kabir* o yihad mayor y la *yihad al saguir* o menor. La primera es la individual y hace referencia a la lucha interna de cada musulmán contra la tentación, el pecado. Sería una obligación personal (*fard al ain*) a la que están obligados todos los musulmanes; es decir, los esfuerzos individuales por seguir en la vida cotidiana los preceptos del islam. La segunda, la *yihad* menor, es la lucha encaminada a construir una buena sociedad musulmana, algo que puede incluir, llegado el momento, la acción armada. A menudo ésta se entiende como defensiva frente al ataque contra los fieles, pero esa interpretación de la defensa puede llevar también a la ofensiva; ha habido incluso escuelas de doctrina que han considerado a la *yihad* como el sexto pilar del islam, si bien es cierto que en el islam sunní oficial nadie la reconoce como tal. Como en tantos otros temas doctrinales del islam, no hay

Estos conceptos de *yihad* ya estaban presentes en el pensamiento del joven clérigo sirio, incluido el concepto de *yihad* armada, que ya comenzada a citar en sus primeros sermones en Yabla. Su primera gran referencia se produce como reacción de apoyo al Sultán Mehmed V tras la invasión italiana del norte de África otomano en 1911. También es entonces cuando se producen sus primeras manifestaciones activistas, encargándose de reclutar a jóvenes voluntarios de su localidad que le acompañasen al norte de África en un destacamento de voluntarios para luchar contra la invasión italiana. Según algunos autores, consiguió reclutar a unos 250 hombres (Moubayed, 2005: 390-392) que se autodenominaban luchadores por la *yihad* (en árabe, *muyahidin*). Sin embargo, esa primera experiencia concluyó cuando las autoridades otomanas abandonaron la campaña en el norte de África y rechazaron enviar a los voluntarios de Al Qassam a la región, lo que le hizo retornar a Yabla. Su siguiente experiencia militar llegaría tras el estallido de la Primera Guerra Mundial cuando se enroló en el ejército otomano, convirtiéndose en imam de un destacamento militar en Damasco, donde recibió entrenamiento específico en el manejo de armas.

Es conocido que la derrota otomana y la descomposición de su imperio esclerótico generaron un gran cambio social en la sociedad musulmana y, lo más importante, una crisis identitaria. El tratado de Sykes-Picot estableció un reparto del antiguo territorio, pasando las actuales regiones de Siria y Líbano a estar administradas por Francia y de ese reparto surgieron nuevas fronteras y países. Aquello nunca fue aceptado de buen término. Dicho tratado y la colonización derivada de él generaron una reacción árabe encabezada por el rey Faisal I, un antiguo aliado del Reino Unido en la lucha contra los otomanos. Para ellos, esta nueva distribución era una traición y reclamaban el cumplimiento de las promesas hechas por Londres años antes: la formación de un gran reino árabe compuesto por los actuales Irak, Siria, Jordania, Palestina y Líbano.

En este contexto, el de la colonización francesa de Siria, es en el que Al Qassam inicia su primera experiencia guerrillera junto a un grupo de insurgentes de Yabla, que formaban parte de una poco centralizada revuelta en todo el país. Las revueltas, iniciadas a partir de 1919, estaban organizadas en *Isabat* (es decir, comandos) de entre 30 y 100 hombres tradicionalmente liderados por notables locales o *Sheikh*. Las tropas francesas inicialmente las subestimaron, considerándolas una suerte de bandas armadas sin organización. Pero esa visión pronto comenzó a cambiar, tal y como recogían los informes locales. En febrero de 1920 ya estipulaba que "el armamento, la disciplina, la forma de luchar contra el enemigo, las trincheras, demuestran que las pandillas que nos atacaron no son simples pandillas de bandidos, sino tropas entrenadas" (David: 80-104).

Esta revuelta del norte de Siria, que duró hasta 1921, fue una primera expresión de la resistencia local al colonialismo derivado de la descomposición del imperio otomano. Si bien estaba compuesta fundamentalmente por aldeanos, sus líderes a menudo se encontraban entre las figuras más notables de las principales ciudades, como Alepo. Destacan, entre ellos, el líder de origen kurdo Ibrahim Hanano, o el *Sheikh* Jabal Hussair. También contaba con el respaldo de autoridades religiosas, como el prestigioso *Sheikh* Saleh Al Ali, miembro de una importante familia notable alauí. La movilización partía de motivaciones variadas en las que se entremezclaban las cuestiones más locales y rurales, como la defensa de territorio, y el argumentario islámico de resistencia contra la imposición de una visión cultural en la tierra del islam (*Dar Al Islam*).

Según los servicios de inteligencia franceses, las montañas de Jabal Shaykhoun, en Latakia, era una de las zonas más activas, y el líder local más relevante allí era Omar Bitar. Fue a su guerrilla a la que se unió Al Qassam, estableciendo su primera base en el pueblo de Zanqufa y participando en

unanimidad sobre su significado. Según Luz Gómez, ha habido incluso escuelas de doctrina que han considerado a la *yihad* como el sexto pilar del islam, si bien es cierto que en el islam sunní oficial nadie la reconoce como tal. Además, existen otras subdivisiones dentro de *yihad*, a veces relativas más al método que al significado en sí mismo. Es el caso de la *yihad bil saif*, literalmente, "*yihad* por la espada", que puede ser lo más cercano a esa traducción que habitualmente se hace de *yihad* como "guerra santa (Gómez, 2019: 416-420).

ataques contra los franceses. La presión militar francesa hizo que tuviera que retirarse a Alepo, donde se unió a otras guerrillas o incluso pudo llegar a liderar su propia milicia en la costa norte de Siria (Sanagan, 2013:.330, Nafi, 1997:189).[5] Cuando las revueltas fueron sofocadas, Al Qassam fue condenado a muerte 'in absentia' por los tribunales ocupantes. Proscrito, se vio obligado a huir a Haifa, Palestina, entre finales de 1920 y principios de 1921, y fueron sus contactos con influyentes familias notables de Damasco los que le facilitaron la huida. Pero esta experiencia guerrillera ya le había otorgado dos valiosos instrumentos: en primer lugar, un relevante prestigio que terminaría siendo una fuente de legitimidad muy eficaz; en segundo, una cualificación y experiencia miliciana, tanto en el liderazgo y la táctica como en el manejo de armas.

**Llegada a Palestina**

Al Qassam llegó a Haifa en un contexto propicio para la propagación de su discurso anticolonialista. Los años de lucha contra los franceses en su Siria natal fueron también años convulsos y de drásticos cambios en Palestina. Tras la descomposición del imperio otomano, la Sociedad de Naciones construyó una administración territorial que fue encomendada a Reino Unido. El Mandato británico que entró en vigor en 1922 en realidad era un reconocimiento formal de una administración que Londres ya ejercía desde 1917.

Desde el punto de vista político, ese bienio de 1920 a 1922 fue beneficioso para el sionismo. El 18 de junio de 1922, Londres publica lo que se conoce como el *Libro Blanco*, una declaración política que, si bien asume que los judíos están en Palestina por derecho propio y que representan una comunidad con aspiraciones nacionales que darán lugar a su futuro hogar, eso no significa que toda Palestina vaya convertirse en el "Hogar Nacional Judío". La carta del Mandato británico, que guiaría las políticas de Londres en su administración del territorio y que fue ratificada por la Sociedad de Naciones, respaldaría esta idea, reconociendo a la Agencia Judía, principal agencia sionista internacional, como organismo hebreo interlocutor y resaltando su compromiso de favorecer en todos los terrenos la creación de un hogar judío (Culla, 2005: 97-136).

Como señala Swedemburg, Haifa era uno de los centros más importantes de las estrategias económicas británicas en la región, pero también del desarrollo económico judío. Su puerto era el término del importante oleoducto que llegaba desde Irak y que suministraba combustible a la Marina británica en el este del Mediterráneo. Pero, además, era el puerto receptor más importante y una de las localidades del Mandato que más sufrían la inmigración dirigida por las organizaciones sionistas, especialmente la Agencia Judía. Una migración que estaba modificando significativamente la estructura de la sociedad y generando no pocos conflictos internos. Además, hasta la partición colonial tras la I Guerra Mundial, Siria y Palestina era una única unidad territorial dependiente del Imperio Otomano y las fronteras no se establecieron hasta que en 1920-1922 se configuraron los mandatos a Francia y Reino Unido. Numerosas ramas de las familias se encontraban dispersas en ambos territorios y la relación social y económica era fluida entre localidades como Damasco y Haifa, por ejemplo (Álvarez-Ossorio, 2020: 105).

[5] Esta etapa de Al Qassam es una de las más inciertas. Como señala Sanagan (2013) no está claro si lideró el grupo o se unió a él. Otros autores como Moubayed (2005) dan por hecho que comandase su propia milicia. En cualquier caso, lo que sí parece fuera de duda es que es su primera experiencia guerrillera. Sin embargo, esta etapa plantea también la duda de si su lucha estaba estrictamente dirigida contra la ocupación francesa o abarcaba además el enfrentamiento contra la secta *alawí*, dominante en la región de Latakia, lo que aportaría una dimensión sectaria a su visión sobre el islam y la lucha por él.

Los primeros años del clérigo sirio en el territorio del Mandato británico en Palestina son los de la llamada Tercera *Aliá* (ascenso, en hebreo) u oleada migratoria. Atraídos por las consideraciones de la Declaración Balfour de 1917, el reconocimiento del *Libro Blanco* y la carta del Mandato, entre 1921 y 1931 la población judía en Palestina se duplicó (Sanagan, enero de 2013: 333). Sólo entre 1919 y 1923, se establecieron unos 37.000 judíos (Culla, 2005: 97-136). El porcentaje de la población judeopalestina en 1923 ya era del 13% del total y creciendo. En su mayoría, eran jóvenes judíos de la diáspora europea, instruidos en el trabajo agrícola que pasarían a engrosar la fuerza campesina y obrera, entrando en colisión clara con la población local árabe. El liderazgo palestino, encabezado por las estructuras del islam institucional y su líder el Gran Muftí de Jerusalén, *Hajj* Amin Al Husseini, estaba inquieto por este crecimiento de la inmigración y frustrado por su incapacidad para detenerla. La profunda división en el liderazgo político y religioso palestino convertían en poco efectivas las acciones emprendidas para contrarrestarlo.

Al Qassam se instala en Haifa en este contexto. Desde el puesto de maestro en la escuela Al Burj que consiguió respaldado por la legitimidad que le otorgaba su trayectoria en Siria, pronto comenzó a predicar como imam en la mezquita *Istiqlal* el mensaje anticolonial que ya sostenía en su país y encontró su mayor audiencia en las zonas más empobrecidas del puerto. La escuela se convirtió en uno de los grandes centros del pensamiento de la '*salafiya'* en Palestina. Estaba dirigida por Kamal Al Qasab (1873-1954), un notable líder también de origen sirio y miembro de una influyente familia en el país vecino con la que tenía una gran sintonía ideológica. Durante esos primeros años, ambos fueron aliados doctrinales, llegando a firmar un polémico panfleto conjunto en el que criticaban como poco rigoristas las prácticas en las liturgias de los funerales (Scheleifer, 1993:143; Nafi 1997:190).

Aunque sus primeros cargos no fueron los únicos ni los más importantes, sí fue la manera en la que comenzó a ganar prestigio entre la comunidad musulmana local. Progresivamente se convirtió en predicador en la mezquita de Jerena y miembro de importantes organismos del islam institucional, como la *Corte de la Sharía*. Su discurso, al principio más social que político, caló entre la sociedad más humilde y se basaba en tres puntos: regreso al fundamento de la fe, emprendimiento de una reforma del islam institucional y un combate –metafórico- contra lo que denominaba "prácticas folclóricas" (Milton-Edwards, 1996: 16). Ya desde 1924, gracias a su carisma, comenzó a crear un pequeño grupo de seguidores elegidos personalmente por él que seleccionaba entre los más concentrados en la oración y los más receptivos a sus sermones.

Poco a poco, su dialéctica comenzó a incluir mensajes cada vez más extremos, apelando a la *yihad* armada contra el Mandato británico (Sanagan, enero de 2013:336). Su mensaje también incluía fuertes críticas a la estrategia del islam institucional, que se limitaba a dictar *fatwas* o edictos islámicos contra la emigración sionista y la política británica, por considerarla inútil. Su mensaje también incorporaba una característica novedosa y a la que no se había referido hasta entonces ninguna estructura religiosa: para Al Qassam, la *yihad* implicaba, necesariamente, una rebelión social en favor de los pobres. De hecho, sus seguidores más fieles provenían de los estratos sociales más bajos, desde los empobrecidos barrios de los alrededores de los muelles de Haifa, hasta los campesinos provenientes de toda Galilea que habían perdido sus tierras tras ser adquiridas por el Fondo Nacional Judío, la gran estructura económica de sionismo que se encargaban de comprar tierras para los migrantes judíos.

La reputación de Al Qassam como combatiente contra la ocupación en Siria le otorgó, además, un gran crédito entre los jóvenes, frustrados por la inmigración y el desempleo. También su activismo social, ya que que involucró no sólo en las cuestiones litúrgicas, sino que fundó una escuela nocturna para pobres y recaudó fondos para los desempleados. (Nafi, 1997:194) Esto reforzó su popularidad y autoridad. En 1928 cofundó y lideró la rama de Haifa de la Asociación de Jóvenes Musulmanes, lo que le otorgó status y acceso a familias y clanes notables y, gracias a esta posición, Al Qassam

estableció contacto con el partido nacionalista *Istiqlal*, una relación que le otorgó cierta protección política a medida que en su discurso incrementaba los llamamientos a la lucha armada religiosa.

La popularidad de Al Qassam y su traducción en la influencia política ha sido analizada a menudo por su relación con altas autoridades palestinas. Quizá, uno de los casos más significativos, sea la relación del clérigo con el Gran Muftí, *Hajj* Amin Al Husseini, líder de la familia Husseini, que ostentaban la relevante consideración de *jerife* o descendiente del profeta Mahoma. *Hajj* Amin fue una figura clave de la historia palestina contemporánea. Biógrafos del Muftí, como el historiador y rabino David G. Dalin ni siquiera le mencionan a Al Qassam, pero Ilan Pappe , autor de una de las mejores investigaciones sobre la familia Husseini, insiste en señalar que pudo ejercer una considerable influencia en *Hajj* Amin. Incluso, señala que el apoyo del clérigo sirio fue un factor importante en la elección de *Hajj* Amín para el poderoso cargo de Gran Muftí (Pappe, 2017: 214). Pero lo que no genera lugar a dudas es que el clérigo sirio logró la suficiente confianza como para que *Hajj* Amin, una vez al frente de su cargo, financiase inicialmente sus proyectos sociales. Sin embargo, como bien resalta Schleifer (1993), "Al Qassam nunca se unió a ninguna formación política, ni al *Istiqlal* ni a los seguidores de Al Husseini", como tampoco hubo muchos seguidores nacionalistas que se unieran a él.

También se ha tratado de vincular, a menudo, a Al Qassam con los Hermanos Musulmanes palestinos, aunque este vínculo corresponde más a una cierta tradición oral que a fuentes solventes. Esa filiación no fue, en realidad, posible y eso se puede concluir con un análisis cronológico de la instauración de la Hermandad en Palestina. Creados en Egipto en 1928, la vocación transnacional de la organización de los HHMM le empujó a expandirse en todos los países árabes y musulmanes, y Palestina fue, por cercanía y condiciones, el primer objetivo. Pero no fue hasta 1945 cuando Hassan Al Banna, líder y fundador de la Hermandad, encargó a su más estrecho colaborador y yerno, Said Ramadán, la tarea de formar las primeras ramas de la organización en la región.

Esa función de Ramadán, según el historiador palestino El Awasi, se produce en tres etapas y distintos viajes, no sólo por Palestina: Una primera etapa para iniciar los contactos para conseguir apoyo para la creación, una segunda para monitorizar el proceso y supervisarlo, y una tercera y última para impulsarlo, que se verá truncada por su expulsión y la prohibición por parte de las autoridades británicas de volver a la zona (El Awasi, 1998: 152).

Durante su primer viaje, Ramadan comienza los contactos para conseguir la 'masa crítica' de apoyo que permitiese lograr el establecimiento de las primeras ramas. Lo hace manteniendo reuniones con los líderes de las familias notables y jeques de las principales ciudades y núcleos de población: Nablús, Ramallah, Bersheeba, Ramlah y Jericó. Sin embargo, ese primer momento resultó ser ejemplo clarificador de las características de las fuentes de legitimidad social y de las "fuerzas profundas" más importantes de Palestina: el clan y la familia notable. Ramadán encontró como principal obstáculo que los jeques de esas familias se consideraban los adecuados para establecer la religión y la sociopolítica de sus localidades y reclamaban la máxima autoridad en las respectivas ramas.

El enviado de Al Banna comprendió la complejidad de las fuentes locales de autoridad moral y así se lo transmitió en una carta dirigida a Hassan Al Banna en la que hace un balance de la situación y sacando dos conclusiones: La primera, que para lograr una exitosa construcción de los HH.MM. en la zona habría que alcanzar un acuerdo con la autoridad más importante dentro del complejo entramado de clanes de Palestina: ese no era otro que el Gran Muftí de Jerusalén, *Hajj* Amin Al

Husseini, que ya era la figura más relevante de una de las dos familias más relevantes de Cisjordania, los Husseini, que se disputaban el poder y la influencia con la también familia notable Nashashibi.

La segunda conclusión, que una exitosa formación de la Hermandad implicaba abordarla teniendo en cuenta, también, el factor generacional. Según El Awasi, "Ramadan sostenía que la causa de Palestina era una causa para los jóvenes: "¿Cómo se puede formar una sociedad juvenil, se preguntó, sin provocar que los *Sheikhs* (jeques) ancianos estuvieran en contra?. Ramadán terminó eligiendo hombres ancianos que les gustaba tanto jóvenes como viejos"(El Awasi 1998: 152).

Ambos factores, el clánico y el generacional, resultaron determinantes en la creación y personalidad de las ramas palestinas de los HHMM. La primera de ellas se fundó en Jerusalén entre 1945 y 1946, (Hroub, 2002: 15). A ella siguieron otras cuatro (Haifa, Hebrón, Jaffa, y Gaza). Para todas ellas, la dirigencia de los HH.MM. en El Cairo llegó a acuerdos con los jeques más importantes de cada localidad. A la inauguración de la sede de Jerusalén, por ejemplo, acudieron figuras como el propio *Hajj* Amín, así como representantes de los Nashashibi. En 1947 ya existían 25 ramas con entre 12.000 y 20.000 miembros (Milton-Edwars, 1996: 33).

Sin embargo, en ninguno de estos procesos hubo contacto con Al Qassam. Para cuando Ramadán llegó a Palestina, el clérigo sirio ya había muerto y era un mito. Ni siquiera los reductos que aún quedaban de sus seguidores tuvieron contacto directo con él, si bien es cierto que el clérigo sirio había abonado el terreno en el norte del país para que fuera receptivo a la configuración de una alternativa política de inspiración islámica.

**El comienzo de la *yihad* armada**

La primera década de Al Qassam en Palestina fueron los años en los que se comenzó a construir la cultura de resistencia armada. Según Sanagan (2016), entre 1929 y 1933 existieron tres organizaciones milicianas relevantes en Palestina. La primera, *Al Kaff Al Khadra* (Mano Verde), que operaba en la zona de Acre, Safed y Nazaret. La segunda, *Al Jihad Al Muqqadas*, liderada por Abdelqader Al Husseini, sobrino del Gran Muftí, operaba en las inmediaciones de Jerusalén. La tercera fue *Al Kaff Al Aswad* (Mano Negra), organizada y creada por el propio Al Qassam en torno a Haifa y Galilea. Sin embargo, su impacto era limitado. Militarmente, ninguna gozaba de una logística sofisticada ni "intentaban crear una infraestructura de potencial gobierno alternativo" (Bowden, 1975:151-152).

El paso a la acción guerrillera del clérigo sirio, que comenzó en 1930, tiene un punto de partida: la *fatwa* dictada por Badr Al Dine, máxima autoridad religiosa de Damasco, que declaró una lucha armada contra el Mandato británico y que Al Qassam respaldó. Como resalta Schleifer (1993), el clérigo leyó la convulsión social, política y económica en términos religiosos. Su respuesta fue totalizante. Había partido de una *yihad* moral, social y política y terminaba conduciendo, casi de manera inevitable, a la *yihad* armada. El momento clave, según autores como Mohsen (año), fue la ejecución de tres milicianos palestinos por parte de las autoridades británicas el 17 de junio de 1930. El periodista del diario palestino *Filistín* Abd El Ghani Al Karmi se cruzó con Al Qassam dos días después y le retrató así: "Le vi con una cara sombría, superando una lágrima, en sus ojos había una terrible chispa y su cuerpo temblaba de rabia. Era casi inconsciente de su entorno. Le vi dirigirse rápidamente a la mezquita y le seguí. Allí lanzó un sermón fiero" (Schleifer, 1993:147).

Esas ejecuciones y la *fatwa* de Damasco, impulsaron a Al Qassam a construir su organización armada. Su base la estableció al norte de Nablus. El primer paso fue organizar pequeños grupos secretos para adiestrarlos en el manejo de armas, unas primeras células que confluyeron en la organización 'La Mano Negra'. Para Al Qassam, el proceso se dividía en dos: la *yihad* individual y la *yihad* social. Desde su perspectiva, el *muyahid* o guerrero no era el resultado de una voluntad interna, sino que era elegido por Dios. Eso implicaba por su parte una sincera perfección en el ejercicio de rituales y liturgias, en la creencia y fe, así como una auténtica sumisión de los individuos

a los Comandos de Dios. Para el clérigo sirio, el carácter era más importante que la fuerza, e insistía y predicaba en el combate a la degradación de los principios islámicos (*Ibidem*, 145).

Los primeros círculos de Al Qassam eran conocidos como *Al Mashayikh* (en árabe, los jeques) nombre con el que captaron la atención de los servicios de inteligencia británicos y sionistas. La apariencia física era identificativa, y su mayor característica eran unas largas barbas, imagen en la que el propio Al Qassam insistía. El clérigo remarcaba importancia de la espiritualidad del grupo, recomendando a sus seguidores participar en ejercicios espirituales y otras prácticas rituales probablemente recibidas del sufismo aprendido por su contacto con cofradías como la *Qadiriya*.

Según Schleifer (1993), Al Qassam era muy estricto en los entrenamientos de los candidatos a formar parte de su organización armada, candidaturas que estaban limitadas a un número muy reducido y selecto de sus seguidores. Les hacía dormir al aire libre en las montañas a bajas temperaturas, marchar sin comida ni agua o dormir una o dos veces en el suelo. Tras las jornadas de entrenamiento, mandaba a sus seguidores a sus pueblos natales y les instaba a involucrarse con la gente de la calle y preparar así el terreno para sus viajes personales en los que él mismo reclutaría a nuevos seguidores. Sus seguidores y potenciales milicianos surgían de estratos sociales variados, aunque siempre de clase humilde, como trabajadores, campesinos y nómadas. Respecto a la seguridad de la organización había una regla inviolable: mantener un máximo secretismo sobre los entrenamientos (Schleifer 1993: 147).

La "Mano Negra" nació en Haifa, donde la figura de Al Qassam tenía una gran popularidad entre la población humilde. Se diseminaba en círculos secretos, la mayoría de ellos en el campo, y según algunos autores, llegó a tener presencia incluso en zonas lejanas como Gaza. Ciertamente, existe una gran confusión sobre el número real de integrantes. Schleifer ni siquiera ofrece un número aproximado, mientras que Milton Edwards y Mohsen lo estiman en unos 200 miembros regulares y unos 800 seguidores.

Cada miembro sólo conocía a los integrantes de su círculo y las células estaban lideradas por un *naquib* (comandante). La cadena de mando estaba estructurada de forma piramidal, liderada por un consejo formado por Al Qassam y otras cuatro personas en sus inicios, aunque posteriormente serían 12 personas. Se trata de un esquema que se ha repetido en todas las estructuras islamistas, desde los HHMM hasta organizaciones como Yihad Islámica Palestina o Hamas. Se dividía en cinco unidades, cada una centrada en distintas tareas: compra de armas, entrenamiento militar, espionaje, propaganda y comunicaciones políticas (Mohsen, 2014:.140).

Al Qassam había buscado apoyos más tácticos que ideológicos antes de iniciar la lucha armada, tanto locales como internacionales, aunque sin éxito. Según algunos autores, estableció contacto con la Roma fascista, con la esperanza de que el Gobierno de Mussolini pudiera financiar su causa, pero las autoridades italianas se negaron a hacerlo Fuente?. Después, lo intentó con el gobierno nazi, utilizando para ello su conexión con *Hajj* Amin, quien ya había comenzado a establecer contacto con los alemanes, pero el régimen de Hitler le remitió a otros movimientos árabes (Moubayed, 2005: 391).

En la arena local, Al Qassam había tratado de persuadir al Gran Muftí de Jerusalén para emprender una *yihad* armada contra los británicos y los sionistas, pero éste aún apostaba por una táctica más política que militar. En su intento por convencerle, Al Qassam utilizó varias estrategias, entre ellas, enviar a uno de sus hombres de confianza, Mahmud Salim, a proponerle una acción conjunta: mientras él iniciaba una revuelta armada en el norte, proponía que el Gran Muftí iniciara otra

simultánea en el sur. Pero la estrategia de *Hajj* Amin pasaba por una presión regional árabe sobre los británicos, y no veía aún claro el momento de iniciar una lucha armada. Sólo otro influyente líder palestino tuvo conocimiento de sus intenciones, Haifan Rashid Al Hajj Ibrahim, el líder del *Istiqlal,* quien tampoco se involucró (Pappe, 2017: 214; Basheer, 1997:211).

Así pues, Al Qassam y sus seguidores se lanzaron solos a la lucha armada entre finales de octubre y principios de noviembre de 1935. Se escondieron en las montañas para iniciar sus ataques guerrilleros contra las tropas británicas, aunque las fuentes sobre el inicio de esta campaña no están claras. El momento de referencia, en cualquiera de ellas, fue la declaración pública de noviembre de 1935 por parte de líderes árabes contra la Declaración Balfour en el XVIII aniversario de la misma. Según algunas fuentes, Al Qassam que fue uno de los que la realizó, comenzó su lucha un mes antes, pero otras fuentes posteriores lo sitúan entre el 1 y 6 de noviembre (Sanagan, enero de 2013: 345).

Los ataques no se dirigían contra civiles y distinguían, asegura Pape, entre policías judíos y musulmanes. Pero la lucha guerrillera de Al Qassam y su círculo estrecho de seguidores duró pocos días. El 22 de noviembre de 1935, en los alrededores del pueblo de Sheik Zeid, Al Qassam y cuatro de sus milicianos murieron en un enfrentamiento con el ejército británico. Otros cinco líderes de la organización "Mano Negra" fueron capturados.

En el momento de su muerte, Al Qassam ya había generado una buena corte de seguidores y su funeral se convirtió en una escenificación de su influencia. Celebrado en Jerena, a él acudieron cerca de 3.000 personas de muy diverso perfil social, desde trabajadores y campesinos hasta miembros de la alta burguesía y la élite política árabe.[6] Entre los asistentes, cuya afluencia sobrepasó las estimaciones de las autoridades británicas, había personalidades como el director del Banco Árabe, Rashid Al Hadj Ibrahim, o el antiguo *cadí* (gobernante o juez en territorios musulmanes) de la Meca, el jeque Yunís Al Jatib. La influencia de Al Qassam hizo que las autoridades británicas en el Mandato llamaran la atención de Londres:

"89. A principios de noviembre se supo que un grupo "terrorista" se había establecido en las colinas de Galilea, bajo el liderazgo del jeque Izzed Din al Qassam, un refugiado político de Siria con una amplia reputación como líder religioso. La banda fue capturada por la policía cerca de Jenin, y cuatro de sus miembros asesinados, incluido el Sheikh Izzed Din. Una gran multitud de árabes asistieron a su funeral en Haifa, y hubo alguna manifestación en la que se arrojaron piedras. Los periódicos árabes lo aclamaron como un mártir de su nación y su fe. "Querido amigo y mártir", dijo uno de ellos, "te escuché predicar desde una plataforma descansando en una espada. Hoy eres, por la voluntad de Dios, un predicador mayor de lo que nunca fuiste"(*Cabinet Memorandum*, Catalogo CAB/24/270: 89).

Tras su muerte, la organización no desapareció completamente. El relevo lo tomaron estrechos colaboradores, primero liderados por Hussein Hamadi y, posteriormente, por el jeque Farhim Saadi. Los 'qassamitas'[7], continuaron con esporádicos ataques así como participando en numerosas huelgas y movilizaciones. Según documentos la *Public Record Office*, inundaron las poblaciones árabes de propaganda incitando a la revuelta, siguiendo el ejemplo de su líder. Los informes de la inteligencia detallan que hasta 50 líderes religiosos estuvieron envueltos en las acciones posteriores a la muerte de Al Qassam (Milton-Edwars, 1996: 20). Sin embargo, aunque presente en las calles, en 1936 el movimiento surgido tras el inicio de su guerrilla estaba prácticamente ausente de la arena política. Sus líderes se encontraban en las montañas continuando con la guerrilla que había iniciado el clérigo sirio y el movimiento desapareció con la captura y ejecución de su sucesor, Farham Saadi, el 27 de noviembre de 1937.

[6] La prensa lo presentaba local ya lo presentaba como un "mártir de la nación y la fe" (Bowden, T,1975:150)

[7] Traducción al inglés de Sanagan, también usado por Mohsen, del término "Al Qassamiyun" (Sanagan, 2020: ix)

**Los mitos sobre Izz al Din Al Qassam y su influencia**

Hoy, la tumba de Al Qassam dista hoy mucho de ser un mausoleo. Situada en el poblado palestino de Balad al Sheykh, a siete kilómetros de Haifa, consiste tan sólo en una pequeña lápida antigua que en ocasiones ha sido objeto de profanaciones por parte de radicales sionistas. Pero las referencias al clérigo trascienden esta discreta sepultura. En Gaza, una de las calles que conducen al hospital Al Shifa, el más importante de la capital de la Franja, lleva su nombre. También en Ramala, capital administrativa de Cisjordania, la vía que conduce a la sede de la Presidencia palestina se llama Izz Al Dine al Qassam.

La leyenda del clérigo sirio ha traspasado las fronteras. Hay calles con su nombre en Alepo, Jayrud, en la provincia de Damasco, o Jordania; mezquitas, como la del campo de Nuseirat de Gaza, o en la ciudad de Nablús que le rinden homenaje. Aparece en libros de texto en las escuelas palestinas, y hay comics, novelas e incluso una serie de ficción de la televisión estatal siria sobre su historia. (Sanagan, 2020: 145). En política, sigue siendo un potente símbolo utilizado movilizar a la población. Y es que desde su muerte, la historia de Al Qassam ha estado lejos de permanecer "fijada dentro de una narrativa hegemónica" (Swedenburg, 1987: 20).

Los trabajos científicos se han encontrado a menudo numerosos obstáculos ante la escasez de documentos y archivos y las dificultades de acceso, y muchos de los textos científicos que han tratado de reconstruir la historia han recurrido a entrevistas a supervivientes o testigos que le vieron o conocieron, así como a la interpretación de las distintas historias transmitidas por tradición oral. Todo ello ha contribuido a crear un mito o, incluso, varios: Algunos han retratado Al Qassam como *muyahid* (literalmente, el que hace la *yihad*, tradicionalmente asociado a guerrilleros. Gómez*,* 2019: 277-8). Otros, como nacionalista, o como reformista o como defensor de las clases humildes. Todas ellas visiones que inciden en aspectos puntuales, más o menos precisos, de su historia con el fin de reforzar valores políticos posteriores.

De todas las visiones locales, una de las más extendidas es sin duda el nexo de unión entre Al Qassam y la revuelta de 1936, la primera gran revuelta palestina. Este levantamiento se produjo un año después de su muerte y hace que “la identificación de Al Qassam con la revuelta es muy poderosa” (Swedenburg, 1987:20). No sólo en la tradición oral, o la cultura política palestina, sino también entre la literatura académica árabe. El Awasi, por ejemplo, considera que “el pueblo palestino no ha olvidado que la revuelta de 1936 fue instigada por Shaykh Al Qassam y no por un erudito musulmán palestino” (El Awasi, 1998:159). También Mohsen, Hammuda o Nafi, historiadores palestinos, consideran que la guerrilla iniciada por el clérigo en Haifa fue el detonante del levantamiento. Además de su rol como iniciador de las revueltas de 1936, otras discusiones sobre Al Qassam también han encontrado eco en la literatura académica. Mark Sanagan establece tres categorías dentro de la literatura biográfica sobre el líder sirio (Sanagan, enero de 2013: 325): la literatura inglesa, la árabe y la literatura de internet, y cada una de ellas hace hincapié en distintas facetas de su vida.

Dentro de esa bibliografía, destacan fundamentalmente a tres biógrafos. En primer lugar, Abdullah Schleifer(1993), que aporta como principales contribuciones la importancia doctrinal de la corriente islámica sufí en Al Qassam, y su visión sobre la justicia social y la ética islamista, presentándolo como un activista preocupado por la moral de la comunidad y la sociedad. En segundo, Basheer Nafi (1997), que señala que fueron las ideas *‘salafiya’* y no las *sufíes* las que caracterizaron a Al Qassam y que presta una mayor atención a su desarrollo político y las relaciones con otros líderes. Por último, Shai Lachman que señala que todo lo que Al Qassam hizo estuvo al servicio de sus principios

religiosos (Sanagan, enero de 2013: 320) También existen estudiosos dentro de la literatura académica árabe, como en el caso de Abd al Sattar Qassim (1992), que presentan al clérigo como un nacionalista autóctono y anticolonialista, matizando que su cierta semántica islamista no fue más que una particularidad del anticolonialismo en Oriente Próximo. Todas estas visiones presentan la difícil tarea de catalogarle tanto a él como a su movimiento, ya sea desde una óptica nacionalista como desde la del islamismo armado en Palestina.

Prácticamente desde su muerte, el mito ha permanecido en culturas políticas y contextos diferentes. A él han recurrudo desde líderes y organizaciones palestinas contemporáneas, como el partido *Al Istiqlal*, como otros posteriores. Por ejemplo, en los años cuarenta, Al Qassam fue una de las primeras influencias de Taqui Ad Din An Nabahani (1914-1977), fundador y guía de la organización islamista *Hizb At Tahrir* creado en 1953 (Milton-Edwards, 1996: 65). Pero es en los años 80, cuando su figura recobra presencia de la mano de los movimientos islamistas, que han tratado de adueñarse de su figura en busca de continuidad y legitimidad histórica. Para el grupo Yihad Islámica Palestina, el primer grupo islamista armado en palestina nacido en 1985, Al Qassam es una fuente de inspiración que unía el islamismo, la lucha armada y la cuestión nacional palestina. Su nombre está vinculado a no pocos símbolos del grupo. Por ejemplo, el principal bastión desde donde YIP construyó su organización y donde se centralizaban todas sus acciones, precisamente, la Mezquita Al Qassam de Gaza. Desde allí sus líderes predicaban sus mensajes, resaltando precisamente su dimensión guerrillera (Hatina, 2001: 47).

En *Hamas*, las referencias han sido incluso más constantes desde los primeros meses de la organización en 1988. Entre sus menciones más relevantes se encuentra la del artículo 7 de su Carta Fundacional (*Mithaq fi Harakat Al Muqawama Al islamiya)* donde le considera, junto a los HHMM, como el principal antecedente de su lucha y considera a la propia organización como "un eslabón de la cadena de la *yihad*" iniciada por él. También le dedicó, desde sus primeros meses, boletines y panfletos de alabanza a su ejemplo (Mishal, 1994: 245). En 1992 bautizó su recién constituido brazo armado con su nombre, las Brigadas del mártir Izz Al Din Al Qassam, en un exitoso intento por adueñarse de su legado, así como de definir un relato del contenido de su pensamiento y acciones.

[Fig. 2.- Carteles de distintas organizaciones y sobre Izz Al Din Al Qassam][8]

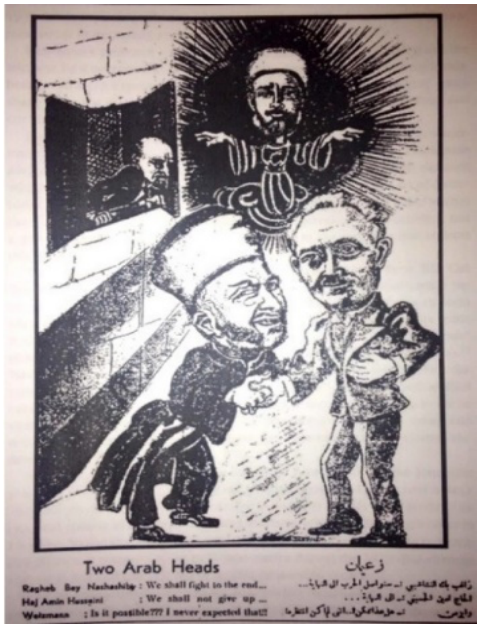
[8] Fuente: Palestinian Poster Proyect Archives. https://www.palestineposterproject.org/ [consulta: 22 de octubre de 2020]

Sin embargo, el relato islamista no es el único. Existen grandes debates en torno a la verdadera naturaleza del pensamiento de Al Qassam y sus seguidores dentro del movimiento palestino. A menudo, el clérigo sirio aparece retratado como un luchador de la nación palestina, un pionero que se mezcla con otros guerrilleros. Desde su muerte en 1935, partidos palestinos como *Istiqlal*, el Frente Popular para la Liberación de Palestina o *Al Fatah* han recurrido a Al Qassam como ejemplo de imitación. Cada una de estas formaciones políticas ha resaltado a un aspecto de su personalidad y pensamiento. Al Fatah, su lucha contra el sionismo, para retratarle como un héroe de la nación.

Un ejemplo claro puede observarse durante los primeros años de la Primera Intifada, en los que el Mando Nacional Unificado, una coalición de grupos armados palestinos no islamistas, dedicaron hasta seis comunicados a Al Qassam, siempre, bajo el mismo menaje, el del clérigo sirio como padre fundador de la lucha armada palestina: "Oh, pueblo de mártires, descendientes de Al Qassam. Oh, hermanos y camaradas de Abu Sharaf, Khalid Nazzal y Kanafani" (En Mishal, 1994:55).

A él ha recurrido también el marxista Frente Democrático para la Liberación de Palestina, de orientación maoísta, destacando su lucha contra el colonialismo y su visión revolucionaria por la justicia social. Incluso, otorgándole un peso en su historia. Un ejemplo relevante es el cartel de la fig.2 (cartel central) en el que se celebra el 40 aniversario de la muerte de Al Qassam y la fundación del grupo en 1976. Todas ellas visiones incompletas sobre su pensamiento, pero oportunamente escogidas para incrementar la legitimidad de su interpretación de la causa palestina. Porque, sobre todo, Al Qassam es un héroe en la cultura popular. Un año después de su muerte, su figura seguía presente en la prensa palestina:

**[Fig 3. Al Qassam junto a los líderes de las familias Husseini y Nashashibi, a los que habría acercado].**[9]




[9] "Two arabs heads", *Filistin*, 12 de julio de 1936 (Sanagan, 2016: 25)

También la literatura palestina le ha dedicado algunos esfuerzos. Quizá el ejemplo más representativo lo encontramos en el poema de Nuh Ibrahim, uno de los poetas palestinos más populares. En 1935, tras la muerte del clérigo, compuso la siguiente obra (Shabeeb, julio de 2004):

> " Izz Eddin what a loss, a martyr for your people Who can deny your noble self, a martyr for all Palestine.
>
> Izz Eddin rest in peace, and may your death be a lesson to all Ah … we wish you'd remained, oh leader of the fighters.
>
> You forsake self and wealth for the liberty of your land! When you faced an enemy, you fought with valor and pride.
>
> You formed a troop for the fight until the land is liberated. Its goal is victory or martyrdom, and enthusiastic men you have gathered.
>
> You gathered excellent men and with your wealth bought us arms. And you said onward to fight for victory to the homeland and religion
>
> You gathered the finest of men and we pinned our hopes on you, But destiny, dear kin, intervened.
>
> Betrayal played its role, and disaster befell us Blood flowed to the knee, but you didn't give in.
>
> You yelled "God is Great", like an enraged lion But the outcome was divine destiny and God's desire."[10]

Así, en toda la zona existe un relato popular que se ha ido distorsionando y que convierte a Al Qassam en una figura clave en la narrativa mitificada de la lucha armada por la liberación de Palestina. Esto se puede observar, especialmente, en muchas de las entrevistas y testimonios locales que numerosos estudiosos han ido recuperando en los últimos años. Pero, como recuerda Swedenburg, muchas de estas visiones coinciden con la proyección que las distintas corrientes políticas han hecho de él. A menudo, recuerda el autor, es recordado como un líder que se sacrificó por la nación, o por el pueblo, o por gente humilde (Swedenburg, 1987: 17). Es decir, encaja en cada una de las proyecciones políticas locales que se quiera transmitir.

**Conclusiones**

La influencia de Al Qassam ha sobrevivido desde su muerte convirtiéndose en una figura inspiradora e icónica, como fue el 'Che' Guevara para la izquierda revolucionaria latinoamericana, ya sea esta causa nacionalista o islamista. Quizás esa sea la parte en la que los palestinos están de acuerdo sobre él. Pero más allá de esa visión, hay muchas interpretaciones sobre Al Qassam, algunas, incluso, contradictorias. Numerosos sectores de la política local comenzaron a adueñarse de su historia y lucha prácticamente desde el fallecimiento. Fue retratado por la prensa y por autoridades políticas y religiosas palestinas como un mártir y muchos líderes seculares que no estuvieron en su funeral ni mantuvieron estrecha cercanía ni con sus acciones ni con su pensamiento, alabaron su ejemplo. No han faltado tampoco quienes le consideran, aún hoy, el principal artífice de la revuelta armada árabe de 1936, la primera gran acción de resistencia palestina contra la ocupación británica y la migración sionista (Milton-Edwars, 1996:20). Incluso, algunos le consideran como el fundador de esa lucha armada.

¿Pero cuál de todas es la visión más acertada? Con una identidad nacional en construcción, la historia de Al Qassam y su lucha han formado parte de la compleja configuración identitaria palestina, mezclando mitología y realidad. ¿Fue, como algunos dicen, un líder nacionalista? Aunque

[10] Traducción del árabe al inglés por Bilal Hijjawi con ediciones de Rochelle Davis

es cierto que en las primeras experiencias nacionalistas de la resistencia palestina resulta difícil establecer la línea de separación entre el anticolonialismo, nacionalismo y el discurso con connotaciones religiosas, parece más acertado calificar a Al Qassam como un líder anticolonialista con inspiración ideológica de la *'salafiya'* - con algunos rasgos del sufismo - que como un nacionalista.

Esta tesis se explica revisando su historia desde el comienzo, y no sólo la etapa palestina. Sus primeras experiencias armadas, tanto en el norte de África como en las montañas de Siria contra los franceses, no estaban inspiradas en la lucha por la independencia de una nación, ya fuera otomana, siria o palestina. Fue una lucha cultural contra la colonización y la influencia occidental sobre sociedades islámicas partiendo del concepto islámico de *Dar al islam*. Tanto en Siria como en Palestina, las acciones y discursos de Al Qassam respondían a una *yihad* identitaria socio-cultural, inspirada en principios sufíes y en el concepto islámico de sociedad tomado del pensamiento de la '*salafiya'*, pero no en la construcción de una identidad nacional específicamente y diferenciadamente palestina.

Al Qassam introdujo, además, la primera lucha armada moderna y de masas justificada totalmente en una interpretación del islam, convirtiéndose en la primera manifestación del concepto moderno de *yihad* armada en Palestina. Posiblemente, fue también una guerrilla islamista pionera en el resto de la región debido a sus características: organización no tribal, conceptos modernos de estructura y una identidad no nacional, sino religiosa y cultural. Era socialmente transversal e involucraba activamente a todos los sectores sociales, con independencia de rango, tribu, clan o clase. Como señala Milton Edwards, también fue el primero en combinar la lucha por la justicia social, con el argumentario religioso, una característica que encuentra cercanía con la estrategia de las principales organizaciones del islam político, entre ellos, los propios HHMM.[11]

En su figura y acción se pueden encontrar relevantes paralelismos con los grupos islamistas armados palestinos posteriores:

> 1) Su reafirmación de la identidad islámica y la capacidad de transformar esa identidad en una lucha contra una ocupación que establece sociedades no islámicas. Esa visión implicaba un regreso a los fundamentos de la fe, una urgencia de reformar las estructuras del islam y una necesidad moral de evitar prácticas folclóricas; todo ello influido por la corriente '*salafiya'*. Al Qassam entendía la lucha de Palestina como 'una lucha de civilizaciones', un concepto utilizado, literalmente, por Hamas y su brazo armado (Brigadas Izz Al Din Al Qassam, Principios intelectuales, Art.1)[12]
>
> 2) Su revolución tenía una dimensión popular y de masas, logrando algo que ni siquiera había intentado el islam de las élites: introducir a la comunidad más humilde, a obreros y campesinos musulmanes, en la arena política. Algo que Hamas, décadas después, retoma cuando señala que "el pueblo palestino, en todas sus clases y estratos, y en todos los lugares de su existencia, es un cuerpo único e indivisible, y participa en la resistencia a la ocupación" (Brigadas Izz Al Din Al Qassam, Principios intelectuales, Art.5).

[11] Aunque, según fuentes citadas por Hroub, durante la revuelta de 1936 sí hubo voluntarios de los HHMM que lograron "infiltrarse y luchar en las zonas bajo control del grupo de Al Qassam". El clérigo, para entonces, ya había muerto. (Hroub 2002, 13)

[12] Accesible en línea https://www.alqassam.ps/arabic/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86 [consulta: 21 de octubre de 2020].

3) Su método era revolucionario, priorizando la *yihad* armada (*yihad bil saif*), y desechando, por ineficaz, la estrategia política de las *fatwas* o edictos islámicos dictados por el islam institucional. También Hamás recurre al mismo argumento cuando considera que "la *yihad* es lo que finalmente resolverá el conflicto en interés de la *Ummah"* (Brigadas Izz Al Din Al Qassam, Principios intelectuales, Art. 10) o Yihad Islámica cuando señala que "la guerra de guerrillas es su principal método".

4) La estructura y objetivos tácticos de su organización responden a un patrón operativo que años después adoptaron otros movimientos islamistas armados (Hroub, 2002; Hatina, 2001)[13]. Por principios, doctrina y método, la 'Mano Negra' de Al Qassam hoy podría ser considerada una organización yihadista. Es, por tanto, el primer gran precedente de este tipo de formaciones y quizá, el pionero más directo del islamismo armado en la región.

Todas estas características se encontrarán en la esencia ideológica de movimientos islamistas posteriores. En Hamas, se recogen en la Carta Fundacional de 1988 (Arts 7, 9 y 12) y se han ido desarrollando en los términos, utilizados por ambas organizaciones, de "yihad interna" y "yihad externa", y que combina el concepto de reforma moral de la sociedad con la lucha armada contra el enemigo exterior. En Yihad Islámica Palestina, en sus estatutos de 1985 (Arts. 1-7). Sin embargo, no existen datos que certifiquen una continuidad histórica de los '*qassamitas'* con estas organizaciones.

La de Al Qassam fue la primera experiencia de insurgencia armada de motivación islamista organizada en Palestina pero que, pese a su influencia, estaba vinculada a su personalidad. Su movimiento desaparece poco tiempo después de su muerte. Fue un hombre de acción, no un intelectual o un líder político-religioso, como Hassan Al Banna, o Sayyid Qutb, intelectual islamista a quien muchos consideran el gran origen de los grupos islamistas armados. No dejó escritos teóricos ni edictos religiosos.

Alguna literatura no especializada le ha retratado como un líder de los HHMM, pero no existe ningún documento que permita sostenerlo, y un análisis cronológico de la presencia de la Hermandad en Palestina demuestra que no pudo coincidir con las ramas oficiales de la organización. Su historia, personalista, ofrece un mito que han ayudado a construir tanto el concepto moderno de *yihad* armada en Palestina como el de resistencia contra la ocupación.

Todo esto ha dejado un legado conceptual muy útil que explotaron las organizaciones islamistas posteriores: la combinación de la lucha religiosa, la lucha contra la ocupación y una no muy definida identificación de esos dos conceptos con la singularidad nacional palestina. Esto ha contribuido a que movimientos islamistas palestinos, prácticamente desde sus orígenes, incorporen a su discurso panislamista una dimensión nacionalista palestina, característica que no se encuentra en otros movimientos islamistas de los años 70 y 80.

## Referencias

### Documentos y archivos

HARAKAT AL MUQAWAMA AL ISLAMIYA, HAMAS (1988): *Mithaq fi Harakat Al Muqawama Al islamiya* (Carta del Movimiento de Resistencia Islámica palestina), 18 de agosto 1988, Gaza. Disponible en Intelligence and Terrorism Information Center en el Center for Special Studies (C.S.S) Disponible en https://www.terrorism-info.org.il/es/ [Consulta: 21 de enero de 2017].

[13] Comparar con los principios, medios, enfoques y métodos declarados por el brazo armado de Hamas, las "*Kataib Sahid Izz al Dine Al Qassam*", accesible en https://www.alqassam.ps/arabic/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86 [consulta: 21 de octubre de 2020].

HARAKAT AL MUQAWAMA AL ISLAMIYA, HAMAS (1988): *El mártir Al Qassam*; Boletín nº 31; 27 de octubre de 1988, Gaza, en MISHAL, S. y AHORI, R. (1994): *Speaking Stones: Communicates from the Intifada Underground*, Nueva York, Syracuse University Press, pp. 245-248.

HARAKAT AL MUQAWAMA AL ISLAMIYA, HAMAS: "Brigadas del Mártir Izz Al Din Al Qassam", Página web oficial, disponible en https://www.alqassam.ps/arabic/ [consulta: 1 de noviembre de 2019 y 21 de octubre de 2020].

*AL QAYADA AL WATANIYA AL MUWAHIDA LIL INTIFADA* (Mando Nacional Unificado de la Intifada): *Comunicado número 2 del Mando Nacional Unificado de 10 de enero de 1988* en MISHAL, S. y AHORI, R. (1994): *Speaking Stones: Communicates from the Intifada Underground*, Nueva York, Syracuse University Press, p. 55.

Archivos Nacionales de Reino Unido, Colección "The Gabinet Papers", *Cabinet Memorandum. Policy in Palestine,* Catalogo CAB/24/270, *Memorandum by the Secretary of State for the Colonies. 9 November 1937 (1937)*, Reino Unido.

**Fuentes gráficas de "Palestinian Poster Proyect Archives"**

KARKOUTLU, B. (1980): "El mártir Izz Al Din Al Qassam y sus compañeros de la heroica revolución", *Reasearch in Progress*, disponible en https://www.palestineposterproject.org/ [consulta: 10 de diciembre de 2019].

KARKOUTLU, B. (1980): *Al Jabha As Sabiya li Tahrir Filistín* (Frente Democrático para la Liberación de Palestina, FDLP: "40 aniversario del martirio de Izz Al Din Al Qassam", 1976, disponible en https://www.palestineposterproject.org/ [consulta: 10 de diciembre de 2019].

*HARAKAT AL JIHAD AL-ISLAMI FI FILASTIN* (Yihad Islámica Palestina): "It's yihad. Either victory or martyrdom", 2003. disponible en https://www.palestineposterproject.org/ [consulta: 10 de diciembre de 2019].

**Estudios y monografías**

ÁLVAREZ-OSSORIO, I (2011): "Las paradojas del islam político en Siria". *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, [en línea], n.º 93, pp. 163-78, disponible en https://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/240764 [consulta: 21 de julio de 2020].

ÁLVAREZ - OSSORIO, I (2020): "La herencia colonial en la Siria actual: fracturas sociales e implicaciones políticas", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, Vol. 69, pp. 101-128. DOI: https://doi.org/10.30827/meaharabe.v69i0.1051

EL AWASI, A. (1998): *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, New York, Tauris Academic Studies; I.B. TAURIS Publishers, disponible en https://www.jstor.org/stable/4282565?seq=1 [consulta: 21 de octubre de 2020].

BOWDEN, T. (1975): "The Politics of the Arab Rebellion in Palestine 1936-39", *Middle Eastern Studies*, Vol.11, Nº2, pp.147-174. DOI: https://doi.org/10.1080/00263207508700292

CULLA, JOAN B. (2005): *La tierra más disputada: el sionismo, Israel y el conflicto de Palestina*, Madrid, Alianza Editorial.

DAVID, Jean Claude (dir.); BOISSIÈRE, Thierry (dir.) *Alep et ses territories: Fabrique et politique de una ville (1868-2011)*, Nouvelle edition [en ligne]. Beyrotuh-Damas, disponible en https://books.openedition.org/ifpo/6657 [consulta: 31 de octubre de 2019].

GÓMEZ, L. (2019): *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid, Editorial Trotta S.A. DOI: https://doi.org/10.14198/ELUA2009.23.20

HATINA, M. (2001): *Islam and Salvation in Palestine*, Tel Aviv, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies. DOI: https://doi.org/10.1017/S0026318400045168

HROUB, Khaled (2002): *Hamas: Political Thought and Practice*, Washington D.C, Institute for Palestine Studies, Institute for Palestine Studies, 2002

KRAIG, M. K. (2015). "The Revolt of 1936: A Revision". *Journal of Palestine Studies, 44*(2), 28-42. DOI: https://doi.org/10.1525/jps.2015.44.2.28

LÓPEZ ALONSO, C. (2007): *Hamás: La larga marcha hacia el poder*, Madrid, Los libros de la Catarata.

MILTON-EDWARDS, B. (1996): *Islamic Politics in Palestine*, Nueva York, TAURIS Publishers.

MISHAL, S. y AHORI, R. (1994): *Speaking Stones: Communicates from the Intifada Underground*, Nueva York, Syracuse University Press.

MOHSEN MOHAMMAD, S. (2011): "Al-Qassam and the Qassamite Experience"; Al-Zaytouna Centre for Studies and Consultations, disponible en https://eng.alzaytouna.net/2011/01/03/al-qassam-and-the-qassamite-experience/#.XxVRKygzaUk [consulta: 20 de febrero de 2019].

MOHSEN MOHAMMAD, S. **(**2014): *The Palestinian Issue: Historical Background and Contemporary Developments*; Al Zaytouna Center For Studies and Consuolting; Beirut.

MOUYABAYED, S (2005): *Steel and Silk: Men and women who shaped Syria 1900-2000*, Londres, Cune Editorial.

NAFI, B.N. (1997): "Shaykh 'Izz al Din Al Qassam: A Reformist and a rebel leader", *Journal of Islamic Studies*, Vol.8, Nº2, Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1525/jps.2015.44.2.28

PAPPE, I. (2017): *The Rise and Fall of a Palestinian Dynasty: The Husaynis 1700-1948*, Londres, Saqi Books. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1540-6563.2012.00328_4.x

RAMADAN, T. (2000): *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

SANAGAN, M. (2020): *Lightning through the clouds: Izz al- Din al Qassam and the Making of the modern Middle East*. University of Texas Press, 2020.

SANAGAN, M. (2016): *Lightning through the clouds: Islam, community and anti-colonial rebellion in the life and death of 'Izz al-Din al-Qassam, 1883-1935,* Tesis doctoral inedita, Department of History and Classical Studies, McGill University, Montreal.

SANAGAN, Mark (2013): "Teacher, Preacher, Soldier, Martyr: Rethinking ʿIzz al-Dīn al-Qassām", *Die Welt des Islams,* nº 53 (3-4), pp. 315-352. DOI: https://doi.org/10.1163/15685152-5334P0002

SCHLEIFER, A. (1993): "Izz al-Din al-Qassam: Preacher and Mujahidin", en BURKE, E. y YAGHOUBINA, D. (eds): *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkley, University of California Press. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1949-3606.1993.tb01015.x

SHABEEB, S. (2004); "Poetry of Rebellion The Life, Verse and Death of Nuh Ibrahim during the 1936-39 Revolt"; *Actas de la Novena Conferencia Internacional del Instituto de Estudios Internacionales Ibrahim Abu-Lughod*, Universidad de Birzeit, julio de 2004. Traducción del árabe en Insitute for Palestine Studies; Disponible en https://oldwebsite.palestine-studies.org/jq/fulltext/77928 [consulta: 25 de octubre de 2019].

SOREK, T. (2013); “Calendars, Martyrs, and Palestinian Particularism under British Rule"; *Journal of Palestine Studies*, 43 (1); pp. 6-23. DOI: https://doi.org/10.1525/jps.2013.43.1.6

SWEDENBURG, T. (1987); “Al-Qassam Remembered”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Nº7, The Third World: Literature and Consciosness, pp.7-24. DOI: https://doi.org/10.1525/jps.2013.43.1.6

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# El impacto de la Ley de cuotas sobre la representación de las mujeres en la política argelina

## The impact of the Quota law on women's representation in Algerian politics

**Carmen GARRATÓN MATEU**
Universidad de Granada
cgarraton@ugr.es
https://orcid.org/0000-0002-9095-8209

Recibido 07/07/2020. Aceptado 24/11/2021.

**Para citar este artículo:** Carmen GARRATÓN MATEU (2021): "El impacto de la ley de cuotas sobre la representación de las mujeres en la política argelina" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 62-81

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.004

**Resumen:**
La promulgación de la ley de cuotas de 2012 incrementó notablemente la representación de las mujeres argelinas en las asambleas electas. En el presente trabajo analizamos la evolución de la participación femenina en política antes y después de la adopción de dicha ley. Asimismo, prestamos atención al contexto en el que se gestó el texto legal y realizamos un balance de sus consecuencias más inmediatas. Concluimos con una reflexión acerca de la efectividad de la estrategia adoptada y de sus perspectivas de cara a la promoción de la mujer en las esferas de decisión y en la sociedad en general.

**Palabras clave**: política argelina/ ley de cuotas Argelia/ mujer y política/ elecciones Argelia/ igualdad de géneros/

**Abstract:**

The promulgation of the quota law in 2012 has increased notably Algerian women's representation in elective assemblies. This paper analyses the evolution of female representativeness before and after the adoption of the above-mentioned law. Furthermore, it highlights the context in which this legal text was developed, underlining its most immediate consequences. It concludes with a reflection on the effectiveness of the chosen measure and on its perspectives to promote women at decision-making levels and in society.

**Keywords:** Algerian politics/ Algerian quota law/ Women and policy/ Algerian elections/ Gender equality/


CC BY NC

## Introducción

La subrepresentación de las mujeres en la esfera política constituye una asignatura pendiente en la lucha por la igualdad de géneros, pese a que las mujeres representan más de la mitad de la población mundial. Esta realidad obedece con frecuencia a la existencia de leyes, prácticas o estereotipos sexistas discriminatorios, que dificultan o impiden su incorporación a la vida pública, obviando que su presencia es imprescindible para el buen funcionamiento democrático y para el logro de un desarrollo sostenible. En Argelia, la escasa participación de las mujeres en los asuntos políticos ha sido la tónica dominante, especialmente en circunscripciones remotas donde la sociedad es más reacia a introducir cambios. Estos datos contrastan paradójicamente con su exitosa incorporación a la educación universitaria y con su presencia a la cabeza de ciertos ámbitos profesionales como la enseñanza, la salud o la judicatura (Saad-Zoy *et al,* 2010: 37).

Para hacer frente a esta situación, el gobierno argelino promulgó, el 12 de enero de 2012, la Ley Orgánica[1] que *fija las modalidades para aumentar las posibilidades de acceso de la mujer a la representación en las asambleas electas*, conocida comúnmente como Ley de cuotas, con el propósito de dar respuesta a las recomendaciones internacionales y a las reivindicaciones femeninas. Esta ley establece un sistema de cuotas mínimas de candidatas en las listas electorales de los partidos políticos, delegando en estos toda la responsabilidad para el cumplimiento de la norma.

El presente trabajo analiza la participación política en Argelia desde una perspectiva de género (Lamas, 1996), con el objetivo de valorar la idoneidad y los efectos de la adopción del sistema de cuotas como estrategia para revertir la situación de inferioridad de las mujeres. Con esta finalidad, desde el punto de vista metodológico, se realiza un estudio diacrónico de la representatividad alcanzada por las mujeres argelinas en las asambleas electas, tomando como base la valoración de los resultados obtenidos en los sucesivos comicios nacionales y locales. Asimismo, se lleva a cabo un análisis en profundidad del texto de la Ley de cuotas y se propone una reflexión crítica acerca de su efectividad ante el reto de alcanzar la igualdad real de géneros en el ámbito político.

## La participación de las mujeres en la política en los primeros años de consolidación de la nación

Desde la independencia argelina las mujeres han estado facultadas para postularse como candidatas en todas las elecciones, incluidas las presidenciales, sin embargo, su incorporación a la política ha sido lenta y desigual como se desprende de los sucesivos resultados electorales.

Los primeros comicios que se convocaron, el 20 de septiembre de 1962, tenían como objetivo elegir a los miembros de la Asamblea Constituyente. Estas elecciones fueron más bien una "parodia de democracia", ya que los candidatos propuestos se presentaron en una lista única y cerrada. En esta ocasión, todavía con el recuerdo reciente de la guerra de liberación, la presencia femenina se plasmó en una representación del 5,1% -10 mujeres electas de un total de 196 candidatos[2]-, contribuyendo a crear al menos la ilusión de que éstas formaban parte de la escena política. La

[1] Qānūn 'uḍwī raqn 03-12, mu'arraj fī 18 ṣafar 'ām 1433 al-muwāfiq 12 yanā'yir sana 2012, yuḥadidu kayfiyyāt tawsī' ḥuẓūẓ tamṯīl al-mar`a fī al-maŷālis al-muntajiba (vers. Francesa: Loi organique n. 12-03 du 18 Safar 1433 correspondant au 12 janvier 2012 fixant les modalités augmentant les chances d'accès de la femme à la représentation dans les assemblées élues, *Journal Officiel de la République Algérienne (JORA)*, n. 01, 14 janvier 2012).

[2] Los resultados de las elecciones legislativas a la APN en este trabajo provienen en lo sucesivo del siguiente enlace: http://www.apn.dz/fr/ [consulta: 26 de octubre de 2020].

Asamblea Constituyente resultante no elaboró en realidad el texto constitucional, que fue encargado a una asamblea paralela externa (Fougères, 1963: 9).

La Constitución de 1963[3], instauró un sistema de partido único en favor del FLN y estableció la Asamblea Nacional como única cámara de representación parlamentaria elegible por sufragio universal directo, libre y secreto cada cinco años (Fougères, 1963: 15). En este texto ya se recogía, al igual que harán las sucesivas Constituciones, el principio de igualdad de todos los ciudadanos de ambos sexos en derechos y deberes instando, en el Preámbulo, a "acelerar la emancipación de la mujer con el fin de asociarla a la gestión de los asuntos públicos y al desarrollo del país". Sin embargo, las propias dirigentes de la Unión Nacional de Mujeres Argelinas (UNFA), dependiente del FLN y canalizadora de las reivindicaciones femeninas, consideraron por entonces que las mujeres aún no estaban preparadas para asumir tareas de índole política (Pérez Beltrán, 1997: 265). De hecho, la creación de la UNFA "supuso la prohibición de cualquier otra opción femenina o feminista que no fuera la puramente oficial", contribuyendo a promover el estatus tradicional de las mujeres como esposas y madres (Pérez Beltrán, 1998: 80). Esto explicaría que, tras la euforia de los primeros momentos, la mayoría de las mujeres se reintegraran a sus hogares, quedando la política femenina en manos de una "elite muy minoritaria y sin eficacia" (Graba, 2013: 7).

En estos primeros años de consolidación de la nación, la cuestión de la mujer ya formaba parte del discurso de los poderes públicos como puso de manifiesto la Carta de Argel[4]. Conforme a este texto, durante siglos se había mantenido a la mujer argelina en un "estado de inferioridad que se tendía a justificar en base a concepciones retrógradas o a interpretaciones erróneas del islam". Por ello, el FLN se atribuía la responsabilidad de suprimir los frenos que impidiesen la evolución de la mujer y de apoyar la acción de las organizaciones femeninas para acabar con esa "mentalidad negativa". El partido consideraba fundamental que la mujer argelina participara efectivamente en la acción política y en la construcción del socialismo militando y asumiendo responsabilidades en el partido y en las organizaciones nacionales, poniendo sus energías al servicio del país[5].

La prueba, no obstante, de que este discurso oficial no llegó a surtir efecto la constituyen los resultados de los primeros comicios legislativos de 1964, convocados para elegir a los candidatos del FLN a la Asamblea Nacional. En este caso la presencia femenina, lejos de incrementarse, descendió y sólo fueron elegidas 2 mujeres de 138 diputados, resultando una ínfima tasa de representación femenina del 1,4%. Esta legislatura, prevista inicialmente para cinco años, resultó bastante efímera debido al golpe de Estado de 19 de junio de 1965, protagonizado por Houari Boumédiène. Durante esta nueva etapa la posición del partido en el poder con respecto a las mujeres fue muy ambigua, contribuyendo de facto a limitar su rol en la sociedad.

El discurso pronunciado por Boumédiène, el 8 de marzo de 1966, Día Internacional de la Mujer, dejaba patente esta postura. Tras afirmar que la cuestión de los derechos de la mujer estaba "resuelta por haberlos adquirido participando en la lucha de liberación", matizaba que la evolución de la mujer no significaba "imitación de la mujer occidental" y se posicionaba firmemente diciendo "no" a esta clase de evolución porque la sociedad argelina era una sociedad "islámica y socialista" y esta evolución no debía ser la causa de la "corrupción" de dicha sociedad (Pérez Beltrán, 1997: 251-252). La nueva Constitución, que verá la luz en 1976[6] recalcaba que la mujer debía "participar plenamente en la edificación socialista y en el desarrollo nacional" (art. 81), aunque no se proponía ninguna medida concreta por lo que en las siguientes elecciones a la Asamblea Popular Nacional (APN), celebradas el 25 de febrero de 1977, pese a un ligero repunte, no se observaron cambios y

[3] http://www.conseil-constitutionnel.dz/index.php/fr/1963 [consulta: 26 de octubre de 2020].
[4] Conjunto de documentos procedentes del primer congreso del FLN celebrado entre los días 16 y 21 de abril de 1964.
[5] Carta de Argel, segunda parte, capítulo III, artículo 8 "Le rôle de la femme algérienne".
[6] http://www.conseil-constitutionnel.dz/index.php/fr/1976 [consulta: 26 de octubre de 2020].

sólo resultaron electas 9 mujeres de 273 diputados, lo que elevó la representatividad femenina únicamente al 3,3%.

El anuncio del gobierno, en 1979, de la creación de una comisión para redactar un anteproyecto de código de familia, será el detonante para que empiecen a surgir los primeros movimientos organizados de mujeres opuestos a la política oficial aunque la existencia de la UNFA constituye un obstáculo para sacar adelante cualquier otra iniciativa que no estuviera en consonancia con el ideario del partido único suponiendo además un pasaje obligado para cualquier candidata a un puesto electo (Benghabrit-Remaoun, 2012: 135). Por ello, ni las movilizaciones femeninas, ni la amenaza inminente del código vendrán acompañadas por un incremento del número de mujeres en las instancias representativas como quedó patente en el período legislativo comprendido entre 1982-1987, en el que la representatividad femenina sólo alcanzó el 2,10%, con solo 6 mujeres electas de 285 diputados de la Asamblea Popular Nacional.

El Código de la familia de 1984 salió finalmente adelante a pesar de que desde el primer momento fue cuestionado por juristas y asociaciones de mujeres de diferentes tendencias, que lo consideraron una ley discriminatoria y anticonstitucional (Remaoun, 1999: 130) conforme a la cual "La mujer puede ser presidente de la República, pero debe contar con la asistencia jurídica de su padre para contraer matrimonio" (Graba, 2013: 6). La consecuencia inmediata de la promulgación del código será "el nacimiento de los movimientos feministas realmente estructurados" (Pérez Beltrán, 1997: 314). Sin embargo, este activismo no se traducirá en una emergencia política de mujeres con vocación de cambiar las leyes como volvió a poner en evidencia el resultado de las elecciones de 1987, con sólo 7 mujeres electas y una tasa de participación femenina del 2,3%, en un total de 296 diputados.

Todo este período, estuvo marcado por la preeminencia exclusiva del FLN como partido único lo que limitaba las posibilidades de presentar alternativas fuera del marco oficial. La representatividad de las mujeres en la política en general resultó fluctuante y prácticamente testimonial, tal y como se puede apreciar en el siguiente gráfico, que recoge los resultados de las elecciones a la Asamblea Constituyente y los sucesivos comicios a la Asamblea Popular Nacional:

[Fig. 1] Resultados por géneros de las elecciones nacionales celebradas entre 1962 y 1992.

| Asamblea Constituyente 1962 | | LEGISLATURA (APN) | 1964-1965 | 1977-1982 | 1982-1987 | 1987-1992 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Hombres** | **186** | Diputados | 136 | 264 | 279 | 289 |
| **Mujeres** | **10** | Diputadas | 2 | 9 | 6 | 7 |
| **Miembros totales** | **196** | Total escaños | 138 | 273 | 285 | 296 |
| **% Mujeres** | **5,1%** | % Mujeres | 1,4% | 3,3% | 2,1% | 2,3% |

Fuente.: Elaboración propia con los datos procedentes de http://www.apn.dz/fr/

Por otra parte, a nivel local, desde la independencia, también se aprecia una masculinización casi exclusiva de las candidaturas electorales. En las primeras elecciones a las Asambleas Populares Comunales (APC)[7], y por la influencia de la participación femenina en la Guerra de Liberación Nacional, existía una ligera tendencia más favorable a la participación política de las mujeres, por lo que, en 1967, el porcentaje de candidatas electas fue del 2,03%, descendiendo sin embargo al 0,44% en las elecciones de 1971. En 1975, coincidiendo con la declaración del Año Internacional de la mujer, se produce un pequeño repunte y resultan elegidas un porcentaje de 1,38% candidatas, para volver a caer en picado de nuevo en 1979, donde solo consiguen una representatividad del 0,8%:

[Fig. 2] Resultados por géneros de las elecciones comunales entre 1967 y 1979.

| ELECCIONES APC | 1967 | 1971 | 1975 | 1979 |
|---|---|---|---|---|
| **Diputadas** | 208 | 46 | 160 | 97 |
| **Diputados** | 10.031 | 10.375 | 11.360 | 11.978 |
| **Total diputados** | 10.239 | 10.424 | 11.520 | 12.075 |
| **% Mujeres** | 2,03% | 0,44% | 1,38% | 0,80% |

Fuente.: Elaboración propia con los datos procedentes de Pérez Beltrán (1997:260).

En cuanto a la representación femenina alcanzada en la Asambleas Populares de *Wilaya* (APW), la situación es bastante similar. En 1969 resultan electas un 3,78% de candidatas, y a partir de este dato, el porcentaje subirá ligeramente al 4,06% en 1974, para volver a decaer hasta el 3% en 1979:

[Fig. 3] Resultados por géneros de las elecciones de *wilayas* entre 1967 y 1979.

| ELECCIONES APW | 1969 | 1974 | 1979 |
|---|---|---|---|
| **Diputadas** | 25 | 45 | 37 |
| **Diputados** | 636 | 1.063 | 1.196 |
| **Total diputados** | 661 | 1.108 | 1.233 |
| **% Mujeres** | 3,78% | 4,06% | 3,00% |

Fuente: *Ibidem*

En la década de los 80, sólo 50 mujeres fueron elegidas a las Asambleas Populares de *Wilaya* (APW) y 60 a las Asambleas Populares Comunales (APC) (Saad-Zoy *et al,* 2010: 38), muy lejos de alcanzar la paridad entre sexos.

Entre los factores que influyen en esta escasa feminización de la política destacan, por una parte, la falta de interés de las organizaciones de masa como la UNFA en concienciar a las mujeres y, por otra parte, la mentalidad del electorado de la época donde la mayoría de los hombres se mostraba hostil a la presencia de candidatas en las diferentes asambleas y las propias mujeres afirmaban no sentirse interesadas por las cuestiones políticas (Pérez Beltrán, 1997: 266-267).

[7] Las APC y las APW constituyen las circunscripciones en las que se desarrollan los comicios locales. La *wilaya* es una división administrativa similar al departamento francés. Cada *wilaya* está constituida, a su vez, por una serie de comunas que son las colectividades territoriales básicas.

**Una nueva oportunidad: el pluralismo político**

El fin de la década de los ochenta vendrá marcado por una cierta apertura. Una serie de protestas y manifestaciones populares recurrentes acaban desembocando en las fuertes revueltas sociales de 1988, que ponen de manifiesto el desencanto de la población ante la deriva política y económica del país (Stora, 2004: 98-101). El gobierno de Chadli Bendjedid se verá abocado a adoptar una nueva Constitución en 1989[8], que, como novedad, pondrá fin al régimen institucional de partido único al reconocer, en el artículo 40, el derecho a crear "asociaciones de carácter político" lo que contribuirá a crear un contexto más favorable para incentivar la participación femenina al ampliarse el abanico de opciones políticas. A partir de esta fecha se desarrolló un importante movimiento de mujeres canalizado a través de tres tipos de asociaciones: moderadas, preocupadas por conservar las raíces arabo-musulmanas del pueblo argelino; laicas, más próximas al pensamiento feminista occidental; y, asociaciones islamistas, influenciadas por el reformismo musulmán (Pérez Beltrán, 1998: 91-94).

Sin embargo, en estos momentos de relativa apertura, el escenario político dará un vuelco inesperado. En las primeras elecciones pluralistas, celebradas en junio de 1990, para renovar las asambleas locales y, en los comicios legislativos de diciembre de 1991, los islamistas del Frente Islámico de Salvación (FIS) obtuvieron la mayoría. La intervención del ejército desembocó en el período conocido como la *década negra*, marcada por la violencia y los atentados (Addi, 2006: 3). Tras el golpe de estado el proceso electoral fue interrumpido y se declaró el estado de urgencia. Las mujeres sufrirán este conflicto con especial crudeza y la lucha por la propia vida[9] dejó en segundo plano la reivindicación de los derechos femeninos. No obstante, la dinámica asociativa femenina no se paralizó y surgieron nuevas organizaciones de mujeres muy politizadas por el contexto que se centraron casi exclusivamente en la erradicación del islamismo por considerarlo responsable de la caótica situación del país (Pérez Beltrán, 1996: 206-207). Asimismo, en este período 12 mujeres participaron en el Consejo Nacional de Transición, que se mantuvo en funcionamiento entre los años 1994 y 1997, llegando una de ellas incluso a ostentar la presidencia de la comisión (Saad-Zoy *et al,* 2010: 38).

Durante estos convulsos años, "como primera medida para reactivar la normalización política e institucional" (Pérez Beltrán, 2017: 265), fue promulgada la Constitución de 1996[10] que, a diferencia del anterior texto constitucional que hablaba de "asociaciones de carácter político", reconoció explícitamente y garantizó el derecho a crear partidos políticos (art. 42). En este marco también fue promulgada la Ley Orgánica relativa a los partidos políticos[11] (Pérez Beltrán, 2017: 265) y por primera vez el poder legislativo pasó a ser ejercido por un Parlamento compuesto por dos cámaras, la Asamblea Popular Nacional y el Consejo de la Nación (art. 98).

Este mismo año, tiene lugar un relevante acontecimiento político de cara a los derechos femeninos. En 1996, Argelia ratificó[12] la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW, según sus siglas en inglés). Esta convención, adoptada en 1979 por la

[8] http://www.conseil-constitutionnel.dz/index.php/fr/1989 [consulta: 26 de octubre de 2020].

[9] Numerosas mujeres fueron víctimas de la violencia islamista, pero también de la de las fuerzas de seguridad institucionales. La militante feminista Nabila Djahnine, presidenta de la asociación *Tighri n'Tmettut* (Grito de mujer) y miembro del Movimiento Cultural Bereber fue asesinada por los islamistas (Pérez Beltrán, 1996: 215).

[10] https://mjp.univ-perp.fr/constit/dz1996c.htm [consulta 26 de octubre 2020].

[11] Orden 97-07 de 6 de marzo de 1997, *JORA* n. 12, de 6 de marzo de 1997.

[12] Decreto Presidencial n. 96-51 de 22 de enero, *JORA* n. 6 de 24 de enero.

Asamblea General de Naciones Unidas, y en vigor desde 1981, continúa siendo a día de hoy la más importante en materia de igualdad de sexos. Precisamente, en el ámbito político, el artículo 4 de la Convención (CEDAW), y las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 2003 (art. 1) y de 2011 (art. 9) sobre la participación de la mujer en la política[13] propondrán la adopción por los Estados de medidas transitorias de discriminación positiva con el fin de lograr una representación paritaria de mujeres y hombres.

Paradójicamente, la trascendencia de la ratificación de este tratado se verá eclipsada por la posibilidad, a la que se acoge Argelia, de formular reservas que de facto van en contra de la propia naturaleza del tratado.

Todos estos pasos no serán suficientes para provocar cambios inmediatos en el espectro político argelino y el gobierno tardará todavía unos años en adoptar una medida concreta que impulse una mayor participación de las mujeres. Prueba de ello son los datos procedentes de los comicios a la APN de 1997 donde las mujeres sólo alcanzaron una representatividad del 3,3%, con 13 diputadas (CIDDEF, 2016: 69). Este dato contrasta, no obstante, con su alto nivel de participación como electoras, ya que las mujeres que ejercieron su derecho al voto supusieron el 46,59% del electorado, lo que revela un interés cada vez mayor por la política, a pesar de la vigencia de prácticas como el voto delegado que constituía una "aberración en la historia política moderna de Argelia" ya que suponía la marginalización del voto de las mujeres que era ejercido por los miembros masculinos de su familia (Saad-Zoy *et al,* 2010: 37).

La Ley electoral de 1989[14] regulaba el voto por procuración que se ejercía, cumpliendo una serie de requisitos formales, a petición de un elector que se encontrase en una serie de supuestos tasados. Sin embargo, en el caso de los cónyuges, ni siquiera era necesario contar con un documento de procuración formal ya que el artículo 53 de la citada ley dispensaba de esta formalidad al cónyuge que pudiera justificar en el momento del voto su vínculo matrimonial mediante la mera presentación del libro de familia. Con esta dispensa, utilizada abusivamente, y considerada por las feministas como un atentado a la ciudadanía, se excluía de facto a las mujeres del derecho al ejercicio del voto (Benghabrit-Remaoun, 2012: 137). La Asociación Independiente para el Triunfo de los Derechos de las Mujeres (AITDF), centrada en reivindicar los derechos políticos de las argelinas, se oponía frontalmente a esta práctica y junto a otras asociaciones feministas crearon, en octubre de 1990, un Comité Nacional de Lucha[15] contra los artículos 53 y 54 de la Ley Electoral (Pérez Beltrán, 1997: 323-324). Finalmente, aunque bastante más tarde, las presiones surtieron efecto y el 28 de octubre de 1998 la coordinación entre los movimientos feministas consiguió que el Consejo Constitucional declarase la inconstitucionalidad de esta práctica (*ibid.*: 331).

A partir del año 2000 la determinación del gobierno para llevar a cabo una política favorable a las mujeres se vio reflejada en la creación de una serie de instancias oficiales encargadas de mejorar la condición femenina aunque limitadas a aspectos muy puntuales, dando lugar a una apariencia de "feminismo de Estado" (Benghabrit-Remaoun, 2012: 138), que seguía, no obstante, sin cuestionarse la vigencia del Código de familia, texto que, además de discriminatorio, constituía una anomalía al estar situado "fuera del ordenamiento jurídico" y reenviar directamente a la ley islámica en caso de laguna legal (Graba, 2013: 5).

En el terreno político, se observa como en las posteriores elecciones, el número de diputadas electas irá ascendiendo progresivamente, aunque todavía la brecha con respecto al número de diputados seguirá siendo considerable. En la legislatura comprendida entre los años 2002 y 2006 las candidatas electas a la APN supondrán un 6,9% de los diputados con 27 mujeres electas, mientras que en el

[13] A/RES/58/142 de 22 de diciembre de 2003 y A/RES/66/130 de 19 de diciembre de 2011.

[14] Ley 89-13 de 7 de agosto de 1989, Ley Electoral General (arts. 50-60).

[15] Este Comité, además de integrar a las asociaciones feministas más importantes, incluía algunos partidos políticos como el Frente de Fuerzas Socialistas (FFS), Partido Socialista de los Trabajadores (PST), Partido de los Trabajadores (PT) y Agrupación por la Cultura y la Democracia (RCD), entre otras organizaciones (Pérez Beltrán, 1997: 331).

período comprendido entre 2007 y 2012 el porcentaje de diputadas ascenderá hasta el 7,7%, con 30 mujeres:

[Fig. 4] Resultados por géneros de las elecciones nacionales celebradas entre 1997 y 2007.

| ELECCIONES APN | 1997-2002 | 2002-2006 | 2007-2012 |
|---|---|---|---|
| Diputados | 376 | 362 | 359 |
| Diputadas | 13 | 27 | 30 |
| Total escaños | 389 | 389 | 389 |
| % Mujeres | 3,3% | 6,9% | 7,7% |

Fuente: elaboración propia con los datos procedentes de CIDDEF (2016: 69)

La presencia marginal de mujeres electas en el parlamento guarda una estrecha relación con su escasa presencia en las listas electorales de los partidos políticos. En las elecciones de 1997 se presentaron 322 mujeres, el 4,15% de un total de 7427 candidatos, y en las elecciones de 2002, nos encontramos con 694 mujeres, el 6,9%, de 9358 candidatos (Benghabrit-Remaoun, 2012: 142-143).

La misma tendencia se observa a nivel de asambleas locales, donde la representación femenina es muy escasa, y donde las candidatas que resultan elegidas no acceden a las funciones de decisión política y administrativa (Gribaa, 2009: 19). En los comicios de 1997, en las APW sólo resultaron elegidas 62 mujeres de 905 candidatos, aunque en este nivel posteriormente se producirá un ligero repunte y, en 2002, el número de mujeres electas en las asambleas de *wilaya* será de 113. En cuanto a las elecciones a las APC, en 1997 resultaron elegidas 75 mujeres de 1281 candidatos, ascendiendo a 147 en las elecciones de 2002 de un total de 3679 candidatos:

[Fig. 5] Proporción de candidatas electas en las elecciones locales de 1997 y 2002.

| | 1997 | | 2002 | |
|---|---|---|---|---|
| | Candidatos Totales | Candidatas electas | Candidatos totales | Candidatas electas |
| APC | 1281 | 75 | 3679 | 147 |
| APW | 905 | 62 | 2684 | 113 |

Fuente: elaboración propia con los datos de Gribaa (2009: 18)

Ante esta falta de avances en el compromiso de las mujeres con la política, representantes de partidos políticos y colectivos como el Centro de Información y Documentación sobre los Derechos del Niño y de la Mujer (CIDDEF), pusieron en marcha una serie de iniciativas, destacando la creación, en 2005, de una coalición de mujeres encargadas de presentar un alegato en pro de la promulgación de una futura ley de cuotas.

Las demandas de la sociedad civil, junto a la necesidad cumplir con los compromisos adquiridos al ratificar la CEDAW llevarán a que, con ocasión de la revisión constitucional de 2008[16], se añada el artículo 31 bis[17] que establecía que el Estado trabajaría "en la promoción de los derechos políticos de la mujer aumentando sus oportunidades de acceso a la representación en las asambleas electas". Las modalidades de aplicación de este artículo se determinarían en una ley que se hizo esperar hasta 2012, con la promulgación de la Ley Orgánica que *fija las modalidades para aumentar las posibilidades de acceso de la mujer a la representación en las asambleas electas*.

**Las cuotas de género: definición y tipología**

Antes de entrar en el análisis específico de la Ley de cuotas adoptada en Argelia, conveniente realizar una serie de precisiones teóricas acerca del mecanismo de las cuotas y de sus diferentes modalidades.

En política, una cuota se define como una "medida de acción afirmativa que establece un porcentaje o un número para la representación de un grupo específico, en este caso mujeres, bajo la forma más frecuente de un porcentaje mínimo requerido" (Dahlerup, 2007: 78). Las cuotas constituyen una acción de discriminación positiva o "discriminación inversa que provocaría un daño en los colectivos no beneficiados por la medida, en este caso, los hombres (*reverse discrimination*)" (Uribe Otalora, 2013: 159).

Las cuotas de género constituyen una de las medidas más extendidos para tratar alcanzar el equilibrio de género en las instituciones políticas. Actualmente, en torno a la mitad de los países del mundo aplican algún tipo de cuota electoral de género (Dahlerup, 2007: 78). Los tratados internacionales como la CEDAW consideran que las cuotas género no son un fin en sí mismas, sino que constituyen medidas de carácter transitorio hasta que se alcance la igualdad, aunque, de facto, en la mayoría de los países que han implementado este sistema han seguido vigentes en el tiempo, por las dificultades que experimentan las mujeres para conseguir situarse al mismo nivel que los hombres.

Existen diferentes tipos de cuotas de género en política, aunque los más frecuentes en la actualidad son (IDEA, 2020):

a) Cuota de escaños reservados

b) Cuotas legales de candidatos

c) Cuotas de los partidos políticos

Las cuotas de escaños reservados regulan el número de mujeres electas y aseguran la representación de las mujeres en las asambleas. Se trata de una medida rápida y efectiva especialmente en países marcadamente patriarcales. Las cuotas legales de candidatos y las cuotas de los partidos políticos establecen un porcentaje mínimo de mujeres en las listas de candidatos ya sea como requisito legal, en el primer caso, o como medida incluida voluntariamente en los estatutos de los distintos partidos políticos, en el segundo caso (Dahlerup, 2009). Solo el sistema de cuota de escaños reservados garantiza unos resultados que se traducen en una cierta representación a las mujeres (Dahlerup, 2007: 83). Los otros dos tipos de cuotas mencionados no sólo no garantizan la representación de las mujeres, sino que además deben ir acompañados de medidas adicionales a la hora de elaborar las listas de candidatos que impidan que las mujeres sean relegadas a los últimos puestos. Por ello, en algunos países como Bélgica o Argentina se establece

[16]Ley n. 08-19 de 15 noviembre 2008, *JORA* n. 13 de 16 de noviembre.
[17]Art. 35, en la Constitución de 2016.

un sistema de "doble cuota" en el que además de garantizarse un porcentaje mínimo de mujeres en las listas electorales se establecen una serie de requisitos acerca del orden de posición de los candidatos en las listas para evitar que las candidatas pierdan finalmente sus posibilidades reales de resultar elegidas (IDEA, 2020). Una medida, en este sentido, consiste en recurrir a la utilización de "listas cremallera" en las que la alternancia "hombre-mujer-hombre" o bien "mujer-hombre-mujer" garantizan una mayor presencia de mujeres (Uribe Otalora, 2013: 188).

Los detractores de las cuotas electorales de género consideran que se trata de una medida "intervencionista y antidemocrática de imagen o maquillaje" (Uribe Otalora, 2013: 188) que resulta discriminatoria al suponer "una violación del principio liberal del mérito", mientras que los partidarios del sistema ven las cuotas como una medida basada en la equidad que funciona como "una compensación frente a la discriminación, directa o estructural" que sufren las mujeres (Dahlerup, 2007: 73).

La opción por una determinada cuota de género suscita además un debate en torno a dos conceptos de igualdad: igualdad de oportunidades e igualdad de resultados, estrechamente relacionados con los distintos modelos de sociedad en los que se aplican estos sistemas. La crítica feminista a menudo considera que la igualdad de oportunidades no basta ya que no es "real" puesto que rara vez se produce entre hombre y mujeres, por la posición privilegiada que ocupan los primeros. Por ello, están a favor de implementar medidas para conseguir una igualdad de resultados que los liberales, con una concepción individualista de la sociedad, consideran injusta (Dahlerup, 2007:74). Esta igualdad de resultados no deja de ser en el fondo una igualdad cuantitativa que no presupone que a nivel político las mujeres estén en la misma situación ni al mismo nivel que los hombres. Las cuotas de escaños reservados, en este sentido, son las que garantizan un resultado mientras que las cuotas de candidatos no siempre cumplen con las expectativas depositadas en ellas.

Para que la cuota sea efectiva debe ser una cuota "legal", es decir, que venga impuesta por una norma que le otorgue carácter obligatorio y cuyo incumplimiento lleve aparejado algún tipo de sanción o penalización. De otro modo se dejaría en las manos de los partidos políticos la decisión de aplicarla. Por ello, la paridad electoral no depende solo de la aplicación de una cuota, sino que intervienen otros factores como la voluntad del legislador al definirla, el tipo de sistema y la predisposición de los propios partidos políticos (Uribe Otalora, 2013: 188).

La naturaleza del sistema electoral puede influir también a la hora de implementar las cuotas de modo que para algunos autores como Dahlerup (2009) resulta más fácil su introducción en los sistemas de representación proporcional, aunque también se han implementado cuotas en sistemas mayoritarios. Lo cierto es que no existe un consenso entre la comunidad científica que determine qué sistemas electorales -proporcionales o mayoritarios- favorecen más la igualdad entre hombres y mujeres (Uribe Otalora, 2013: 185).

Los efectos de la introducción de un determinado sistema de cuotas deben ser estudiados tanto cuantitativa como cualitativamente. En este trabajo nos centramos básicamente en el aspecto cuantitativo, es decir, en el impacto de la medida sobre el número de candidatas electas en los diferentes comicios. No obstante, también sería interesante, aunque excede el ámbito de este análisis, conocer el impacto cualitativo de las cuotas, es decir, en qué aspectos ha influido positivamente una mayor presencia femenina y si ha tenido algún impacto en la adopción de políticas y leyes más favorables a la igualdad.

En países norteafricanos próximos, cultural y geográficamente como Marruecos, también se han implementado sistemas de cuotas para aumentar la representatividad femenina en el campo político. En el caso de Marruecos se optó por una cuota de género de escaños reservados que son elegidos mediante un sistema electoral de representación proporcional con listas electorales nacionales y cerradas. En este caso, la ley establece[18] que se reservarán 60 escaños de la Cámara Baja a las mujeres, así como otros 30 que irán a parar a jóvenes -hombres y mujeres- de menos de 40 años (IDEA, 2020). A nivel subnacional, la ley[19] marroquí establece una cuota de mujeres en función de la cual al menos un tercio de los escaños de los consejos regionales deberá ser reservado para las mujeres (*ibidem.*). El caso de Túnez, al igual que en Argelia, se adoptó el sistema de cuotas de candidatos legisladas aplicables en un sistema de representación electoral proporcional. Sin embargo, difiere del sistema argelino a la hora de determinar los porcentajes reservados a ambos géneros ya que la ley[20] tunecina establece que en las listas a la Asamblea de representantes del pueblo se respetará necesariamente la paridad entre hombres y mujeres. Además, los candidatos se colocarán en las listas alternando candidatos masculinos y femeninos. A nivel de elecciones municipales y regionales también se respetará la igualdad (50-50%) entre hombres y mujeres, no aceptándose ninguna lista que incumpla este principio[21] (IDEA, 2020).

**El camino hacia la ley de cuotas argelina**

En Argelia el proceso de adopción de la ley de cuotas fue largo y complejo. Hicieron falta más de dos años de negociaciones desde el inicio de los trabajos de la comisión, creada al efecto en marzo de 2009, para que el texto definitivo viese la luz.

En este camino la sociedad civil, ha jugado un importante papel transformador y de concienciación, especialmente gracias a la labor desarrollada por los movimientos y asociaciones feministas que han ejercido presiones para impulsar cambios en las políticas públicas (Thieux, 2018: 87).

Finalmente, el proyecto de ley orgánica fue adoptado en el seno del Consejo de Ministros en agosto de 2011 tras introducir una primera restricción. El número de candidatas en las listas electorales no podría ser inferior al 30%, tal y como habían reclamado las asociaciones de mujeres, pero, y aquí estaba el cambio, esta proporción se impuso únicamente a las comunas con más de 20000 habitantes "ante el temor de no encontrar candidatas en las pequeñas comunas debido a la impronta de las costumbres y las tradiciones" (Benzenine, 2013: 6). Esta precisión, lejos de beneficiar a las mujeres contribuía precisamente a lo contrario, es decir, a perpetuar estereotipos que relegan a la mujer a un rol determinado apartado de la vida pública.

El proyecto de ley pasará a discutirse en el Parlamento donde la deliberación será mucho más ardua y pondrá de manifiesto las tremendas divergencias existentes entre los distintos partidos. Por un lado, estaban los partidos que rechazaban abiertamente la medida, principalmente algunos partidos islamistas como *Ennahda (MN),* que alegaba que "una decisión que no tuviera en cuenta el nivel cultural y las mentalidades de la sociedad no podría ser práctica" pero, también el Partido de los Trabajadores[22] que se oponía a la medida por considerar que para conseguir una representación

[18] Ley Orgánica n. 20-16 de 2016 modificando y completando la Ley Orgánica n. 27-11 de 2011 relativa a la Cámara de representantes (art. 23, 2).
[19]Ley Orgánica n. 59-11 de 2011 relativa a la elección de los miembros de los consejos colectivos territoriales (arts. 76 y 77).
[20] Ley Orgánica n. 16 de 26 de mayo de 2014 relativa a las elecciones y a los referéndums (art. 24).
[21] Ley Orgánica n. 7 de 14 de febrero de 2017 (art. 49, 9), que revisa y complete la Ley Orgánica n. 16 de 26 de mayo de 2014 relativa a las elecciones y a los referéndums.
[22] Partido de izquierda de orientación trotskista..

femenina de calidad antes había que adoptar medidas como la derogación del Código de la familia (Benghabrit- Remaoun, 2012: 159).

El Frente Nacional Argelino (FNA), de orientación de derechas, tampoco era favorable a las cuotas por considerar que su aplicación no sería posible al no existir control de los partidos por parte del Estado, en cuyo caso sería mejor impulsar la participación de la mujer en la administración, opinión que también compartía el RCD favorable a impulsar la presencia de mujeres en el gobierno[23]. Otros partidos como la Reagrupación Nacional Democrática (RND), de centro derecha y próximo al FLN, el propio FLN y el Movimiento de la Sociedad por la Paz (MSP)[24] se mostraban favorables a incrementar el número de mujeres en política, aunque diferían en cuanto al porcentaje mínimo de candidatas exigible en las listas (Benghabrit-Remaoun, 2012: 139). Además, el MSP, aunque no se oponía a la medida, hacía público su temor de que se diera prioridad a las nominaciones femeninas en detrimento de la competencia[25].

Finalmente, la ley votada el 3 de noviembre en vía parlamentaria acabará defraudando las expectativas depositadas en el proyecto inicial del gobierno. El motivo de la discordia resultó ser la cuota mínima del 30% de candidatas. La ley votada en fase parlamentaria rebajó esta proporción al 20% cuando se tratase de *wilayas* en las que el número de escaños a la APN fuera igual a cuatro. Por lo tanto, la tasa de representatividad de las mujeres no será homogénea, sino que variará en función de criterios territoriales. Algunas parlamentarias manifestaron públicamente su desilusión como ponen de manifiesto las palabras de Halima Lakehal, diputada del FLN, al señalar que "el texto del presidente se había vaciado de sentido", ya que si él mismo "había querido imponer una cuota del 30% era porque conocía la mentalidad de los hombres" (Dubruelh, 2011) y en el mismo sentido, de Amina Gharbi Bounab, también del FLN, quien consideró que la ley resultante constituía "una discriminación territorial y sexual en contra de las mujeres" (*ibid.*).

La ley orgánica 12-03, *que fija las modalidades para aumentar las posibilidades de acceso de la mujer a la representación en las asambleas electas*[26], fue promulgada el 12 de enero de 2012, como parte del proceso de renovación política emprendida en esos momentos por el gobierno de Bouteflika. El texto vio la luz en el contexto de las primaveras árabes, movimiento que no llegó a eclosionar en Argelia del mismo modo que en países vecinos a pesar de la existencia de fuertes tensiones sociales y del descontento con la clase política. La debilidad y fragmentación del tejido social, así como la falta de formaciones políticas verdaderamente independientes del régimen de Bouteflika produjeron la rápida desarticulación de las movilizaciones (Pérez Beltrán, 2017: 269).

Sin embargo, las protestas provocaron la pronta respuesta del gobierno que se apresuró a levantar el estado de urgencia, vigente desde 1992, a convocar unos nuevos comicios, y a promulgar una serie de leyes relacionadas con las libertades públicas que pretendían "simbolizar el nuevo talante aperturista" del régimen (Pérez Beltrán, 2017: 270). Además de la Ley de cuotas también fue promulgada la Ley Orgánica relativa a los partidos políticos[27] que incluía en su articulado varias referencias a la representatividad de las mujeres en los órganos de dirección y gestión de los partidos (Pérez Beltrán, 2016: 77). En concreto, el art. 17 establece que "entre los miembros

[23] "Projet de loi imposant un quota de 33% de femmes sur les listes électorales", *Algeria-Watch* (publicado en *El Watan* el 20 de septiembre de 2011 [ consulta: 30 de octubre de 2020].
[24] Partido islamista, próximo a los Hermanos Musulmanes.
[25] "Projet de loi imposant un quota de 33% de femmes sur les listes électorales", *op. cit.*
[26] *JORA*, n. 1 de 14 de enero de 2012, p. 39.
[27] Ley Orgánica n. 12-04 de 12 de enero de 2012 relativa a los partidos políticos, *JORA* de 15 de enero de 2012.

fundadores" debe existir una "proporción representativa" de mujeres, y la misma expresión se vuelve a emplear en el art. 24 referido al congreso constitutivo del partido. Por su parte, el art. 41 determinaba que todo partido político debería "incluir un porcentaje de mujeres dentro de sus órganos directivos" (Pérez Beltrán, 2017: 276) aunque no se especificaba ni el porcentaje ni la forma de conseguir estos objetivos, con lo cual se tratan más bien de "declaraciones de intenciones" (Pérez Beltrán, 2016: 77).

En cuanto a la Ley de cuotas, el texto resultante es bastante breve y está compuesto únicamente de 8 artículos, pero, el hecho de haber sido promulgado con la forma de ley orgánica, lo coloca por encima de las leyes ordinarias, lo que da idea de la relevancia concedida al tema de fondo. El tipo de cuota de género que establece esta ley es el de cuota legislada y obligatoria de candidatos en las listas de los partidos políticos.

El artículo 2 constituye el núcleo central del texto puesto que es el que establece las cuotas mínimas reservadas a las mujeres estipulando que:

> "El número de mujeres que figuren en las listas de candidatura, ya sean independientes o presentadas por uno o varios partidos políticos, no debe ser inferior a las proporciones definidas a continuación, proporcionalmente al número de escaños al poder.
>
> **Elecciones a la Asamblea Popular Nacional:**
>
> -20% cuando el número de escaños sea igual a 4,
>
> -30% cuando el número de escaños sea igual o superior a 5,
>
> -35% cuando el número de escaños sea igual o superior a 14,
>
> -40% cuando el número de escaños sea igual o superior a 32,
>
> -50% para los escaños de la comunidad nacional al extranjero.
>
> **Elecciones a las asambleas populares de *wilayas*:**
>
> -30% cuando el número de escaños es de 35, 39, 43 y 47 escaños (es decir, 10, 12, 13 y 14 mujeres, respectivamente)
>
> -35% cuando el número de escaños es de 51 a 55 escaños (18 hasta 53 escaños y 19 mujeres si hay 54 o 55 escaños).
>
> **Elecciones a las asambleas populares comunales:**
>
> -30% para las asambleas populares comunales situadas en las capitales de las *daïras*[28] y en el seno de comunas cuyo número de habitantes sea superior a veinte mil (20.000)".

[28] La *daïra* es una subdivisión administrativa de la *wilaya* que reagrupa a varias comunas.

El artículo 3 especifica que "los escaños serán repartidos en función del número de votos obtenidos por cada lista", teniendo que respetarse las proporciones fijadas en el artículo precedente que están "obligatoriamente reservadas a las candidatas femeninas según su clasificación nominal en las listas.

Para tratar de evitar posibles confusiones o incumplimientos a la hora de presentar las candidaturas, el artículo 4 ordena expresamente que "se mencione el sexo del candidato" mientras que el artículo 5 fija el plazo para adecuar las listas a lo previsto en el artículo 2 sin que dicho plazo pueda exceder del mes anterior a las elecciones, añadiendo, como única medida de presión para hacer cumplir la ley, que "toda lista de candidatura a unas elecciones constituida violando las prescripciones del artículo 2 de la presente ley orgánica será rechaza". Aparte de este rechazo no se prevé ningún otro tipo de sanción al partido político incumplidor que pudiera resultar más efectiva. En su lugar, el artículo 7 ofrece un incentivo, que será determinado por vía reglamentaria, para fomentar la inclusión de mujeres en las listas ya que establece que "los partidos políticos se podrán beneficiar de una ayuda financiera específica del Estado, según en número de sus candidatas que hayan resultado electas en las asambleas populares comunales, en las *wilayas* y en el Parlamento", incentivo discutible a no ser que se traduzca en una mejora de la situación de las mujeres en los posibles partidos beneficiarios.

Por último, el artículo 6 resuelve la cuestión del reemplazo de un candidato o de un miembro electo conforme a lo previsto en la Ley Orgánica de régimen electoral o en las leyes relativas a las comunas o a las *wilayas*, añadiendo el único requisito de que el sustituto tenga el mismo sexo que tuviera la persona a reemplazar.

Las listas de candidatos a las APW y a las APC deberán estar formadas por tantos candidatos como escaños correspondan a cada circunscripción y además deberán contar con un número determinado de suplentes que no puede ser inferior en cada caso al 30% de los escaños en juego.

**Efectos y desafíos de la entrada en vigor de la ley de cuotas**

La Ley de cuotas se aplicó por primera vez con ocasión de las elecciones legislativas de 10 de mayo de 2012. En estos comicios la participación global del electorado fue del 43,14%, destacando el alto número -casi dos millones- de votos nulos o en blanco, que algunos autores interpretaron como un rechazo ciudadano a la oferta política, "expresado de forma diferente a la abstención" (Saïfi y Panzeri, 2012: 6). Aun así, la participación se incrementó con respecto a las elecciones anteriores de 2007 en las que se alcanzó una abstención récord al concurrir a las urnas solamente el 35,5% el electorado[29] poniendo de manifiesto la profunda crisis de confianza ciudadana en la política como vía para solucionar los problemas del país.

Los comicios de 2012 supusieron un punto de inflexión ya que por primera vez el porcentaje de mujeres electas en la APN alcanzará el 31%, casi un tercio de los 462 escaños, resultando elegidas 143 diputadas, es decir 113 parlamentarias más que en las elecciones de 2007 (Saïfi y Panzeri, 2012: 6). Estos resultados colocarán a Argelia por primera vez a la cabeza de los países árabes en cuanto a participación femenina en política (Benzenine, 2013: 1).

[29] Véase: Dris-Aït Hamadouche (2009).

[Fig. 6] Resultados de las elecciones legislativas a la APN en el período 2007-2020.

| LEGISLATURA APN | 2007-2012 | 2012-2016 | 2017-2020 |
|---|---|---|---|
| **Diputados** | 359 | 331 | 344 |
| **Diputadas** | 30 | 143 | 118 |
| **Total escaños** | 389 | 474 | 462 |
| **% Mujeres** | 7,7% | 30,2% | 25,5% |

Fuente: elaboración propia con los datos procedentes de CIDDEF (2016: 68)

Paradójicamente, estos primeros éxitos no conseguirán mantener la tendencia al alza en cuanto a participación de las mujeres como reveló el descenso del número de diputadas en los posteriores comicios de 2017, en donde pasaron a ocupar 118 escaños, bajando el porcentaje de mujeres electas al 25,5%. Ni siquiera el hecho de que el número de mujeres votantes hubiese superado al número de hombres contribuyó a mejorar la situación[30].

La mayor parte de las diputadas electas a la Asamblea en esta ocasión militaban en las filas del FLN, pasando a ocupar 51 de los 166 escaños obtenidos por esta formación política. El segundo partido con mejores resultados fue la Reagrupación Nacional Democrática (RND), aliado tradicional del FLN, que obtuvo 101 escaños, de los cuales 33 fueron a parar a las diputadas. Estos dos partidos ostentaban la mayoría en la APN, consolidando de nuevo su posición al frente de un gobierno en el que el poder ejecutivo goza de preeminencia. Por ello, en cierto modo, la introducción de las cuotas, en tanto que medida impulsada directamente desde el poder, contribuye en el fondo a seguir manteniendo un *statu quo* muy cuestionado por el electorado[31].

El mecanismo de las cuotas también se ha aplicado en los comicios locales, nivel en el que resulta fundamental llevar a cabo una labor previa de concienciación con el objetivo de atraer a las mujeres a la política, especialmente en comunidades remotas muy conservadoras. Es precisamente en este nivel donde se deciden realmente los asuntos que más efectos pueden tener sobre la vida cotidiana de las propias mujeres.

En las elecciones locales celebradas el 23 de noviembre de 2017, el FLN, pese a ser la fuerza más votada, sufrió un importante retroceso con respecto a los resultados de 2012[32]. De las 1540 comunas del país, el FLN pasó a controlar 603 y perdió 400. Pese a este importante revés del partido mayoritario, de un total de los 24876 puestos, las mujeres obtuvieron 4132, lo que se traduce en una tasa de representatividad del 16,6% en las Asambleas Populares Comunales (APC), una cifra

[30] http://www.interieur.gov.dz/index.php/fr/le-ministere/le-minist%C3%A8re/communiques/202-communiqu%C3%A9s-d%C3%A9clarations/1681-fiche-statistique-des-%C3%A9lections-l%C3%A9gislatives-2017.html [consulta: 26 de octubre de 2020].

[31] Estos comicios legislativos fueron los últimos celebrados antes de las controvertidas presidenciales de 2019, desarrolladas en un clima de movilizaciones y malestar generalizado de la población a raíz del intento fallido de Bouteflika de volver a presentar su quinta candidatura, que desembocaron en su dimisión (Bustos, 2019).

[32] http://www.interieur.gov.dz/index.php/fr/actualit%C3%A9s/1850-r%C3%A9sultats-des-%C3%A9lections-locales-de-2012.html [consulta: 26 de octubre de 2020].

significativa teniendo en cuenta las dificultades de algunos partidos para encontrar candidatas a nivel local[33]. Asimismo, en las APW, la representación política femenina llegó hasta el 29,7%, quedando ya lejos de datos tan bajos como los del 2007, con sólo un 0,76% de mujeres en las APC y un 6,9% en las APW[34].

Estos resultados llevaron a que, en 2018, el Foro Económico Mundial, situará a Argelia en cuanto a participación de las mujeres en política, en el puesto 85 de la clasificación que mide la brecha de género, conocida como *Global Gender Gap* (WEFORUM, 2018: 11), colocándose por encima de Marruecos, que ocupaba el puesto 102, pero por debajo de Túnez, que ostentaba el puesto 55.

Sin embargo, a pesar de los avances, la puesta en marcha de esta ley se enfrenta aún a una serie de desafíos que contribuyan a impulsar definitivamente a las mujeres en el terreno político. La medida adoptada se revela insuficientes para alcanzar la realización efectiva del principio de igualdad.

En primer lugar, el propio ámbito de aplicación de la ley, limitado únicamente a las candidaturas que se presenten a la APN y las APW y APC deja fuera otras instancias de poder político como la segunda cámara del parlamento, el Consejo de la Nación, cuyos miembros son elegidos, dos tercios por sufragio indirecto y secreto entre los miembros de las APW y de las APC y el tercio restante es designado directamente por el presidente de la República.

En segundo lugar, la ley argelina, a diferencia de otras legislaciones como la tunecina no establece la paridad entre hombres y mujeres al fijar las cuotas. Es más, las cuotas establecidas no toman en cuenta datos demográficos para realizar un reparto equilibrado de las candidaturas, sino que, en su lugar, establece unos porcentajes mínimos diferentes en función del número de habitantes o de los escaños a repartir en las distintas circunscripciones dando lugar finalmente a una discriminación por razones geográficas.

En tercer lugar, el único criterio que menciona la ley en cuanto a la forma de inscribir a los candidatos en las listas es la "clasificación nominativa", es decir, alfabética, que no garantiza la visibilización de las candidatas ni que éstas tengan finalmente opciones de ser elegidas. Este problema se ve agravado en circunscripciones pequeñas con un bajo número de escaños a repartir en las que los hombres suelen colocarse por delante de las mujeres que acaban siendo relegadas de la vida política. Por ello, lo recomendable habría sido recurrir a un sistema de "listas cremallera", que en un sistema electoral proporcional como el argelino es el más idóneo para alcanzar la paridad en la representación femenina (Benzenine, 2013: 11).

En cuarto lugar, la ley se dirige exclusivamente a los partidos políticos, a los que impone el deber de contribuir a reforzar la representación de las mujeres en las asambleas electas mediante su inclusión en las listas de las candidaturas electorales. Esta responsabilidad acarrea tensiones internas. Los partidos, pasan así a ser los depositarios de una obligación que el propio Estado había asumido en la Constitución y que no ha estado acompañada de ninguna otra medida en paralelo orientada a mejorar el papel de las mujeres en el seno de estos partidos o a potencias su afiliación a los mismos. Por ello, si las cuotas no se ven reforzadas con otras estrategias, existe el riesgo de que la elección de candidatas no se ajuste a los prescrito. Puede suceder que los partidos incluyan a las candidatas en sus listas únicamente en función de su sexo y no de su idoneidad ni de su capacitación para tomar

[33] http://www.interieur.gov.dz/index.php/fr/actualit%C3%A9s/2028-r%C3%A9sultats-elections-locales-du-23-novembre-2017.html [consulta: 14 de junio de 2020].

[34] https://www .lemonde.fr/afrique/article/2017/11/23/elections-locales-sans-enthousiasme-en-algerie_5219039_3212.html [consulta : 14 de junio de 2020].

decisiones políticas. Esto provocaría la paradoja por la cual las mujeres obtendrían cada vez más derechos en política (inclusión), pero permanecerían ausentes de los puestos de decisión (exclusión) (Dris-Aït Hamadouche, 2016: 1).

Además, la falta de celo por parte de las instituciones competentes para controlar las listas electorales, unida a la inexistencia de sanciones comprometen seriamente la efectividad de las cuotas. Este fue uno de los motivos que favorecieron la bajada de la tasa de representación femenina en 2017, ya que algunos partidos ni siquiera respetaron las cuotas mínimas fijadas, tal y como denunciaron algunas organizaciones femeninas (CIDDEF, 2017: 69).

Con el objetivo de influir en la sociedad civil acerca de la necesidad de implicar a las mujeres en la política se han puesto en marcha algunas iniciativas entre las que destaca el Programa de la ONU para el Desarrollo (PNUD) que lanzó en 2013 un plan de apoyo a la participación política efectiva y durable de las mujeres. Con estos objetivos llevaron a cabo una serie de programas educativos en colaboración con el Ministerio del Interior y las colectividades locales para mejorar los conocimientos de las mujeres electas sobre democracia participativa y sobre la gestión de los servicios públicos[35]. Así mismo, el PNUD propuso en 2015 la creación del Foro de Parlamentarias Argelinas[36], con el objetivo de que mujeres de distintos países pudieran dialogar y desarrollar estrategias comunes para resolver cuestiones que les afectan a todas, como son la defensa de sus derechos y la consecución real de la igualdad.

Finalmente, como balance de la aplicación práctica de la Ley de cuotas, se puede observar que, pese a unos primeros resultados electorales alentadores, el descenso de mujeres electas en los posteriores comicios pone de manifiesto que la Ley de cuotas no está alcanzando el éxito esperado, no sólo por sus propias carencias, sino porque la sociedad no es todavía una sociedad igualitaria y persisten estereotipos de género que consideran la política como espacio masculino mientras que el cuidado de la familia y el hogar siguen recayendo sobre las mujeres que se enfrentan a obstáculos que dificultan la conciliación laboral y familiar.

**Conclusiones**

La adopción del mecanismo de cuotas ha provocado un aumento significativo del número de mujeres electas a la vez que ha contribuido a mejorar la imagen exterior de país. La presencia de mujeres en las asambleas nacionales y locales "constituye un orgullo para la sociedad argelina" [37] que en los últimos años ha sido testigo de una serie de mejoras legales en otros ámbitos como la nacionalidad o la criminalización de la violencia en contra de las mujeres. El gobierno, con esta medida, se reafirma en su compromiso constitucional de trabajar en la promoción de los derechos políticos de la mujer, y además se ve recompensado indirectamente por el hecho de que la mayoría de las candidatas electas pertenecen a los dos partidos principales en el poder[38]. Sin embargo, esta realidad se presenta "maquillada", puesto que todavía queda bastante camino para alcanzar la paridad. Por ello, organizaciones feministas como Réseau Wassila, consideran que las cuotas no responden a la necesidad acuciante de consagrar los derechos de los ciudadanos entre los que se incluyen los de las mujeres cuyos derechos como "ciudadanas a parte entera" son cuestionados por el Código de la familia (Dris-Aït Hamadouche, 2016: 3) que sigue vigente a pesar del incremento de mujeres parlamentarias.

[35] Como experiencia piloto, fueron seleccionadas 5 *wilayas* en las que unas 300 mujeres fueron beneficiarias de una formación llevada a cabo por expertos internacionales.

[36] https://www.undp.org/content/undp/fr/home/ourwork/ourstories/un-avenir-politique-pour-les-femmes-en-algerie.html (PNUD Programme des Nations Unies pour le développement) [consulta : 30 de octubre de 2020].

[37] Declaraciones oficiales del Ministro del Interior, Bedoui, ante el director del PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), *Algérie Press Service*: http://www.aps.dz/algerie/71272-bedoui-la-presence-de-la-femme-dans-les-assemblees-elues-constitue-une-fierte-pour-notre-societe-algerienne?tmpl=component&print=1 , publicado el 18/03/2018 [consulta: 26 de octubre de 2020].

[38] En las elecciones de 2017, de 118 diputadas, 84 pertenecían al FLN (51) y al RND (33).

La Ley Orgánica que *fija las modalidades para aumentar las posibilidades de acceso de la mujer a la representación en las asambleas electas*, como su propio nombre indica, es únicamente una medida para "aumentar las posibilidades de acceso" de las mujeres a las asambleas electas. El mecanismo elegido, las cuotas de candidatas en las listas electorales de los partidos políticos, no garantiza en absoluto un resultado positivo en cuanto al aumento del número de candidatas efectivamente electas, aunque puede contribuir de manera favorable a dichos resultados. Por lo tanto, esta ley se sustentaría en la equidad, y su objetivo estaría más en la línea de conseguir la igualdad de oportunidades para acceder a la representación política. En este sentido, el diseño de las cuotas que propone resultaría más equitativo si se hubiese optado desde el inicio por la paridad de candidatos masculinos y femeninos, presentados de forma alternativa en las listas electorales. La elección de este sistema "fuerza a los partidos políticos a romper su tradición de reclutar mayoritariamente a candidatos masculinos para sus listas y los insta a comenzar en serio a reclutar mujeres" (Dahlerup, 2007: 84).

El sistema puesto en marcha con esta ley resulta insuficiente y representa solo una solución transitoria que deberá ser derogada cuando se alcance la igualdad. Por ello, si esta medida no va acompañada de reformas a otros niveles, que creen las condiciones favorables para que las mujeres se interesen y se integren en los partidos, las cuotas pueden acabar convirtiéndose en un recurso permanente de limitada eficacia que no contribuya realmente a mejorar la posición de la mujer en la sociedad argelina ni a favorecer su presencia en las instancias de poder y en los ámbitos de toma de decisiones, donde su ausencia supone de facto su exclusión (Dris-Aït Hamadouche, 2016: 1). Ningún esfuerzo dará fruto si no se empieza por cambiar la situación de las mujeres desde abajo, es decir, desde la posición que ocupa la mujer en el seno de su propia familia. No se puede pedir a las mujeres que luchen por sus derechos políticos si no se satisfacen primero sus necesidades sociales ni se acaba con los estereotipos de género.

**Referencias**

ADDI, Lahouari (2006): **"**Les partis politiques en Algérie", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* nº 111-112, pp. 139-166. DOI : https://doi.org/10.4000/remmm.2868

BENGHABRIT-REMAOUN, Nouria (2012): "Femmes en politique : une minorité en émergence?", *L'Algérie aujourd'hui : Approches sur l'exercice de la citoyenneté*, CRASC Cap. IV, pp. 139-163.

BENZENINE, Belkacem (2013): "Les femmes algériennes au Parlement : la question des quotas à l'épreuve des réformes politiques", *Égypte/Monde arabe,* nº 10, pp. 1-17. DOI : https://doi.org/10.4000/ema.3196

BUSTOS GARCÍA DE CASTRO, Rafael (2019): "El "hirak" popular: la nueva revolución argelina", *Revista Argelina,* nº 8, pp. 27-35 . DOI: https://doi.org/10.14198/RevArgel2019.8.04

CIDDEF (2016): *Annuaire Femmes Algériennes en chiffres 2017*, disponible en https://www.ciddef-dz.com/pdf/autres-publications/annuaire2016.pdf [consulta: 2 de mayo de 2020].

DRIS-AÏT HAMADOUCHE, Louisa (2009) : "L'abstention en Algérie : un autre mode de contestation politique", *L'Année du Maghreb,* V, pp. 263-273. DOI : https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.588

DRIS-AÏT HAMADOUCHE, Louisa (2016): "Les femmes dans le système politique algérien: entre inclusion sélective et exclusion ciblée", *Insaniyat*, nº 74, pp. 74-86. DOI: https://doi.org/10.4000/insaniyat.16783

DAHLERUP, Drude (2007): "Electoral gender quotas: between equality of opportunity and equality of result", *Representation,* nº 43, 2, pp. 73-92

DOI: 10.1080/00344890701363227

DAHLERUP, Drude (2009): "Acerca de las cuotas", Estocolmo, International Institute For Democracy And Electoral Assistance (IDEA) y Universidad de Estocolmo (2020), disponible en https://www.idea.int/data-tools/data/gender-quotas [consulta: 26 de octubre de 2020].

DUBRUELH, Camille (2011): "Algérie: vote d'une loi accusée de limiter la représentativité féminine", *Jeune Afrique*, 04/11/2011, disponible en https://www.jeuneafrique.com/178711/politique/alg-rie-vote-d-une-loi-accus-e-de-limiter-la-repr-sentativit-f-minine/ [consulta: 26 de octubre de 2020].

FOUGÈRES, Louis (1963): "La Constitution Algérienne", *Annuaire de l'Afrique du Nord,* Vol. 2, París, Éditions du CNRS, pp. 9-21.

GRABA, Ghania (2013): "Impact du pluralisme juridique sur le statut des femmes et sur leur émergence à la citoyenneté", *Insaniyat,* nº 59, pp. 63-74. DOI: https://doi.org/10.4000/insaniyat.13889

GRIBAA, Boutheina (2009): "État de la situation de la participation de la femme a la vie politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie", *Projet « Renforcement du leadership féminin et de la participation des femmes à la vie politique et au processus de prise de décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie,* Túnez, Centre de la Femme Arabe pour la Formation et la Recherche (CAWTAR).

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR DEMOCRACY AND ELECTORAL ASSISTANCE (IDEA) (2020): "Base de datos de cuotas", Estocolmo, disponible en https://www.idea.int/data-tools/data/gender-quotas [consulta: 26 de octubre de 2020].

LAMAS, Marta (1996): "La perspectiva de género", *Revista de Educación y Cultura de la Sección 47 del SNTE*, nº 8, pp. 14-20.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2017): "Pluralismo bajo control: evolución de la Ley de partidos políticos en Argelia", *Estudios de Asia y África,* vol. 52, 2(163), pp. 255-284, DOI: https://doi.org/10.24201/eaa.v52i2.2318

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2016): "La ley argelina de partidos políticos de 2012: estudio introductorio y traducción", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos,* nº 20, pp. 71-94, DOI: http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.20.005

PÉREZ BELTRÁN, (1998): "Evolución del movimiento femenino y feminista en Argelia: las mujeres y la política", *Estudios de Asia y África,* n. XXXIII, nº 1, pp. 75-102.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1997): *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*, Granada, Universidad de Granada.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1996): "Entre erradicación y diálogo: mujeres argelinas. Crónica 1995", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Secc. Árabe-Islam,* nº 45, pp. 203-232.

REMAOUN, Malika (1999): "Les associations féminines pour les droits des femmes", *Insaniyat,* nº 8, pp. 129-143, DOI: https://doi.org/10.4000/insaniyat.8331

SAAD-ZOY, Souria *et al* (2010): *Femmes, droit de la famille et système judiciaire en Algérie, au Maroc et en Tunisie,* UNESCO Publishing.

SAÏFI, Tokia y PANZERI, Antonio (2012): *Elections législatives en Algérie. Rapport de la Délégation d'observation des élections 8-12 mai 2012,* Parlamento Europeo.

STORA, Benjamin (2004 [1994]): *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance, 1962-1988,* vol. 1, París, Ed. La Découverte.

THIEUX, Laurence (2018): "Sociedad civil y cambio político y social en Argelia: evolución de discursos y estrategias", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos,* nº 25, pp. 79-92, DOI: https://doi.org/10.15366/reim2018.25.005

URIBE ORTOLA, Ainhoa (2013): "Las cuotas de género y su aplicación en España: los efectos de la Ley de igualdad (LO 3/2007) en las Cortes Generales y los Parlamentos Autonómicos", *Revista de Estudios Políticos,* nº 160, Madrid, pp. 159-197.

WORLD ECONOMIC FORUM (2018): *The global gender gap report 2018,* disponible en http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf [consulta: 26 de octubre de 2020].

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# *Al-Durūs al-Ḥasaniyya*: el discurso institucional islámico y la legitimación de la monarquía marroquí

## *Al-Durūs al-Ḥasaniyya*: Islamic institutional discourse and the legitimization of the Moroccan monarchy

**Miguel A. FERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ**
Universidad de Granada
miguelfernandez@ugr.es
https://orcid.org/0000-0003-0700-6061

Recibido 22/10/2020. Aceptado 15/05/2021

**Para citar este artículo:** Miguel A. FERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ (2021):" Al-Durūs al-Ḥasaniyya: el discurso institucional islámico y la legitimación de la monarquía marroquí" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 82-95.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.005

**Resumen:**

La monarquía marroquí, como élite en competición por un recurso limitado (la hegemonía del discurso islámico marroquí), utiliza los instrumentos discursivos y semiológicos a los que tiene acceso de manera exclusiva con el objetivo de mantener sus privilegios. En este artículo se pretende estudiar cómo la institución monárquica marroquí utiliza para este propósito los a*l-Durūs al-Ḥasaniyya* (Lecciones Hasaníes), un ciclo de conferencias o lecciones de temática islámica que acontece bajo la presencia del rey de Marruecos en calidad de *Amīr al-Mu'minīn* durante el mes islámico de Ramadán.

**Palabras clave**: *al-Durūs al-Ḥasaniyya*/ discurso islámico/ Marruecos/ monarquía/ legitimidad/

**Abstract:**

The Moroccan monarchy, as an elite in competition for a limited resource (the hegemony of Moroccan Islamic discourse), uses the discursive and semiological instruments to which it has access

exclusively in order to maintain its privileges. In this light, the aim of this paper is to study how the Moroccan monarchical institution uses the *al-Durūs al-Ḥasaniyya* (Hasani Lectures), a cycle of lectures about Islamic topics that takes place under the presence of the King of Morocco as *Amīr al-Mu'minīn* during the Islamic month of Ramadan.

**Keywords:** *al-Durūs al-Ḥasaniyya*/ Islamic discourse/ Morocco/ Monarchy/ Legitimacy/

**Introducción: la hegemonía del discurso religioso**

La institución monárquica marroquí es una de las piezas fundamentales de las estructuras de poder que rigen el funcionamiento de este país. Tal y como señalan autores como J. A. Macías Amoretti (Macías Amoretti, 2008: 69-70) o M. A. Martínez Núñez (Martínez Núñez, 2006: 177-179), así como algunos de los clásicos de la sociología marroquí como M. Tozy (Tozy: 2000, 74-79), la monarquía alauí hunde sus bases en la reinterpretación de las instituciones clásicas y en la relectura del pasado islámico. El presente trabajo coloca su foco de manera exclusiva en la utilización del discurso islámico por parte de la institución monárquica siguiendo la estela de los trabajos de L. Fernández Fonfría (Fernández Fonfría, 2018), M. El-Katiri (El-Katiri, 2015) o M. Pérez Mateo (Pérez Mateo, 2015). Por ello, el objetivo del presente artículo es ilustrar, a través de un análisis pormenorizado del ceremonial de las *al-Durūs al-Ḥasaniyya* (Lecciones Hasaníes), la siguiente idea de M. A. Martínez Núñez referente al Marruecos contemporáneo.

"En el caso de la monarquía 'alawí, se trata de una utilización de la tradición - el šarīfismo, la imitación del Profeta, la dignidad califal - para fines concretos, para otorgar una cobertura religiosa a la relación nueva que existe, o debe existir, entre el jefe de Estado y los ciudadanos de un Estado que se rige ahora por leyes ajenas a la *šarī'a*; una cobertura religiosa que consolida, por encima del nuevo ordenamiento, los privilegios del soberano" (Martínez Núñez, 2006: 178).

La elección como objeto de estudio de este ciclo de conferencias presididas por el monarca marroquí en calidad de *Amīr al-Mu'minīn*[1] reside en su riqueza discursiva y semiológica. Este trabajo considera las Lecciones Hasaníes en sí como un recurso legitimador al servicio de la monarquía al igual que otros ceremoniales como la *bay'a* (juramento de lealtad al monarca). Para ello, se ha partido del marco teórico propuesto por por F. Izquierdo Brichs y T. A. Van Dijk en torno a la Sociología del Poder y al Análisis Crítico del Discurso (ACD) respectivamente. Por otro lado, este trabajo se introduce en cierto modo en el ámbito de la semiótica al analizar un contexto comunicativo con un alto grado de significación.

El presente artículo parte de la premisa de que en la sociedad marroquí el islam es un marco de referencia en torno al cual existe un consenso generalizado que penetra multitud de aspectos de la vida de los habitantes de este país, lo que permite una reinterpretación del folclore y los símbolos de una manera favorable para ejercer y mantener la autoridad política (Daadaoui, 2011: 72). El papel determinante que ocupa el discurso religioso en la estructura de poder estudiada, como explica F. Izquierdo Brichs mediante el concepto gramsciano de "hegemonía cultural", se debe a que el islam es considerado como un sistema de creencias universalizado que hace que el interés de un grupo concreto pueda ser aceptado como beneficioso para el conjunto de las sociedad (Izquierdo Brichs, 2009: 51).

[1] Bien es cierto la existencia en español del término *miramamolín*, no obstante en este artículo se ha preferido utilizar la transcripción del término en árabe. Para el título de *Amīr al-Mu´minīn,* véase GIIB, H. A. R. :1979, 446.

Siguiendo la hipótesis planteada por M. A. Martínez Núñez, el último fin de la utilización de la tradición (el šarīfismo, la imitación del Profeta o la dignidad califal) por parte de la monarquía es mantener ciertos privilegios, lo que unido a la siguiente afirmación de F. Izquierdo Brichs permite definir la institución monárquica marroquí como una élite en competición: "consideramos pues élites a los individuos que se encuentran en una posición jerárquica superior en las instituciones sociales y cuya supervivencia en esta posición depende de su capacidad para competir por la acumulación de poder" (Izquierdo Brichs, 2009: 25). Por tanto, el interés último de la monarquía en este ámbito sería mejorar su posición respecto a las demás élites que compiten por el mismo recurso. En este caso concreto, la hegemonía del discurso religioso marroquí. Por consiguiente, la institución monárquica, para preservar sus privilegios derivados de la legitimidad que le otorga la tradición islámica marroquí, ha de acumular un caudal de legitimidad religiosa mayor que el de sus competidores directos.

La monarquía marroquí a lo largo de la historia ha encontrado en el discurso religioso un caudal legitimador que siempre ha usado. Un ejemplo sería cómo en el proceso de independencia utilizó este recurso para desactivar a posibles competidores y hacerse con el liderazgo del relato nacionalista. Por ejemplo, en los años 70 la monarquía llegó a promover movimientos islamistas como al-Šabība al-Islāmīya (Juventud Islámica) con el objetivo frenar la expansión del naserismo y la influencia de la izquierda marxista en las universidades (Casani, 2017). En época más reciente y en un contexto nacional diferente al anterior, la institución monárquica ha continuado utilizando y modelando el discurso islámico estatal con fines legitimadores, bien para moldear movimientos islamistas como el del partido PJD (Macías Amoretti, 2017) o para hacer frente a movimientos como Justicia y Espiritualidad que no aceptan el orden constitucional monárquico (Casani, 2017).

Como explica T. A. Van Dijk, las relaciones de poder en último término son discursivas: "los grupos hegemónicos son los que controlan el texto, el contexto y, en consecuencia, las mentes de las personas" (Van Dijk, 2003: 205). De modo que el ACD, permite entender el alcance de las Lecciones Hasaníes como instrumento de poder al servicio de la monarquía al aportar la aproximación necesaria para realizar un análisis pormenorizado del acto discursivo en sí y del contexto que las envuelve.

Por ello, el presente artículo pretende analizar desde esta óptica discursiva y semiológica, no los discursos propios de las lecciones, sino el acceso privilegiado que la institución monárquica tiene respecto a la utilización de los recursos simbólicos (el paradigma de la Imārat al-Mu'minīn), la disposición de la situación comunicativa (el control del lugar y el tiempo en el que transcurren estas lecciones), el desarrollo de las acciones en curso (el ceremonial) y el control de los participantes (aquellos actores implicados en el acto discursivo) (Van Dijk, 2003: 208-209). Por lo que respecta a la semiótica, este artículo pretende analizar el sistema de signos que se genera en torno a las Lecciones Hasaníes como proceso comunicativo que requiera una respuesta interpretativa por parte del destinatario y en el que es indispensable la existencia de un código. En este caso concreto, un código creado en torno a la tradición y a la religión islámica (Eco, 2000: 24-25).

Este estudio se ha realizado a partir del análisis de las Lecciones Hasaníes disponibles en línea a través de las cuentas oficiales del Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos[2], así como la consulta de las lecciones editadas y publicadas por este ministerio. El objetivo de este artículo no es abarcar la temática concreta de este ciclo de lecciones, sino analizar el ceremonial y sus implicaciones

[2] Página oficial de las Lecciones Hasaníes del Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos http://www.habous.gov.ma/tv/2017/5847-2015-07-20-09-13-64.html [consulta: 10 de junio de 2020].

discursivas en la legitimación de la institución monárquica[3]. Por ello, las lecciones que han sido analizadas no han sido escogidas por su contenido, sino por reflejar los elementos discursivos y semióticos que han sido considerados pertinentes para este análisis. Más concretamente, para conocer el ceremonial de la época más reciente se ha intentado analizar el material audiovisual de las lecciones disponibles de los últimos años (2019, 2018 y 2017), mientras que para analizar las de época anterior se han seleccionado aquellas lecciones en las que pueden apreciarse particularidades propias de ese periodo. También han resultado de gran utilidad dos obras publicadas por la misma institución en las que se recoge de manera detallada información sobre las Lecciones Hasaníes : *al-Maŷālis al-ʻilmiyya al-ṣultāniyya ʻalà ʻahd al-dawla al-ʻalawiyya al-šarīfa* (Los consejos científicos sultánicos en el reinado ʻAlawī Šarīfí) (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī, 1996) y *Dawr al-waqf fī l-ḥayāt al-ṯaqāfiyya bi-l-magrib fī ʻahd al-dawla al- ʻalawiyya* (El papel del Waqf en la vida cultural marroquí durante el reinado ʻAlawī Šarīfí) (Bū Rakba, 1996).

## 1. ¿Qué son los *al-Durūs al-Ḥasaniyya*?

Las Lecciones Hasaníes pueden definirse como el ciclo de conferencias o lecciones (*dars* en singular, *durūs* en plural) que acontece bajo la presencia del rey de Marruecos en calidad de *Amīr al-Muʼminīn* durante el mes islámico de Ramadán y ante la asistencia de representantes públicos marroquíes, así como invitados de otros países[4]. En ellas, eruditos o ulemas (*ʻulamāʼ*) de todo el mundo imparten, en un registro muy cuidado de la lengua árabe, una lección a partir de una aleya coránica o un hadiz del Profeta con intención de aportar una reflexión acerca de cuestiones de interés general y relativa actualidad desde los instrumentos teóricos propios de la jurisprudencia islámica (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī, 1996: 166-167).

Esta asamblea anual, que inició Hasán II en el año 1963 (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī, 1996: 163), se ha mantenido hasta hoy día por el rey Mohamed VI. Los comienzos de este acto oficial deben enmarcarse en el contexto político marroquí de la década de los años 60. Como indican L. Fernández Fonfría (Fernández Fonfría, 2018: 732) y B. Tomé Alonso (Tomé Alonso: 2009, 191), en los años posteriores a 1960 la monarquía marroquí optó por apostar por el caudal de legitimidad religiosa ante el avance de los partidos de izquierda tradicionalmente laicos y el avance de movimientos islamitas como Justicia y Espiritualidad.

Estas lecciones, de acuerdo a la obra de Ā. al-Ḥāšimī al-Balgīṯī (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī, 1996), deben encuadrarse en torno a lo que en la cultura islámica se conoce como *maŷlis* y, más concretamente, un *maŷlis ʻilmī*. El término *maŷlis* puede ser traducido como consejo, asamblea o reunión. Así lo refleja el propio título de la obra de la autora antes mencionada: *Los consejos científicos sultánicos en el reinado ʻAlawī Šarīfí.* Finalmente, el adjetivo *ʻilmī* (científico) hace referencia a que los ulemas que participan en este ciclo de conferencias emplean los métodos y las fuentes de la jurisprudencia islámica para la elaboración discursiva de su lección.

[3] Los temas tratados en las Lecciones Hasaníes a lo largo de su historia son muy variados. No obstante, para entender las estrategias de legitimación de la monarquía resultan especialmente interesantes las lecciones impartidas cada año por los ministros de Habous y Asuntos Religiosos. El actual ministro, Aḥmed al-Tawfīq en sus lecciones ha tratado temas clave sobre los que se basa la estrategia legitimadora de la monarquía: el Emirato de los Creyentes, la adscripción de Marruecos a la doctrina jurídica malikí, el sufismo y la adhesión de Marruecos a la teología aš'arí (*al-aš'arīya*). Esto cuatro aspectos, han sido definido por el propio ministro como las cuatro constantes religiosas del reino de Marruecos (*al-ṯawābit al-dinīya*)

[4] Se ha optado por el término lección para traducir al español *dars*, y no otros como conferencia, al considerarse que este refleja mejor el carácter didáctico que entraña el término en árabe.

## 2. Recursos simbólicos: la *Imārat al-Mu'minīn*

El eje en torno al cual gira todo el ceremonial de las Lecciones Hasaníes es la presidencia del rey de estas en calidad de *Amīr al-Mu'minīn*[5]. En cualquier caso, como indica M. Daadaoui la institución monárquica puede entenderse como la actualización del majzén clásico al concentrar actualmente en la institución monárquica el poder militar, la burocracia, la tutela del cuerpo oficial de ulemas y el liderazgo simbólico de las diferentes ṭarīqas sufíes del país (Daadaoui, 2011: 42). Siguiendo las ideas del ACD, este hecho comporta un claro ejemplo de "acceso privilegiado a un recurso social escaso" (Van Dijk, 2003: 207) al ser esta consideración, la de *Amīr al-Mu'minīn*, exclusiva para el monarca marroquí. Como se señalaba en la introducción, la legitimidad religiosa en Marruecos es un pilar fundamental para las estructuras de poder y, más concretamente, para la institución monárquica. Esta, como élite en competición, ha de mantener la hegemonía del discurso religioso para mantener sus privilegios. Este juego de poder basado en el discurso religioso encuentra su razón de ser en un paradigma clásico del islam: la *Imārat al-Mu'minīn*. Una figura recogida en la Constitución de 2011:

> "El Rey, *Amīr al-Mu'minīn*, vela por el respeto al islam. Es garante del libre ejercicio de culto. El rey, *Amīr al-Mu'minīn*, preside el Consejo Superior de Ulemas, encargado del estudio de las cuestiones a las que se le someta. El Consejo es considerado la única instancia habilitada para emitir fetuas (dictámenes religiosos) reconocidas oficialmente sobre las cuestiones que se le planteen y ello de acuerdo a los principios y disposiciones de la religión islámica y sus magnánimas metas. Las atribuciones, composición y modalidades de este Consejo serán fijadas por dahír. El Rey ejerce las prerrogativas religiosas referentes a la *Imārat al-Mu'minīn* que le son autorizadas de manera exclusiva por requerimiento de este artículo a través de los dahíres"[6].

Según la tradición sunní, los orígenes del título de *Amīr al-Mu'minīn* se remontan a la época de Muḥammad. Más concretamente, a la época del segundo califa *rašīdūn*, 'Umar ibn al-Jaṭṭāb (634-644 d.C.), quien lo utilizó por primera vez. A lo largo de la historia de la civilización islámica, esta dignidad ha sido empleada como título protocolario del califa. Esto no quiere decir que solo haya sido utilizado por gobernantes que hayan ostentado tal consideración, como es el caso de los omeyas o los abasíes, sino también por otras dinastías que no gozaban de tal consideración entre el islam sunní (Gibb: 1979: 445). Por lo que respecta al caso particular marroquí, esta afirmación de M. Tozy ayuda a comprender el marco mental en el que puede situarse el paradigma de la *Imārat al-Mu'minīn* entre la sociedad marroquí:

> "El reconocimiento de la autoridad del califa, la sumisión a todas las expresiones de dicha autoridad, se convierte en un hecho religioso. La obediencia al califa es una prueba de adhesión al islam, un acto de profesión musulmana" (Tozy: 2000, 28). La tarea de diferenciar entre el título de califa y el de *Amīr al-Mu'minīn* es complicada y, en cualquier caso, no es el

[5] Este título podría ser traducido como comendador de los creyentes o emir de los creyentes. En cualquier caso, *amīr* se emplea para designar a aquellas personas que ostentan algún tipo de mando de gobierno, especialmente militar. Por otro lado, el término *mu'minīn* (en genitivo plural) se traduce inequívocamente por creyentes.

[6] "al-Dustūr" (La Constitución), al-Bawaaba al-Waṭaniyya, disponible en: https://www.maroc.ma/ar/content/الدستور [consulta: 10 de junio de 2020].

objetivo de este trabajo. Lo importante para este estudio es la consideración de "nobleza" islámica de la que gozan los monarcas marroquíes y que se recoge en los textos constitucionales desde 1962 (El-Katiri, 2014: 55). M. Hernando de Larramendi resuelve eficazmente la problemática en torno al título de *Amīr al-Mu'minīn* antes planteada de la siguiente manera: "Este título está sustentado en la condición de jerifes de los miembros de la dinastía alauí. Descendientes directos del profeta Muhammad, disfrutan de la *baraka* o bendición divina que los acompaña en el ejercicio de su soberanía como Malik (Rey) como principal Imam (encargado de guiar a la comunidad de creyentes)" (Hernando de Larramendi, 2017: 87).

## 3. Disposición de la situación comunicativa: Las tardes de Ramadán

Como explica T. A. Van Dijk, "El control de la situación comunicativa involucra el control sobre una o más categorías mencionadas-por ejemplo, decidir el tiempo y el lugar de un evento comunicativo o qué participantes deben estar presentes, en qué roles o identidades, o qué conocimientos u opiniones deberían (o no) tener, y qué acciones sociales pueden o deben ser logradas en el discurso" (Van Dijk, 2003: 209). Por tanto, la disposición física y temporal de las Lecciones Hasaníes son un privilegio al alcance exclusivo de la monarquía que le permite explotar un recurso de legitimación básico para mantener la hegemonía del discurso religioso en Marruecos.

Este ciclo de conferencias se celebra durante las tardes de Ramadán, antes de la ruptura del ayuno y en lugares significativos - el palacio real de Rabat, el palacio real de Casablanca, el Mausoleo de Mohamed V en Rabat o la Mezquita de Hasán II en Casablanca. La celebración de este ciclo de lecciones en el mes sagrado de Ramadán, junto al paradigma de la *Imārat al-Mu'minīn* antes explicado, conforman uno de los recursos discursivos más potentes del ceremonial estudiado. Al fin y al cabo, la dignidad califa de *Amīr al-Mu'minīn* implica el máximo reconocimiento religioso entre los musulmanes sunníes, lo que unido a la celebración de este ciclo de conferencias en el mes islámico más sagrado para los musulmanes, coloca a la institución monárquica en un plano atemporal que sobrepasa la realidad nacional marroquí.

Las lecciones se celebran poco después de la oración ritual del *'aṣr y* antes de la llamada a la oración del *magrib*, oración que marca la ruptura del ayuno (al-Ḥāšimī al-Balgīṭī, 1996: 164). Es decir, un momento cuidadosamente seleccionado para llegar a una amplia audiencia televisiva reunida en sus casas a la espera de la hora de ruptura del ayuno ritual de Ramadán. La propia obra publicada por el ministerio en 1996 recoge la siguiente afirmación: "Estas lecciones son consideradas la perla que adorna la frente de la hermosa Marruecos, que gracias a ellas - las lecciones - se convierte en el foco de atención del mundo, que las sigue con interés y con gran admiración y que se convierte en la *qibla* - dirección a la que los fieles orientan sus oraciones- de los ulemas musulmanes" (al-Ḥāšimī al-Balgīṭī, 1996: 158).

## 4. Acciones en curso: el ceremonial de un *maŷlis*

Este epígrafe pretende, mediante el análisis de las constantes generales del ceremonial de las Lecciones Hasaníes, describir la manera en la que se relacionan en este acto discursivo los diferentes actores participantes y, de esta manera, entender el acceso privilegiado de la institución monárquica a esta forma específica de discurso.

La duración de las lecciones ha variado a lo largo del tiempo. Como explica al-Ḥāšimī al-Balgīṭī en su obra de 1996 (al-Ḥāšimī al-Balgīṭī, 1996: 64), el ceremonial completo de las lecciones solía desarrollarse en unos en 45-60 minutos, mientras que en la época actual raramente parece superar la media hora[7]. Respecto al número de lecciones que se celebran cada año, este es poco homogéneo y parece haberse reducido con el paso de los años. Durante el reinado de Hasán II, el número de lecciones celebradas cada Ramadán oscilaba entre las 9 y las 18 lecciones; mientras que con la llegada al trono de Mohamed VI, el número de estas ronda las 4-7 lecciones[8]. Este ciclo de conferencias se ha celebrado anualmente a excepción del periodo comprendido entre los años 1967 y 1985 en el que parece que las lecciones se celebraron de manera intermitente (al-Ḥāšimī al-Balgīṭī, 1996: 263-299), así como en el año 2020 en el que fueron canceladas debido a la situación derivada por la pandemia del coronavirus (al-Daḥmānī, 2020).

Aunque se haya tratado con detalle anteriormente, es necesario recordar que todo el ceremonial aquí analizando se desarrolla bajo la presidencia del el soberano marroquí en calidad de *Amīr al-Mu'minīn*. Una vez remarcado el rol que desempeña el rey, las Lecciones Hasaníes se desarrollan de la siguiente manera:

> Una vez que los asistentes se encuentran ubicados en sus respectivos sitios, el rey entra acompañado de los dos miembros de la familia real siguientes en la línea de sucesión al trono - en el caso de Mohamed VI, su hijo Mawlāy Hasán y su hermano Mawlāy Rašīd. También lo acompañan dos chambelanes que, al entrar el monarca, entonan "Dios bendiga la vida de mi señor", en árabe dialectal (*Allāh ybārik f-'umr sīdī*). Esta fórmula también es utilizada en otras ceremonias reales como en la *bay'a* o juramento de lealtad durante la Fiesta del Trono (Fernández Fonfría, 2018: 735). Tras ello, todos los asistentes se sientan en el suelo, así como el rey. El monarca, los miembros de la familia real que lo acompañan y los chambelanes - que se colocan detrás del rey - se sientan de cara al púlpito desde el que el ulema va a impartir la lección (al-Ḥāšimī al-Balgīṭī,1996: 167). El hecho de que el monarca se siente en el suelo como el resto de asistentes lo posiciona como *primus inter pares* al recibir la lección de manera pasiva al igual que el resto de asistentes.

Posteriormente, un recitador sentado a un lado del púlpito salmodia la fórmula de apertura. Esta comienza con una serie de saludos hacia el Profeta, así como varias fórmulas religiosas. Tras ello, recita el siguiente hadiz de Muslim - "*Inna aṣdaq al-ḥadīṯ kitāb Allāh wa-jayr al-hadī hadī sayydinā Muḥammad, wa-šarra l-umūr muḥdaṯātuhā wa-kulla muḥdaṯa bid'a wa-kulla bid'a ḍalāla wa-kulla ḍalāla fī-l-nār*"[9]. A continuación, el recitador pronuncia el título de la lección del día y la aleya

[7] Para una lección del año 1988 se ha utilizado el vídeo "Dars ḥasanī fī ḥaḍrat al-malik al-Ḥasan al-ṯānī raḥimahu Allāh li-šayj Muṣṭafà Binḥhamza mafhūm al-bidʿa" (Lección Ḥasaní en presencia del rey Hasán II, descanse en paz, del jeque Muṣṭafà Binḥhamza Comprensión de la Innovación), Qanāt faḍīla al-šayj Muṣṭafà Binḥhamza (Canal del jeque Muṣṭafà Binḥhamza), YouTube, 7 de agosto de 2015, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=FMgRmIIsOew&list=PL7ujmYN8deLhdwvODYFGaMn76sqULgXp6 [consulta: 10 de junio de 2020] y para una lección del año 2017 se ha utilizado el vídeo "Aḥmad al-Tawfīq: Dawr 'ulamā' al-Magrib fī ḥimāyat al-huwiyya al-waṭaniyya" (Aḥmad al-Tawfīq: el papel de los ulemas marroquíes en la defensa de la identidad nacional), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 29 de mayo de 2017, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=nMDy2aBAVxs&t=224s[consulta: 10 de junio de 2020].

[8] Es muy importante aclarar que no se disponen de datos de los años comprendidos entre 1995-1997. Los datos de años anteriores han sido extraídos de las tablas que se encuentran en (al-Ḥāšimī al-Balgīṭī,1996: 263-299) y (Bū Rakba, 1996: 287-362), mientras que los datos posteriores a 1997 han sido extraídos de cada ciclo de lecciones que ha publicado de manera individual el Ministerio anualmente.

[9] Este hadiz puede ser traducido como: "La palabra más verdadera es el Libro de Dios y la mejor guía es la guía de Muḥammad. Las peores cosas son las que se inventaron recientemente, toda cosa inventada es una innovación (respecto a la religión), cada innovación es una perversión y toda perversión está en el fuego (del infierno)".

coránica o hadiz sobre el que se edifica la lección. Finalmente, el ulema situado en una posición más elevada por la altura del púlpito imparte su lección - que acostumbra a ser leída. A continuación y tras el rezo conjunto de una plegaria (*duʿāʾ*), el rey junto al Ministro de Habous y Asuntos Religiosos saluda al ulema que ha impartido la lección y continúa saludando de manera protocolaria a representantes islámicos que han asistido al acto[10].

Desde el comienzo de estas lecciones en el año 1963, la lección inaugural no presenta ningún ceremonial particular, salvo que siempre es impartida por el ministro de Habous y Asuntos Islámicos. Puesto que ocupa actualmente Aḥmed al-Tawfīq y, que hasta el Ramadán de 2001, ocupó ʿAbd al-Kabīr Mdagrī al-ʿAlawī. En cambio, el acto de clausura (*al-ijtitām*) de estas lecciones presenta unas características particulares al entremezclar el propio ceremonial de las Lecciones Hasaníes con otras prácticas propias del mes de Ramadán. Según las obras consultadas y el visionado de las ceremonias de los últimos 3 años, se aprecia que la clausura de las lecciones ha estado relacionada con las celebraciones religiosas de una de las fechas más señaladas del mes de Ramadán, la Noche del Destino (*Laylat al-qadr*)[11].

[10] La información se ha extraído de la obra de Ḥāšimī al-Balgīṭī de 1996 y de la visualización de las siguientes lecciones: año 2017 "Aḥmad al-Tawfīq: Dawr ʿulamā' al-Magrib fī ḥimāyat al-huwiyya al-waṭaniyya" (Aḥmad al-Tawfīq: el papel de los ulemas marroquíes en la defensa de la identidad nacional), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 29 de mayo de 2017, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=nMDy2aBAVxs&t=224s [consulta: 10 de junio de 2020], año 2013 "Dawr al-īmām fī al-muḥāfaẓa ṣiḥḥat al-nufūs wa-l-abdān" (El papel de la fe en la preservación de la salud de las almas y los cuerpos), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 31 de enero de 2019. Disponible en : https://www.youtube.com/watch?v=jyis6gpHUUc [consulta: 10 de junio de 2020], año 1999-2000 "Aḥsan al-ḥadīṯ al-brūfīsūr ʿAbd Allāh al-Ṭayyib fī maŷlis malik al-magrib al-durūs al-Ḥasaniyya" (El mejor hadiz del profesor ʿAbd Allāh al-Ṭayyib en la asamblea del rey de Marruecos las Lecciones Hasaníes), Alrawnaq sd, 27 de agoto de 2015, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=jyUqYaRXCCs&list=RDjyUqYaRXCCs&start_radio=1&t=55 [consulta: 10 de junio de 2020], año 1998 "Min al-durūs al-Ḥasaniyya li-l-imām al-Būṭī bi-ḥuḍūr malik al-magrib bi-ʿunwān: maḥabbat Allāh hiyya al-ʿilâŷ al-awḥad" (Una de las Lecciones Hasaníes del imam al-Būṭī en presencia del rey de Marruecos titulada: El amor de Dios es el único remedio), Al-imām al-šahīd al-Būṭī, YouTube, 21 de junio de 2016, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=BAfYU_n7aIE [consulta: 10 de junio de 2020] y año 1988 "Dars ḥasanī fī ḥaḍrat al-malik al-Ḥasan al-ṯānī raḥimahu Allāh li-šayj Muṣṭafà Binḥhamza mafhūm al-bidʿa" (Lección Hasaní en presencia del rey Hasán II, descanse en paz, del jeque Muṣṭafà Binḥhamza Comprensión de la Innovación), Qanāt faḍīla al-šayj Muṣṭafà Binḥhamza (Canal del jeque Muṣṭafà Binḥhamza), YouTube, 7 de agosto de 2015, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=FMgRmIIsOew&list=PL7ujmYN8deLhdwvODYFGaMn76sqULgXp6 [consulta: 10 de junio de 2020].

[11] La Noche del Destino, de acuerdo a la tradición islámica, es particularmente relevante porque se conmemora la noche en la que Muḥammad recibió por primera vez una revelación coránica. La información se ha obtenido a partir de Ḥāšimī al-Balgīṭī, 1996: 171-174 y de la visualización de la celebración de la clausura del ciclo de conferencias los siguientes años: año 2019 "Amīr al- Mu'minīn yatara''as bi-l-Ribāṭ ḥaflᵃⁿ dīniyyᵃⁿ kabīrᵃⁿ iḥyā' li-laylat al-qadr al-mubāraka" (El comendador de los creyentes preside en Rabat una gran fiesta religiosa: las celebraciones de la bendita Noche del Destino), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 11 de junio de 2019, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Jez5tq0b8HY [consulta: 10 de junio de 2020], año 2018 "Amīr al- Mu'minīn yatara''as bi-masŷid ḥasan bi-l-Ribāṭ ḥaflᵃⁿ dīniyyᵃⁿ kabīrᵃⁿ iḥyā' li-laylat al-qadr al-mubāraka" (El comendador de los creyentes preside en la mezquita de Hasán en Rabat una gran fiesta religiosa: las celebraciones de la bendita Noche del Destino) Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 12 de junio de 2018, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NcD8XOuM34s&list=PLffkxBSUUPe2lDC0Ace2tY7njZ-MZW7Ai&index=9 [consulta: 10 de junio de 2020] y año 2017 "Amīr al- Mu'minīn yatara''as bi-masŷid al-Ḥasan al-ṯānī bi-Dār al-Bayḍā' ḥaflᵃⁿ dīniyyᵃⁿ kabīrᵃⁿ iḥyā' li-laylat al-qadr al-mubāraka (El emir de los creyentes preside en la Mezquita de Hasán II en Casablanca una gran fiesta religiosa: las celebraciones de la bendita Noche del Destino) , "Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn

De acuerdo a los vídeo publicados por el Ministerio de Habous y Asuntos islámicos de la celebraciones de los años 2019, 2018 y 2017, este ceremonial se desarrolla de la siguiente manera:

> Tras la llegada de la comitiva real, compuesta por el rey Mohamed VI, su hijo Mawlāy Hasán y su hermano Mawlāy Rašīd, y situarse en la primera línea de fieles, se procede al rezo de la oración ritual del *ʿišāʾ* y al rezo del *tarawīḥ*, oración nocturna propia del mes de Ramadán. A continuación, se procede a la lectura coránica salmodiada por parte de un niño (en el 2019 fue realizada por una niña).

Más relacionado con el ceremonial propio de las Lecciones Hasaníes en sí, uno de los invitados pronuncia la alocución en nombre de los ulemas participantes en el ciclo de Lecciones Hasaníes de ese año. Tras ello, el ulema sentado en el púlpito, imparte su lección. A diferencia del ceremonial antes descrito, en la celebración de clausura el ulema inicia un *taṣbīḥ* (jaculatoria breve repetida de forma ininterrumpida) que es seguido por el resto de asistentes. Finalmente, los asistentes realizan una plegaria (*duʿāʾ)*.

Las ceremonias descritas apenas han cambiado a lo largo del tiempo de acuerdo a lo explicado por al-Ḥāšimī al-Balgīṯī en su obra de 1996 y al análisis de las lecciones más recientes. No obstante, se aprecian algunos cambios significativos que permiten especular sobre la percepción de sí mismos de Hasán II y de Mohamed VI. El primero de ellos muestra una actitud más activa y se presenta al mismo tiempo como rey y ulema. En cambio, Mohamed VI mantiene una actitud mucho más pasiva. De esta manera, el actual monarca con su actitud silente se presenta como *primus inter pares* que aún ostentando un título califal, asiste a este ceremonial como un fiel más y no como un ulema. Entre los cambios que presenta este ceremonial a lo largo del tiempo:

> a) Hasán II, a diferencia de Mohamed VI quien toma un rol pasivo, participó impartiendo él mismo algunas lecciones, sobre todo en la Noche del Destino[12], b) otra de las diferencias que se aprecian con el paso de tiempo es que en la época del monarca anterior eran invitados literatos que recitaban casidas poéticas en honor al rey[13] y c) desde el Ramadán de 2003 una mujer ulema imparte cada año una lección, una medida que puede relacionarse con lo explicado por M. Pérez Mateo en su artículo "Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos", en el que se explica cómo el Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos a través de la promoción de ciertos programas formativos religiosos como el de *murchidat* -guias religiosas femeninas- pretende difundir

al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos), YouTube, 22 de junio de 2017, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zy4LyKuY1wc [consulta: 10 de junio de 2020].

[12] Por ejemplo, en al-Ḥāšimī al-Balgīṯī,1996: 251-258 recoge una lección impartida por el propio Hasán II en el acto de clausura del ciclo de conferencias de 1991.

[13] Por ejemplo, en al-Ḥāšimī al-Balgīṯī,1996: 237-240 se recogen dos casidas poéticas dirigidas a Hasán II de los años 1991 y 1992. También puede verse otro ejemplo de casida poética dirigida al monarca en "al-Malik al-Ḥasan al-ṯānī raḥimahu Allāh - yuqaddiru al-šuʿarā'" (El rey Hasán segundo, descanse en paz, valora a los poetas), Ṣāliḥ al-Mānsī, 11 de marzo de 2013, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=xaFPkuI_KZ4 [consulta: 10 de junio de 2020].

un islam modelado de acuerdo a la estrategia implantada de manera estatal mediante la promoción de figuras religiosas femeninas (Pérez Mateo: 2015).

## 5. Participantes en el acto discursivo

Los participantes en el acto discursivo analizado pueden clasificarse en: los emisores del discurso (actores activos) y los receptores del discurso (actores pasivos). El primer grupo, a su vez, ha de ser dividido en dos: la parte legitimadora, Ministerio e invitados, y la parte legitimada, la institución monárquica. Por tanto, la elección correcta de los participantes, así como el rol determinado que cada actor asume, es determinante para crear el efecto deseado en los receptores del acto discursivo.

En primer lugar, debe quedar claro que, aunque la lección de cada día sea impartida por un ulema, el eje en torno al cual gira toda la ceremonia es la presidencia del rey como *Amīr al-Mu'minīn* (emisor-parte legitimada). Por otro lado, el Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos desempeña un papel esencial como organizador de las Lecciones Hasaníes y como productor del discurso islámico institucional (emisor-parte legitimadora). De hecho y como ya se ha mencionado, el propio ministro es quien inaugura con su lección cada año este ciclo de conferencias (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī,1996: 169). El rol de productor del discurso religioso institucional que desempeña este ministerio se debe en parte a que éste junto a otros ministerios como el de Justicia, Interior, Relaciones Exteriores y Defensa, forman parte de los considerados ministerios de soberanía al ser fijados sus objetivos directamente por el Rey (Ahmed Chaarani, 2004, 381). Lo que permite a los ministerios antes citados remar en la misma dirección y, por tanto, utilizar las Lecciones Hasaníes como una herramienta más para lograr ciertos objetivos, como por ejemplo, la lucha contra el terrorismo ligada al Ministerio de Interior o la estrategia del Ministerio de Relaciones Exteriores basada en la utilización de las relaciones transnacionales de ciertos grupos sufíes como estrategia de *soft power* en África Occidental (Hernando de Larramendi, 2017: 14-15).

Los invitados en sí constituyen, obviamente, otro de los participantes clave del acto discursivo estudiado (emisor-parte legitimadora). En la relación a lo que se comentaba anteriormente referente a la labor conjunta de los conocidos como ministerios de soberanía, las Lecciones Hasaníes cumplen en cierto modo la función de recepción diplomática. A ellas acuden tanto representantes públicos marroquíes (miembros del gobierno, altos cargos militares o académicos), como delegaciones de otros países seleccionados cuidadosamente por el Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī,1996: 165).

En cuanto a los ulemas participantes, es importante remarcar su heterogeneidad. No solo en cuanto a su procedencia geográfica, sino también de su filiación doctrinal. Un ejemplo de ello es la participación de clérigos chiíes como el caso del libanés Musà al-Ṣadr, fundador del movimiento Amal, en el ramadán de 1974 o en el año 2006, el ayatolá iraní Muḥammad 'Alī al-Tasjirī con una lección titulada "El movimiento de aproximación entre doctrinas. Bases y perspectiva futuras" (al-Daḥmānī, 2020*)*[14]. Más sorprendente resulta aún la participación en el año 1983 de Yūsuf al-Qaraḍāwī, un popular clérigo afín a los Hermanos Musulmanes (al-Daḥmānī, 2020 y al-Ḥāšimī al-Balgīṯī,1996: 279). Por otro lado, bien es cierto que no se tiene constancia oficial del proceso de

[14] Aunque en la publicación de al-Daḥmānī, 2020 se indique que Musà al-Ṣadr participó en 1978, en la obra publicada por el Ministerio se indica que participó en 1974 (al-Ḥāšimī al-Balgīṯī,1996: 275).

selección de los ulemas participantes, ni de si estos son invitados a hablar de algún tema en particular. En cualquier caso, la variada nómina de invitados internacionales que participan en las Lecciones Hasaníes ayudan a crear una suerte de juego de espejos entre la esfera nacional e internacional que en sí mismo conforma una herramienta de legitimación. El monarca marroquí al invitar a representantes extranjeros en calidad de *Amīr al-Mu'minīn*, dignidad islámica que sobrepasa el ámbito nacional, recibe una legitimidad tanto en clave local como regional al ser reconocido por autoridades islámicas de otros países.

Finalmente, los receptores externos a los que llega este discurso a través de diversos medios constituyen el fin último de este acto discursivo. Dado que el Ministerio pretende llegar al mayor número posible de personas, las Lecciones Hasaníes han sido difundidas por plataformas variadas a lo largo de su historia: televisión, radio, prensa y, más recientemente, canales oficiales en internet como la página del Ministerio o el canal oficial del Ministerio en YouTube. Paralelamente, desde sus comienzos en 1963 se ha desarrollado una labor de recopilación, edición, traducción y publicación de este ciclo de conferencias (Bū Rakba, 1996: 175-176).

**Conclusiones**

Después de lo expuesto en este artículo, se puede concluir que la monarquía marroquí utiliza las Lecciones Hasaníes como un instrumento para mantener la hegemonía del discurso religioso marroquí. Como élite en competición por un recurso limitado, la corona ha de utilizar los recursos discursivos a los que tiene acceso de manera exclusiva para seguir manteniendo sus privilegios. Por otro lado, el ceremonial concreto de las Lecciones Hasaníes constituye un objeto de estudio muy útil para investigar de manera detallada cómo la institución monárquica pone en práctica lo anteriormente explicado y cómo esto encuentra una expresión tanto discursiva como semiológica. Toda esta estrategia, a pesar de experimentar ciertas variaciones a lo largo del tiempo, en último término siempre ha hundido y hunde sus raíces en la reinterpretación de las instituciones clásicas y en la relectura del pasado islámico. Por ello, las Lecciones Hasaníes, sirven para analizar de manera efectiva y detallada la utilización de ciertos recursos legitimadores cuyo acceso es exclusivo de la institución monárquica. En este aspecto, el paradigma clásico de la *Imārat al-Mu'minīn* se presenta como el pilar sobre el que se edifica el resto de recursos legitimadores de base religiosa a los que la monarquía tiene acceso y que utiliza con el fin de mantener la hegemonía del discurso religioso.

**Referencias**

AL-DĀḤMĀNĪ, Yūsuf (2020): "Al-durūs al-Ḥasaniyya: riŷāl dīn šīʿa yulqinū durūsᵃⁿ amām al-Ḥasan al-ṯānī wa-Muḥammad al-sādis" (Lecciones Ḥasaníes: clérigos chiíes imparten lecciones frente a Hasán II y Mohamed VI), *Yabiladi*, *23 de marzo de 2020,* disponible en: https://www.yabiladi.ma/articles/details/92651/دين-رجال-الحسنية-الدروس-شيعة.html?_ga=2.156082939.1948170158.1591802861-1884868047.1591802861[ consulta: 10 de junio de 2020].

AL-ḤĀŠIMĪ AL-BALGĪṮĪ, Āsiyya (1996): *al-Maŷālis al-ʻilmiyya al-ṣultāniyya ʻalà ʻahd al-dawla al-ʻalawiyya al-šarīfa* (segundo tomo), Mohammedia, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya.

BŪ RAKBA, al-Saʻīd, (1996): *Dawr al-waqf fī l-ḥayāt al-ṯaqāfiyya bi-l-magrib fī ʻahd al-dawla al-ʻalawiyya* (segundo tomo), Mohammedia, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya.

CASANI HERRANZ, Alfonso (2017): "Islamistas e izquierda en la oposición política marroquí: un análisis de sus relaciones a través del estudio de al-Adl w-al-Ihsan", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 23, 1-14. DOI: https://doi.org/10.15366/reim2017.23.001

CHAARANI, Ahmed (2004): *La mouvance islamiste au Maroc*, Paris, Karthala.

DAADAOUI, Mohamed (2011): *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge. Maintaining Makhzen Power*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

ECO, Umberto (2000): *Tratado de Semiótica General*, Barcelona, Lumen.

EL-KATIRI, Mohammed (2013): "The institutionalisation of religious affairs: religious reform in Morocco", *The Journal of North African Studies*, n º18:1, pp. 53-69. DOI: https://doi.org/10.1080/13629387.2012.712886.

FERNÁNDEZ FONFRÍA, Lidia (2018): "Iconografía y simbolismo: el ceremonial tradicional jerifiano en la revista Da'wat al-Ḥaqq", eHumanisya/IVITRA, nº 14, 732-723, disponible en https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ivitra/volume14/E/ehum.ivitra12.fernandezfonfria%20%20%203.pdf [consulta: 10 d ejunio de 2020].

GIIB, H. A. R., "AMĪR AL-MU'MINĪN", en Gibb, H. A. R. *et al.* (eds.) (1979): *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, vol. 1, pág. 445.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (mayo 2018): "Islam y política exterior: El caso de Marruecos", *Revista UNISCI*, nº 47, pp. 85-104. DOI: http://dx.doi.org/10.31439/UNISCI-4

IZQUIERDO BRICHS, Ferran (ed.) (2009): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona, Fundació CIDOB/Bellaterra.

MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio (2008): *Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*, Alcalá la Real, Alcalá Grupo Editorial.

MARTÍNEZ NÚNEZ, María Antonia (2006): "El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso", en: PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 149-179 .

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. y MACÍAS AMORETTI, Juan. Antonio. (2017): La construcción histórica de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las

mujeres, *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, (22). DOI: https://doi.org/10.15366/reim2017.22.001

PÉREZ MATEO, Mariví (diciembre 2015): "Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos", *Feminismo/s*, n º 26, pp.175-195. DOI: http://dx.doi.org/10.14198/fem.2015.26.09.

TOMÉ ALONSO, Beatriz (enero 2009): "El islam político en Marruecos. Dos estrategias enfrentadas: participación institucional frente a oposición desde Fuera", *Revista UNISCI*, nº 19, pp. 186-205. Disponible en http://www.unisci.es/el-islam-politico-moderado-en-marruecos-dos-estrategias-enfrentadas-participacion-institucional-frente-a-oposicion-desde-fuera/ [consulta: 15 de mayo de 2021].

TOZY, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

VAN DIJK, Teun A. (2017): "Análisis crítico del discurso". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 30, pp. 203-222. DOI: https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2016.n30-10.

**Grabaciones de los *al-Durūs al-Ḥasaniyya* consultadas**

"Aḥmad al-Tawfīq: Dawr 'ulamā' al-Magrib fī ḥimāyat al-huwiyya al-waṭaniyya" (Aḥmad al-Tawfīq: el papel de los ulemas marroquíes en la defensa de la identidad nacional), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 29 de mayo de 2017, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=nMDy2aBAVxs&t=224s [consulta: 10 de junio de 2020].

"Aḥsan al-ḥadīṯ al-brūfīsūr ʿAbd Allāh al-Ṭayyib fī maŷlis malik al-magrib al-durūs al-Ḥasaniyya" (El mejor hadiz del profesor ʿAbd Allāh al-Ṭayyib en la asamblea del rey de Marruecos las Lecciones Ḥasaníes), Alrawnaq sd, 27 de agoto de 2015, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=jyUqYaRXCCs&list=RDjyUqYaRXCCs&start_radio=1&t=55 [consulta: 10 de junio de 2020].

"al-Malik al-Ḥasan al-ṯānī raḥimahu Allāh - yuqaddiru al-šuʿarā'" (El rey Hasaán segundo, descanse en paz, valora a los poetas), Ṣāliḥ al-Mānsī, 11 de marzo de 2013, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=xaFPkuI_KZ4 [consulta: 10 de junio de 2020].

"Amīr al- Mu'minīn yatara''as bi-masŷid al-Ḥasan al-ṯānī bi-Dār al-Bayḍā' ḥafl$^{an}$ dīniyy$^{an}$ kabīr$^{an}$ iḥyā' li-laylat al-qadr al-mubāraka" (El comendador de los creyentes preside en la mezquita de Hasán II en Casablanca una gran fiesta religiosa: las celebraciones de la bendita Noche del Destino), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 22 de junio de 2017, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zy4LyKuY1wc [consulta: 10 de junio de 2020].

"Amīr al- Mu'minīn yatara''as bi-masŷid Ḥasan bi-l-ribāṭ ḥafl$^{an}$ dīniyy$^{an}$ kabīr$^{an}$ iḥyā' li-laylat al-qadr al-mubāraka" (El comendador de los creyentes preside en la mezquita de Hasán en Rabat una gran fiesta religiosa: las celebraciones de la bendita Noche del Destino), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 12 de junio de 2018, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NcD8XOuM34s&list=PLffkxBSUUPe2lDC0Ace2tY7njZ-MZW7Ai&index=9 [consulta: 10 de junio de 2020]

"Amīr al- Mu'minīn yatara''as bi-l-ribāṭ ḥafl$^{an}$ dīniyy$^{an}$ kabīr$^{an}$ iḥyā' li-laylat al-qadr al-mubāraka" (El comendador de los creyentes preside en Rabat una gran fiesta religiosa: las celebraciones de la bendita Noche del Destino), Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 11 de junio de 2019, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Jez5tq0b8HY [consulta: 10 de junio de 2020].

“Dars ḥasanī fī ḥaḍrat al-malik al-Ḥasan al-ṯānī raḥimahu Allāh li-šayj Muṣṭafà Binḥhamza mafhūm al-bidʿa” (Lección Ḥasaní en presencia del rey Hasán II, descanse en paz, del jeque Muṣṭafà Binḥhamza Comprensión de la Innovación), Qanāt faḍīla al-šayj Muṣṭafà Binḥhamza (Canal del jeque Muṣṭafà Binḥhamza), YouTube, 7 de agosto de 2015, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=FMgRmIIsOew&list=PL7ujmYN8deLhdwvODYFGaMn76sqULgXp6 [consulta: 10 de junio de 2020].

“Dawr al-īmām fī al-muḥāfaẓa ṣiḥḥat al-nufūs wa-l-abdān” (El papel de la fe en la preservación de la salud de las almas y los cuerpos), Wizārat al-awqāf wa-l-šu’ūn al-islāmiyya (Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos, YouTube, 31 de enero de 2019. Disponible en : https://www.youtube.com/watch?v=jyis6gpHUUc [consulta: 10 de junio de 2020].

“Min al-durūs al-Ḥasaniyya li-l-imām al-Būṭī bi-ḥuḍūr malik al-magrib bi-ʿunwān: maḥabbat Allāh hiyya al-ʿilâŷ al-awḥad” (Una de las Lecciones Ḥasaníes del imam al-Būṭī en presencia del rey de Marruecos titulada: El amor de Dios es el único remedio), Al-imām al-šahīd al-Būṭī, YouTube, 21 de junio de 2016, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=BAfYU_n7aIE [consulta: 10 de junio de 2020]

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# “Las dos Sirias» y la mujer refugiada en Jordania: contextualizando la desigualdad de género en las esferas pública y privada”.

## “The Two Syrias” and the Refugee Woman in Jordan: Contextualizing gender inequality within the public and private spheres”

**Sonia CABALLERO PRADAS**
Universidad Saint-Joseph de Beirut
soniacabpra@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5669-0667

Recibido 25/07/2019. Aceptado 15/05/2021

**Para citar este artículo:** Sonia CABALLERO PRADAS (2021): “Las dos Sirias» y la mujer refugiada en Jordania: contextualizando la desigualdad de género en las esferas pública y privada” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 96-123.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.006

**Resumen:**

Este artículo describe las condiciones políticas, económicas y sociales de la mujer siria en Jordania, haciendo hincapié en el acceso a la educación y el trabajo dentro y fuera de los campos de refugiados. A lo largo del estudio, se tiene en cuenta la marginalización de las mujeres en las esferas pública y privada, así como las medidas de integración y las actitudes existentes hacia estas en las comunidades siria y jordana. Esta investigación, de carácter sociológico y de género, busca explorar la relación entre la tradición e individualidad de una población femenina distinta, cuyas diferencias y posibilidades en la Siria natal se reproducen en el país de acogida.

**Palabras clave**: mujer/ migración/ educación reproductiva/ empleo/ Siria/Jordania/

**Abstract:**

This paper aims to describe the political, economic, and social conditions of Syrian refugee communities in Jordan. Focusing on the societal roles Syrian women occupy in and outside refugee camps, the paper examines the inclusion in the public and private spheres, the education and work opportunities, and the marginalization of Syrian refugee women. Furthermore, it discusses integration programs and attitudes towards Syrian refugee women in the Syrian and Jordanian communities. This social and gender-based research explores the relationship between the tradition


CC BY NC

and individuality of women, whose differences and opportunities in their native Syria recur in the host community.

**Key words:** Women/ Migration/ Reproductive education/ Employment/ Syria, Jordan

## Introducción

Jordania se ha convertido, por su situación geográfica en el lugar de residencia de miles de refugiados procedentes de Oriente Medio, el Golfo Pérsico y África. De acuerdo con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), Jordania hospedaba en diciembre de 2019 a 744.795 refugiados entre los que destacaban palestinos, iraquíes, sirios, somalíes y yemeníes (UNHCR, 2019). En octubre de 2018 el número de personas desplazadas registradas en el país era mayor 760.360. Ese descenso es consecuencia del regreso a sus países de origen, especialmente aquellos desplazados desde Siria. ACNUR estima que en 2019 habrían vuelto a Siria 30.000 refugiados sirios desde Jordania.

Desde el comienzo de la guerra en Siria, más de 5.6 millones de sirios han emigrado buscando seguridad en los estados colindantes como el Líbano, donde ACNUR registraba en enero de 2020 a 910.256 refugiados, Turquía, con una población refugiada siria de 3.5 millones en mayo de 2020, y Jordania. Este último país acogía a finales de 2019 a 655.000 refugiados sirios distribuidos en dos espacios bien diferenciados geográfica, demográfica y socialmente: las zonas de asentamiento rurales y urbanas y los campos de refugiados de Za'atari, Mrajeeb Al Fhood (campo emiratí-jordano), Azraq y King Abdullah Park (KAP). A lo largo de este artículo, se utilizan muchos datos para describir la distribución de los refugiados y su inclusión en las escuelas, las universidades y el sector laboral. Con ello sin embargo, no se pretende presentar a la población siria como un número frío y deshumanizado, sino todo lo contrario, resaltar el preocupante número de personas cuyos hábitos y oportunidades han sido forzados al cambio debido a la guerra, al desplazamiento, a la crisis económica y el trauma posbélico, haciendo hincapié en el espacio que, tras estos traslados y cambios, le queda a la mujer refugiada. El propósito de este artículo de carácter descriptivo es indagar, pues, en las diversas condiciones de los refugiados sirios en Jordania y describir la relación de las mujeres con espacios que fomenten su autonomía y liderazgo, como el educativo y el laboral. De la misma forma, se describen las prácticas culturales de la comunidad árabe-levantina y los estragos de la sociedad moderna en la creación de un espacio que comprenda el respeto por la tradición con la autonomía de las mujeres. Este objetivo contiene, a su vez, cuatro objetivos más específicos:

1. Describir el contexto demográfico, laboral y educativo jordano y su desarrollo desde inicios del flujo de refugiados sirios.
2. Recopilar las oportunidades de generación de salario existentes para las mujeres refugiadas dentro y fuera de los campos.
3. Indagar sobre las medidas creadas para la inclusión de los refugiados sirios en el sistema educativo jordano y la participación de los refugiados en este.
4. Comprender el marco cultural y social de las mujeres sirias en Jordania y su relación con la exclusión de estas fuera de las esferas pública y privada, atendiendo a aspectos como las consecuencias demográficas de la guerra, el matrimonio infantil y la familia.

La estructuración de estos objetivos se basa en la dualidad de circunstancias entre la Siria refugiada que permanece fuera de los campos de refugiados en el país de destino y la Siria aislada dentro de los mismos. Esta segregación espacial reproduce en el país de acogida las estratificaciones sociales existentes en Siria antes de la guerra civil. La metodología empleada consiste en un análisis de los datos obtenidos mediante entrevistas, encuentros y llamadas telefónicas con personas procedentes de Jordania, Siria, con estatus de refugiado y no refugiado, y Palestina como fuente primaria del artículo, y los datos actualizados publicados por ACNUR y agencias humanitarias como UNICEF y Oxfam, e investigaciones de doctores jordanos, palestinos e internacionales especializados en los campos del Trabajo Social, Antropología y Migración como fuente secundaria. En la siguiente tabla, se clasifica a las personas entrevistadas por su nacionalidad, residencia, edad y estatus. Para respetar la privacidad de los participantes y evitar posibles represalias sociales o políticas, sus nombres se mantienen ocultos a lo largo del artículo.

Figura 1. Perfil de las entrevistas realizadas por nacionalidad, residencia, edad y estatus de refugiado

| | Mujeres: 8 | | Hombres: 6 | |
|---|---|---|---|---|
| **Con nacionalidad jordana** | Residencia | Edad | Residencia | Edad |
| **Total: 14** | Irbid: 3<br>Ajloún: 1<br>Ammán: 2<br>Zarqa: 1<br>Mafraq: 1 | 22 (1)<br>24 (2)<br>29 (1)<br>49 (1)<br>50 (1)<br>67 (1)<br>70 (1) | Irbid: 3<br>Ajloún: 1<br>Ammán: 1<br>Zarqa: 1 | 20 (1)<br>24 (2)<br>25 (1)<br>33 (1)<br>36 (1) |

| | Mujeres: 8 | | | Hombres: 4 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Con nacionalidad siria** | Residencia | Edad | Estatus | Residencia | Edad | Estatus |
| **Total: 12** | Irbid: 5<br>Ammán: 1<br>Zarqa: 2 | 24 (1)<br>25 (1)<br>45 (2)<br>35 (1)<br>50 (1)<br>63 (1)<br>64 (1) | **Refugiado (ACNUR)**<br>3<br>**N-R (No-Refugiado)**<br>5 | Irbid: 3<br>Ammán: 1 | 22(1)<br>24 (1)<br>28 (1)<br>47 (1) | **R**<br>3<br>**N-R**<br>1 |

| | Mujeres: 3 | | | Hombres: 3 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Con nacionalidad palestina** | Residencia | Edad | Estatus | Residencia | Edad | Estatus |
| **Total: 6** | Ammán: 1<br>Zarqa: 2 | 29 (1)<br>30 (1)<br>49 (1) | **R**<br>0<br>**N-R**<br>3 | Ammán: 3 | 24 (1)<br>27 (2) | **R**<br>0<br>**N-R**<br>3 |

Fuente: elaboración propia

La heterogeneidad de perfiles de las personas entrevistadas tiene como objetivo intentar conocer las diferentes realidades de la población que habita actualmente en Jordania, atendiendo a los tres grandes tipos de población: jordanos y jordanas, sirios y sirias, con o sin estatus de refugiado, y palestinos y palestinas. Los entrevistados de nacionalidad jordana (de origen jordano o palestino) responden al siguiente perfil: profesores y alumnos de la Universidad Yarmouk y de la Universidad Jordana de Ciencia y Tecnología (ambas en Irbid), voluntarios jóvenes en asociaciones locales como *AHED Group*, mujeres amas de casa y hombres desempleados, así como trabajadores y trabajadoras en los campos de la cooperación y desarrollo, la hostelería y el marketing. La comunidad siria

entrevistada es también muy diversa, siendo, los que han participado, estudiantes universitarios en Irbid con estatus de «no refugiado» y refugiado, algunos de ellos becados por el programa europeo *EDU-SYRIA*, y trabajadores desempleados o que trabajan de forma informal y formal, especialmente en Ammán y Zarqa. Muchas de las mujeres refugiadas sirias fueron entrevistadas en el *Zarqa Life Center* para mujeres refugiadas y jordanas sin recursos.

Por último, se ha de mencionar la información aportada por las doctoras jordanas Ruba Al-Akash y Ayat Nashwan, así como la colaboración con el Centro de estudios del refugiado, personas desplazadas y migración forzada de la Universidad Yarmouk, en Irbid, y las organizaciones locales que han aportado datos y han creado un espacio seguro para que muchas familias e individuos puedan transmitir sus experiencias. A lo largo de la elaboración de este artículo, son muchas las historias personales que refugiados y refugiadas han revivido amargamente y compartido de forma desinteresada. Acercar estas historias a lectores e investigadores mediante trabajos bibliográficos y de campo es una forma de avanzar en el camino hacia la comprensión, la tolerancia y la cooperación entre comunidades durante el conflicto armado y su posterioridad.

**Contexto nacional: Jordania y el flujo migratorio desde el inicio del conflicto sirio**

Jordania es un país receptor de extranjeros procedentes de los países orientales vecinos desde su independencia en 1946. Considerado un «oasis de calma» en medio de un terreno turbulento, ha servido de refugio a palestinos, que componen más de la mitad de la población jordana, 6.000 sudaneses, 67.000 iraquíes, en 2019, y, más recientemente, a más de 700.000 sirios debido a su ubicación, la situación de paz y a la proximidad geográfica y cultural (UNCHR, 2019). Jordania se encarga, pues, de distribuir ayuda humanitaria y militar a los países en conflicto a través de sus fronteras terrestres, así como de custodiar estos límites con ayuda internacional.

Se estima que en Jordania habitan en torno a 10.203.736 personas (Worldometers, 2020). El flujo masivo de refugiados durante los últimos nueve años ha supuesto un problema para la administración jordana incapaz de proporcionar el número exacto de ciudadanos. Esto se debe, en gran parte, a las condiciones, es decir, derechos, accesibilidad a los servicios públicos, libertad en cuanto a la movilidad, etc., que el nuevo ciudadano experimenta dependiendo de su estatus. Por ejemplo, la persona reconocida oficialmente como refugiada por el gobierno, recibirá un documento de identidad que especifica su situación como refugiado en el país y podrá recibir una ayuda económica siempre y cuando permanezca dentro de las áreas de refugio habilitadas, como los campos. A largo plazo, esta opción resulta ser limitante además de aisladora, de manera que muchos sirios han optado por entrar con un visado de estudiante o turista, así como de forma ilegal, lo que ha dado lugar a dos espacios y alternativas de vida completamente diferentes para los refugiados de un mismo país.

Juli[1], estudiante siria de Medicina en la Universidad Jordana de Ciencia y Tecnología de Irbid (conocida popularmente como JUST, por sus siglas en inglés), comenta que, en su caso, sus padres contaban con suficientes ahorros cuando huyeron de Siria, por lo que pudieron esquivar el estatus de refugiado, que obligaría a la familia a vivir en los campos, e instalarse en la ciudad norte de Irbid y pagar las tasas de la universidad de su hija, que consta como estudiante internacional. Ella es

[1] Los nombres de las fuentes de procedencia siria han sido modificados para evitar posibles represalias por parte del Estado. Muchos de los estudiantes entrevistados son familiares de opositores al gobierno del presidente sirio Bashar Al-Asad, exiliados en Jordania, o simplemente refugiados que temen las consecuencias de haber huido del país o desertado del ejército.

portadora de un documento de identidad de ACNUR que indica su nacionalidad siria y su estado «N-R», es decir, no refugiada. La población palestina jordana, que constituye casi la mitad de la población total, se ha integrado en el país a lo largo de los años, debido a los lazos familiares entre jordanos y palestinos y la historia común de ambos países, por lo que es inusual que los palestinos residan actualmente en campos de refugiados, aunque existe uno, el King Abdullah Park (KAP). Con el tiempo, otros campos para palestinos se han abierto e incorporado a la ciudad colindante como un barrio más, este es el caso del barrio Campo de Zarqa en la ciudad de Zarqa, a 30 kilómetros al norte de Ammán.

Aunque Ammán es la ciudad más poblada de Jordania, con alrededor de cuatro millones de habitantes, las ciudades más transitadas por refugiados sirios son: Mafraq, e Irbid, al norte del país y limitando con las fronteras del sur de Siria, donde también se hallan los campos de refugiados, y Zarqa. Así, de acuerdo con el ensayo *The Population of the Kingdom by Administrative Divisions*, publicado por el Departamento de Estadísticas jordano en 2017, el porcentaje de los refugiados sirios en relación con el total de la población jordana en Ammán constituía en ese año el 10,87%, mientras que, en la ciudad norte de Irbid, 19,40% de la población *irbidawi* era siria y en Mafraq, el 37,81%. La razón de que los refugiados establezcan sus viviendas en el norte del país no es solo geográfica sino también económica y estratégica. Mafraq presenta el porcentaje de población siria más elevado del país, pero, también, las tasas o impuestos más bajos, lo que favorece notablemente a una comunidad refugiada que ha perdido mucho durante la guerra y la migración y tiene que empezar de cero, alquilando una vivienda, creando negocios y escolarizando a sus hijos (Kattaa, 2017: 477).

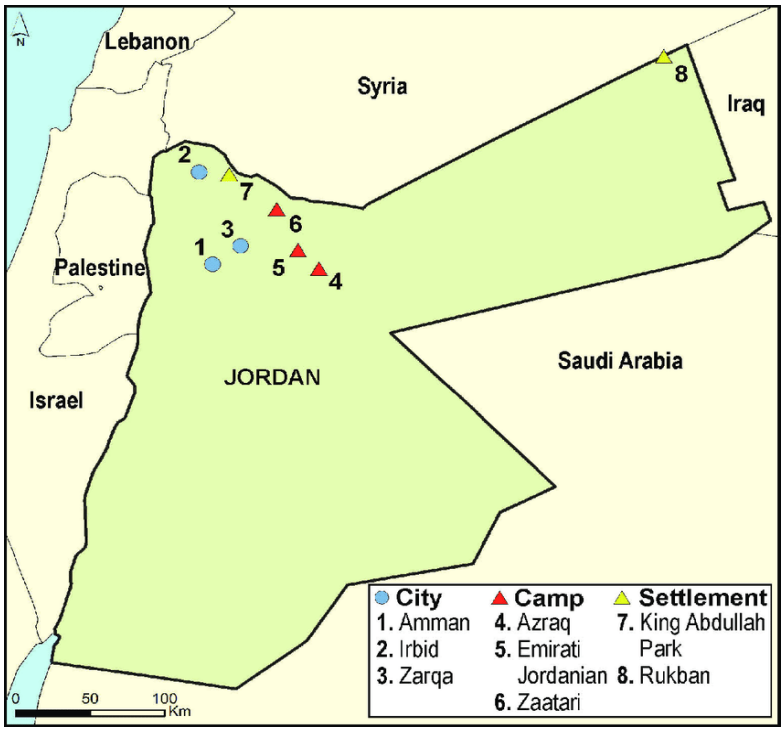
Los campos de refugiados son, sin duda, la zona de asentamiento más relevante y que más ha evolucionado en Jordania desde el inicio del conflicto en Siria. Debido al gran número de personas que se han trasladado al Reino Hachemita desde 2011, estos terrenos se han ido agrandando con la ayuda financiera y la colaboración del gobierno jordano y organizaciones no gubernamentales locales, como Noor Al Hussein Foundation (NHF) y Jordan Humanitarian Aid Society (JHAS), además de la ONU y diversos países y ONG mundiales[2] (UNHCR, 2020c); y se han convertido en pueblos enteros de refugiados con su propia organización, sistema de comercio y servicios públicos, notoriamente desarrollados en el campo de Za'atari. Tres son los campos de mayor extensión destinados a la migración siria, todos al norte del país: Za'atari, Mrajeeb al Phood (campo emiratí-jordano) y Azraq[3]. Za'atari fue levantado en julio de 2012 y, tras este, Mrajeeb, en 2013 y Azraq, en 2014. De acuerdo con ACNUR, en abril de 2020, vivían en Azraq, el campamento más nuevo aunque no el más moderno, 36.785 refugiados, una cifra alarmante, aunque reducida en comparación con las 76.143 personas que en enero de 2020 residían en Za'atari[4].

[2] Kokyyo Naki Kodomotachi (Children without Borders KNK), Relief International, War Child and World Vision (WV), King Salman Humanitarian Aid & Relief Centre, Korea Refugee Project (KRP), REACH, Save the Children, Syrian American Medical Society Foundation (SAMS), Lutheran World Federation (LWF), Mercy Corps, International Rescue Committee (IRC), International Relief and Development (IRD), Norwegian Refugee Council (NRC), OXFAM, Questscope, International Committee of the Red Crescent (ICRC), International Medical Corps (IMC), Agency for Technical Cooperation and Development (ACTED), Arab Renaissance for Democracy and Development-Legal Aid, Fin Church Aid (FCA), Humanity and Inclusion (HI), Holy Land. UNHCR (2020c).

[3] El campo de refugiados de Mrajeeb fue habilitado a unos 20 kilómetros al este de la ciudad de Zarqa. Este asentamiento recibe financiación de los Emiratos Árabes Unidos, es por eso por lo que es conocido como «campo emiratí-jordano» y fue fundado como alternativa de alojamiento a la sobrepoblación de Za'atari. Azraq fue habilitado en abril de 2014 por ACNUR y el gobierno de Jordania a unos 15 kilómetros al oeste de la ciudad de Azraq, por la que recibe su nombre.

[4] En julio de 2018, ACNUR registró en el campo de Za'atari a 78.552 residentes, lo que quiere decir que 2.409 personas habitando en el campo han retornado a Siria en 2019 e inicios del 2020, antes de la pandemia global afectada por el virus COVID-19.

Mapa 1. Ubicación de los campos de refugiados en Jordania

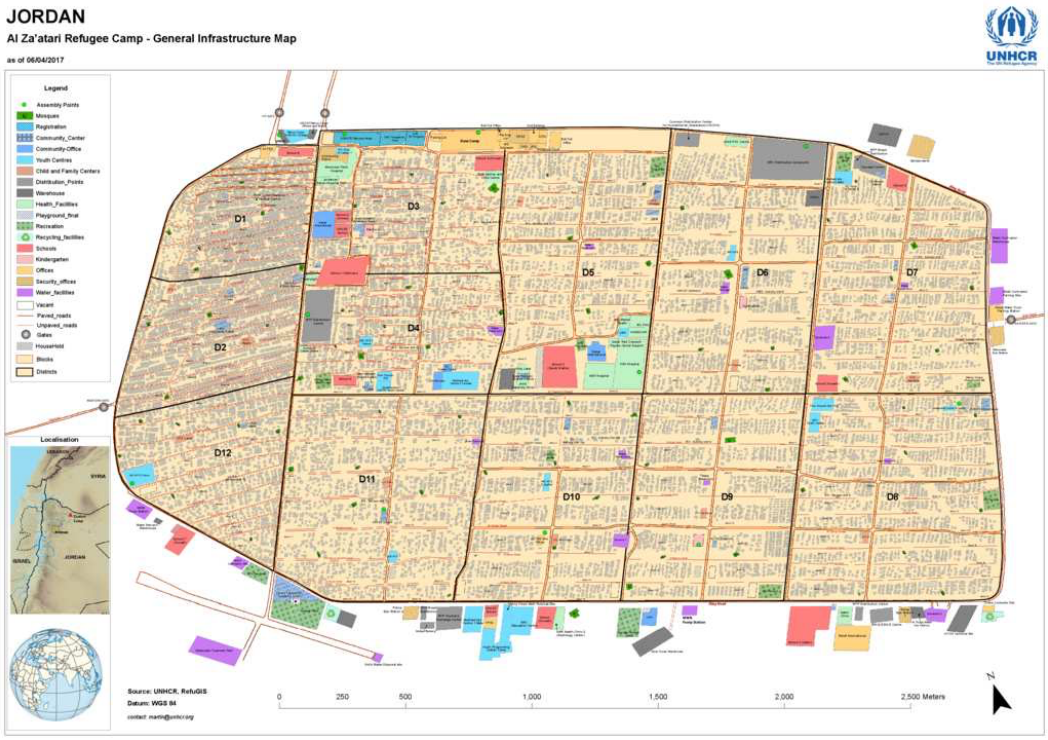



*Fuente: Fact Sheet Jordan (UNHCR 2018a)*

El campo de refugiados de Za'atari, a unos 76 kilómetros al norte de Ammán, se ha convertido en el asentamiento más emblemático de la región debido a sus condiciones, el número de habitantes y sus servicios. Se trata del segundo campo de refugiados más grande del mundo, dividido en doce distritos que cuentan con sencillos baños y cocinas públicas, mezquitas, calles pavimentadas y puntos de ayuda e información de las distintas ONG que colaboran en el recinto además de cuatro hospitales y 31 colegios. Es por esto que, a pesar de la larga alambrada que lo rodea, Za'atari ha empezado a ser considerado como pueblo por diversas organizaciones y por sus propios inquilinos, que se refieren a él como «Za'atari Village». Aun así, se ha de considerar que Za'atari sigue siendo un campo que no permite el libre movimiento, donde sus miles de habitantes sufren las consecuencias de la migración, la incertidumbre laboral, académica y personal, así como las duras condiciones temporales. ACNUR, que se encarga de los censos, hablaba en julio de 2018 de 80 nacimientos por semana dentro del campo y un total de 21.400 niños, el 20% de ellos menores de cinco años. El número de nacimientos, al igual que el número de ciudadanos en Za'atari, ha decrecido y en el informe de población de enero de 2020, ACNUR registró 18.338 niños en este campo de refugiados. Esto se debe al retorno de muchas familias a Siria en el último año. Otro porcentaje interesante es el referido a las mujeres cabezas de familia: un 30% en enero del 2020; la mayoría de ellas son viudas. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de mujeres casadas o viudas que viven en Za'atari, solo el 12% de los 10.000 permisos de trabajo que se han repartido entre los refugiados en 2018 corresponden al género femenino, lo que fomenta la dependencia de la mujer y la necesidad de contraer matrimonio tempranamente. De acuerdo con ONU Mujeres, muchas refugiadas que gestionan el hogar se han convertido en instructoras de otras mujeres en el terreno de la administración económica y doméstica, para evitar este tipo de matrimonios forzados. Algunas

de ellas reciben cierta compensación económica por sus labores como voluntarias, son los llamados programas *cash for work* incentivados por ONU Mujeres y el Programa Mundial de Alimentos (*UN Women Jordan*, 2018c).

Mapa 2. Servicios en el campo de refugiados de Za'atari




Fuente: *Jordan: Al Za'atari Refugee Camp – General Infrastructure Map as of* 06/04/2017 (UNHCR, 2017).

**La mujer siria refugiada y el sector laboral en Jordania**

*El trabajo en Za'atari y las oportunidades laborales para las mujeres dentro del campo*

Al contrario que sus conciudadanos con estatus de no refugiado, los habitantes de Za'atari y otros campos se han encontrado con la nefasta imposibilidad de salir del recinto[5], por lo que se han visto obligados a desarrollar comercios locales dentro del campo con la ayuda de las ONG's. El programa *cash for work* permite a los refugiados trabajar y cobrar 1JD, dinar jordano, (1,25€ en junio de 2020) por hora de trabajo no cualificado. Estos trabajos incluyen la recogida y quema de basuras, la restauración de las instalaciones y la limpieza de las zonas comunes, así como enseñar y entrenar a otros refugiados para que hagan estas tareas. Sin embargo, estas funciones, que rotan y varían cada dos semanas para evitar la monotonía y la desmotivación por parte de los trabajadores, se pueden desempeñar únicamente seis horas al día, es decir, un trabajador del programa *cash for work* puede cobrar un máximo de 6JD (7,50€) diarios. Además, solo una persona por tienda puede solicitar el trabajo, lo que dificulta la posibilidad de normalizar la economía familiar. Son, en su mayoría, tareas domésticas de limpieza que no todos los refugiados del género masculino aceptan realizar. De

[5] Sin embargo, los sirios que habitan fuera de los campos también encuentran severas dificultades para movilizarse a través del país. Por ejemplo, se han de mencionar los puestos de control (*checkpoints*) en las zonas fronterizas, como el puerto de Aqaba, ubicado en el mar Rojo, donde los sirios y otros inmigrantes procedentes de Oriente Medio y África (sudaneses, somalíes o iraquíes) no tienen el acceso autorizado.

acuerdo con una voluntaria de UNICEF en Za'atari de procedencia europea[6], la mayoría de los hombres en el campo desprecian estos trabajos por ser considerados «femeninos» o no adecuados para ellos, quienes se dedicaban al sector de la enseñanza, la medicina, finanzas, mecánica, albañilería, etc. en su país natal. De manera que, la mujer de la familia, normalmente la madre o la hija mayor, se encarga de estos trabajos de mantenimiento y el cobro de los 6JD, independientemente de su posición laboral en el pasado.

El mantenimiento del campo no es la única acción que se ha desarrollado: con la inversión de familias sirias que viven fuera de Za'atari, con mayores recursos económicos, y otras familias jordanas, algunos refugiados se han lanzado a abrir sus propios locales dentro del *village*. Actualmente, el campo cuenta con alrededor de 2.000 negocios concentrados en la calle principal, llamado de forma cínica «los Campos Elíseos». Coexisten todo tipo de servicios: salones de belleza, panaderías, restaurantes, sitios de adivinación del futuro, verdulerías y zocos donde se puede adquirir desde ropa hasta electrodomésticos. No obstante, de acuerdo con el Ministerio de Trabajo de Jordania, solo 1.5% de los refugiados sirios son dueños de estos negocios, mientras que la gran mayoría de la población no tiene otra fuente de ingresos que los aportados por las agencias humanitarias, lo que representa casi un 80% de desempleo. Una de las razones por las que el porcentaje de propietarios se muestra tan bajo es que no se tiene constancia de los establecimientos que existen exactamente, es decir, no están regulados oficialmente. Como resultado, el gobierno de Jordania junto con ACNUR y las agencias que participan en el campo están trabajando en un proyecto de estructuración e institucionalización de Za'atari para crear una asamblea formada por los propios residentes y solucionar así los problemas administrativos del *village* (Katta, 2017: 484).

La iniciativa de institucionalizar Za'atari es también consecuencia de los impedimentos que encuentran los refugiados, especialmente las mujeres, para conseguir un permiso de trabajo fuera del campo. El 2 de mayo de 2018, ONU Mujeres en Jordania publicó un vídeo en el que informaba del número de permisos de trabajo concedidos a las sirias refugiadas de Za'atari por el gobierno jordano: un 3% del total en 2014, que se transformó en un 12% con el paso de los años (*UN Women Jordan*, 2018a) y alcanzó el 20% en 2020 (UNHCR, 2020c). En el vídeo, una de las mujeres beneficiadas por *UN Women Jordan* y *Oasis Women Center*, Ghada Um Saleh, procedente de Dara'a, al sur de Siria, contaba su progreso, no solo económico, sino también personal desde que se le permite salir del campo para trabajar en una fábrica, un acto que le permite normalizar y estabilizar su vida, su libertad y su dignidad. A través de programas de entrenamiento y de la instrucción de tareas, como la costura, *Oasis Women Center* ofrece un espacio donde las mujeres pueden desarrollar cierta independencia, sentirse útiles desde un punto de vista laboral y social y ganar confianza en ellas mismas. Se trata de un proyecto de empoderamiento femenino que tiene como objetivo incentivar a las mujeres sirias del campo, que normalmente desconocen cómo se solicitan los permisos de trabajo en Jordania y que se encuentran desempleadas, sin ningún ingreso más allá de las ayudas de empresas humanitarias en el campo.

Es interesante señalar cómo el desempleo en Jordania es un factor decisivo en la interacción de las mujeres sirias con el exterior. La oferta profesional principal en el país está en el sector humanitario, debido a las crisis migratorias contemporáneas en la región. Esto conlleva que la población jordana

[6] Dado que la voluntaria ha conseguido esta información de forma extraoficial mediante conversaciones privadas con los habitantes de Za'atari, prefiere que sus datos personales sean reservados.

en desempleo no tenga otra opción laboral que aquellos puestos de trabajo vacantes en los campos de refugiados, aunque ellos mismos no se sientan totalmente involucrados con la causa o no posean los requisitos necesarios para tratar de forma adecuada a una población que ha escapado del horror de la guerra. La frivolidad o la falta de implicación, además de la normalización de la existencia de refugiados en Jordania implica que jordanos y también extranjeros trabajando en Za'atari y otros campos, o fuera de estos con la comunidad refugiada, hagan comentarios despectivos o se quejen del clima o de las condiciones materiales en el trabajo delante de una población cuyas condiciones y libertades están completamente restringidas. A pesar del gran trabajo ético que muchos profesionales jordanos e internacionales están llevando a cabo para favorecer la vida de la comunidad siria en los campos, se dan situaciones de marginalización o de clasismo entre trabajadores y refugiados, lo que puede afectar negativamente a la autoestima de los segundos y a las relaciones intrafamiliares de estos; por ejemplo, la frustración y la depresión también pueden ser factores causantes de la violencia de género y doméstica contra las mujeres.

La desigualdad laboral no es sólo burocrática, sino también social. Muchas refugiadas han descrito una serie de obstáculos que les impiden adquirir un permiso de trabajo y salir de las dimensiones de Za'atari, Azraq o el campo emiratí-jordano. *UN Women Jordan* afirma que uno de sus objetivos primordiales es cambiar la actitud que existe hacia las mujeres que trabajan. A menudo, estas mujeres sienten vergüenza por trabajar, ya que su situación económica antes, además de las normas y prejuicios sociales, no las incitaba a trabajar fuera del espacio doméstico. Muchas de ellas se dedicaban al cuidado exclusivo del hogar y la familia en Siria. Es importante recordar que un 30% de las mujeres refugiadas son cabezas de familia y la fuente principal de ingresos. Sin embargo, muchas encuentran problemas también debido a su edad y a la preferencia de hombres o mujeres más jóvenes para desempeñar los trabajos. Por ejemplo, Fátima es una mujer de Dara'a de 59 años que cruzó a Jordania buscando asilo en 2013. En entrevistas con la ONG Oxfam, contó que se sentía frustrada por la escasez de trabajos y la marginalización de las mujeres de su edad: «No me dejan trabajar porque soy vieja. Quizás se preocupan por mi salud, pero estoy cansada de quedarme sentada en la tienda sola todo el día sola. Necesito trabajar. Me entristece ver cómo mis habilidades van desapareciendo poco a poco». Gracias al proyecto de costura de Oxfam, Fátima consiguió volver a trabajar, generando ingresos para ella y su familia y sintiéndose independiente y parte de su comunidad de nuevo (Almasri, 2018).

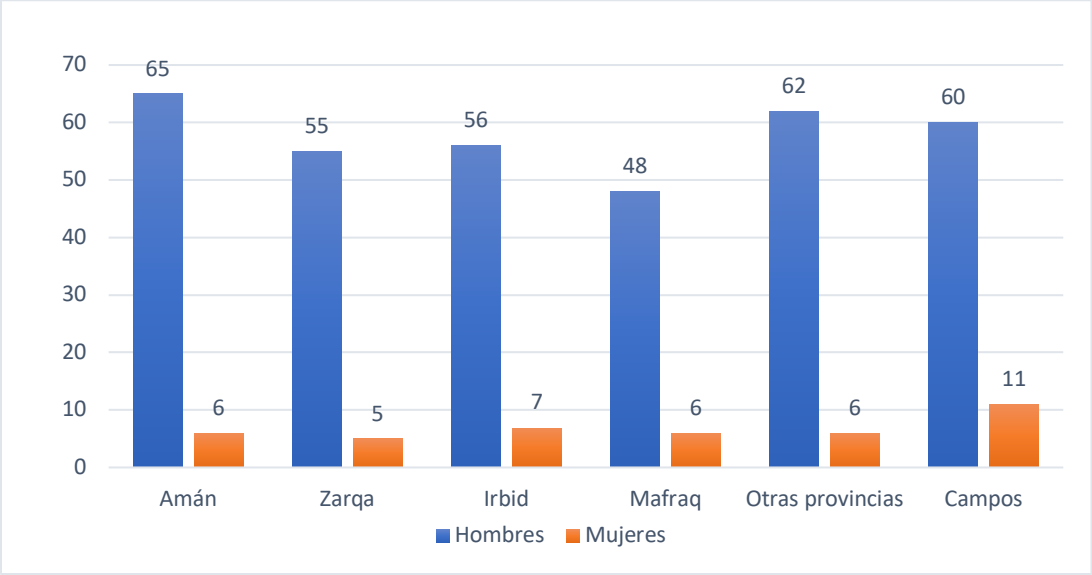
Otro impedimento que encuentran las refugiadas de Za'atari que han conseguido un permiso es la seguridad personal en las zonas de trabajo y en los medios de transporte, normalmente autobuses, que usan para llegar a sus puestos de trabajo cada madrugada. Estas mujeres no se sienten seguras o protegidas, por lo que muchas familias optan por mantener a los miembros femeninos, madres e hijas mayores, dentro del campo para evitar posibles abusos sexuales. Los riesgos de la seguridad personal en los medios de transporte son mucho menores cuando se posee un vehículo privado, por lo que el acoso en las zonas públicas puede ser también analizado desde una perspectiva socioeconómica. De hecho, la mayoría de las mujeres jóvenes y adultas sirias entrevistadas cuyos ingresos son mayores, no contemplan este tipo de acoso en su mayor parte, estableciéndose así una brecha entre dos Sirias que se enfrentan a diferentes obstáculos en el mismo país de acogida. Situaciones similares se dan en cuanto al cuidado y la escolarización de los hijos. Las mujeres de Za'atari tienen que ocuparse del cuidado de los bebés y de los niños pequeños, mientras buscan las herramientas para encontrar trabajo. En 2018, *UN Women Jordan* ya contaba con guarderías cerca de los centros de entrenamiento, donde las madres pueden confiar a sus hijos mientras desempeñan sus tareas. La exclusión del marco laboral ya sea por la edad de las mujeres, la dificultad de obtener un permiso de trabajo, por el miedo a ser agredida sexualmente o por el deber doméstico de cuidar a los hijos, ocasiona, asimismo, la dependencia de estas mujeres a los miembros masculinos de la familia y a la ayuda de las agencias humanitarias, lo que complica la posibilidad de estas mujeres de lograr su independencia y desarrollar sus habilidades, propósitos y sueños (*UN Women Arabic*, 2018c).

*La presencia de las refugiadas sirias en el sector laboral de Jordania fuera de los campos*

En general, la participación de las mujeres en el sector laboral en Oriente Medio es mucho menor que la masculina. Sin embargo, en los últimos años, Jordania ha experimentado un incremento del género femenino en los sectores públicos y privados, no debido exclusivamente al cambio cultural y a la independencia de las mujeres, sino a la necesidad de un segundo sueldo en las familias. La crisis económica y la pobreza han provocado un cambio en los roles familiares tradicionales y la mujer se ha convertido también en una productora de ingresos familiares, aunque se enfrenta a la desigualdad laboral y a la brecha salarial global y del país. El Ministerio de Planificación y Cooperación Internacional Jordano habla de que solo una de cada diez mujeres es partícipe de tareas laborales de forma oficial. Estas cifras preocupantes también son visibles en el caso de las refugiadas sirias. Como ha sido comentado anteriormente, del total de los permisos laborales concedidos a los residentes de Za'atari, solo el 20% actualmente está destinado a las mujeres. Fuera de los campos, las cifras parecen similares: en 2016, de 6.478 permisos distribuidos a sirios en el país, 115 fueron recibidos por mujeres, esto es, un 2% del total. La presencia de las refugiadas sirias en el sector laboral de Jordania puede ser estudiada por ciudades, por edad y por el nivel de escolarización, aunque otros factores que influyen son la violencia de género y la salud psicológica de las mujeres que han sido testigos y víctimas de las atrocidades de la guerra y la migración.

En primer lugar, se debe considerar que las cifras públicas de empleo no consideran uno de los elementos fundamentales que es la economía informal, cada vez mayor en el país. De acuerdo a los datos del Ministerio de Planificación y Cooperación Internacional, el porcentaje de desempleo en mujeres refugiadas sirias mayores de 15 años registrado es mucho más alto que el porcentaje de desempleo en los hombres de la misma edad en todas las ciudades de Jordania. La siguiente gráfica, cuyo contenido ha sido publicado por el mismo Ministerio, ilustra la participación registrada (empleados y desempleados activos que buscan trabajo actualmente) de los refugiados en Ammán, Zarqa, Irbid, Mafraq, otras provincias y los campos, distinguiendo entre sexos. Ammán es donde hay más sirios que desempeñan un trabajo, un 65% de la población masculina siria. Sin embargo, la participación femenina está lejos de alcanzar, al menos, la mitad de la masculina: solo se registra un 6% de mujeres sirias que están trabajando en Ammán de forma oficial. Estas cifras tan apartadas se repiten en los otros puntos geográficos. En Irbid, por ejemplo, la participación de los hombres sirios es del 56% y la de las mujeres, del 7% y porcentajes similares en Mafraq, donde el sector principal, y casi el único existente, es el de la agricultura y la ganadería. Estas cifras no describen la actividad económica informal, lo que igualmente supone un grave problema.

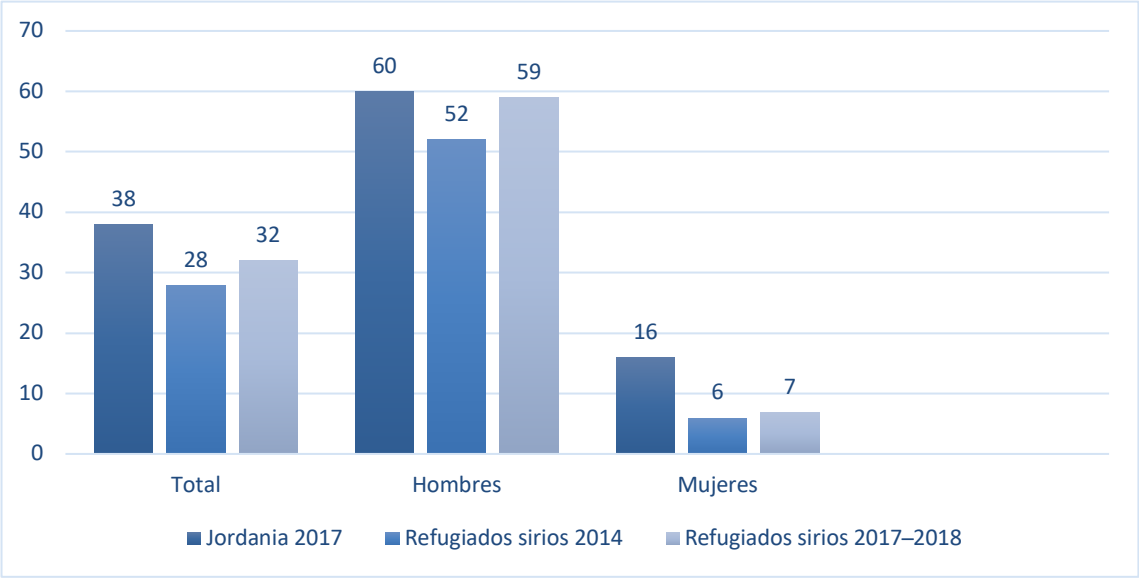
Figura 2. Participación laboral de los refugiados sirios en Jordania mayores de 15 años por ciudad y género




Fuente: *The living conditions of Syrian refugees in Jordan Results from the 2017-2018. Survey of Syrian refugees inside and outside camps* (Tilnes *et al*., 2019).

De acuerdo con el Ministerio de Planificación y Cooperación Internacional de Jordania y FAFO (la organización noruega independiente de investigación social), la participación laboral de los sirios en Jordania ha incrementado de un 28% en 2014 a un 32% en 2018 (figura número 2), aunque sigue estando por debajo de la media de trabajo registrado en el país, un 38%. Por otro lado, la participación de la mujer siria en el sector laboral en 2018, un 7%, se encuentra 10 puntos por debajo de la media de mujeres trabajando en el país, aunque existe una diferencia desorbitante del 44% entre mujeres y hombres en general, de todas las procedencias.

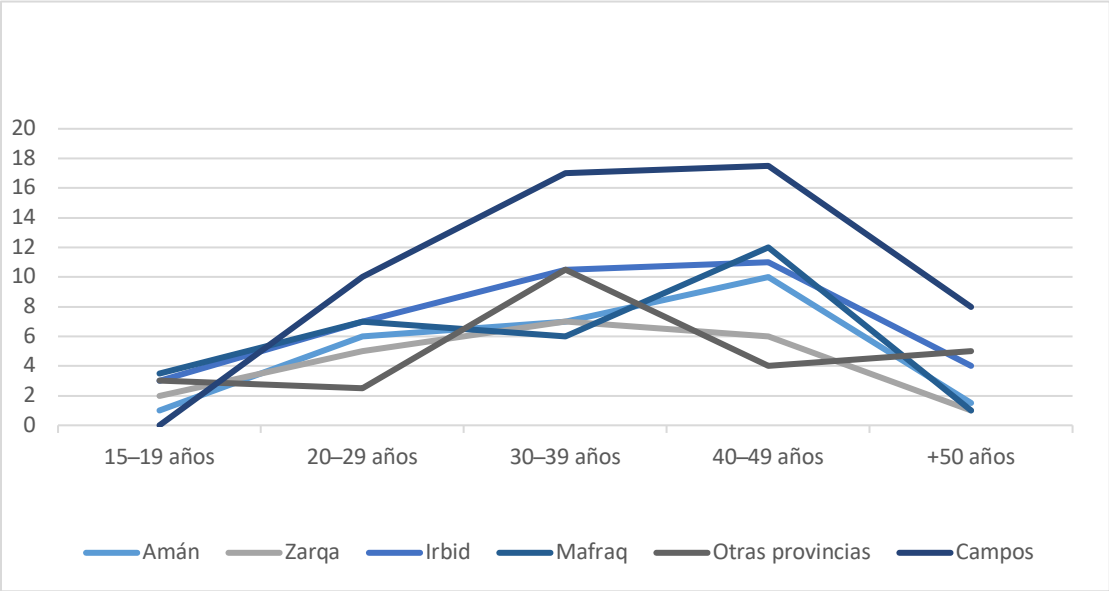
Figura 3. Inserción laboral de los refugiados sirios en Jordania (2014-2018) por género




Fuente: *The living conditions of Syrian refugees in Jordan Results from the 2017-2018. Survey of Syrian refugees inside and outside camps* (Tilnes *et al*., 2019).

La edad es un factor decisivo para explicar el peso de las refugiadas sirias en el sector laboral jordano. Es bastante inusual que las sirias o jordanas de entre 15 y 19 años trabajen, en general, por la inseguridad que sienten las mujeres en las dimensiones laborales o durante el trayecto en transporte público hacia el oficio, así como por la tipología de los trabajos existentes y la normativa social de reservar a las mujeres en el espacio familiar. El porcentaje de participación laboral registrado de las refugiadas mayores de 50 años es también bajo en la mayoría de las ciudades (Ammán, Zarqa, Irbid y Mafraq), con la excepción de los campos de refugiados, donde, como se comentaba en el apartado anterior, las mujeres son muy activas debido al tipo de trabajos y a su condición de viuda y/o de género predominante en el recinto, a causa del fallecimiento de muchos hombres durante la guerra. El perfil de edad que más se advierte en el sector laboral es, por tanto, el de las refugiadas de entre 30 y 49 años. Y, en Irbid y Mafraq, focos de población refugiada, se advierte un porcentaje más alto de mujeres sirias activas laboralmente cuyas edades están comprendidas entre los 40 y los 49 años.

Figura 4. Índice de participación laboral de las mujeres sirias refugiadas con edades comprendidas entre 15 y 50+ años




Fuente: *The living conditions of Syrian refugees in Jordan Results from the 2017-2018. Survey of Syrian refugees inside and outside camps* (Tilnes *et al*., 2019).

Muchos hombres y mujeres se desarrollan profesionalmente en la esfera de la economía informal. Um Nouras, una jordana residente de Irbid de 49 años, conecta a refugiadas y a jordanas en situación de pobreza con lugares en los que trabajar. Ella comenta que el desempleo está en todas partes, incluido en los trabajos domésticos y de limpieza no registrados por la administración estatal. Um Nouras solía encontrar casas, oficinas y talleres en los que las mujeres pudieran obtener un trabajo como asistentas de limpieza o costureras y recibir una comisión por ponerlas en contacto. Actualmente, ella se encuentra también desempleada y sus ingresos principales se obtienen de forma informal, mediante el alquiler de un piso familiar no declarado en la ciudad de Irbid. Sus hijos

trabajan como conductores para la aplicación global *Uber* y la de Oriente Medio *Careem*, un trabajo cada vez más extendido entre los hombres, debido a la falta de otros trabajos mejores pagados y más estables. Las mujeres no se suelen dedicar a este servicio por temas tradicionales, ya que este es un trabajo relativamente nuevo en una sociedad en la que la mujer no es especialmente activa laboralmente y además por los peligros de acoso y violencia sexual que podrían sufrir por parte de los clientes varones.

Por otro lado, cada vez son más las mujeres y, especialmente los niños, los que venden diversos objetos en la calle y en los semáforos. Um Nouras y otras mujeres entrevistadas en las zonas de Irbid, Zarqa y Ammán, como Basma, una mujer de Damasco no refugiada que lleva viviendo en Ammán 30 años, señalan que la mayoría de estos objetos, como paquetes de pañuelos de papel, medias de mujer, ramos de flores, chicles, *misbaha* para rezar el Corán, etc., son proporcionados en su mayoría por familiares o amigos íntimos de forma gratuita para que ellas y sus hijos puedan obtener algún ingreso vendiéndolos. En cuanto al trabajo infantil, la diferencia entre niños y niñas sirios sigue siendo bastante amplia: muchos más niños que niñas son activos en el marco laboral, aunque, al mismo tiempo, muchos más niños que niñas alcanzan a estudiar la secundaria y la postsecundaria (Tilnes *et al.*, 2019). El Ministerio de Planificación y Cooperación Internacional estipula que, de cada 100 niños sirios varones, cinco acuden al colegio de educación primaria a la vez que trabajan y 36 no van al colegio porque desempeñan alguna labor a tiempo completo. En el caso de las niñas sirias, el 100% se encuentra fuera del marco laboral y la mayoría está escolarizada. Sin embargo, el número de estudiantes niñas comienza a descender en la educación secundaria y preparatoria. Estos números, sin embargo, no atienden a toda la población siria en Jordania, sino a la comunidad menos privilegiada y más vulnerable cuyos familiares y negocios se encuentran entre los campos de refugiados y las zonas rurales de Irbid y Mafraq.

En un pequeño apartamento a las afueras de la ciudad de Irbid, vive Mariam con sus tres hijas y con otra familia formada por la madre y cuatro hijos. Ambas mujeres son las cabezas de familia y el principal sustento familiar. Mariam es de Alepo y tiene cincuenta años. No sabe nada de su marido, quien, ante las dificultades de la guerra, abandonó a su familia y decidió buscar un futuro más próspero de forma individual. Mariam no sabe si continúa en Siria o emigró. La segunda mujer también de Alepo, Salam, tiene unos cuarenta y cinco años aproximadamente y es viuda. Ambas familias no tienen más remedio que trabajar en cualquier cosa que puedan encontrar de manera informal: «Si vienen los trabajadores sociales [refiriéndose a ACNUR y otras organizaciones humanitarias] decimos que ninguna de nosotras trabaja. ¿Qué podemos hacer? Con lo que recibimos de ellos, no podemos vivir dignamente. Si tenemos trabajo un día en el campo, no podemos decir que no», compartió Mariam con sinceridad y frustración.

Mariam y Salam no son las únicas en esta situación. Las mujeres, como principales cuidadoras y responsables de los hijos, los ancianos y los enfermos, sienten una gran carga física y psicológica que se ve acrecentada durante el conflicto armado, durante la migración forzada y las condiciones en el lugar de acogida, como el desempleo, la pobreza, la necesidad de compartir residencias de minúsculas dimensiones y la falta de privacidad. En su artículo, *Contextualizing Violence against Women: Forced Evictions in Situations of Armed Conflict*, la abogada y activista canadiense Leilani Farha explica la presión excepcional a la que están expuestas las mujeres refugiadas, quienes a menudo arrastran el trauma de la guerra a los países de acogida, donde también llegan a sufrir aislamiento, acoso sexual y laboral, violencia sexual y discriminación por la nueva comunidad. Cuando Mariam hablaba de la violencia sufrida durante el camino hasta Jordania, se cubría la cara sintiendo vergüenza. Con enorme valor, comentó las terribles condiciones experimentadas: «dormíamos los unos con los otros al raso. Las mujeres jóvenes dormían con los ojos entreabiertos, porque se contaban historias de hombres que tocaban a las mujeres durante la noche. Dormíamos tranquilas solo en los trayectos en autobús». Muchas mujeres en circunstancias marginales similares a las de Mariam y Salam guardan silencio debido al miedo que sienten de hablar sobre acoso y violencia sexual con los miembros masculinos de su familia y de que sean juzgadas o culpadas de lo

sucedido. Tanto Mariam como Salam viajaban solas, sin la protección que representa en la comunidad la figura masculina y al cuidado de sus hijos, siendo extremadamente vulnerables a sufrir algún tipo de violencia durante la guerra, en el camino hacia el refugio y en la comunidad de acogida. En el proyecto *Dialogues with Refugee Women* se describen los riesgos específicos que solo las mujeres afrontan en conflictos armados y durante la migración forzada, haciendo hincapié en que aquellas jóvenes no acompañadas por miembros masculinos sufren los peores crímenes por el hecho de ser mujeres, como acoso sexual, violación, violencia doméstica, mutilación genital femenina (debido a la presión en las zonas de asentamiento donde la comunidad mayoritaria lo practica) o la práctica de relaciones sexuales y prostitución como único recurso para sobrevivir durante el duro camino o en la zona de asentamiento (UNHCR, 2013: 16).

En Jordania, la marginalización de las familias y las mujeres sin recursos no encuentra su razón primordial en la nacionalidad de los nuevos ciudadanos, sino que se trata de un racismo de clases, una situación que prima en severas partes del mundo. Sirios y locales interactúan constantemente, en ambientes a los que ambos tienen acceso debido a la situación económico-social en la que se hallan. Los sirios que, ya en Siria, no tenían contacto entre ellos porque vivían en barrios alejados entre sí, socialmente desiguales y tenían acceso a un estilo de vida diferente, continúan en Jordania labrándose el futuro desde perspectivas distintas, con oportunidades que varían mucho, por ejemplo, el acceso a estudios postobligatorios, la construcción de un hogar o el derecho al libre movimiento. Por otro lado, una de las dos Sirias refugiadas, la Siria sin recursos, contempla experiencias diferentes en cuanto a la migración y al asentamiento en el país vecino, y al igual que aquellos cuyas alternativas han sido afortunadamente más variadas, esta otra parte de la población interactúa y se respalda en los grupos que viven circunstancias similares. Mariam y Salam, dos personalidades individuales y diferentes, han experimentado y se encuentran en una situación tan similar, que vivir juntas con sus familias es algo que, como dice Mariam apelando al destino «tenía que pasar».

**Los refugiados sirios en los centros educativos jordanos**

Tras la distribución de la nueva población siria en el mapa de Jordania, el gobierno se ha encontrado con un nuevo reto: la inclusión de los refugiados en las instituciones educativas. La calidad educativa en los centros públicos ha disminuido como consecuencia de las aglomeraciones de alumnos. El Plan de Respuesta Jordano (*The Jordanian Response Plan* JRP, 2018) estima que serían necesarios unos 300 centros nuevos para acoger a todos los alumnos. En 2019, había 212.000 refugiados sirios de entre 6 y 17 años registrados en los colegios e institutos jordanos. Debido a los problemas económicos y de gestión para incluir a todos los alumnos de origen sirio, 209 escuelas en todo el país han optado por instalar turnos dobles: los estudiantes jordanos asisten por la mañana y los sirios, por la tarde (Barry, 2018). Pero, a pesar de estas medidas, el 40% de los niños refugiados sirios continúa sin recibir la educación obligatoria primaria y secundaria. Estas cifras se vuelven más preocupantes aun en el caso de las refugiadas sirias de entre 13 y 16 años matriculadas en los institutos de secundaria, que no alcanzan el 19%.

La educación universitaria sigue siendo un sueño para la mayoría de los refugiados. Una de las consecuencias de la guerra civil en Siria más significativa a largo plazo es, sin duda, la interrupción y perturbación de la educación. Es importante comparar la implicación de los estudiantes sirios en la educación universitaria antes y después del conflicto para entender su presencia en las instituciones educativas jordanas. Se estima que el 26% de los sirios y sirias jóvenes (18-24 años) iban a la universidad o centros de formación profesional en zonas urbanas de Siria antes del año 2011. En

cuanto a las zonas rurales, las estadísticas hablan de un 17% de hombres y un 15% de mujeres. Esto supone un 20% de sirios jóvenes matriculados en instituciones de educación superior antes del conflicto, frente a un 5% en 2016. La educación terciaria fue incluida en la JRP por primera vez en 2015 tras analizar las posibles necesidades de la posguerra en Siria. Serían necesarios docentes, doctores, enfermeros, economistas, ingenieros… en resumen, titulados (por universidades jordanas) para reconstruir el país y reinstaurar sus servicios. La siguiente tabla muestra el número de estudiantes sirios, refugiados y no refugiados, en las universidades jordanas desde el curso académico 2012/2013 hasta 2015/2016:

Figura 5. Número de sirios en universidades jordanas (2012-2016)

| Tipo de Universidad | 2012/2013 | 2013/2014 | 2014/2015 | 2015/201 |
|---|---|---|---|---|
| Pública | 1363 | 1850 | 1922 | 1804 |
| Privada | 2528 | 3506 | 3995 | 4220 |
| Total | 3891 | 5356 | 5917 | 6024 |

Fuente: Al-Hawamdeh y El-Ghali. *Crisis in higher education*, p. 12.

De acuerdo con el estudio *Missing Out. Refugee Education in Crisis* publicado por la UNESCO y ACNUR, el 91% de los niños y niñas en el mundo atienden la educación primaria, frente al 50% de niños y niñas refugiados (UNHCR y UNESCO, 2016)[7]. Según este mismo estudio, las adolescentes jóvenes tienen casi dos veces y media más de probabilidades de abandonar la educación en tiempos de conflicto. La situación de las refugiadas sirias en la educación postobligatoria en los centros jordanos no es diferente: estas jóvenes constituyen uno de los sectores más vulnerables. Por ejemplo, en la Universidad Yarmouk al norte en la provincia de Irbid, hay un total de 450 estudiantes refugiados, de los cuales 400 son sirios (Goussous, 2016). Según la directora del Centro de Estudios del Refugiado[8] de la misma Universidad, la doctora Ayat Nashwan[9], 250 de esos 400 sirios forman parte de *EDU-SYRIA*, un programa de subvenciones de la Unión Europea que se propone subvencionar la educación universitaria de los estudiantes sirios refugiados dentro del país. Aunque la iniciativa presenta buenas intenciones, dos son los problemas que se presentan:

1. La difusión mediática del programa no ha llegado a todos los refugiados que podrían haberse beneficiado de sus becas de estudio.

2. Los tres estudiantes sirios refugiados matriculados en la Universidad Yarmouk gracias a *EDU-SYRIA*, que han ofrecido su experiencia mediante entrevistas, eran hombres (22 y 24 años) y ninguno conocía en ese momento a mujeres sirias refugiadas que formaran parte de los 250 alumnos subvencionados. A ambos estudiantes se les preguntó sobre las mujeres de sus familias y su ocupación en el momento de la entrevista. Mientras que las hermanas de uno de ellos eran pequeñas y asisten al colegio de primaria o secundaria, las tres hermanas de Islam, el segundo estudiante sirio, tenían edades comprendidas entre los 16 y los 27 años y dos de ellas no estudiaban o trabajaban en ese momento. La siguiente cita intenta reproducir en español las palabras de Islam en árabe: «Mi hermana mayor [27 años] está casada y cuida de sus hijos. Reem [21] está prometida y ayuda a mi madre en casa. La pequeña, Sarah, estudia en el instituto y quiere ser abogada. Solo un miembro de la familia

[7] Véase complementariamente: Younes, M. y Morrice, L. (2019). "Summary of Challenges Relevant to Refugees' Education in Jordan".

[8] *The Refugee, Displaced Persons and Forced Migration Studies Center*, Yarmouk University, Irbid (Jordan) https://rdfmsc.yu.edu.jo/index.php/en/. [consulta: 10 de mayo de 2021].

[9] Cuando se desarrolló el estudio, en 2019, la doctora Nashwan se encargaba de la dirección del Centro. Actualmente, y desde octubre del 2020, es el doctor Anás M. Al-Sobeh el director del Centro.

> podía solicitar la beca [se refiere a *EDU-SYRIA*] y fui yo, aunque quizás a Reem le hubiera gustado. No lo sé»[10].

Además, aunque una gran parte de la población mundial tiene acceso a internet hoy en día, es cierto que, especialmente en las zonas rurales, las mujeres observan limitaciones en sus libertades para usar internet, redes sociales, y para comunicarse con el exterior, produciéndose una «doble marginalización» contra ellas (Alhayek, 2014). En muchos casos, identificarse y exponerse en una red social siendo mujer puede ser entendido como un crimen contra el honor familiar o, mejor dicho, contra los miembros masculinos de la familia, el marido, los hermanos, los hijos, etc., quienes tienen control sobre la visibilidad de las mujeres y su independencia en la vida pública y privada, y su nueva variante, la vida cibernética. Un caso reciente a resaltar ocurrió el pasado 10 de mayo de 2020 en Ammán, cuando una chica de 14 años jordana fue asesinada por su hermano por crearse un usuario en la red social *Facebook*, un acto que el familiar entendió como una conducta inmoral y, por tanto, un crimen contra el honor familiar (Ohanes, 2020). Este es uno de los 15 a 20 casos de crímenes por honor contra las mujeres que suelen producirse en Jordania cada año[11]. Tener acceso limitado a internet también significa tener menos posibilidades a la hora de conocer estas becas de estudios y las experiencias y opiniones de otras mujeres de su comunidad en el país de asilo, perdiéndose así la oportunidad de interactuar con otros individuos, seguir creciendo académica y socialmente y optar por trabajos que les proporcionen independencia económica y una mejor calidad de vida en el futuro.

En la Universidad Jordana de Ciencia y Tecnología, estudia cuarto curso de Medicina Juli, la estudiante siria con estatus de no refugiada mencionada en el apartado número 3. Juli comenta que sus padres se mudaron a Qatar cuando comenzó la guerra y enviaron a sus hijas a estudiar a países de un coste inferior, como Jordania, mientras ellos permanecen en la capital qatarí para ganar un salario más alto y, de esta forma, pagar su educación y la de su hermana. Aunque las tasas jordanas son más asequibles que las del golfo, siguen siendo bastante costosas para los estudiantes internacionales, como los sirios con el estatus de no refugiado[12]. Es por esto que muchos sirios varones trabajan y estudian al mismo tiempo. Por el contrario, la presencia de las refugiadas sirias es casi nula; su participación en la universidad es menor, como lo es la posibilidad de verlas ejerciendo trabajos al público (en tiendas, supermercados, gasolineras, etc.), por cuestiones culturales y sociales. En el estudio de 2017, *Crisis in Higher Education*, Al-Hawamdeh y El-Ghali exponen que, a medida que la educación avanza y se sale de los parámetros obligatorios, mayor es el número de refugiados sirios varones, en comparación con sus homólogas femeninas, que

[10] Islam es un estudiante universitario procedente de la ciudad siria de Alepo. Su familia se trasladó a la ciudad de Irbid, capital de la provincia de Irbid, al norte de Jordania, en 2012, cuando Islam tenía 15 años. Desde entonces, su familia se ha dedicado al comercio en el país de acogida, donde también Islam trabaja con su padre mientras completa sus estudios de ingeniería eléctrica en la Universidad Yarmouk. En el momento de la entrevista, tenía 22 años y se encontraba en su tercer año de universidad. Al contrario que otras personas sirias entrevistadas, Islam no quiere volver a su país, al menos, no hasta que "sea anciano".

[11] *The Sisterhood is Global Association* en Jordania afirma que los casos de asesinato por honor en este país han crecido preocupantemente, debido al silencio que rodea estos casos brutales de violencia, especialmente contras las mujeres jóvenes, y a la pasividad de los órganos de la ley, quienes a veces encubren y excusan a los criminales. Según esta misma organización, cada año se producen entre 15 y 20 crímenes de honor contra las mujeres en Jordania (Coogle, 2016).

[12] De acuerdo a la información que ofrece la página web de *JUST* «Fees», el coste del grado de Medicina es de 36 dinares jordanos (44,65€) por hora para estudiantes nacionales y 500 dólares (439,66€) por hora para estudiantes internacionales no jordanos, una diferencia monetaria difícil de cubrir para muchos.

continúan su educación a pesar de que desarrollen al mismo tiempo otro tipo de tareas, aunque abandonando en muchos casos totalmente las aulas para dedicarse a un oficio a tiempo completo. En el caso de las jóvenes sirias, se observa que continúan sus estudios hasta la secundaria, tras la cual su educación se ve interrumpida, aunque esto no se deba necesariamente a que hayan comenzado alguna tarea profesional, sino por motivos de inseguridad en los centros y prácticas culturales como el matrimonio y la dedicación a la familia.

**Las refugiadas sirias como minoría en las esferas pública y privada jordanas: comprendiendo el marco social y cultural**

Existe una serie de circunstancias sociales, culturales y también económicas que han sido descritas como factores detonantes en la escasa participación de las mujeres refugiadas sirias en los sectores educativo y laboral. Expertos locales e internacionales en Antropología y Trabajo Social han desarrollado estudios de género basados en las condiciones de mujeres sirias en el país de acogida y proyectos de empoderamiento de la comunidad siria, como es el caso de la doctora en Antropología jordana Ruba Al-Akash, cuyo trabajo se ha desarrollado en las formas en la que los inmigrantes y los grupos minoritarios se relacionan con la comunidad de acogida o la comunidad mayoritaria, dirigiendo su estudio más recientemente hacia el impacto de la migración forzada en las zonas urbanas de su país natal. Su investigación conjunta con Karen Boswall, *Listening to the voices of Syrian women refugees in Jordan: Ethnographies of Displacement and Emplacement* (2016), sobre las experiencias de las mujeres refugiadas sirias en Irbid y Ramza[13], la última ciudad fronteriza al norte de Jordania, ha sido muy útil para desarrollar este artículo. Antes de indagar en la tradición y las prácticas culturales y sociales en Siria y en Jordania, es necesario mencionar los agentes que derivan exclusivamente de la guerra, como el trauma posbélico, la muerte de los seres queridos y la desconfianza que acompañan a la gran mayoría de esta población, así como la falta de ayuda psicológica y terapéutica en Jordania u otros asentamientos, donde hablar de los trastornos mentales es considerado tabú y existen graves prejuicios al respecto. En este sentido, también se debe considerar la heterogeneidad de experiencias y circunstancias que ha vivido la población siria antes de la guerra civil, durante la huida y en una vez asentados en dichos lugares. Dichas experiencias varían de haberse movilizado antes del brote del conflicto, de haber tenido familiares o una comunidad previa en las zonas urbanas de Jordania y, por supuesto, como se venía comentando, el acceso a la vida fuera de los campos de refugiados, tener un permiso de trabajo y poder cubrir las tasas de la educación terciaria o movilizarse libremente.

Teniendo esto en cuenta, se advierten ciertos factores culturales y sociales que, aunque afectan desigualmente a las diferentes Sirias refugiadas en Jordania, provocan profundos estragos en la autonomía de las refugiadas y de las mujeres en el país: el abandono escolar femenino, los matrimonios tempranos concertados y de conveniencia y las dificultades para conseguir un permiso de trabajo en Jordania.

**El abandono escolar**

Como explicaba el apartado anterior, muchos niños no están escolarizados o abandonan el colegio antes de la edad mínima, los 16 años, debido a la necesidad de contribuir con ingresos en casa y también a la desmotivación que experimentan. Cuando las familias sirias tuvieron que escapar de su país, muchas de ellas tomaron solo lo esencial con ellos. En repetidas ocasiones, los papeles de identificación además de aquellos referidos a la educación de los hijos como certificados de graduación y notas y documentos de admisión se quedaron atrás, en las casas derruidas o a punto de estarlo. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), publicados por el Grupo Banco Mundial y organismos de la ONU, establecen la necesidad de proporcionar identidad jurídica para todas las

[13] Véase también Al-Akash, 2015). "Protracted Displacement and Invisible Future: Experiences of Urban Syrian Refugees in Irbid-Jordan", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol 5, nº 5, pp. 48-53, disponible en http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_5_No_5_May_2015/7.pdf [consulta: 10 de mayo de 2021].

personas apátridas antes del 2030. Carecer del derecho a la identificación restringe el acceso tanto a otros derechos fundamentales, como a servicios y bienes necesarios para promover la autosuficiencia e integración en el país anfitrión como, por ejemplo, la posibilidad de adquirir una tarjeta SIM de teléfono móvil, una cuenta bancaria y atención médica, además de la inscripción de los niños y niñas en los centros educativos (Manby *et al*. 2017). Una consecuencia derivada de la falta de documentos personales es que estos niños y niñas no han podido probar su nivel de estudios y han tenido que repetir curso o acudir a clases especiales donde se encontraban aislados de los estudiantes jordanos, también debido a los dobles turnos establecidos. El retraso en el estudio ha llevado a miles de niños a sentirse frustrados y subestimados, especialmente cuando comparten aulas con niños y niñas mucho menores que ellos. Noor, estudiante universitaria siria voluntaria en actividades con niños refugiados en Irbid, afirma que los niños «no ven la necesidad de estudiar», están traumatizados por el desencadenamiento de la guerra y ven la trágica situación de desempleo que viven sus padres, por lo que «prefieren trabajar vendiendo caramelos en las calles, mientras que a las niñas se les dice que deben casarse cuanto antes»[14]. Noor también compartió con angustia las palabras de uno de los niños con los que trabaja, quien dijo que de mayor quería ser «قتال قتلى», que en árabe significa asesino de asesinos, un gesto que terriblemente evidencia el grave impacto al que están expuestos los niños y niñas que han sufrido el estallido de la guerra y sus consecuencias.

Mientras que los niños sirios abandonan las aulas para trabajar de forma ilegal y ayudar económicamente en el hogar, las niñas se ven obligadas a renunciar a la continuación de su aprendizaje. Pero, también se dan otros factores, como la inseguridad de las niñas y adolescentes sirias en los centros educativos. Muchos padres temen que sus hijas sufran acoso en los colegios y que mantengan relaciones románticas y sexuales antes del matrimonio, ya sea por voluntad propia o por coacción. Este es un tema que concierne a la población de distintas clases sociales. El acto de «perder la virginidad», como es conocido popularmente, conlleva perder una serie de privilegios como decidir con quién se podría contraer matrimonio o incluso casarse en general. En Siria, así como en Jordania, se espera que la mujer permanezca sin mantener relaciones sexuales hasta la noche de bodas y, de no ser así, las consecuencias podrían ser desastrosas. Es cierto que esta tradición social es menos perceptible en las capitales, por ejemplo en Ammán, donde existe una gran comunidad incipiente de gente joven cambiando las interacciones sociales establecidas entre géneros y ampliando la independencia y la decisión de los jóvenes, pero, aun así, como comenta la doctora Ruba Al-Akash, la repercusión de la tradición sobre la segregación de géneros tiene una dimensión nacional y regional, llevando a algunas familias, aunque cada vez menos, a decidir interrumpir la educación de sus hijas cuando experimentan su primera menstruación o son consideradas adultas. La preocupación por la seguridad y el control sexual femenino es tan trascendental, que aparece incluido en el JRP para solucionar los problemas migratorios en Jordania entre 2018 y 2020. Esto quiere decir que la seguridad sexual de las adolescentes y jóvenes sirias es un problema real que, desafortunadamente, la presión tradicional y religiosa esconde y del que no se habla lo suficiente.

Además, la desinformación y la ubicación de los centros educativos suponen un grave problema para la comunidad refugiada siria. Numerosas familias fuera de los campos, pero aun así aisladas de la sociedad local por su situación socioeconómica, desconocen que la educación primaria obligatoria

[14] Los datos fueron recogidos durante una conversación personal con Noor en una mezcla entre árabe e inglés para su mayor entendimiento, por lo que las citas son traducciones al español. Los nombres propios de algunas de las fuentes han sido modificados para proteger su identidad.

en Jordania es gratuita para todos los residentes, incluidos los refugiados. Por otro lado, la zona en la que residen estas familias también podría constituir una de las causas del abandono escolar. Es cierto que dentro de los campos de refugiados se han habilitado numerosos colegios y centros de formación profesional, pero, fuera de ellos, las residencias de algunas familias sirias están muy alejadas de las ciudades donde se encuentran los principales colegios, un problema al que también se enfrentan los habitantes jordanos en las zonas más marginales. Algunas áreas están cubiertas por el servicio del trasporte público, aunque otras, no. A esto cabe añadirle el coste del material escolar y de los autobuses que muchas familias no pueden permitirse diariamente. Definitivamente, el carácter gratuito de los colegios en Jordania es un paso importante en el camino hacia la igualdad de oportunidades; sin embargo, otros aspectos logísticos como el coste de los uniformes o del transporte deben ser tenidos en cuenta para fomentar el acceso a la educación de toda la comunidad.

**El matrimonio temprano y de conveniencia**

La fuerza de las tradiciones, de la religión y de la familia es, sin duda, un factor importante a la hora de analizar la presencia de las mujeres refugiadas sirias en la vida pública. Mientras que la edad mínima para abandonar los estudios en Jordania son los 16 años, la edad mínima establecida para contraer matrimonio en el país es 18, aunque existen algunas excepciones. Bajo el artículo 10 de la ley de estado civil de la Constitución jordana, los jueces del tribunal de la Sharia Islámica pueden hacer excepciones con adolescentes con edades entre los 15 y los 18 años si se considera que el matrimonio «es necesario y aquellos que van a contraer [lo] son competentes completamente en lo referido al matrimonio y a lo que conlleva»[15] (Human Rights Watch, 2019). Esto significa que los enlaces matrimoniales entre adolescentes están mayoritariamente penados por la ley jordana. Sin embargo, de acuerdo con las investigaciones de la doctora Ruba Al-Akash en la provincia de Irbid y Mafraq, muchas menores sirias experimentan matrimonios concertados a las edades tempranas de 15, 16 y 17 años de forma informal. A lo largo de sus numerosas visitas a residencias sirias en Ramza, ha entablado conversaciones con menores casadas, así como menores sirias embarazas o que han dado a luz a su primer hijo. Estas rutinas son muy diferentes a las que viven las estudiantes universitarias sirias, con estatus de no refugiadas, que residen en Jordania. Tanto Juli como Noor, mencionadas anteriormente, han sufrido un choque cultural, ante situaciones con mujeres procedentes de su propio país, una vez instaladas en el país de acogida, ya que ha sido esta la primera vez en la que han interactuado profunda y conscientemente con una comunidad distinta y desconocida dentro de la que consideraban su propia comunidad.

Este fenómeno ha sido identificado por Juli como «las dos Sirias», una división que también ha podido observarse en los sectores laboral y educativo, así como en las zonas de residencia y la integración de los sirios procedentes de diferentes esferas. La estudiante cuenta que, en Alepo, donde residía con su familia antes de mudarse a Qatar, ninguno de sus familiares o amigos había contraído matrimonio antes de los 18 años, siendo esta, además, una edad raramente temprana. También compartió que, por el contrario, había oído que en zonas menos cosmopolitas como Idlib (al noroeste de Siria), algunas chicas eran casadas a pesar de ser menores de edad. A esto se refiere el concepto de «las dos Sirias»: una Siria progresista, con ideas y libertades apoyadas por su condición económica acomodada, frente a otra con menos recursos y donde la tradición sigue teniendo un papel muy importante. Parece ser que estas dos culturas pertenecientes al mismo país no estaban en contacto antes de la guerra y tampoco lo están ahora en Jordania. Si las dos Sirias fueran ubicadas en la geografía jordana, podría encontrarse cierta similitud entre los refugiados dentro de los campos y en las zonas rurales y marginales de Jordania (la Siria sin recursos económicos cuya condición no le permite salir de las zonas menos privilegiadas) y los que residen

[15] Para mayor profundidad, consúltese https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/jordan/ [consulta: 10 de mayo de 2021].

fuera de estos, especialmente en Ammán (la Siria progresista que está expuesta al contacto con otras comunidades y prácticas culturales).

A esta segunda clasificación demográfica de la sociedad siria en el exilio pertenece exclusivamente el incremento de otras prácticas matrimoniales, como la poligamia, que ha revelado tener consecuencias fatídicas en la autoestima y la salud emocional y física de las mujeres sirias, afectando gravemente a la interacción de estas fuera del hogar. A menudo, los matrimonios polígamos se encuentran en arduas situaciones económicas, acrecentadas por el tamaño y las necesidades de las diversas esposas y de sus hijos. Las mujeres inmersas en relaciones polígamas reportan más problemas psicológicos, psicosociales, familiares y económicos que sus homólogas en familias monógamas. De acuerdo con el estudio *Mental Health and Polygamy: The Syrian Case* (Al-Krenawi, 2013), la impotencia de no poder elegir la naturaleza de su propio matrimonio y de su estilo de vida tiene un efecto muy negativo en la autonomía de las mujeres, que a menudo en estos casos, sufren episodios de ansiedad y depresión. La marginalización en estas circunstancias las incapacita también en la vida pública, ya que la presión en el hogar y el sentimiento de dependencia y control favorece a que se dediquen única y exclusivamente al cuidado del domicilio y de la familia, situándose en un segundo plano de prioridad en un ambiente incómodo y competitivo respecto a la segunda y/o tercera esposa y al patriarca.

La poligamia es legal en Siria pero, antes del conflicto armado, no era especialmente común. Según las cifras oficiales registradas en Damasco, «las uniones polígamas representaban el 5% del total de las bodas en el 2010, contra el 30% en el 2015» (AFP, 2016). Durante la guerra, muchos varones sirios formaron parte de algunos de los bandos enfrentados, como el ejército del, de nuevo, presidente Bashar Al-Assad o de los grupos rebeldes, lo que en muchos casos concluyó con el fallecimiento de los hombres, y lo que dio lugar a una comunidad refugiada de mayoría mujer. Tras varios años siendo especialista en Trabajo Social y directora del Centro de Refugiados de la Universidad Yarmouk, Ayat Nashwan afirma que han vuelto a practicarse los matrimonios entre un hombre y varias mujeres entre la comunidad siria, en parte, por la carencia de estos tras el conflicto, aunque esta práctica no esté muy bien considerada en el país de acogida. De acuerdo al *Population and Family Health Survey 2017-2018* llevado a cabo por el Departamento de Estadística jordano, solo el 4% de las mujeres jordanas entrevistadas confirmaron que estaban en una relación polígama en la que el marido había contraído matrimonio con más de una esposa (Roya News, 2019). El ejercicio de la poligamia altera el proceso de integración de la población siria en la sociedad la jordana, además de la relación de los sirios polígamos con otros sirios que rechazan o ignoran esta práctica, lo que refuerza la idea de las dos Sirias. Tampoco las estudiantes universitarias sirias procedentes de capitales y ciudades modernas conocían casos cercanos de poligamia. A menudo, aquellos que rechazan esta práctica pertenecen a clases más altas económicamente, se hallan fuera de los campos para refugiados y han alcanzado la educación terciaria en algún momento, mientras que los practicantes lo hacen por tradición o por la necesidad de desposar a las hijas y que se independicen del domicilio familiar. Por ejemplo, si la joven ha contraído relaciones sexuales antes del matrimonio o ha sido víctima de una violación durante las atrocidades cometidas durante la guerra, esta podría casarse con algún hombre en circunstancias consideradas «adecuadas para

ella»: un hombre que sufra de alguna minusvalía, uno mucho más mayor de edad o un hombre que ya esté casado con otra mujer, incrementándose así la práctica de la poligamia[16].

Además, la imposibilidad de continuar los estudios deja a las mujeres jóvenes refugiadas sin recursos en un limbo entre el desempleo y el hastío que muchas deciden detener casándose y teniendo hijos, un acto potenciado por la carencia y calidad de la educación sexual y reproductiva entre la comunidad refugiada. Los hombres y mujeres sirios refugiados en Jordania enfrentan retos sin precedentes en cuanto a su salud sexual y reproductiva. La crisis humanitaria ha causado que las mujeres jóvenes sean excepcionalmente vulnerables, como ya comentaban Mariam y Salam, especialmente en cuanto a su autonomía sexual (matrimonio infantil, embarazo temprano, violencia de género y asaltos sexuales, etc.), como consecuencia a la presión económica y al desempleo, al cambio de las dinámicas y de las normas sociales establecidas en la comunidad de acogida (Gausman J. *et al.*, 2019). La sociedad jordana es ciertamente conservadora en lo relacionado a la sexualidad y al acercamiento de la sociedad a la discusión de temas sexuales, que suelen ser considerados inaceptables y tabú. Aunque cada vez menos, especialmente entre los jóvenes de familias privilegiadas que residen en Ammán, las relaciones sexuales están socialmente prohibidas fuera del matrimonio, lo que ha resultado en una cultura del silencio en torno a la sexualidad en Jordania, donde se exhibe el conocimiento limitado de los jóvenes, jordanos, palestinos y ahora también sirios, en cuanto a la salud sexual y reproductiva. *The National Youth Survey*, llevada a cabo en 2001 y que incluyó a 2.142 jordanos de edades comprendidas entre 15 y 24, encontró que, de hecho, el 29% de las adolescentes y mujeres jóvenes y el 44% de los adolescentes y hombres jóvenes no conocía el significado del término salud reproductiva, de lo que se advierte que la comunidad refugiada, que a menudo tiene un acceso menor a los medios informativos, como internet, y que se encuentra excluida en campos o en zonas rurales, tampoco conocerá el significado de la salud reproductiva y las medidas que deben tomarse para mejorar su calidad de vida.

Las mujeres desplazadas sufren especialmente el bajo acceso a la salud sexual y reproductiva y a los servicios sociales y de protección, debido a las circunstancias excepcionales en las que se encuentran y a las normas socioculturales que rodean las interacciones sexuales (Al-Shdayfat, 2017a). De esta forma, muchas mujeres no reciben el tratamiento y la ayuda precisa en situaciones de gravísima necesidad como medicamentos anticonceptivos y anticoncepción de emergencia (ilegales en el país), productos sanitarios femeninos, asistencia durante el embarazo y apoyo emocional y psicológico tras sufrir violencia de género en el hogar, unas prácticas abusivas que las normas sociales en muchos lugares del mundo consideran un asunto privado que no debe trascender del contexto familiar y, por tanto, no ser discutido con segundas personas, incluidos los proveedores médicos y psicológicos. El estudio de Noha Al-Shdayfat, *Emotional Abuse among Syrian Refugee Women in Jordan*[17], comparte datos similares a los extraídos durante las entrevistas con refugiadas sirias, como la relación entre el abuso emocional y las características demográficas, por ejemplo, el gran tamaño de las familias, la poligamia, el desempleo y el abandono en los campos de refugiados o en zonas marginales del país, características de la Siria sin recursos que se venía comentando. Um Mohamed y Um Ahmed (63 y 50 años), las mujeres sirias entrevistadas en el *Zarqa Life Center* para mujeres sin recursos, cuyas familias están compuestas por cinco o más miembros, lo tienen claro, mientras más grandes son las familias, «más sufren las mujeres», refiriéndose a la necesidad económica, y a la violencia doméstica y emocional a la que están expuestas las mujeres con numerosos hijos en contextos de pobreza. Estas mujeres están de acuerdo en que se trata de un ciclo nefasto: los tabús que rodean la salud sexual y reproductiva provocan la total desinformación en cuanto a métodos y planificación familiar y esta carencia informativa da lugar a

[16] Muchos de los datos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares han sido aportados por las doctoras Ruba Al-Akash y Ayat Nashwan mediante conversaciones personales y conferencias organizadas por el *Refugee, Displaced Persons and Forced Migration Studies Center* de la Universidad Yarmouk (Irbid, Jordania).

[17] Véase también Al-Shdayfat, N. (2017b) "Physical Abuse among Syrian Refugee Women in Jordan" y Kleidermacher, G. (2018) "Perfil sociocultural de la población siria en origen".

su vez a grandes familias cuyos proveedores familiares afrontan con dificultad, lo que produce un entorno emocionalmente inestable en el que las mujeres son excepcionalmente vulnerables. Si además a esto se le añade el deber social de repoblar una población perdida en la guerra, la libertad reproductiva de las mujeres y su salud física y mental se convierten en una ambición difícil, en lugar de una realidad justa.

**Permisos de trabajo y naturaleza del trabajo existente**

Las posibilidades de recibir un permiso laboral en Jordania y encontrar trabajo son muy bajas, especialmente teniendo en cuenta el elevado desempleo en el país (en 2018 del 18,7%, desempleo masculino del 16,9% y femenino del 25,7%)[18]. La situación económica en el país conlleva que la mayoría de los trabajos se desempeñen de forma informal. Se trata de trabajos manuales y de fuerza, especialmente en los sectores de la agricultura y la albañilería. Estos trabajos son socialmente considerados «de hombres», por lo que, tanto los permisos gubernamentales distribuidos, como las ofertas de trabajo informales, son recibidos por refugiados y no por refugiadas. De acuerdo con la organización benéfica *AHED Group*, que opera con familias sirias en el municipio de Irbid, ninguno de los miembros familiares considera nunca que las mujeres, como la madre o las hijas mayores de la familia, trabajen en estos sectores. Mohamed, sirio de 47 años refugiado en la ciudad de Irbid, habla de su situación laboral con *AHED Group*. Lleva desempleado oficialmente desde su huida de Alepo, aunque ha estado trabajando en la construcción de forma temporal, no registrada, hasta que en un accidente laboral se fracturó la rodilla; por lo que, en ese momento, el único ingreso para él y su familia provenía de asociaciones locales como *AHED Group* y ACNUR. Su esposa, Imán, de 35 años, cuidaba de los 4 hijos de la familia y se encontraba en desempleo. Cuando se le preguntó sobre sus oportunidades laborales, expresó que tenía que cuidar de los hijos, ahora también de su esposo enfermo, y que ella no podría trabajar como albañil o en la agricultura, no solo por las prendas religiosas que viste (Imán lleva niqab), que le imposibilitan el movimiento que requiere este tipo de trabajos, sino también porque la oferta existente es «solo para hombres», reduciéndose su espacio y su desarrollo económico e individual al espacio doméstico. Esta idea no solo se concibe entre los refugiados, sino que es una idea regional cultural, que también trasciende a otras sociedades como la española, y solo en casos extremos, en los que las cabezas de familia son mujeres, en su mayoría viudas, la mujer trabaja en la agricultura, raramente en la construcción, aunque la mayoría de ellas suele ganar un sueldo como asistenta doméstica en las casas de las familias adineradas jordanas y sirias. En este sentido, se percibe la relación estricta entre las dos clases sirias, no como iguales, sino, debido a sus diferencias económicas, como empleador y empleado en el país de acogida para ambas.

Una de las soluciones que observan estas mujeres, que conocen los obstáculos que se les presentan para conseguir un trabajo, es contraer matrimonio con un hombre que ya esté trabajando o que pueda conseguir un permiso del gobierno. Esta medida no resulta inconcebible: las mujeres refugiadas sirias son conscientes de su situación de vulnerabilidad social y económica y de la situación laboral del país que habitan y, como consecuencia, casarse con alguien de su mismo estatus social pero que goce de cierta estabilidad económica podría ser la única opción para sobrevivir en el país de acogida. En la mayoría de las residencias familiares sirias de Irbid a las que supervisa y asiste *AHED Group*, la mujer está desempleada, a veces por la escasez de trabajos y otras, porque está al cuidado de los hijos pequeños, como Imán, y el marido se encuentra activo

[18] Department of Statistics (2019). Unemployment rate.

laboralmente, con o sin permiso legal de trabajo. En cambio, las mujeres refugiadas sirias en estado de viudedad son más activas laboralmente que las mujeres casadas, porque son las únicas de la familia que pueden obtener un sueldo para cubrir los gastos domésticos y familiares. Mientras que en Za'atari se han habilitado los programas *cash for work* y talleres sociales, fuera de los campos de refugiados la mayoría de los trabajos existentes no llevan un seguimiento estatal y los salarios no están registrados. Esta situación coloca a las refugiadas en un ambiente competitivo con las jordanas desempleadas que también trabajan de forma ilegal, lo que da lugar a una segregación entre ambas comunidades y el posible resentimiento entre ambos grupos.

Sin embargo, muchos locales y residentes internacionales, cuya posición económica y libertades les ha permitido un acercamiento diferente a la comunidad refugiada, se han esforzado por fomentar la integración de la población siria en Jordania, facilitando talleres y centros sociales destinados a cubrir las necesidades de estos. Es el caso de *Zarqa Life Center*[19], un centro de mujeres que comenzó como respuesta local a los problemas que enfrentaron los palestinos refugiados en la ciudad de Zarqa[20] durante la *nakba* entre 1947 y 1949 y que continuó expandiendo sus servicios y actividades tras el estallido de la guerra civil siria en 2011. *Zarqa Life* Center y su fundadora, Gertrud Khouri, ofrecen clases de cocina y un taller de producción de jabones naturales (la venta de estos productos sirve para generar los ingresos de sus participantes), clases de lectura y escritura en árabe, clases de inglés, yoga y terapia con psicólogas y trabajadoras sociales locales especializadas. Muchas de las mujeres integrantes han sufrido o sufren estrés postraumático o violencia doméstica, en parte debido al estrés postraumático que sufren los miembros masculinos de la familia, la frustración frente a la migración, la pérdida de los bienes y del entorno y el desempleo, y estas reuniones han probado ser muy beneficiosas para su salud física y mental y para crear confianza y autoestima en ellas mismas. Um Mohamed, una mujer siria viuda de 63 años miembro del *Zarqa Life Center*, describe el papel del centro de la siguiente forma: «venimos aquí, bebemos café y té juntas y hablamos de nuestras cosas. Nadie nos molesta». Um Hiba, palestina de Zarqa de 49 años, compartía también los beneficios de tener un espacio en el que poder hablar sin miedo: «cuando vuelvo a casa [después de asistir a las actividades del centro], me siento mejor, más relajada. Preparo la comida, hablo con mi familia y bromeamos sobre la vida. No guardo silencio, no me siento enfadada». Con estas actividades y servicios gratuitos se pretende empoderar a las mujeres refugiadas y a las jordanas sin recursos y fomentar su independencia dentro y fuera del matrimonio, además de discutir abiertamente el abandono escolar y el matrimonio infantil con la intención de terminar con estas prácticas que tanto perjudican a las mujeres y niñas de esta región.

**Conclusiones**

Este estudio tiene dos limitaciones principales. En primer lugar, utiliza una muestra de casos relativamente reducida. Han sido contactadas y entrevistadas 19 mujeres y 13 hombres, con estatus de refugiado, no refugiado, locales e internacionales, aunque ninguno de ellos es residente en alguno de los campos de refugiados en Jordania, por lo que los hallazgos no pueden ser generalizados y aplicados a toda la comunidad refugiada siria. Sin embargo, la gran mayoría de refugiados en Jordania vive unas circunstancias económicas y sociales severas y, de acuerdo con las fuentes secundarias, es bastante posible que las características demográficas descritas también ocurran en la población de los campos. En segundo lugar, los datos registrados en los censos del gobierno jordano y de las ONG no son rigurosos en cuanto a la población exacta, así como a la práctica de la economía informal, un factor de vital importancia en Jordania y entre la población refugiada. Más investigaciones son necesarias para seguir el desarrollo de la mujer refugiada siria y

[19] https://www.zarqalifecenter.org/

[20] El campo de refugiados de Zarqa, que ya no opera como campo sino como barrio abierto en la ciudad de Zarqa, es el campo para palestinos más antiguo de Jordania, llegando a albergar a 20.000 refugiados palestinos en un área de una dimensión de 0.18 kilómetros cuadrados de acuerdo con los datos publicados y actualizados por la UNRWA. Se estima que un 19% de su población vive en el umbral de la pobreza y que el 68% de sus habitantes no tiene seguro médico.

de su comunidad, una gran parte de la cual ha optado por el retorno al país de origen en 2019, antes del cierre de fronteras debido a la pandemia del virus COVID-19.

Este estudio ha tratado la existencia de una serie de desigualdades entre los sirios y las sirias que habitan en Jordania desde el inicio del conflicto, así como la dualidad y la separación de los mismos sirios procedentes de clases socioeconómicas distintas, un fenómeno denominado como «las dos Sirias»: la Siria privilegiada en el exilio, fuera de los campos de refugiados y con acceso a la educación terciaria, y la Siria vulnerable que depende de las ayudas humanitarias en los campos y las zonas marginales del país. Aunque las condiciones de las ciudades y puntos de asentamiento varían entre ellos, se ha podido comprobar que la participación de la mujer refugiada siria en el marco laboral formal e informal es muy baja, a excepción de los campos de refugiados, donde la mujer suele ser la principal fuente de ingresos. En cuanto al sector educativo, la población joven en Jordania ha crecido considerablemente durante la última década debido a las guerras regionales, por lo que se han introducido medidas, como los turnos dobles, para la inclusión de la población refugiada en los centros educativos y vocacionales. Sin embargo, a pesar de estos procedimientos, todavía el 40% de los niños refugiados no están matriculados o no van a clase porque desempeñan algún tipo de trabajo ilegal o no pueden cubrir el precio del transporte público hasta las aulas, datos que no consideran las catastróficas consecuencias del virus y su propagación en países donde la mayoría de la población no tiene ningún acceso al teletrabajo o a la educación en línea.

Las niñas y jóvenes sirias encuentran, particularmente, otros obstáculos para integrarse en la sociedad jordana. Primeramente, sufren las desventajas de la desinformación. Debido a la segregación entre géneros, no experimentan la misma cercanía que los hombres con las organizaciones internacionales, los centros de asesoramiento y las redes sociales, medios a través de los cuales se difunden programas de financiación universitaria, proyectos terapéuticos y centros de mujeres. Esta desinformación también está presente en los hogares familiares, donde el miedo a la inseguridad social y sexual de las hijas debido a la interacción con otros jóvenes en los institutos impulsa a los padres a sugerir otro futuro para las jóvenes de la casa. Por lo regular, el otro futuro posible es el matrimonio y la creación de la familia.

Los matrimonios tempranos, de conveniencia y especialmente la poligamia, cuyas prácticas se han visto acrecentadas tras el conflicto dentro de la Siria empobrecida refugiada en Jordania, también constituyen limitaciones decisivas en la autonomía de las sirias. Los estudios de género llevados a cabo en el país revelan que las adolescentes sirias son más propensas a contraer matrimonio con edades tempranas, 15 y 16 años, en las zonas más apartadas de la capital, como las colindantes a la frontera con Siria (Ramza, irbid, Mafraq, etc.). Estos matrimonios parecen ser soluciones a la imposibilidad económica de las familias de hacerse cargo de las hijas, así como un intento de incrementar la población perdida durante la guerra.

A lo largo de las entrevistas y de los estudios previos que han articulado los objetivos de esta investigación, se ha observado la necesidad de incluir los servicios de planificación familiar en las realidades de las mujeres refugiadas, así como de aquellas locales, sin recursos y cuya autonomía se ve profundamente afectada por la pobreza, el matrimonio y el cuidado de los hijos. Abogar por centros de apoyo y asesoramiento para la comunidad refugiada podría suponer no solo una medida para luchar contra el desempleo y la ausencia de las adolescentes en las aulas, sino también, desde un objetivo más amplio, una medida contra la desigualdad cultural de género y un gran paso en el desarrollo de los derechos de la mujer en el Medio Oriente y el mundo.

**Referencias**


AFP: "En una Siria en guerra, el divorcio y la poligamia se multiplican", *Prensa Libre*, 12 de septiembre de 2016. Disponible en: https://www.prensalibre.com/internacional/en-una-siria-en-guerra-el-divorcio-y-la-poligamia-se-multiplican/#:~:text=a%20las%20parejas.-,La%20poligamia%20est%C3%A1%20autorizada%20en%20Siria%20pero%20antes%20de%20la,est%C3%A1n%20muertos%2C%20desaparecidos%20o%20emigraron [consulta: 1 de mayo de 2020].

AL-AKASH, Ruba (2015): "Protracted Displacement and Invisible Future: Experiences of Urban Syrian Refugees in Irbid-Jordan", *International Journal of Humanities and Social Science*, nº 5, pp. 48-53, disponible en http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_5_No_5_May_2015/7.pdf [consulta: 10 de mayo de 2021].

AL-AKASH, Ruba y BOSWALL, Karen (2016): "Listening to the voices of Syrian women refugees in Jordan: Ethnographies of Displacement and Emplacement", *Institut français d'études anatoliennes*, nº 23, pp. 78-81. DOI: https://doi.org/10.4000/books.ifeagd.1884

AL-HAWAMDEH, Ahmad y EL-GHALI, Hana A. (2017): "Crisis in Higher Education". CRC Press, Milton.

ALHAYEK, Katty (2014): "Double Marginalization: The Invisibility of Syrian Refugee Women's Perspectives in Mainstream Online Activism and Global Media", *Feminist Media Studies*, Vol. 14, nº 4, pp. 696-700. DOI: https://doi.org/10.1080/14680777.2014.935205

AL-KRENAWI, Alean (marzo de 2013): "Mental health and polygamy: The Syrian case", *World J Psychiatry*, Vol. 3, nº 1, pp. 1-7. DOI: https://doi.org/10.5498/wjp.v3.i1.1

ALMASRI, Shaddin: "Tailor Made: How Syrian refugee women are finding their own way to join the Jordanian economy", *Oxfam*, 6 de agosto de 2018. Disponible en: https://www.oxfam.org/es/node/8346 12 [consulta: 19 de abril de 2019].

AL-SHDAYFAT, Noha (2017a): "Emotional Abuse among Syrian Refugee Women in Jordan", Global Journal of Health Science; Vol. 9, nº. 3; 2017, pp. 237-247. DOI: https://doi.org/10.5539/gjhs.v9n3p237 .

Al-SHDAYFAT, Noha (2017b): "Physical Abuse among Syrian Refugee Women in Jordan", Middle East Journal of Nursing; Vol. 11, nº 1, 2017, pp. 3-7. DOI: https://doi.org/10.5742/MEJN.2017.92930

BARRY, Amelia: "How Jordan is educating their new Syrian population without building new schools", *The Foreign Correspondent Study Tour*, 26 de enero de 2018. Disponible en: http://www.theforeigncorrespondent.org/syrian-schools [consulta: 19 de abril de 2019].

COOGLE, Adam: "Recorded 'Honor' Killings on the Rise in Jordan", *Human Rights* Watch, 27 de octubre de 2016. Disponible en: https://www.hrw.org/news/2016/10/27/recorded-honor-killings-rise-jordan [consulta: 1 de junio de 2020].

Department of Statistics of Jordan (2018). Jordan Population and Family Health Survey 2017 18 extracts equity. Disponible en: http://www.dos.gov.jo/dos_home_a/main/linked-html/DHS2017_en.pdf [consulta: 8 de mayo de 2019]

Department of Statistics of Jordan (2019). Unemployment rate. Disponible en: http://dosweb.dos.gov.jo/category/unemployment-rate/ [consulta: 30 de abril de 2019].

FARHA, Leilani: "Contextualizing Violence against Women: Forced Evictions in Situations of Armed Conflict", Canadian Women Studies/Les Cahiers De La Femme. Vol. 19, nº 4, 2000, pp 71-76.

GAUSMAN, Jewel; LUTFI, Hamad Iqbal; DADOBE, Maysoon; DAAS, Insaf y LANGER, Ana (2019): How do Jordanian and Syrian youth living in Jordan envision their sexual and reproductive health needs? A concept mapping study protocol. BMJ Open. Vol. 9, pp. 1-6. DOI: https://doi.org/10.1136/bmjopen-2018-027266

GOUSSOUS, Suzanna: "Yarmouk University offering 250 scholarships to Syrian refugees", *The Jordan Times*, 8 de agosto de 2016. Disponible en: http://www.jordantimes.com/news/local/yarmouk-university-offering-250-scholarships-syrian-refugees [consulta: 13 de abril de 2019].

HUMAN RIGHTS WATCH: "Jordan: End Child Marriage in Status Talks", 3 de abril de 2019. Disponible en: https://www.hrw.org/news/2019/04/03/jordan-end-child-marriage-status-talks. [consulta: 1 de junio de 2020].

IPSOS Group SA (2018): "Unpacking Gendered Realities in Displacement: The status of Syrian refugee women in Jordan", *UN Women*. Disponible en: http://jordan.unwomen.org/en/digital-library/publications/2018/gendered-realities-in-displacement-jordan-report [consulta: 12 de marzo de 2019].

KATTA, Maha (2017): "Regulating Syrian Refugees Access to Employment Through National and International Integrated Response". En: MOMANI, Fawwaz A. y AL-HAWAMDEH, Mohammed F.: *International Community: Opportunities and Challenges*, Yarmouk University, pp. 477-496.

KLEIDERMACHER, Giselle (2018): "Perfil sociocultural de la población siria en origen". *ONU MIGRACIÓN, ACNUR,* pp. 7-66. Disponible en: https://www.refworld.org.es/pdfid/5c9e50ec4.pdf [consulta: 10 de julio de 2020].

MANBY, Bronwen; MARSKELL, Jonathan y CLARK, Julia: "¿Papeles, por favor?: por qué es importante que los refugiados y desplazados a la fuerza puedan probar su identidad". *Banco Mundial Blogs,* 20 de junio de 2017. Disponible en: https://blogs.worldbank.org/es/voices/papeles-por-favor-por-que-es-importante-que-los-refugiados-y-desplazados-la-fuerza-puedan-probar-su [consulta: 22 de septiembre de 2019].

Ministry of Planning and International Cooperation (2018). *Jordan Response Plan for the Syria Crisis 2018-2020.* http://www.jrp.gov.jo/Files/JRP2018_2020.pdf [consulta: 15 de marzo de 2019].

OHANES, Gasia: "Jordanians call for execution of man who killed his 14-year-old sister for joining Facebook", *The New Arab*, 10 de mayo de 2020. Disponible en: https://english.alaraby.co.uk/english/news/2020/5/10/jordanian-teenage-girl-stabbed-in-suspected-honour-killing [consulta: 15 de junio de 2020].

Roya News: "Polygamy is 'uncommon' in Jordan", *Roya News*, 15 de mayo de 2019. Disponible en: https://en.royanews.tv/news/17561/Study--Polygamy-is--uncommon--in-Jordan#:~:text=The%20percentage%20of%20polygamy%20in,6%25%20and%20Aqaba%202%25u [consulta: 16 de febrero de 2020].

The Refugees, Displaced Persons, and Forced Migration Studies Centre (2018). Yarmouk University (Jordan). Disponible en: https://rdfmsc.yu.edu.jo/index.php/en/ [consulta: 24 de abril de 2019].

TILNES, Åge A., ZHANG, Huafeng y PEDERSEN, Jon: "The living conditions of Syrian refugees in Jordan Results from the 2017-2018 survey of Syrian refugees inside and outside camps", *FAFO*, abril de 2019, pp. 75-97. Disponible en: https://www.fafo.no/zoo-publikasjoner/fafo-rapporter/item/the-living-conditions-of-syrian-refugees-in-jordan [consulta: 25 mayo de 2019].

UN WOMEN JORDAN (2018a): "Livelihood opportunities for Syrian refugee women in Jordan". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?time_continue=143&v=0n4oMEmbCjY [consulta: 12 marzo de 2019].

UN WOMEN JORDAN (2018b). "An opportunity for resilience and empowerment". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=SB7glE24aOs [consulta: 12 de marzo de 2019].

UN WOMEN JORDAN (2018c). "UN Women and World Food Programme harness innovation for women's economic empowerment in crisis situations", 18 de septiembre de 2018. Disponible en: http://jordan.unwomen.org//news/stories/2018/september/un-women-and-wfp-blockchain [consulta: 12 marzo de 2019].

UN WOMEN JORDAN (2019). "From where I stand: 'Be strong, don't give up and unleash your potential'". Disponible en: http://jordan.unwomen.org//news/stories/2019/february/be-strong-and-unleash-your-potential [consulta: 12 de marzo de 2019].

UNHCR (2013). "Dialogues with Refugee Women". Disponible en: https://www.unhcr.org/events/commemorations/511d160d9/unhcrs-dialogues-refugee-women.html [consulta: 22 de junio de 2020].

UNHCR (2017). "Emergencia en Siria". Disponible en: https://www.acnur.org/emergencia-en-siria.html [consulta: 19 de abril de 2019].

UNHCR (2020a). FACT SHEET LEBANON. Disponible en: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/UNHCR%20Lebanon%20operational%20fact%20sheet%20November%202020.pdf [consulta: 20 de noviembre de 2020].

UNHCR (2020b). FACT SHEET JORDAN: AZRAQ REFUGEE CAMP. Disponible en: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/UNHCR%20Azraq%20Refugee%20Camp%20Fact%20Sheet%20-%20July%202020.pdf [consulta: 12 de julio de 2020].

UNHCR (2017b): Jordan: Al Za'atari Refugee Camp - General Infrastructure Map as of 06/04/2017. Disponible en: https://reliefweb.int/map/jordan/jordan-al-zaatari-refugee-camp-general-infrastructure-map-06042017 [consulta: 20 de febrero de 2019].

UNHCR (2018a). FACT SHEET JORDAN 2018. Disponible en: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/UNHCR%20Jordan%20Fact%20Sheet%20-%20June%202018.pdf [consulta: 15 de marzo de 2019].

UNHCR (2018b). FACT SHEET JORDAN ZAATARI CAMP. Disponible en: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/UNHCR%20Jordan%20Zaatari%20Camp%20Fact%20Sheet%20-%20June%202018.pdf [consulta: 15 de marzo de 2019].

UNHCR (2020c). FACT SHEET JORDAN - ZAATARI REFUGEE CAMP. Geneva: UNHCR (Ene). Disponible en:https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/UNHCR%20Jordan%20Zaatari%20Refugee%20Camp%20Fact%20Sheet%20-%20January%202020.pdf [consulta: 20 de noviembre de 2020].

UNHCR (2020d). Turkey, Operation Update. Disponible en: https://reliefweb.int/report/turkey/unhcr-turkey-operational-update-may-2020 [consulta: 18 de noviembre de 2020].

UNHCR: "UNHCR continues to support refugees in Jordan throughout 2019". *UNHCR,* 31 de diciembre de 2019. Disponible en: https://www.unhcr.org/jo/12449-unhcr-continues-to-support-refugees-in-jordan-throughout-2019.html#:~:text=As%202019%20comes%20to%20close,total%20of%2052%20other%20nationalities [consulta: 12 de junio de 2020].

UNHCR y UNESCO. (2016). "Missing Out. Refugee Education in Crisis". Disponible en: https://www.unhcr.org/missing-out-state-of-education-for-the-worlds-refugees.html [consulta: 22 de junio de 2020].

WORLDOMETER: Jordan Population (2019) - Worldometers. Disponible en: http://www.worldometers.info/world-population/jordan-population/ [consulta: 19 de abril de 2019].

WORLDOMETER: Jordan Population. 5 de julio de 2020, Disponible en: https://www.worldometers.info/world-population/jordan-population/ [consulta: 12 de junio de 2020].

YOUNES, M. & MORRICE, L. (2019): "Summary of Challenges Relevant to Refugees' Education in Jordan". Centre for International Education and Development, University of Sussex, Brighton UK.

https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/jordan/ [consulta: julio 24 de julio de 2020].

http://www.just.edu.jo/Admission/Graduate/Pages/Fees.aspx [consulta: 24 de abril de 2019].

https://www.zarqalifecenter.org/ [consulta: 13 de enero de 2020].

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# La cooperación educativa no universitaria entre España y Marruecos

## The non-university educational cooperation between Spain and Morocco

**Siham ZEBDA**[1]
Universidad de Cádiz
siham.zebda@uca.es
https://orcid.org/0000-0003-3817-1860

Recibido 16/09/2020. Aceptado 22/5/2021

**Para citar este artículo:** Siham ZEBDA (2021): "La cooperación educativa no universitaria entre España y Marruecos" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 124-147.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.007

**Resumen:**

La cooperación educativa no universitaria ocupa un lugar importante en la agenda bilateral hispano-marroquí como lo refleja su tratamiento en las once Reuniones de Alto Nivel celebradas entre España y Marruecos así como por los convenios y tratados firmados entre ambas partes. Esta cooperación se concreta en el Programa de Enseñanza de la Lengua Árabe y la Cultura Marroquí (LACM) en los colegios españoles y en la enseñanza del español en Marruecos, tanto en el marco del sistema educativo nacional marroquí como en la red de centros educativos españoles en Marruecos. En este trabajo pretendemos realizar una radiografía de esta cooperación haciendo un balance de los diferentes programas y propuestas recogidas en las Reuniones de Alto Nivel.

**Palabras clave**: cooperación educativa/ España/ Marruecos/ reuniones de alto nivel/LACM/

[1] Profesora Sustituta Interina de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Cádiz. El presente trabajo forma parte de las líneas de trabajo del Grupo de Investigación «Centro de Estudios Internacionales y Europeos del Área del Estrecho» –SEJ 572-, del Plan Andaluz de Investigación, del que es Investigador Responsable el Dr. Alejandro del Valle Gálvez, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Cádiz y del Centro de Excelencia de la Comisión Europea "Inmigración y Derechos Humanos en las Fronteras Exteriores Europeas" 2017-2021.


CC BY NC

**Abstract:**

Non-university education cooperation programs occupy an important place in the Spanish-Moroccan bilateral agenda, as reflected in the treatment of the eleven High-Level Meetings held between Spain and Morocco, as well as in the agreements and treaties signed between both parties. This cooperation takes place in the frame of the Teaching Program of the Arabic Language and Moroccan Culture (ALMC) in Spanish schools and in the teaching of Spanish in Morocco, both within the framework of the Moroccan National Educational System and in the network of Spanish Educational Centres in Morocco. In this paper, we intend to make a diagnostics of this cooperation, taking into account the different programs and proposals collected in the High Level Meetings between Morocco and Spain.

**Keywords:** Educational Cooperation/ Spain/ Morocco/ High Level Meeting/ ALMC/

## Introducción

La educación no universitaria es uno de los ámbitos donde se concreta la cooperación bilateral entre España y Marruecos. Junto a los acuerdos bilaterales suscritos entre ambos países (Del Valle y Torrejón, 2013), esta cuestión ha estado presente en todas las Reuniones de Alto Nivel (RAN) celebradas entre España y Marruecos desde la entrada en vigor en 1993 del Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación[2]. Desde entonces se han celebrado once RAN (1993[3] y 1996[4] en Rabat, 1997[5] en Madrid, 1998[6] en Rabat, 1999[7] en Madrid, 2003[8] en Marrakech, 2005[9] en Córdoba y Sevilla, 2007[10] en Rabat, 2008[11] en Madrid, 2012[12], en Rabat, 2015[13] en Madrid).

La cooperación educativa no universitaria entre España y Marruecos se concreta en dos ámbitos principales. Por un lado, en la enseñanza de la lengua española en Marruecos, tanto en el sistema educativo marroquí, como a través de la red de colegios españoles que dependen del Ministerio de Educación español. Por otra parte, la cooperación bilateral se lleva a cabo a través del Programa

[2] Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación entre el Reino de España y el Reino de Marruecos, hecho en Rabat, el 4 de julio de 1991, *BOE,* nº, 49, de 26 de febrero de 1993, https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1993-5422 [consulta: 12 de abril de 2021].

[3] DEL VALLE GÁLVEZ, José Alejandro. TORREJÓN RODRÍGUEZ, Juan Domingo (2013): *España y Marruecos tratados, declaraciones y memorandos de entendimiento (1991-2013),* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz pp. 251-255.

[4] *Ibid,* pp. 255-266.

[5] *Ibid,* pp. 266-276.

[6] *Ibid,* pp. 276-288.

[7] *Ibid,* pp. 288-294.

[8] *Ibid,* pp. 294-303.

[9] *Ibid,* pp. 303-318.

[10] *Ibid,* pp. 318-329.

[11] *Ibid,* pp. 329-343.

[12] TORREJÓN RODRIGUEZ, Juan Domingo. ZEBDA Siham (2013): "Reunión de Alto Nivel España-Marruecos Rabat, Octubre 2012", *Paix et Sécurité Internationales*, 1, pp. 177-201.

[13] https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/actividades/Documents/2015/2015%20ESP%20declaraci%c3%b3n%20XI.pdf [consulta: 12 de abril de 2021].

de Enseñanza de Lengua Árabe y Cultura Marroquí (LACM)[14] introducido en el sistema educativo español en algunos centros con un número considerable de alumnos marroquíes.

El presente trabajo tiene como objetivo valorar la implantación de la enseñanza del español en Marruecos y del árabe en España y el reflejo de este ámbito de la cooperación bilateral en los acuerdos adoptados en las Reuniones de Alto Nivel.

Un indicador para determinar el estado de las relaciones entre los dos países es el nivel de la cooperación bilateral. En el caso de España y Marruecos la cooperación educativa no universitaria ha sido considerada como un ámbito prioritario. Un repaso a las declaraciones oficiales muestra como ambos Estados se felicitan periódicamente por los esfuerzos llevados a cabo para fomentar la enseñanza del español en Marruecos y del árabe en España. Este artículo analiza el alcance y grado de aplicación en la práctica de los acuerdos firmados en este ámbito.

El aprendizaje del idioma es considerado un primer paso para el entendimiento de ambos pueblos, además el árabe para el alumnado de origen marroquí en España es necesario para su integración en España. España y Marruecos, insisten en todas las RAN -consideradas como un termómetro pare medir el estado de las relaciones hispano-marroquíes- sobre la necesidad de reforzar la enseñanza del español en Marruecos y del árabe en España, con el objetivo de aumentar la comprensión y el entendimiento entre sus sociedades contribuyendo a la difusión de sus patrimonios culturales y a la integración de sus ciudadanos. Los convenios firmados entre España y Marruecos entre 2000 y 2019 han permitido impulsar la implantación lingüística del español en Marruecos y del árabe en España en el marco de la enseñanza oficial primaria. Sin embargo esta implantación no ha sido idéntica ni uniforme en ambos países.

La primera parte de nuestro trabajo tiene como objetivo conocer el lugar que ocupa la educación no universitaria en la agenda hispano-marroquí a través del análisis de los tratados y acuerdos existentes entre España y Marruecos sobre la cooperación educativa. Igualmente busca constatar la importancia que se da a la cooperación educativa entre España y Marruecos a través de las once RAN celebradas hasta el momento de redactar este trabajo, repasando en cada una de ellas el lugar que ocupa la enseñanza del árabe en España y del español en Marruecos.

En la segunda parte, realizaremos un recorrido histórico sobre la evolución de los Programas de Lengua y Cultura de Origen en Europa (ELCO) que con las primeras migraciones marroquíes a Europa tenían como objetivo facilitar el retorno de los inmigrantes a su país de origen y que, con el paso del tiempo, se convirtieron en una herramienta para alcanzar una educación equilibrada.

En el tercer apartado, trataremos la implantación del Programa de Enseñanza de la Lengua Árabe y la Cultura Marroquí (LACM) en España que tiene su origen en la ELCO como consecuencia del aumento del número de alumnado marroquí o de padres marroquíes en España.

En el último apartado, abordaremos la situación del español en Marruecos realizando un recorrido histórico hasta el contexto socio-lingüístico actual. El repaso de esta evolución permite entender mejor la enseñanza del español dentro del sistema educativo marroquí así como su papel en la red de colegios españoles dependientes del Ministerio de Educación español.

## Las relaciones educativas entre España y Marruecos

### *Los tratados culturales*

La cooperación en materia educativa se remonta a la independencia de Marruecos en 1956 y ha ido evolucionando desde entonces. A principios de los años 2000 Marruecos era:

> "el primer receptor de becas españolas para estudios e investigación, en número de Institutos Cervantes, en centros de enseñanza públicos españoles, en número de profesores

[14] http://www.mecd.gob.es/dms-static/2e685421-9eda-4bf7-93cb-c1ac8737c999/lacm-pdf.pdf [consulta: 12 de abril de 2021].

> y alumnos impartiendo y enseñando español respectivamente, en colaboración universitaria y asesoría lingüísticas" (González del Miño, 2005: 68).

La transformación de España en un país de inmigración tras la incorporación a la Comunidad Europea en 1986 diversificó la agenda bilateral. El establecimiento de una importante comunidad de inmigrantes marroquíes hizo que la escolarización de los hijos de los marroquíes residentes en España ocupara desde entonces un importante lugar en la agenda bilateral hispano-marroquí.

La cooperación educativa entre España y Marruecos se fundamenta en los vínculos históricos y culturales y en la tradicional amistad entre ambos pueblos, el español y el marroquí que pretenden aumentar la comprensión entre ellos, profundizar el conocimiento, la comprensión y el entendimiento por medio de la difusión de sus respectivas lenguas y patrimonio culturales y adaptar esta cooperación a las necesidades de los dos países[15].

Pero eso no siempre fue así, el primer Convenio Cultural Hispano-Marroquí[16] que trató el tema de la educación, firmado en 1957, no lo consiguió a pesar de que tuvo como objetivo abrir una nueva página de amistad entre España y Marruecos después de la época del Protectorado. Por una parte, el resentimiento por la época colonial no hizo ver con buenos ojos la iniciativa española en Maruecos, y por otra parte, la incomprensión durante mucho tiempo no benefició a ninguna de las partes. (Benyaya, 2007: 170).

Hubo que esperar más de dos décadas para que las relaciones educativas entre España y Marruecos adquirieran un nuevo impulso con la firma del Convenio Hispano-Marroquí de Cooperación Cultural de 1980 que entró en vigor en 1985[17]. Este Convenio estableció por primera vez las líneas generales de la cooperación en este ámbito estableciendo un régimen de reciprocidad por el que los hijos de los nacionales de cada parte podían acceder al sistema educativo en condiciones de igualdad. También preveía la enseñanza del árabe en los colegios españoles y dejaba la puerta abierta a la apertura de nuevos establecimientos educativos españoles en Marruecos conforme al programa de la educación española.

El Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación de 1991[18] recogía en su artículo 9 el compromiso de ambos países para "brindar una particular atención a la enseñanza del idioma y de la civilización árabes en España y de la lengua y de la civilización españolas en Marruecos".

[15] Aplicación provisional del Convenio de Asociación Estratégica en materia de Desarrollo y de Cooperación Cultural, Educativa y Deportiva entre el Reino de España y el Reino de Marruecos, hecho "ad referendum" en Rabat el 3 de octubre de 2012, *BOE,* nº 182, de 31 de julio de 2013. https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2013-8379 [consulta: 11 de abril de 2021].

[16] Referenciado en Convenio de Cooperación Cultural entre el Gobierno de España y el Gobierno del Reino de Marruecos. Hecho en Rabat el 14 de octubre de 1980, BOE nº243. https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1985-20897 [consulta: 11 de abril de 2021].

[17] Convenio de Cooperación Cultural entre el Gobierno de España y el Gobierno del Reino de Marruecos. Hecho en Rabat el 14 de octubre de 1980, *Boletín Oficial del Estado* (BOE), nº 243, de 10 de octubre de 1985. https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1985-20897 [consulta: 11 de abril de 2021].

[18] Este Tratado dio un impulso a las relaciones hispano-marroquíes en todos los ámbitos ya que se considera el acuerdo marco de esas relaciones fue el primer tratado de ese tipo con un país magrebí.

En 2012 el acuerdo de 1980 fue actualizado con la firma de un nuevo Convenio de Asociación Estratégica en materia de Desarrollo y de Cooperación Cultural, Educativa y Deportiva[19], firmado en el marco de la X Reunión de Alto Nivel celebrada en Madrid.

*La cooperación educativa en las Reuniones de Alto Nivel*

El Tratado de Amistad, Buena Vecindad y de Cooperación firmado en 1991 introducía por primera vez la celebración periódica de Reuniones de Alto Nivel (RAN) entre los Gobiernos de ambos países con el objetivo de hacer un seguimiento regular de las relaciones bilaterales (Hernando de Larramendi y Mañé, 2009)[20].

Aunque se preveía que éstas tuvieran una periodicidad anual, el ritmo de celebración de las RAN ha sido irregular. En los 27 años transcurridos desde la entrada en vigor del Tratado en 1993 sólo se han celebrado once reuniones, la última en 2015.

Los temas tratados en las Reuniones de Alto Nivel han evolucionado. Aunque la primera reunión celebrada en Rabat en 1993 tuvo una agenda temática limitada (Zebda, 2015: 227), la cooperación en materia educativa fue uno de los pocos ámbitos abordados. Por una parte, el Gobierno de España manifestó su interés por ampliar la red de establecimientos docentes españoles en Marruecos con la creación de un nuevo centro educativo en Rabat. Por otra parte, ambos países mostraron su interés por el desarrollo de los cursos de Lengua Árabe y Cultura Marroquí en el sistema educativo general en la Comunidad Autónoma de Madrid donde se había iniciado su implantación[21].

La II RAN no se celebró hasta tres años después en Rabat en 1996 a causa de las tensiones provocadas por las negociaciones de renovación del tercer acuerdo pesquero Marruecos-CE, del que se beneficiaban sobre todo pescadores españoles. Las negociaciones del acuerdo pesquero de 1995 fueron una de las más complicadas (El Houdaigui, 2003: 121) porque hubo un tira y afloja con el que cada parte intentó garantizarse un resultado ventajoso. Finalmente, las dos partes tuvieron que hacer concesiones y llegaron a firmar el acuerdo a finales de 1995.

La reunión de Alto Nivel de 1996 permitió impulsar de nuevo las relaciones. La cuestión de las percepciones reciprocas y la necesidad de trabajar en la eliminación de los recelos mutuos y prejuicios colectivos, que impedían un mejor entendimiento entre las sociedades de ambos países fue uno de los temas que estuvo presente en el orden del día. La enseñanza primaria y secundaria también ocuparon una parte importante de la agenda tal y como recoge la declaración conjunta aprobada al final de la reunión en la que se subrayó:

A) la importancia del desarrollo de la lengua árabe en España ampliando la experiencia desarrollada hasta entonces en la Comunidad de Madrid;

[19] Aplicación provisional del Convenio de Asociación Estratégica en materia de Desarrollo y de Cooperación Cultural, Educativa y Deportiva entre el Reino de España y el Reino de Marruecos, hecho "ad referendum" en Rabat el 3 de octubre de 2012, *BOE,* nº 182, de 31 de julio de 2013. https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2013-8379 [consulta: 11 de abril de 2021].

[20] "Las Altas Partes Contratantes, deseosas de reforzar y potenciar los lazos que las unen, se proponen establecer un marco de contactos políticos bilaterales más acorde con el nivel de cooperación y concertación al que aspiran. A tal efecto, acuerdan institucionalizar lo siguiente:
1. Reunión anual de Alto Nivel entre los Jefes de Gobierno de ambos países, en España y en Marruecos, alternativamente. Se celebrarán encuentros entre los Ministros y Secretarios de Estado al objeto de preparar adecuadamente la citada Reunión". Artículo 1 del Tratado de amistad, buena vecindad y cooperación entre el Reino de España y el Reino de Marruecos.

[21] Comunicado conjunto hispano-marroquí al término de la I Reunión de Alto Nivel (Madrid, 3-4 de diciembre de 1993). DEL VALLE GÁLVEZ, José Alejandro. TORREJÓN RODRÍGUEZ, Juan Domingo (2013): *España y Marruecos tratados, declaraciones y memorandos de entendimiento (1991-2013),* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz pp. 251-255.

B) la continuación con el desarrollo de la oferta de lengua española en la enseñanza secundaria marroquí en el conjunto de las provincias del reino;

C) la creación de un grupo mixto de trabajo para la experimentación en los institutos marroquíes de secciones bilingües «opción española» con objeto de llegar a un bachillerato de tipo internacional.

D) la continuidad de los intercambios de información y de experiencias pedagógicas respecto de los sistemas educativos de ambos países. En este terreno el Ministerio de Educación Nacional marroquí demostró su interés por beneficiarse de la experiencia española en el ámbito de la organización pedagógica, de la enseñanza de las materias científicas y técnicas y las técnicas de desarrollo de los curricula[22].

Además, en el marco de esta Reunión se firmó un Acuerdo por el que Marruecos cedió un edificio escolar a España destinado a la creación de un nuevo colegio español en Rabat[23].

En la III RAN celebrada en 1997 en Madrid, los Gobiernos de ambos países se limitaron a reiterar su compromiso de proseguir con el fomento de la enseñanza de la lengua árabe en España y de la española en Marruecos[24].

En la IV RAN celebrada en Rabat en 1998, se subrayó la amplitud de la cooperación bilateral en los sectores educativos a la que contribuían los diez establecimientos escolares españoles y un número importante de consejeros lingüísticos para el apoyo técnico a la enseñanza del español en el sistema educativo marroquí. Ambos gobiernos expresaron su interés por el desarrollo de la enseñanza de la lengua española en el sistema educativo marroquí y su ampliación a la enseñanza fundamental y para una mejora cualitativa mediante la utilización de nuevas tecnologías educativas. Sin embargo en la declaración no se hizo ninguna mención a la enseñanza de la lengua árabe en España[25].

En la V RAN celebrada en Madrid en 1999, en materia educativa solo se menciona la importancia que tiene la enseñanza de la lengua y cultura árabes para los marroquíes residentes en España[26].

La siguiente reunión no se celebró hasta cuatro años después, debido a las tensiones entre ambos países por temas de inmigración y pesca, que culminaron con la crisis del islote de Perejil en julio de 2002 (Planet y Hernando de Larramendi 2005). En la VI RAN celebrada en Marrakech en 2003 fue reiterada la importancia de la lengua en el diálogo de culturas conviniéndose desarrollar la enseñanza del español en particular utilizando las redes de escuelas españolas en Marruecos[27]. Lo

[22] Declaración conjunta hispano-marroquí al término de la II Reunión de Alto Nivel (Rabat, 6 de diciembre de 1996). *Ibid*, pp. 255-266.

[23] Acuerdo por el que el Gobierno del Reino de Marruecos pone a disposición del Gobierno del Reino de España un edificio destinado a centro escolar, firmado «ad referendum» en Rabat el 6 de febrero de 1996, *BOE,* nº 242, de 7 de octubre de 1996. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1996-12097 [consulta: 11 de abril de 2021].

[24] Declaración conjunta hispano-marroquí al término de la III Reunión de Alto Nivel (Madrid, 5 de junio de 1997). DEL VALLE GÁLVEZ, José Alejandro. TORREJÓN RODRÍGUEZ, Juan Domingo (2013): *España y Marruecos tratados, declaraciones y memorandos de entendimiento (1991-2013),* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz pp. 266-276.

[25] Declaración conjunta hispano-marroquí al término de la IV Reunión de Alto Nivel (Rabat, 27 de abril de 1998).*Ibid,* pp. 276-288.

[26] Declaración final de la V Reunión de Alto Nivel hispano-marroquí (Madrid, 28-29 de abril de 1999). *Ibid*, pp. 288-294.

[27] Declaración conjunta VI Reunión de Alto Nivel hispano-marroquí (Marrakech, 8-9 de diciembre de 2003). *Ibid*, pp. 294-303.

que llama la atención al leer la declaración final de la reunión es la mención a la decisión de lanzar un Programa de Enseñanza de Lengua Árabe y Cultura Marroquí para el alumnado marroquí escolarizado en España, cuando ese Programa ya venía funcionando desde el curso 1994-1995 y había contado en el curso anterior a la celebración de la Reunión de Alto Nivel con la participación de 1286 alumnos y 23 profesores repartidos en 53 centros educativos (Mijares, 2006a: 36).

En la VII RAN de 2005 celebrada entre Córdoba y Sevilla, ambos Gobiernos expresaron de nuevo su intención de intensificar y profundizar en la colaboración y cooperación en el ámbito educativo en el marco de la *Charte Nationale d'Éducation et de Formation* que había sido aprobada por Marruecos en 1999 con el objetivo de luchar contra el analfabetismo, mejorar la calidad de la educación y luchar contra las desigualdades (Meziane, 2000: 80). En esta reunión se mostró, por una parte, el interés por propiciar y favorecer el intercambio de expertos en Educación así como la información y los encuentros entre las autoridades y entidades educativas de ambos países. Por otra parte, ambas partes coincidieron en su interés para acelerar la construcción y puesta en funcionamiento de un segundo centro educativo español en Rabat -Instituto Español de Educación Secundaria-. En la reunión se manifestó igualmente el interés por la ampliación de la enseñanza de la Lengua Española en el sistema educativo reglado marroquí y se acordó establecer un Plan de Actuación conjunto para establecer de forma específica las medidas a aplicar de forma progresiva en los siguientes cinco años[28].

La cooperación educativa también formó parte de la agenda de la VIII RAN celebrada en Rabat en 2007 en la que los dos países mostraron su interés por extender el Programa de Enseñanza de LACM en España. De los 83.379 alumnos marroquíes matriculados en el curso 2005-2006 en el sistema educativo español sólo 3.469 se habían beneficiado del Programa. Como resultado tangible de la reunión fue firmado un Acuerdo en virtud del cual el Gobierno marroquí puso a disposición de España un terreno para la construcción de un nuevo edificio del Colegio español de Rabat[29].

En la IX RAN celebrada en 2008 se acordó la puesta en marcha de un proyecto de colaboración para impulsar la enseñanza del español en Marruecos como lengua extranjera. También se decidió la puesta en marcha de un sistema de evaluación del LACM que permitiera monitorizar el desarrollo del Programa en los centros en los que estaba implantado, establecer foros de intercambio vía internet así como apoyar la publicación de una guía pedagógica para los docentes, [30] que fue publicada en 2009 como veremos más adelante.

Hubo que esperar cuatro años para que en 2012 tuviera lugar la X RAN. La Declaración Final subrayaba el éxito de los programas de enseñanza del árabe y el español en los respectivos sistemas educativos. Ambas partes también mostraron su satisfacción por la promoción de la enseñanza del español en los centros escolares y de formación profesional españoles en Marruecos y en la red de los Institutos Cervantes. También fue respaldada la decisión del Gobierno de Marruecos por la que la lengua española fuera ofrecida como asignatura optativa al alumnado de los centros de enseñanza primaria y secundaria en Marruecos. Con este propósito, los dos Gobiernos decidieron emprender conjuntamente la realización de un estudio sobre el uso de la lengua española en Marruecos, que abordara su potencial como motor de actividades productivas (Torrejón y Zebda, 2013). En el marco de esta Reunión fue firmado un Acuerdo de Asociación Estratégica en materia de desarrollo y de cooperación cultural, educativa y deportiva entre el Reino de Marruecos y el Reino de España que actualizaba el Convenio Cultural bilateral firmado en 1980.

[28] Declaración conjunta. VII Reunión de Alto Nivel entre los Reinos de España y Marruecos (Córdoba-Sevilla, 29 de septiembre de 2005). *Ibid,* pp. 303-318.

[29] Declaración conjunta. VIII Reunión de Alto Nivel entre los Reinos de España y Marruecos (Rabat, 5-6 de marzo de 2007). *Ibid,* pp. 318-329.

[30] Declaración conjunta «Socios para el desarrollo». IX Reunión de Alto Nivel entre España y Marruecos, Madrid, 16 de diciembre de 2008. ). *Ibid,* pp. 329-343.

En la XI RAN celebrada en 2015 se expresó la satisfacción por los avances realizados en la aplicación del Programa LACM en España. En esa reunión, el Gobierno de España se comprometió a introducir la enseñanza de la lengua árabe y de la historia y la geografía marroquí en la red de los centros escolares españoles en Marruecos. Asimismo, ambos países convinieron en fomentar la enseñanza del idioma español en los centros escolares de Marruecos. En este sentido, el Gobierno español mostró su voluntad de colaborar en la puesta en marcha del proyecto de bachillerato marroquí internacional opción "español" implantado por el Ministerio de Educación Nacional y de la Formación Profesional durante el curso 2014-2015 en un centro de la región Tetuán-Tánger-Alhucemas y en otro de la región Oriental. Esta modalidad, al igual que la de "ingles", tenía carácter de experiencia piloto a diferencia de la opción "francés" que ya estaba implantada como mínimo en un centro de cada región. Esta mayor preocupación lingüística se enmarcaba en lo previsto en el artículo 5 de la Constitución marroquí de 2011:

> "procurará (el Estado) lograr la coherencia de la política nacional, lingüística, así como fomentar el aprendizaje y dominio de los idiomas extranjeros más utilizados en el mundo, en atención a su naturaleza de medios de comunicación y asociación y de interacción con la sociedad del conocimiento y de apertura a las diversas culturas y a la civilización moderna» (Daranas, 2011).

*Los programas de enseñanza de la lengua y cultura de origente en Europa y España*

Tras la Segunda Guerra Mundial, la necesidad de disponer de mano de obra con la que afrontar los procesos de reconstrucción y desarrollo convirtió a los países de Europa Occidental en receptores de inmigrantes. Para ello fueron firmados acuerdos con los países de origen que facilitaron la llegada de trabajadores temporales con la condición de que posteriormente retornaran a su país de origen. Bajo estas condiciones los trabajadores extranjeros quedaban excluidos de la sociedad, vivían en barracones creados precisamente para ellos y que eran desmantelados una vez acabadas las estancias de trabajo (Mijares, 2006a: 35).

La crisis económica de los años setenta en Europa obligó a frenar este tipo de inmigración y estuvo acompañada de la puesta en marcha de políticas de retorno. Hasta ese momento se pensaba en la inmigración como algo temporal. Esta idea fue la que impulsó la implantación de los programas de lengua y cultura de origen (ELCO) destinados a capacitar a los hijos de los inmigrantes para su retorno, contribuyendo a mantener los vínculos identitarios con la sociedad de sus padres (Mijares, Martín, 2007:103). Los Gobiernos europeos colaboraban con los de los países de origen en la preparación del retorno de los trabajadores y de sus hijos. A través de convenios bilaterales, los Gobiernos de origen se encargaban de gestionar los programas ELCO asumiendo la selección, formación y remuneración de los profesores así como la elaboración del material de enseñanza utilizado en las clases del programa.

Este tipo de cooperación está recogida en el artículo 15 del Convenio Europeo relativo al Estatuto Jurídico del Trabajador Migrante de 1977:

> "Las Partes Contratantes interesadas tomarán medidas de común acuerdo con vistas a organizar, en lo posible, cursos especiales para los hijos de los trabajadores migrantes,

destinados a enseñarles la lengua materna del trabajador migrante y a facilitar, entre otras cosas, su retorno a su Estado de origen"[31].

La constatación de que los inmigrantes no regresaban a sus países de origen y el aumento del número de inmigrantes como consecuencia de los procesos de reagrupación familiar (Mijares, 2006:39), obligó a los Estados europeos a cambiar sus planteamientos respecto a la inmigración estableciendo políticas de integración en las que se reconocían sus derechos como trabajadores extranjeros incluyendo la escolarización de sus hijos (Mijares, 2005a: 338). Los programas de enseñanza de la lengua y cultura de origen fueron mantenidos al ser considerados un instrumento con el que alcanzar una educación equilibrada limitando el fracaso escolar.

Estas cuestiones fueron reforzadas en el marco de la Comunidad Europea a través de la Directiva Comunitaria 486/1977 que establecía en su artículo 3º:

> "De conformidad con sus situaciones nacionales y sistemas jurídicos, y en cooperación con los Estados de origen, los Estados miembros adoptarán las medidas pertinentes con miras a promover, en coordinación con la enseñanza normal, una enseñanza de la lengua materna y de la cultura del país de origen"[32].

Aunque la Directiva señalaba la obligación de los Estados miembros para promover la enseñanza de la lengua materna y de la cultura de los países de origen dejaba un alto grado de flexibilidad en cuanto a las formas de hacerlo[33]. Países como España, Francia o Bélgica, entre otros, firmaron acuerdos bilaterales con los países de origen. En los Países Bajos estos programas de formación fueron financiados directamente por el sistema educativo nacional.

Otras resoluciones, informes y recomendaciones de las instituciones europeas coinciden en considerar la enseñanza de la lengua materna a los hijos de inmigrantes como una necesidad con la que preservar su patrimonio cultural, facilitar el aprendizaje de la lengua de acogida y contribuir a la construcción de una identidad equilibrada. La ruptura lingüística entre el entorno familiar y el entorno escolar es considerada como un factor que tiende a favorecer el fracaso escolar y el aislamiento de las familias respecto a la comunidad. Por ello el Parlamento Europeo considera indispensable la integración lingüística desde la edad preescolar fomentando medidas que permitan a los hijos de inmigrantes profundizar en el conocimiento de su lengua materna[34]. Esta Resolución del Parlamento Europeo considera que:

> "los hijos de inmigrantes en edad escolar tienen derecho a una enseñanza pública, cualquiera que sea el estatuto jurídico de su familia, y que este derecho incluye el aprendizaje de la lengua del país de acogida, sin perjuicio del derecho de estos niños al aprendizaje de su lengua materna"

La Resolución igualmente considera que:

---

[31] Convenio Europeo relativo al Estatuto Jurídico del Trabajador Migrante, hecho en Estrasburgo el 24 de noviembre de 1977, *BOE,* nº 145, de 18 de junio de 1983. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1983-17038 [consulta: 11 de abril de 2021].

[32] Unión Europea. Directiva (UE) 77/486/CEE del Consejo, de 25 de julio de 1977, relativa a la escolarización de los hijos de los trabajadores migrantes. DOUE L 199, 06 de agosto de 1977, pp 32-33. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex%3A31977L0486 [consulta: 11 de abril de 2021].

[33] Ver igualmente el Libro Verde de la Comisión Europea, de 3 de julio de 2008, titulado «Inmigración y movilidad: retos y oportunidades de los sistemas educativos de la UE". COM (2008) 423 final. https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2008:0423:FIN:ES:PDF [consulta: 10 de abril de 2021].

[34] Unión Europea, Resolución del Parlamento Europeo 2004/2267(INI) sobre la integración de los inmigrantes mediante una escuela y una enseñanza multilingües. DOUE C 233 E, 28 de septiembre de 2006, pp. 121-124.

> "incluso cuando los hijos y/o descendientes de los inmigrantes (de segunda y tercera generación) dominan la lengua del país de acogida, es oportuno permitir que estos niños puedan tener acceso a su lengua materna y a la cultura de su país de origen".

El Libro Verde de la Comisión Europea sobre «Inmigración y movilidad: retos y oportunidades de los sistemas educativos de la UE" publicado en 2008 insiste en que las aulas y los colegios tienen que incorporar una mayor diversidad de lenguas maternas, perspectivas culturales y conocimientos. Incide asimismo en la importancia de desarrollar nuevas capacidades docentes y nuevas formas de estrechar los lazos con las familias y las comunidades inmigrantes[35].

La Resolución del Parlamento Europeo de 2 de abril de 2009 sobre la educación de los hijos de los inmigrantes[36] también considera que conservar y fomentar el multilingüismo debe formar parte obligada de todos los programas escolares insistiendo en que el aprendizaje de idiomas desde la etapa preescolar debería ser promovido con el fin de favorecer la inclusión de la población inmigrante. Asimismo considera que la integración de la lengua materna en los planes de estudio debe ser una tarea confiada expresamente a los Estados miembros con el fin de preservar su patrimonio cultural. Esta Resolución

> "destaca la importancia de desarrollar las competencias en comunicación intercultural de los niños, tanto de la población inmigrante como de los países de acogida, y considera que la capacidad de comunicar la cultura propia y de comprender la cultura y los valores de los demás constituye un elemento central de la competencia clave «conciencia y expresión culturales»"[37].

En la actualidad la enseñanza de la Lengua Árabe y Cultura Marroquí forma parte de la enseñanza pública nacional a través de acuerdos bilaterales firmados por Marruecos con Alemania, Bélgica, España y Francia. Las clases suelen impartirse en horario no escolar, a excepción de España en donde existe una modalidad de enseñanza de la LACM en horario lectivo, como veremos más adelante.

Como se puede observar en la figura 1, Francia es el país en el que más implantado está el Programa de Enseñanza de la Lengua Árabe y Cultura Marroquí. De acuerdo con los datos facilitados por la Fundación Hassan II de Marroquíes Residentes en el Extranjero encargada de la gestión del programa y de la elección de los profesores, el 66,55% de los alumnos que lo siguen lo hacen en centros educativos franceses. A mucha distancia, España ocupa el segundo lugar tanto en número de alumnos, como de centros y profesores.

[35] Libro Verde de la Comisión Europea, de 3 de julio de 2008, titulado «Inmigración y movilidad: retos y oportunidades de los sistemas educativos de la UE. COM (2008) 423 final. https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2008:0423:FIN:ES:PDF [consulta: 11 de abril de 2021]. [consulta: 11 de abril de 2021].

[36] Resolución del Parlamento Europeo, (2008/2328(INI), de 2 de abril de 2009, sobre la educación de los hijos de los inmigrantes. DOUE C 137 E, 27 de mayo de 2010, pp. 1-5. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=OJ:C:2010:137E:TOC [consulta: 11 de abril de 2021].

[37] *Ibid*., Resolución del Parlamento Europeo, de 2 de abril de 2009, p. 3.

Fig. 1: PROGRAMA LACM CURSO 2016-2017 en Europa

| País | Número de centros | Porcentaje % | Número de profesores | Porcentaje % | Número de alumnos | Porcentaje % |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Francia** | 1773 | 72,24 | 365 | 70,87 | 33.217 | 66,55 |
| **España** | 533 | 21,71 | 96 | 18,64 | 9223 | 18,48 |
| **Bélgica** | 108 | 4,42 | 45 | 8,74 | 5869 | 11,75 |
| **Alemania** | 40 | 1,63 | 9 | 1,75 | 1609 | 3,22 |
| **Total** | 2454 | 100 | 515 | 100 | 49.918 | 100 |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos facilitados por la Fundación Hassan II de Marroquíes Residentes en el Extranjero.

Otros países europeos disponen de programas similares sin que estos sean el resultado de acuerdos bilaterales firmados con Marruecos. Es el caso de los Países Bajos donde el programa recibe el nombre de Onderwijs in Allochtone Levende Talen (OALT). El Ministerio de Educación holandés se encarga de reclutar directamente al profesorado sin la participación de las autoridades marroquíes, de organizar su formación y de elaborar los materiales didácticos (Richters, 1999: 106). La formación en lenguas vivas alóctonas es considerada por el Gobierno holandés como una herramienta para la construcción identitaria del alumnado extranjero que le ayuda a reforzar la adquisición del neerlandés.

*La implantación del Programa de Enseñanza de la Lengua Árabe y Cultura Marroquí (LACM) en España*

De acuerdo con la Directiva Comunitaria 486/1977 que deja a los Estados miembros flexibilidad para establecer las medidas necesarias para la enseñanza de las lenguas de origen de las comunidades inmigrantes, España ha optado por la firma de acuerdos bilaterales para su implantación. En la actualidad tiene dos acuerdos firmados con dos países vecinos, uno con un país comunitario -Portugal- y otro con un país extracomunitario: Marruecos. Este último fue firmado en 1980 y entró en vigor en 1985 pero su implantación se retrasó hasta el Curso 1994-1995.

La implantación del Programa LACM se vio impulsada por el crecimiento del alumnado de origen marroquí en los colegios españoles. Su número se ha incrementado debido, en primer lugar, a las reagrupaciones familiares[38], y en segundo lugar, al nacimiento de niños de padres marroquíes en España. En el curso 1994-1995 había 8576 alumnos marroquíes matriculados lo que suponía el 16% de los estudiantes extranjeros matriculados aquel año escolar. Según las estadísticas publicadas en la página web del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, de los 795.525 de los alumnos

[38] Artículo 53.c de Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009 "El extranjero podrá reagrupar con él en España a los siguientes familiares:... Sus hijos o los de su cónyuge o pareja, incluidos los adoptados, siempre que sean menores de dieciocho años en el momento de la solicitud de la autorización de residencia a su favor o tengan una discapacidad y no sean objetivamente capaces de proveer a sus propias necesidades debido a su estado de salud". https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2011-7703 [consulta: 11 de abril de 2021].

extranjeros matriculados en el curso 2018-2019 en colegios españoles, 191.256[39] eran marroquíes lo que significaba más del 24% del total de alumnado extranjero. Hay que subrayar que estas cifras no incluyen a los alumnos de nacionalidad española con origen marroquí.

Como hemos mencionado anteriormente fue el Convenio de Cooperación Cultural de 1980 el que estableció las bases sobre las que sustenta el Programa de Enseñanza de la Lengua Árabe y la Cultura Marroquí (LACM). En el artículo IV.2 establecía que:

> "El Gobierno español facilitará la enseñanza de la Lengua Árabe a los alumnos marroquíes escolarizados en establecimientos primarios y secundarios españoles.
>
> A este efecto, las autoridades españolas competentes pondrán a disposición de los profesores marroquíes encargados de esta enseñanza las aulas necesarias, de estos profesores se hará cargo íntegramente Marruecos".

A través de este Programa se enseña la lengua árabe y la cultura marroquí al alumnado marroquí escolarizado en los centros educativos españoles. Igualmente se oferta al alumnado no marroquí que pudiera estar interesado.

Los objetivos del programa son, en primer lugar, proporcionar a los alumnos marroquíes una formación que les ayude a salvaguardar su identidad; en segundo lugar, vivir su cultura respetando la del país de acogida, tener confianza en ellos mismos y en su porvenir dejando a un lado los aspectos negativos que puedan generar los efectos de la inmigración; en tercer lugar, apoyar la integración escolar y sociocultural de estos alumnos en el sistema educativo español y en la sociedad española; en cuarto lugar, conseguir su adaptación en la escuela y en su nueva vida (para los recién llegados) desarrollando para ello valores de tolerancia y solidaridad; y finalmente, fomentar la educación intercultural, tratando de superar el tradicional modelo ELCO (Embajada del Reino de Marruecos en Madrid, 2009).

Durante la tercera reunión de la Comisión Mixta Hispano-Marroquí de Cooperación Cultural y Educativa[40] celebrada en Rabat en 1992 se acordó la creación de un grupo mixto encargado de "estudiar las modalidades de aplicación de dicho proyecto" (Mijares, 2005:116). El Grupo Mixto de Expertos Hispano-Marroquí fue creado en 1994 y estuvo formado por responsables educativos españoles y marroquíes. Las líneas del Programa LACM fueron establecidas tras la celebración de dos reuniones. La primera tuvo lugar en Rabat en abril de 1994 y la segunda en Ávila en julio de ese mismo año (Nechda 1999: 180). El Programa comenzó a implementarse durante el curso 1994-1995, aunque en los dos cursos anteriores se habían comenzado a impartir clases experimentales en algunos centros como el colegio Antonio Moreno Rosales de la Comunidad de Madrid (García, 1999: 166).

---

[39] http://estadisticas.mecd.gob.es/EducaJaxiPx/Datos.htm?path=/Educacion/Alumnado/Matriculado/2018-2019RD/Extranjeros//l0/&file=Extran3.px&type=pcaxis [consulta: 11 de abril de 2021].

[40] La Comisión fue creada por el artículo XXXVI del Convenio de Cooperación Cultural entre España y Marruecos de 1980 "para vigilar la aplicación del presente convenio será constituida una comisión mixta permanente. Quedará compuesta por un número igual de miembros designados por cada uno de los dos gobiernos, y a ella podrán sumarse los expertos que se estimen necesarios. la comisión mixta se reunirá cada vez que lo desee uno de los dos gobiernos y al menos una vez cada dos años, alternativamente, en uno u otro país. La presidencia de las reuniones corresponderá a uno de los representantes del estado en el cual tengan lugar y, lo que sea decidido en las reuniones y consignado en el acta final, tendrá carácter obligatorio para los dos países".

La implantación del Programa coincidió con la entrada en vigor en 1993 del Tratado de Amistad, de Buena Vecindad y de Cooperación entre España y Marruecos en el que se reiteraba la voluntad de llevar a cabo esta iniciativa en su artículo 9:

> "Las dos Partes acuerdan brindar una particular atención a la enseñanza del idioma y de la civilización árabes en España y de la lengua y de la civilización españolas en Marruecos, así como a la instalación y funcionamiento de Centros Culturales en sus respectivos territorios."

La importancia atribuida a las lenguas de origen quedó también recogida en el Plan Estratégico Ciudadanía e Integración de 2011-2014[41] en el que se insistía en la necesidad de fomentar acciones relacionadas con las lenguas y culturas de origen del alumnado inmigrante dirigidas al alumnado o a la comunidad educativa en su conjunto así como el impulso al reconocimiento curricular del conocimiento de lenguas vehiculares de los países de origen del alumnado extranjero. Hay que subrayar que no hubo una versión posterior del último Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración de 2011-2014.

El aumento del número de alumnos marroquíes que lo cursaban y la ampliación de los centros que lo impartían hizo necesario fijar las orientaciones del Programa. El Grupo Mixto de Expertos Hispano-Marroquí acordó en su VIII reunión de 2007 actualizar la Guía Práctica de Profesorado de Lengua Árabe y Cultura Marroquí. Para ello fue creado un grupo de trabajo integrado por profesores de centros educativos españoles en los que se impartía el Programa LACM y por representantes de la Misión Cultural Marroquí en Madrid, coordinada por la Embajada de Marruecos en Madrid bajo la dirección del Centro de Investigación y Documentación Educativa (CIDE) del Ministerio de Educación español.

La *Guía Práctica del profesorado de la Lengua árabe y Cultura Marroquí*[42] fue aprobada en la IX Reunión del Grupo Mixto de Expertos celebrada en Rabat en junio de 2008 y fue publicada en el 2009 en castellano y árabe. La Guía tuvo como objetivo adaptar su contenido a los cambios introducidos en los dos sistemas educativos, tanto en la *Charte Nationale d'Éducation et de Formation*[43] creada por Marruecos en 1999 como en la Ley Orgánica de Educación (LOE) aprobada en 2006 por España[44].

El Programa de Lengua Árabe y Cultura Marroquí se imparte en dos modalidades diferentes. En la Modalidad A o no integrada, diseñada para los centros escolares con un número reducido de alumnos marroquíes, las clases se imparten fuera del horario lectivo y un mismo profesor marroquí atiende a varios centros educativos. En la Modalidad B o integrada, diseñada para los centros con un número elevado de alumnos marroquíes, las clases se imparten en horario lectivo y el profesor marroquí realiza su labor en exlusiva en el centro al que está asignado. El profesorado es seleccionado por Marruecos a través de la Fundación Hassan II de Marroquíes Residentes en el Extranjero[45] teniendo que cumplir como requisitos con un mínimo de 4 años de experiencia docente en Marruecos, el conocimiento del español y estar en posesión de una licenciatura.

*Análisis y valoración del Programa LACM*

---

41 http://www.nadiesinfuturo.org/IMG/pdf/PLAN_ESTRATEGICO_CIUDADANIA_E_INTEGRACION_2011-2014.pdf [consulta: 11 de abril de 2021].

42 https://sede.educacion.gob.es/publiventa/guia-practica-del-profesorado-de-lengua-arabe-y-cultura-marroqui/lengua-arabe-cultura-marruecos/12638 [consulta: 11 de abril de 2021].

43 https://www.men.gov.ma/Fr/Pages/CNEF.aspx [consulta: 11 de abril de 2021].

44 Después de 2009 no se ha hecho ninguna actualización de la Guía a pesar de la promulgación en 2013 de la nueva Ley de Educación, Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa (LOMCE), *BOE,* nº 295, 10 de diciembre de 2013. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2013-12886 [consulta: 11 de abril de 2021].

45 https://www.fh2mre.ma/lenseignement-de-la-langue-arabe-et-de-la-culture-marocaine-elacm/ [consulta: 11 de abril de 2021].

La implantación del Programa LACM se ha enfrentado a importantes limitaciones resumidas en la *Guía Práctica del profesorado de la Lengua árabe y Cultura Marroquí*:

> "Las propias limitaciones del horario y la propia naturaleza del Programa de Enseñanza de Lengua Árabe y Cultura Marroquí, así como la complejidad de la organización de la programación de las enseñanzas regladas del currículo y de las actividades complementarias de los centros educativos, dificultan alcanzar en su totalidad los objetivos y desarrollar todos los contenidos diseñados. Estas limitaciones deben llevar al profesorado a cuidar la programación de aula, intentando alcanzar el mayor grado de desarrollo de los contenidos tanto lingüísticos como culturales e interculturales" (González Briones, 2009).

Estas dificultades se ven agravadas por la escasez de materiales pedagógicos a disposición del profesorado. Hasta 2009 la única obra disponible era *Ensemble pédagogique pour l'enseignement de la langue arabe et de la culture marocaine aux enfants marocains résidents à l'étranger. Objectifs et orientations pédagogiques* elaborada por el Ministerio de Educación Nacional de Marruecos en 1994 y traducida al español en 2003. Con la intención de suplir esa carencia fue elaborada la *Guía Práctica del Profesorado de Lengua Árabe y Cultura Marroquí* con el objetivo de "volver a definir los objetivos y contenidos y renovar la metodología, para asegurar el progreso en el aprendizaje significativo que solucione los problemas percibidos actualmente por los profesores que trabajan en el Programa".

A la dificultad que supone la ausencia de materiales docentes se añade el desconocimiento que muchos profesores del programa tienen de la cultura española. En palabras de Moscoso "no sabemos hasta qué punto se tiene en cuenta las especificidades del niño de origen marroquí que está creciendo en nuestro país y se educa en el sistema español" (Moscoso 2013: 125).

Por otra parte, el hecho de que el Programa LACM se imparta en horario extraescolar en la Modalidad A y que sus contenidos no formen parte del curriculum docente acentúa el aislamiento de los profesores marroquíes respecto al resto del claustro (Arias, 1999: 203).

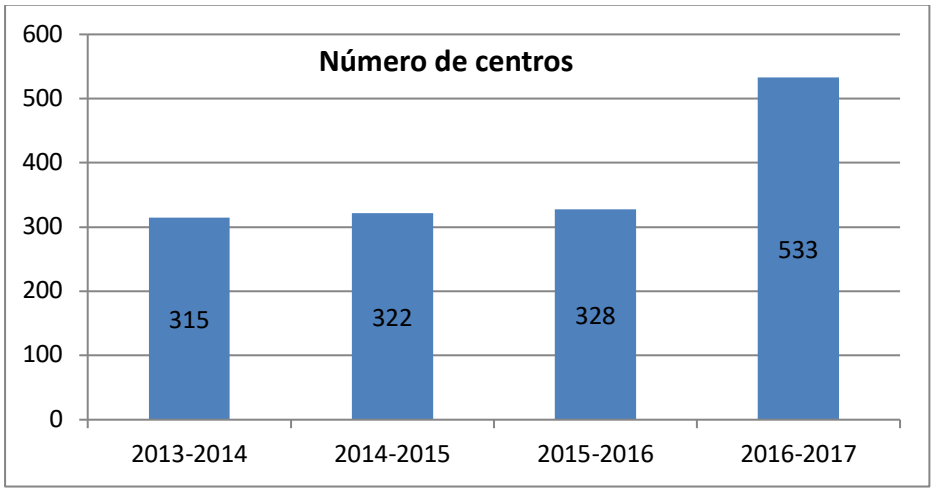
Otra de las deficiencias de este Programa es su organización debido a la disparidad de niveles de conocimiento de la lengua árabe que tienen los estudiantes. En la Modalidad B, las clases se imparten en el mismo horario lectivo de las clases de religión católica lo que hace que en una misma clase haya alumnos de la misma edad, pero con conocimientos distintos del árabe. (Mijares, 2005: 118). La existencia de niveles distintos dificulta la tarea del profesor, situación que se ve complicada por la limitación de materiales docentes mencionada anteriormente.

Otra de las razones que explicarían el fracaso de este Programa es el idioma utilizado en las clases al ser impartidas en árabe clásico o literal y no en el árabe marroquí o dialectal o en amazigh. Hay que tener en cuenta, que el árabe clásico en Marruecos no es la lengua materna ni el idioma que se utiliza en el entorno familiar o social. El árabe clásico es una lengua académica que se aprende una vez que el alumno empieza el colegio. Por esta razón hay voces que reivindican la introducción en el Programa del árabe dialectal marroquí o del amazigh en su condición de lenguas maternas. Moscoso, por ejemplo, considera que hay que aprovechar la "educación en la diversidad" prevista en la LOGSE para proponer que sea incluida la lengua nativa de los ciudadanos de origen marroquí" (Moscoso, 2013: 134). Mijares, por su parte, considera que la enseñanza en árabe clásico no contribuye a alcanzar los objetivos de un correcto desarrollo cognitivo del alumno y su integración en el sistema educativo español (2006: 345). Moscoso junto a otros, propone que la primera lengua de enseñanza en el marco de la LACM sean el árabe marroquí o el amazigh (L1) y que el árabe clásico

y el español sean consideradas como L2 (Moscoso, 2013: 135). Para este autor valorar la lengua nativa significaría terminar con una situación de opresión que el poder educativo monolingüe mantiene como garante de sus intereses frente a los grupos más desprotegidos (Moscoso, 2013: 135). Su utilización sería la única manera para que los niños puedan alcanzar un desarrollo cognitivo óptimo en su primera lengua lo que les ayudará a la hora de adquirir su segunda lengua que es el español o el árabe clásico (Baker, 1997: 193).

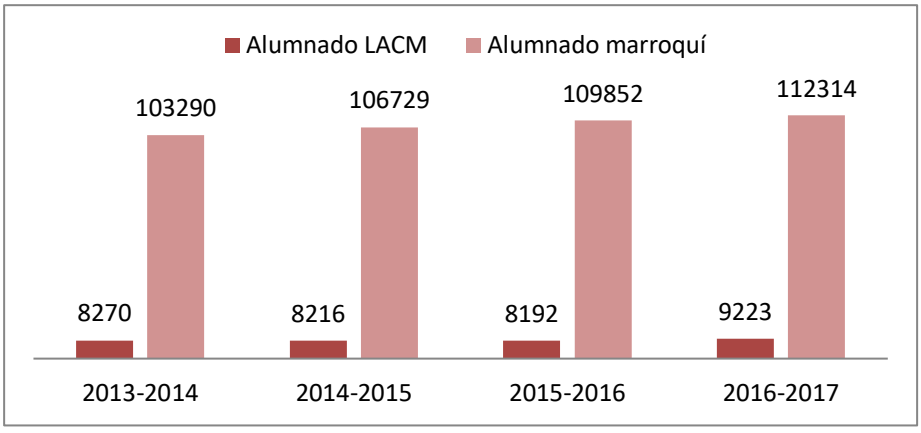
Estas carencias se encuentran en el origen del escaso interés que el Programa suscita entre el alumnado marroquí. Aunque el número de centros, profesores y alumnos ha aumentado como se puede observar en los siguientes gráficos, la cifra global de estudiantes sólo representa el 8% del alumnado marroquí matriculado en los centros públicos españoles.

Fig. 2: Centros donde se imparte LACM en España




Fuente: Elaboración propia a partir de datos facilitados
por la Fundación Hassan II de Marroquíes Residentes en el Extranjero.

Fig. 3: Alumnado marroquí matriculado en centros públicos españoles y alumnado matriculado en LACM




Fuente: Elaboración propia a partir de Datos facilitados por la Fundación Hassan II de Marroquíes Residentes en el Extranjero (alumnado LACM), Estadísticas del Ministerio de Educación (alumnado marroquí matriculado en centros educativos españoles de primaria, ESO y bachillerato).

Los alumnos nacidos en España que hablan español perfectamente y que en sus casas se comunican con sus padres y familiares en dialecto marroquí o amazigh consideran el árabe clásico como una lengua desconocida que aunque pertenece a su legado cultural no usan, dominan ni entienden. Este perfil de alumnos no ve el interés por aprender un idioma extraño para ellos, aunque algunos acuden a las clases de LACM obligados por sus padres (Arias, 1999: 207). Por su parte, los alumnos marroquíes que se incorporan al sistema educativo después de haber estado escolarizados en Marruecos tienen un problema más grave, la falta del dominio del idioma español lo que conduce al rechazo y a la exclusión social. Esta cuestión afecta la construcción de la identidad del niño, ya que aprender una lengua, conduce a conocer los valores culturales de la nueva sociedad lo que, a su vez, ayuda al reconocimiento y la valorización de la suya. Por lo tanto, su preocupación y la de sus padres es adaptarse a su nueva realidad y aprender el español. Algunos de estos estudiantes participan en el programa LACM pero cuando ya disponen de un nivel de español más avanzado.

La calidad del LACM se resiente también por la ausencia de mecanismos de evaluación del Programa como del ejercicio docente del profesorado que participa en el mismo, tanto global de la iniciativa así como desde los profesores que en muchas ocasiones se empeñan en impartir sus clases y se descuidan de hacer un seguimiento de los conocimientos lingüísticos de sus alumnos (Arias, 1999: 207).

**El español en la educación no universitaria en Marruecos**

La enseñanza oficial del español en Marruecos tiene lugar a través de dos vías: la posibilidad de cursarlo en el sistema educativo marroquí tanto en secundaria como en bachillerato y a través de la red de colegios españoles que el Ministerio de Educación de España tiene en el país. Antes de ver cómo se plantean estas dos formas de enseñanza del español, es necesario hacer un recorrido histórico para entender la situación del español en la enseñanza en Marruecos.

La independencia de Marruecos en 1956 estuvo acompañada del abandono de la enseñanza del español tal y como se había realizado durante el Protectorado español (González González 2011). Varios factores explican este retroceso. Por un lado el impulso a la arabización y por otro el fomento de la lengua francesa apoyado por las élites marroquíes que habían estudiado en los colegios franceses. El francés se convirtió en la lengua extranjera utilizada en la administración de la antigua zona de influencia española. Su conocimiento se transformó en un instrumento de movilidad social en un contexto en el que España parecía "perder todo interés por la continuidad y la suerte de su legado cultural en Marruecos a partir de su salida" (Roldan, 2006: 26).

El Convenio Cultural Hispano-marroquí firmado en 1957 establecía en su artículo 3 el compromiso de ambos países para fomentar el estudio de la lengua y de la cultura española. El alcance de esta declaración se veía limitado por la disposición, recogida en el Protocolo Anejo, por el que las autoridades españolas deberían transferir los colegios españoles que habían funcionado durante el Protectorado a la administración marroquí durante los dos cursos siguientes. El Convenio dejaba abierta la posibilidad de que el Gobierno español pudiera crear *ex novo* centros educativos tanto públicos como privados en el país.

En esas circunstancias hubo un rechazo al aprendizaje del idioma español, ejemplo de ello es que en 1978 el Gobierno incitó a los alumnos a escoger el español como opción más entre el inglés o el alemán, pero hubo un desinterés en optar por el español (Benyaya, 2007: 171). En los años setenta los manuales de enseñanza del español eran editados por autores franceses y transmitían imágenes estereotipadas sobre el español.

Según Fernández Suzor (1993), España había perdido durante 23 años-hasta la firma del siguiente convenio de 1980- una oportunidad para ser el país donde se hubiera formado un importante número de cuadros y licenciados marroquíes, que hubiera podido contribuir a crear una élite hispanófona capaz de defender los intereses españoles.

En los años ochenta se percibe el interés por parte de España de fomentar su cultura en Marruecos. Esto se plasmó a través del Convenio de Cooperación Cultural firmado en 1980 como hemos visto en el apartado II.1 de este trabajo.

Antes de los noventa el español sobrevivía de una manera inconexa y aislada, "Marruecos tuvo mucha voluntad y poca ayuda de España para el mantenimiento del español en su sistema educativo" (Amirah, 2015: 103).

A partir de los años 90, hubo una importante transformación con la creación de la Consejería de Educación en la Embajada Española en Marruecos en 1989, la creación en 1991 de una Comisión Interministerial "ex profeso" entre el Ministerio de Asuntos Exteriores, el de Educación y de Cultura para replantear la estrategia de la acción cultural española en Marruecos, y la creación del Instituto Cervantes y la firma del Acuerdo de Amistad, Buena vecindad y Cooperación en 1991.

La Consejería dio un impulso al español en Marruecos ya que su objetivo era la reorganización y modernización de la red educativa, además de "culminar y concretar todo este proceso de acercamiento y de cambio de signo en la política educativa y cultural española, después de tantos años de desencuentro" (Roldan 2006: 33).

En 1990 surge la primera colaboración con el Ministerio de Educación marroquí, a través de la creación del "Equipo de Apoyo" integrado por un grupo de profesores de español. Esta estructura dio origen a la llamada Asesoría Técnica Lingüística compuesta por 6 asesores que con el paso del tiempo pasaron a ser 20 (Roldan, 2006: 33). Actualmente, cuenta con seis asesorías técnicas situadas en diferentes ciudades marroquíes: Agadir, Casablanca, Fez, Rabat, Tánger y Tetuán.

> "Las Asesorías Técnicas están encargadas de desarrollar los programas de Cooperación, en materia educativa, se llevan a cabo anualmente entre la Consejería de Educación y el Ministerio de Educación Nacional marroquí. Son programas orientados, fundamentalmente, a la promoción y difusión de la Lengua y Cultura Españolas en la Educación Secundaria en Marruecos" (Revilla, Vílchez, 2006:50).

En palabras de la Consejera de Educación Magdalena Roldán (2006):

> "Las acciones desarrolladas por la Consejería, desde su creación hasta la actualidad, han ido propiciando lentamente una evolución en la didáctica del español, gracias a un mayor y mejor conocimiento de los nuevos enfoques metodológicos y a los nuevos materiales que los profesores e inspectores marroquíes han empezado a manejar, lo que se ha plasmado en las diferentes versiones de las nuevas Orientaciones Pedagógicas elaboradas".

Por lo tanto, como veremos más adelante, la Consejería de Educación, no solo consiguió reorganizar la enseñanza del español en los centros donde se impartía, sino que ha introducido el español en la secundaria del sistema educativo marroquí.

Actualmente, la Consejería de Educación tiene dos acciones; una directa a través de los Centros Educativos españoles, y otra indirecta, a través de los programas de cooperación con el Ministerio de Educación Nacional marroquí.

*La enseñanza del español como lengua extranjera en el sistema educativo marroquí*

Marruecos es un país plurilingüe en el que el árabe clásico, el árabe dialectal -con sus variedades dependiendo de cada zona-, el amazigh, el francés, el español y el inglés forman parte de ese pluringüismo. El árabe clásico es la lengua oficial y constitucional del país y la lengua de la enseñanza. El amazigh fue reconocido en la última Constitución de 2011 como lengua oficial tras

largas reivindicaciones para su reconocimiento. Su enseñanza se había iniciado antes de su reconocimiento como lengua oficial. En el curso académico 2003-2004 se ofertó en 319 colegios como asignatura obligatoria para todos los hablantes (Moustaoui, 2008: 12). No obstante, esta lengua aun no ocupa el lugar que le pertenece aunque lo hablan entre 15 y 20 millones de marroquíes según asociaciones amazigh y el 28% de la población del país según datos oficiales de 2006 (Llorent-Bedmar, 2014: 55). Sin embargo, el árabe marroquí sigue siendo invisible en la enseñanza marroquí. (Moustaoui, 2010:6).

El francés es lengua no oficial pero es el segundo idioma de enseñanza. En el sistema educativo privado el francés se enseña desde primaria junto con el árabe, e incluso en preescolar. A día de hoy se considera la lengua de la promoción social y de oportunidad de empleo, además del idioma de las carreras universitarias científicas. Actualmente, hay un debate abierto en Marruecos sobre si enterrar la arabización de la educación después de tres décadas, y optar por el francés como idioma de ciencias, o seguir con el modelo actual. El debate llegó hasta el Parlamento marroquí.

En 2018 el Consejo de Ministros marroquí aprobó el Proyecto *Loi-Cadre* n° 51-17 para enseñar las asignaturas científicas en francés, desde la primaria hasta la enseñanza superior. Pero, el Proyecto de Ley fue bloqueado en el Parlamento por distintos partidos. Incluso el debate divide a la opinión pública marroquí.

El Ministro de Educación Said Amzazi subraya que el fracaso escolar y el abandono son a causa de uso del árabe como idioma de enseñanza de las asignaturas científicas, lo que dificulta el acceso a la universidad donde el idioma de enseñanza es el francés. Igualmente, en opinión del Ministro, la enseñanza en árabe dificulta el acceso al empleo. Los oponentes a este Proyecto de Ley consideran que su aprobación supondría la pérdida de la identidad.

En este panorama de la enseñanza de los idiomas, el español se enseña en el tercer y último curso de secundaria en los colegios públicos marroquíes[46]. Se implantó como optativa a partir del curso 2005-2006, junto al inglés, alemán, portugués o italiano, dos horas lectivas semanales (Amirah, 2015: 104). En realidad, en la mayoría de los centros se ofrece principalmente el inglés, como preferencia de los padres, lo que provoca que las otras lenguas tengan una presencia reducida (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2016: 42). Además de las salidas que ofrece el idioma inglés, tanto a nivel nacional como a nivel internacional.

Según la Consejería de Educación, en su Guía para profesores y docentes de 2016, la situación del español no se ha estabilizado todavía. A pesar del interés que existe por el español, su espacio parece ser el correspondiente a una tercera lengua extranjera, después del francés y el inglés. El número de centros de secundaria donde se imparte el español no llega al 10%.

El español ha alcanzado una cifra considerable de alumnos; 18.642, pero hay que señalar que el número de centros en los que se oferta es todavía muy reducido, ya que se limita a 138 (Fernández Suzor, 2014:62). En la zona Norte, es donde más se opta por el español, con un número de 6281 de los cuales 4559 son de la región de Tánger-Tetuán (Fernández Suzor, 2014:63)[47].

El español en bachillerato se oferta desde los años sesenta (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2016: 42) como lengua optativa junto con las lenguas mencionadas anteriormente. Se

[46] Hay que subrayar que el sistema educativo marroquí se divide en 6 años de primaria, 3 años de secundaria y 3 años de bachillerato.

[47] No existen datos actualizados. Los últimos datos encontrados son del año 2014.

considera la tercera lengua extranjera, a mucha distancia del inglés (Zebda, 2018: 144). No obstante, en el Norte de Marruecos-antiguo Protectorado español- la presencia del español se sigue notando, aunque cada vez menos.

A través de la cooperación educativa hispano-marroquí, en 2015 se implantó el bachillerato internacional opción español, que cuenta solamente con 53 alumnos. Esta acción está emprendida por el Ministerio de Educación Nacional y de la Formación Profesional marroquí, como prueba, en dos regiones Tetuán-Tánger-Alhucemas y la región Oriental. Existe la opción "inglés", con 426 alumnos. Estas modalidades siguen siendo en prueba, a diferencia de opción "francés" que ya está implantada como mínimo en un centro de cada Región, con 85.000 alumnos de secundaria y 99.258 alumnos de bachillerato estudiando las materias científicas en francés.

España, a través de la Consejería de Educación, coopera en la elaboración de los programas y en la confección de los manuales de español bajo la supervisión del Ministerio de Educación Nacional y de la Formación Profesional de Marruecos, a través de las publicaciones y aportaciones de profesores e inspectores de español y de asesores lingüísticos. Al mismo tiempo, gracias a la cooperación entre ambos países a través de sus tratados y sus RAN, España colabora con el Ministerio de Educación de Marruecos en la formación de los futuros profesores de español, tanto de secundaria como de bachillerato a través del el Centro Pedagógico Regional (CPR) de Tánger - actual CRMEF (Centro Regional de Oficios de la Educación y la Formación)- y de la Escuela Normal Superior (ENS) de Tetuán.

Por otra parte, las publicaciones, las actividades formativas y otras actuaciones mantienen en contacto permanente al profesorado y la inspección de español con la asesoría lingüística de la Consejería de Educación (Zebda, 2018, 145).

En resumidas cuentas, a pesar de que el español está implantado en el sistema educativo marroquí desde secundaria, su situación es preocupante. Aún siendo parte de la cultura de muchos marroquíes, sobre todo del Norte, se va perdiendo poco a poco a favor del francés o el inglés, a pesar de que el español está más presente en su día a día.

*La red de centros educativos españoles en Marruecos*

La acción educativa española está desarrollada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y se enmarca en Real Decreto 1027/1993, de 25 de junio, por el que se regula la acción educativa española en el exterior, parcialmente modificado y completado por el Real Decreto 1138/2002, de 31 de octubre, por el que se regula la Administración del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en el exterior. y tiene como objetivo la promoción y difusión de la lengua y la cultura españolas en el mundo, y de la cooperación internacional. En la actualidad el Ministerio está presente en más de 40 países a través de distintos programas, con un objetivo múltiple: por un lado, ofrecer enseñanzas regladas del sistema educativo español correspondientes a niveles no universitarios; por otro, organizar e impulsar la presencia española en el seno de otros sistemas educativos; y trabajar por la expansión y el fomento de la lengua y la cultura (Subdirección General de Promoción Exterior Educativa, 2015) [48].

La Consejería de Educación tiene como misión principal fomentar las relaciones existentes entre los dos países en el ámbito educativo e incrementar las actuaciones bilaterales dentro del mismo y se encarga de la gestión de la red de los 11 centros educativos españoles que forman parte de los 22 centros de titularidad estatal española repartidos en siete países de tres continentes. De esos 11 centros, ocho se ubican en la zona norte de Marruecos – consecuencia de su origen en los anteriores colegios del Protectorado – dos en el centro y uno en el Sáhara Occidental, en El Aaiún. De los ocho centros del primer grupo, cinco están en solo dos ciudades: tres en Tetuán y dos en

[48] SUBDIRECCIÓN GENERAL DE PROMOCIÓN EXTERIOR EDUCATIVA, *Guía para asesores en la Consejería de Educación ante la OCDE, UNESCO y Consejo de Europa*, SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA, 2015

Tánger, en Alhucemas, Nador y Larache. En el centro-oeste, se encuentran los centros de Casablanca y de Rabat.

En los once centros de titularidad del Estado Español en Marruecos durante el curso 2018-2019 imparten clases 357 profesores a 4418alumnos. La red de centros se considera la presencia más significativa del Ministerio español de Educación, Cultura y Deporte en Marruecos (Fernández Suzor, 2014: 67).

Los estudios son los correspondientes a los programas oficiales del sistema educativo español, no obstante, se adaptan al contexto marroquí, como por ejemplo, la materia de Lengua y Cultura árabe es obligatoria para todos los alumnos desde educación infantil y el francés como optativa está presente en todos los centros.

Los colegios españoles a su vez entran en la política marroquí de privatización de la enseñanza. Desde la puesta en marcha de la *Charte Nationale de l'Éducation et de la Formation* adoptada en 2000, Marruecos está fomentando la enseñanza privada que está teniendouno éxito superior al esperado. El Estado apoya al sector privado porque este último ofrece un servicio que el Estado es incapaz de asumir integralmente. El Estado apoya la enseñanza privada para « alléger la pression sur l'école publique » (Felk, 2006: 24)

Hay una fuerte demanda en los colegios privados marroquíes, considerados para las familias como una garantía de futuro para sus hijos. Pero la realidad es otra, los colegios privados son un negocio financiado por fondos privados y con un objetivo exclusivamente lucrativo, además que no está controlada en absoluto por el Ministerio de Educación, ni los precios de matrícula, ni un control pedagógico serio. Además con muchas facilidades fiscales, políticas incitativas, marco legal flexible, ayuda en la búsqueda de fondos, etc (Aubry, 2014: 1) lo que ha creado un campo de oportunidades y de inversión lucrativa para un lobby vigilante y activo (Felk, 2006: 25).

Esta situación ha creado un sistema dual totalmente diferente entre la enseñanza pública y la enseñanza privada; en colegios privados marroquíes y también las misiones extranjeras francesas, belgas, inglesas, americanas o españolas. Este sistema dual provoca una injusticia social, económica, cultural, ya que los colegios privados solo los pueden pagar familias de un nivel medio-alto lo que provoca una segregación escolar y una mercantilización de la enseñanza que favorece su elitización: colegios públicos para familias de clase baja y colegios privados para familias de clase medio-alta.

Fig. 4: Evolución del alumnado y profesorado
de los Centros Docentes de Titularidad del Estado Español

| Curso | 2010-2011 | 2011-2012 | 2012-2013 | 2013-2014 | 2014-2015 | 2015-2016 | 2016-2017 | 2017-2018 | 2018-2019 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Alumnado | 4769 | 4729 | 4735 | 4525 | 4394 | 4345 | 4307 | 4384 | 4418 |
| Profesorado | 347 | 352 | 351 | 347 | 346 | 347 | 351 | 349 | 357 |
| Asesores técnicos | 8 | 8 | 6 | 6 | 5 | 5 | 7 | 7 | 7 |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Base de Datos del Ministerio de Educación y Formación Profesional http://www.educacionyfp.gob.es/servicios-al-ciudadano/estadisticas/exterior/accion1920.html [consulta: 11 de abril de 2021].

## Conclusión

La cooperación educativa entre España y Marruecos ha evolucionado en las últimas décadas. Desde la firma del Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación en 1991 se ha convertido en uno de los ámbitos de cooperación presentes en agenda bilateral, sobre todo en el marco de las Reuniones de Alto Nivel. Pese a ello no ha alcanzado el nivel de desarrollo deseado y estipulado en los acuerdos bilaterales que, por otra parte, no dejan de ser escasos. En los últimos 20 años sólo ha sido firmado un convenio en este ámbito -en 2012- y éste no aborda sólo el ámbito educativo, sino que también se refiere a otras materias como la cooperación deportiva o cultural.

La cooperación educativa hispano-marroquí se plasma fundamentalmente en la enseñanza del árabe y de la cultura marroquí en España y en la enseñanza del español en Marruecos, tanto a través de la red de centros educativos españoles desplegados en el país como en los centros públicos marroquíes.

Por un lado, la organización e implantación del Programa LACM en España, el escaso material docente, la inadecuación de los profesores adscritos al mismo así como el hecho de que sea el árabe clásico el idioma de enseñanza explican el desinteres y la escasa participación del alumnado de origen marroquí en el mismo.

Por otro lado, ni la implantación del español en el sistema educativo marroquí desde la enseñanza secundaria ni la existencia de una extensa red de centros educativos españoles en Marruecos han conseguido impulsar el interés del alumnado para cursar la lengua española, idioma habitual en la zona norte del país, antiguo Protectorado español, en comparación con otros idiomas extranjeros como el francés o el inglés.

## Referencias


AMIRAH FERNANDEZ, Haizam (2015): *Relaciones España-Marruecos*, (coord.), Informe Elcano 19, *Real Instituto Elcano*, disponible en http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/publicacion?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/publicaciones/informe-elcano-19-relaciones-espana-marruecos [consulta: 15 de marzo de 2019].

ARIAS, Juan Pablo (1999): "Profesores al borde de un ataque de nervios: didáctica del árabe para escolares inmigrantes", en FRANZÉ, Adela y MIJARES, Laura (Eds.): *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 201-211.

AUBRY, Sylvain, (2014): "Privatisation dans l'éducation au Maroc et droit à l'éducation: fiche résumé visuelle", Informe de *Global Economic, Social and Cultural Rights,* disponible en https://anfass.ma/wp.../01/Rapport-CESCR-Maroc-privatisation-éducation-final.pdf [consulta: 17 de febrero de 2020].

BAKER, Colin (1997): *Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo*, Madrid, Cátedra.

BEN EL AMIN, Boutaina, (2015): "La presencia educativa española en el Protectorado del norte de Marruecos", *Actas del I Congreso de español como lengua extranjera del Magreb «La enseñanza del español en el Magreb: oportunidades y retos»*, Rabat, 11-12 de diciembre, Insituto Cervantes, Rabat, pp. 129-133, disponible en https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/publicaciones_centros/PDF/rabat_2015/22_ben_el_amin.pdf [consulta: 22 de febrero de 2019].

BENYAYA, Zineb (enero 2007): "La enseñanza del español en Marruecos: del pasado al presente", *PORTA LINGUARUM* nº 7, pp. 167-180, disponible en https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/31607/Benyaya.pdf?sequence=1&isAllowed=y [consulta: 31 de abril de 2019].

DARANAS PELÁEZ, Mariano (2011): "Constitución del Reino de Marruecos", *Revista de las Cortes Generales*, nº 82, pp. 481-561. DOI: https://doi.org/10.33426/rcg/2011/82/362

DEL VALLE GÁLVEZ, José Alejandro y TORREJÓN RODRÍGUEZ, Juan Domingo (2013): *España y Marruecos tratados, declaraciones y memorandos de entendimiento (1991-2013),* Cádiz, Sevicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Embajada del Reino de Marruecos en Madrid (2009). *Programa hispano-marroquí de Enseñanza de la Lengua Árabe y la Cultura Marroquí,* disponible en https://www.berrigasteiz.com/site_argitalpenak/docs/120_diversidad/1202015001_Pub_MEC_convenio_lacm.pdf [consulta: 15 de junio de 2019].

EL HOUDAIGUI, Rachid (2003): *La politique étrangère sous le règne de Hassan II. Acteurs, enjeux et processus décisionnels*. Paris, L´Harmattan.

FELK, Abdellatif (2006) : "Enseignement et éducation au Maroc", *AFKAR/IDEAS*, pp. 23-26, disponible en https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar_ideas_9/grand_angulaire_enseignement_education_Maroc_Abdellatif_Felk_afkar9.pdf [consulta: 3 de marzo de 2019].

FERNÁNDEZ SUZOR, Cecilia (1993): "Los centros culturales y el Instituto Cervantes en Marruecos", en MORALES LEZCANO, Víctor (coord.) *Presencia cultural de España en el Magreb: pasado y presente de una relación cultural "sui generis" entre vecinos mediterráneos*, Madrid, Fundación MAPFRE, pp. 169-174, disponible en http://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=9918 [consulta: 11 de abril de 2021].

FERNÁNDEZ VÍTORES, David (2004): *La Lengua española en Marruecos*, Rabat, Embajada de España, disponible en http://www.exteriores.gob.es/Embajadas/RABAT/es/Noticias/Documents/LENGESPMARR.pdf [consulta: 10 de abril de 2019].

GARCÍA, Rosa (1999): "Educar en la diversidad. Experiencia en el colegio "Antonio Moreno Rosales", en FRANZÉ, Adela y MIJARES, Laura (Eds.): *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 165-167.

GONZALEZ BRIONES, Elena (2009): *Guía Práctica del profesorado de la Lengua árabe y Cultura Marroquí,* Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, disponible en http://sede.educacion.gob.es/publiventa/guia-practica-del-profesorado-de-lengua-arabe-y-cultura-marroqui/lengua-arabe-cultura-marruecos/12638 [consulta: 22 de marzo de 2019].

GONZÁLEZ DEL MIÑO, Paloma (2005): *Las relaciones entre España y Marruecos. Perspectivas para el siglo XXI*, Madrid, Catarata.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (2011): "La política educativa española en el Norte de Marruecos (1869-1912), en MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco Javier y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene, *Regenerar España y Marruecos: ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. pp. 219-252

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y MAÑÉ, Aurelia (eds.) (2009): *La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses*, Barcelona, Ariel/Real Instituto Elcano.

LLORENT-BEDMAR, Vicente (2014): "Identidad cultural bereber y enseñanza del amazigh", *Revista española de educación comparada*, nº 23, pp. 53-75. DOI: https://doi.org/10.5944/reec.23.2014.12297

MEZIANE BELFKIH, Abdelaziz (2000) : "La Charte Nationale d'éducation-formation. Une ambition pour l'école au Maroc ", *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, nº 27. pp. 77-87. DOI : https://doi.org/10.4000/ries.2383

MIJARES MOLINA, Laura (2005): "Inmigración en la escuela española: programas de mantenimiento de las lenguas de origen", *Anales de Historia Contemporánea*, nº 21. pp. 111-124, disponible en https://revistas.um.es/analeshc/article/view/55021/53011 [consulta: 22 de febrero de 2019].

MIJARES MOLINA, Laura (2005a): "El Programa ELCO marroquí", en (Coord), FERNANDEZ GARCIA, Tomás. GARCIA MOLINA, José, *Multiculturalidad y educación : teorías, ámbitos y prácticas,* Madrid, Alianza, pp. 334-352, https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1186379.pdf [consulta: 5 de abril de 2019].

MIJARES MOLINA, Laura (2006): *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

MIJARES MOLINA, Laura (2006a): "Inmigración y reconocimiento lingüístico", *Afkar/Ideas*, nº 9, pp. 35-36, disponible en https://www.politicaexterior.com/articulos/afkar-ideas/inmigracion-y-reconocimiento-linguistico/ [consulta: 18 de abril de 2019].

MIJARES MOLINA, Laura y MARTIN ROJO, Luisa (2007): "«Sólo en español»: una reflexión sobre la norma monolingüe y la realidad multilingüe en los centros escolares", *Revista de Educación*, nº 343, pp. 93-112, disponible en https://pdfs.semanticscholar.org/2e56/09e5f03c74c410cf51a6cd2196816ebc5ff0.pdf?_ga=2.121037512.1346536791.1584270687-1678334332.1584270687 [consulta: 18 de abril de 2019].

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2013): "El programa hispano-marroquí de enseñanza de Lengua Árabe y Cultura Marroquí (LACM) sometido a revisión, Árabe marroquí y amazige, lenguas nativas (L1)", *Anaquel de Estudios Árabes*, nº 24, pp. 119-135. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ANQE.2013.v24.42631

MOUSTAOUI SRHIR, Adil (2008): "El Movimiento Cultural Amazigue en Marruecos y el modelo de política lingüística estatal: una aproximación discursiva", *REIM*, nº5, pp. 5-26, disponible en https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/download/773/761 [consulta: 12 de febrero de 2019].

MOUSTAOUI, Adil (2010): "¿Implementando el monolingüismo o el multilingüismo?: Política lingüística y Estado-nación en Marruecos a raíz de los nuevos cambios", *REIM*, nº9, pp. 1-17, disponible en https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/download/837/825 [consulta: 15 de marzo de 2018].

NECHDA, Mohamed (1999): "La enseñanza de la Lengua Árabe y Cultura Marroquí (LACM) en España", en FRANZÉ, Adela y MIJARES, Laura (Eds.): *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*, Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 179-181.

PLANET, Ana I. y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2005): "Una piedra en el camino de las relaciones hispano-marroquíes: la crisis del islote Perejil" en PLANET Ana I. y RAMOS, Fernando (eds): *Relaciones hispano-marroquíes. Una vecindad en construcción*, Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 403-430.

REVILLA CASTAÑO, Irene y VÍLCHEZ DE ARRIBAS, Manuel (2006): "La Consejería de Educación en Marruecos", *Aljamia*, nº 17, pp. 47-52.

RICHTERS, Judith (1999): "La ELCO en Holanda. Dos modelos: el modelo actual y el modelo futuro", en FRANZÉ, Adela, y MIJARES, Laura (Eds.): *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española,* Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 103-113.

ROLDÁN ROMERO, Magdalena, (2006): "El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (II)", *Aljamía*, nº 17, pp. 25-37, disponible en https://sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f_codigo_agc=13438_19 [consulta: 29 de abril de 2019].

SUBDIRECCIÓN GENERAL DE PROMOCIÓN EXTERIOR EDUCATIVA (2015): *Guía para asesores en la Consejería de Educación ante la OCDE, UNESCO y Consejo de Europa*, SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA, Subdirección General de Documentación y Publicaciones, disponible en https://sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f_codigo_agc=17213 [consulta: 15 de febrero de 2019].

TORREJÓN RODRIGUEZ, Juan Domingo y ZEBDA Siham (2013): "Reunión de Alto Nivel España-Marruecos, Rabat, Octubre 2012", *Paix et Sécurité Internationales*, nº 1, pp. 177-201. DOI: https://doi.org/10.25267/Paix_secur_int.2013.i1.13

ZEBDA, Siham (2015): "XI Reunión de Alto Nivel Hispano-Marroquí, julio de 2015: reflexiones sobre la cooperación en economía, seguridad y cultura", *Paix et Sécurité Internationales*, nº3. pp. 227-237. DOI: https://doi.org/10.25267/Paix_secur_int.2015.i3.12

ZEBDA, Siham (2018): "La enseñanza del español en Marruecos", *Ateneo*, nº18, pp. 141-148.

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Las relaciones México-Golfo Pérsico: el fortalecimiento de lazos (2012-2018)

## Mexico and Persian Gulf states relations: strengthening links (2012-2018)

**Alejandra GALINDO**
Universidad de Monterrey
alejandra.galindo@udem.edu
https://orcid.org/0000-0003-0135-6802

Recibido 17/3/2019. Aceptado 20/5/2021

**Para citar este artículo:** Alejandra Galindo (2021): "Las relaciones México-Golfo Pérsico: el fortalecimiento de lazos (2012-2018)" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 148-167.

**Para acceder a este artículo:** https://doi.org/10.15366/reim2021.30.008

**Resumen:**

En los últimos dos sexenios del gobierno mexicano, a partir del 2000, México estableció vinculaciones con los países del Medio Oriente, aunque de manera fragmentada. Sin embargo, durante la presidencia de Peña Nieto (2012-2018), el gobierno mexicano fortaleció lo lazos con los países árabes del Golfo Pérsico. El objetivo de este artículo es indagar sobre cómo el gobierno ha usado la diplomacia económica para atraer el interés de los países de la zona, a raíz de la aprobación de las reformas estructurales en México. El analizar cómo fueron los acercamientos, los acuerdos y sus efectos en las relaciones comerciales, nos permitirá evaluar esta nueva fase en las relaciones de México con los países de esa región.

**Palabras clave**: Política exterior/ diplomacia económica/ México/ golfo Pérsico/

**Abstract:**

During the last two Mexican government administrations, since the year 2000, Mexico established links with Middle East countries, although not in a cohesive way. In addition, during the presidency of Peña Nieto (2012-2018), the Mexican government also strengthened its relationships with the Persian Gulf's Arab countries. The main purpose of this paper is to analyze how the government used economic diplomacy to attract the interest of these countries, since the approval of Mexican structural reforms. This study will allow us to assess how these approaches were produced, the agreements they led to, and its effects on the commercial relations.

**Keywords:** Foreign policy/ Economic diplomacy/ Mexico/ Persian ulf/


CC BY NC

**Introducción**

Durante el sexenio presidencial de Peña Nieto (2012-2018), el Medio Oriente se convirtió en un objetivo relevante para el quehacer diplomático como parte del plan para lograr borrar la imagen de México asociada al narcotráfico y consolidar las reformas estructurales logradas al inicio del mandato presidencial a través de la atracción de inversiones, cooperación e intercambios con el país. Tanto el plan de desarrollo como el plan sectorial elaborados por la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) enfatizaron dicho objetivo.

En el plan de desarrollo (2013-2018), se puede notar cómo el enfoque de la política exterior de México planteó una presencia más activa en el escenario internacional y continuó enfatizando los aspectos económicos y comerciales. En este sentido, la promoción de México para atraer inversiones, turismo y comercio ocupó un lugar central en la estrategia.

"Un México con Responsabilidad Global buscará ampliar y fortalecer la presencia del país en el mundo; reafirmar el compromiso de México con el libre comercio, la movilidad de capitales y la integración productiva; promover el valor de la nación en el mundo mediante la difusión económica, turística y cultural, y velar por los intereses de los mexicanos en el extranjero" (Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018).

En el plan sectorial de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) se establecieron como principales prioridades: el "contribuir a "la prosperidad" a través de la promoción de México como destino para atraer capital y como plataforma de acceso a otros mercados; la promoción del desarrollo incluyente y sostenible, el fortalecimiento del Estado de derecho, la paz y la seguridad. A partir de estas prioridades se plantearon 5 objetivos: impulsar las relaciones bilaterales, contribuir a los foros multilaterales, impulsar una política de cooperación para el desarrollo, promover a México y proteger los intereses y derechos de los mexicanos en el extranjero.

Todo gobierno señala estar comprometido en la búsqueda del desarrollo y bienestar de su país, pero el modo en que lo realiza y su relación con la política doméstica es determinante para su logro. Los objetivos y prioridades del Plan Nacional de Desarrollo y del plan sectorial de la Secretaría de Relaciones Exteriores buscaron objetivos principalmente económicos, donde la región del Golfo Pérsico se resaltó como uno de los escenarios principales para el fortalecimiento de relaciones e intercambio. La política implementada por el gobierno mexicano en el sexenio de Peña Nieto fue una diplomacia activa, emulando el tipo de política exterior que se había venido desarrollando desde los años noventa, aunque entonces mayoritariamente enfocada a Estados Unidos y Europa.

De acuerdo con Okano–Heijmans, la diplomacia económica implica "el uso de medios políticos para influenciar las negociaciones internacionales con el objetivo de reforzar la prosperidad económica y el uso de la influencia económica para incrementar la estabilidad política de una nación" (2013: 29-30). Este tipo de diplomacia comprende a la diplomacia comercial, la cual busca la promoción de los intercambios de bienes y servicios, la diplomacia de las negociaciones comerciales (trade diplomacy) y la diplomacia financiera encargada de las políticas monetarias y financieras. El Estado se complementa con la red de actores nacionales (dependencias gubernamentales, empresas, organismos no gubernamentales), aunque sigue siendo el principal actor. El quehacer de la diplomacia económica toma en cuenta el contexto, los escenarios en los que se realiza, los actores y el proceso en sí donde se articulan una serie de políticas encaminadas al logro de los objetivos planteados, pues las acciones o instrumentos utilizados impactan tanto en el ámbito económico y político, al mismo tiempo que éstos se encuentran interconectados (Okano–Heijmans 2013: 30-32).

Esta contribución es el producto de varias estancias de investigación en Arabia Saudita (2008,2010) Emiratos Árabes (2017) y Qatar (2017), en las cuales se realizaron entrevistas a funcionarios, empresarios locales y mexicanos en la región, además de entrevistas realizadas en la ciudad de México con la finalidad de conocer a algunos de los actores involucrados y cómo era el proceso de formulación e implementación de las políticas hacia la región del Golfo. Este material se complementa con el uso de fuentes periodísticas con la finalidad de recabar información sobre las acciones concretas del gobierno mexicano, una vez que se identificaron sus políticas y acciones generales, además de obtener información sobre inversiones realizadas, pues por lo general esta información no se encuentra centralizada y es difícil su acceso.

El propósito de este artículo es examinar cómo la diplomacia económica mostró una línea de continuidad con la orientación de apertura comercial seguida por gobiernos anteriores, pero marcó una diferencia importante al lograr la firma de acuerdos jurídicos y comerciales esenciales para impulsar la inversión y la promoción de exportaciones con algunos países árabes de la región del Golfo Pérsico. Si bien a primera vista pareciera que esta política dio resultados positivos con el logro de acuerdos e intercambios comerciales, la estrategia de activación de lazos se fue realizando sobre la marcha y sin una adecuada articulación de los actores involucrados y con políticas de alcance limitado, desaprovechando las acciones realizadas de forma efectiva y sin una perspectiva a largo plazo que permita consolidar el acercamiento con esta región.

Con la finalidad de enmarcar los cambios en la política exterior hacia Medio Oriente y la región del Golfo Pérsico durante el sexenio de Peña Nieto, la primera parte del artículo presentará un análisis de los hitos relevantes que caracterizaron la dinámica interregional. La segunda parte analizará los acercamientos hacia los países árabes del Golfo Pérsico en el periodo comprendido entre 2012 y 2018 mediante el estudio de las estrategias político-económicas delineadas para lograr elevar el volumen de comercio e inversiones a través de la diplomacia económica. Finalmente se hará una reflexión sobre las ventajas y desventajas de la diplomacia económica mexicana a la luz de este estudio de caso.

**Una diplomacia poco activa**

La política exterior de los gobiernos mexicanos hacia la región del Golfo Pérsico ha sido pasiva y reactiva desde el siglo pasado hasta los primeros años del nuevo milenio. La región se mantuvo fuera de la atención de las diferentes administraciones por diversas razones. Podemos señalar que en su inicio el gobierno posrevolucionario (1930-1960) estuvo forjando su autonomía y sobre todo sus relaciones exteriores con su principal vecino del norte, Estados Unidos, como medida para dar estabilidad y viabilidad al México independiente. Las relaciones con el Medio Oriente se canalizaron a través de las representaciones diplomáticas de Egipto y Líbano, en el siglo XIX y hacia la primera mitad del siglo XX (Varela y Sánchez, 2011). Posteriormente, las relaciones se acrecentaron debido al activismo del presidente Luis Echeverría (1970-1976) y su política orientada a los países del Tercer Mundo, como estrategia para ganar legitimidad interna y promover tanto la Carta de Derechos y Deberes Económicos como su candidatura para ser Secretario General de Naciones Unidas. Con tales objetivos, Echeverría fue un presidente que aprovechó el plano exterior para enfrentar los problemas domésticos y como contrapeso a las políticas del gobierno norteamericano (Brun y Garza, 2019: 18-20). Su viaje presidencial por los países del Medio Oriente y Norte de África en 1975, lo convirtió en el primer presidente mexicano que realizó una gira a la zona, visitando Argelia, Arabia Saudita, Egipto, Irán, Israel, Jordania y Kuwait.

Producto de estos viajes fue el establecimiento de relaciones diplomáticas con los países de la región. Bajo la administración de Echeverría se otorgó el reconocimiento a la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). Cabe resaltar que las representaciones de algunos de estos países habían mostrado interés por establecer relaciones diplomáticas con México desde años atrás. Un ejemplo, es el caso de Arabia Saudita, país que desde 1952 había solicitado el establecimiento de relaciones con México, pero éste sólo se llevó a cabo ocho años después. Además, la apertura de la

embajada mexicana en Riad tuvo que esperar hasta 1980[1]. Otro caso es el de Irán, cuyo gobierno también lo intentó en tres ocasiones (1937, 1956 y 1963) , hasta que finalmente con la visita del presidente Echeverría se realizó la apertura de embajadas (Galindo, 2011). Echeverría aprovechó el interés de estos países y pudo vislumbrar áreas de cooperación, sobre todo en materia de hidrocarburos y material de infraestructura para la industria petrolera de estos países. En general esta falta de reciprocidad fue producto de varias causas de acuerdo con la temporalidad marcada por el proceso de transformación del país y su proyecto de modernización. Sin embargo, dos causas recurrentes para explicar la debilidad de las relaciones han sido la falta de presupuesto para cubrir la apertura de embajadas y la "natural" concentración de la agenda de política exterior en la relación bilateral México-Estados Unidos, agenda que también ha "condicionado" la percepción de los tomadores de decisiones y el tipo de políticas hacia la región del Medio Oriente en general.

La política posterior fue muy poco activa, debido a que la atención se dirigió más hacia los problemas domésticos derivados de la crisis de la deuda externa y el proceso de liberalización económica que culminó con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994. El acercamiento hacia la región se dio en términos del involucramiento de México en la política multilateral.

A partir del gobierno de Vicente Fox (2000-2006), de alternancia con el Partido Acción Nacional (PAN) en el poder, la política de México hacia el Golfo Pérsico árabe fue un tanto accidentada. Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, la cercanía con Estados Unidos y la necesidad de México para reintegrarse con un papel más activo en el ámbito internacional produjeron un impasse con la región y retrasaron las políticas que hubieran permitido una relación más cercana. La lectura de los tomadores de decisiones, presidente y Secretarías de Economía y Comercio, que desde el Tratado de Libre Comercio se alejó más de la cancillería y se concentró en Norteamérica, no logró articular una política exterior coherente y asertiva. Por un lado, México y Chile defendieron la negativa a una invasión a Irak en 2003 y se mostraron a favor de las negociaciones en 2002. Por el otro, México cerró su embajada en Arabia Saudita, el principal interlocutor con los países del Golfo Pérsico y principal exportador de petróleo, argumentando la reducción de presupuesto[2]. Esta oficina se reabrió en 2003, lo que al final implicó más gasto que ahorro. Además, el gobierno mexicano no evaluó la necesidad de abrir una oficina comercial en la zona, como lo habían sugerido desde finales de los noventa diplomáticos mexicanos operando desde el terreno, quienes señalaron la importancia de la actividad comercial y financiera que tenían los países de la región y en especial los Emiratos Árabes Unidos (EAU).

[1] Con la caída del Sha de Irán en 1979, la embajada mexicana cerró y en 1980, el gobierno mexicano abrió la embajada mexicana en Arabia Saudita. Hasta ese momento las relaciones con este país eran gestionadas desde la embajada en El Líbano.

[2] Durante este tiempo se cerraron las embajadas de Noruega, la representación de México ante la OCDE. La postura oficial ante esto fue la reducción presupuestal del 20%. Véase García Ariadna ( 2002). "Prevé SRE cerrar más embajadas por recorte", *El Universal*, 18 de diciembre, disponible https://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/91796.html [consulta: 19 de marzo 2019]

**La reactivación de los lazos**

Durante la presidencia de Felipe Calderón (2006-2012), el Medio Oriente, en particular los países del Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo (CCEAG) son enunciados como parte de los objetivos de la política exterior. La inclusión en el plan de Desarrollo Nacional significa que la zona se convierte en un área en la cual México debe proyectar la cooperación y sus intereses económicos. Además, establece específicamente que se debe fortalecer el intercambio dentro del Fondo de Cooperación Liga Árabe-México y con los países del CCEAG (Plan Nacional de Desarrollo 2006-2012: 305).

La zona durante este periodo cobró importancia para México desde el punto de vista comercial y financiero y también en el ámbito multilateral durante la preparación de la cumbre de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (COP16) celebrada en México en 2010. En efecto, la entonces subsecretaría de Relaciones Exteriores, Lourdes Aranda, visitó Emiratos Unidos y Qatar en 2007, y posteriormente viajó a Arabia Saudita, Kuwait y EAU. Gracias a estas visitas, la subsecretaria pudo dialogar con autoridades de los fondos soberanos, cámaras de comercio y preparar el camino para que eventualmente se abrieran embajadas en los EAU y Qatar. En ambos casos fueron las primeras visitas de un funcionario mexicano de alto nivel a estos países, después de las realizadas por Echeverría en los setenta, con excepción de Qatar que no había recibido al Jefe de Estado. Como consecuencia de estos encuentros diplomáticos se abrieron las embajadas de México en Kuwait en 2011 y en EAU en 2012 y la de este país en México dos años antes. De igual modo se estableció el mecanismo de consultas bilaterales con Arabia Saudita en 2011.

En el ámbito comercial, México abrió la oficina de promoción de comercio ProMéxico en Dubái en 2007, junto con un consulado. Esta representación permaneció hasta 2012, cuando se abrió la embajada mexicana en Abu Dabi. El objetivo en un principio era atraer inversiones a México y promover el comercio bilateral, ayudando a empresas mexicanas a exportar a los países de la región. Los objetivos planteados no fueron del todo cubiertos, debido al personal limitado del Consulado y de ProMéxico para tratar distintos temas con los países de la región. Estos pasos no resultaron en un acercamiento bilateral significativo, ya que desde la apertura del Consulado solamente habían entrado en vigor dos acuerdos: la supresión de visas para pasaportes diplomáticos, oficiales y de servicios y el acuerdo para evitar la doble imposición y prevenir la evasión fiscal en materia de impuestos sobre la renta. El logro de ProMéxico fue la movilización de inversión mexicana hacia los EAU en la bolsa Nasdaq. Ese fue el enfoque de la Oficina; la promoción comercial era realizada por las embajadas. Con la apertura de la Oficina y el Consulado se lograron visitas en promedio de 10 a 15 empresas por año entre el 2007 al 2012, las cuales también aprovechaban para viajar a otros países de la zona.

Como complemento de estos esfuerzos debe subrayarse el aporte de las misiones comerciales a varios países de África y el Medio Oriente, realizadas en gran parte bajo el auspicio de la Cámara de Comercio Árabe Mexicana. A Arabia Saudita (de 2007 a 2011); Emiratos Árabes Unidos (2006 a 2011); Kuwait (2007, 2008, 2010 y 2011); Qatar (2011) (Sexto informe de Relaciones Exteriores, 2012: 83).

**Recuperando el tiempo perdido**

La administración de Peña Nieto (2012-2018) dio continuidad a la reactivación de lazos entre México y los países del CCEAG, a diferencia de administraciones pasadas, pero manteniendo el enfoque económico de la política exterior. La razón que explica esta continuidad, como se mencionó anteriormente, es que el gobierno mexicano apostó por las grandes reformas estructurales, por lo que había que atraer inversión al país para implementarlas.

Once reformas se aprobaron, una de las más importantes y que desató una fuerte crítica fue en el sector energético, pues el petróleo es una importante fuente de riqueza para México y ha sido

considerado un símbolo de la soberanía del país[3]. La reforma logró la apertura a la inversión privada y extranjera para la exploración y explotación de hidrocarburos, al mismo tiempo que se abrió el sector de la electricidad a la participación de empresas privadas nacionales y extranjeras. Las otras reformas se dieron en el terreno de las telecomunicaciones, laboral, hacendaria, educativa, electoral y constitucional. Más allá de las críticas hechas a las reformas y el proceso para su realización, el logro de éstas presentaba a México en el exterior como una economía moderna y con una gran capacidad de crecimiento[4], en oposición a la imagen de un país violento y en guerra contra el narcotráfico prevaleciente durante el sexenio presidencial anterior[5].

En lo que se refiere al Medio Oriente, el gobierno estableció como línea principal de acción ampliar la presencia de México para la promoción del intercambio, político, comercial y cultural. Las estrategias consideradas consistieron en el aumento de la presencia de México en la zona, fomentando la cooperación en temas como energía, seguridad alimentaria y cuestiones de seguridad. A nivel multilateral se fomentó la concertación en temas globales como la seguridad, la prevención de conflictos y el desarme. Otra cuestión relevante fue que el Plan Nacional de Desarrollo señalaba específicamente la importancia de impulsar inversiones mutuamente beneficiosas, aprovechando los fondos soberanos de los países árabes del Golfo Pérsico, así como también establecía como objetivo el aumento en el número de turistas de esta zona a México (Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018: 148-149).

Sumado al interés de México sobre el Golfo Pérsico, la crisis económica internacional del 2008-2009, aceleró cambios en los patrones de comercio y diversificación de las inversiones de los Fondos Soberanos de los países de la región y la provisión de productos alimentarios. En general debido a las restricciones de los mercados de Estados Unidos y de Europa, la tendencia a incrementar el intercambio con economías emergentes creció especialmente hacia Asia y también hacia América Latina[6]. Otro factor importante que contribuyó a aumentar el interés fue la cuestión de la seguridad alimentaria, pues los países del Golfo[7], pese a esfuerzos por incrementar la producción doméstica

[3] Sobre esta reforma en particular véase Wood, Duncan ed. (2018)*: La nueva reforma energética de México*, Washington, Mexico institute, Woodrow Wilson Center, disponible en https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/la_nueva_reforma_energetica_de_mexico.pdf [consulta: 20 de marzo 2019].

[4] Como se señala la llegada de Peña Nieto al gobierno, su intenso despliegue de entrevistas y promoción del exitoso futuro de México con las reformas cambiaron la narrativa de los medios de comunicación internacionales sobre el país, pero poco se aprovechó el famoso "momento mexicano" ante el deterioro del acuerdo de los partidos con la reforma del petróleo. Pellicer, Olga (2014): "La política exterior de México bajo un nuevo presidente", *Anuario Cidob* https://www.cidob.org/articulos/anuario_internacional_cidob/2014/la_politica_exterior_de_mexico_bajo_un_nuevo_presidente [consulta: 20 de marzo 2019].

[5] Las reformas fueron polémicas y para algunos analistas insuficientes. Las más criticadas fueron las de energía, telecomunicaciones y de educación. Las reformas se apoyaron en un discurso de expectativas de crecimiento a corto plazo, pero dadas las variables internacionales y la situación interna, el crecimiento fue menor a lo esperado. Al respecto véase: Navarro, Ma. Fernanda (2018). "EPN: Fin de ciclo | El sexenio perdido en crecimiento económico", *Forbes*, 30 de agosto 2018, disponible en: https://www.forbes.com.mx/epn-fin-de-ciclo-el-sexenio-perdido-en-crecimiento-economico/ [consulta: 20 de marzo 2019].

[6] Véase Economist Intelligence Report, (2016). *Bridging the Gulf: Latam-GCC trade and investment,* disponible en https://eiuperspectives.economist.com/sites/default/files/EIU-Dubai%20Chamber%20Bridging%20the%20Gulf%2027th%20October%202016.pdf [ consulta: 8 de diciembre 2019]

[7] Estos países exportan entre el 60% y 90% de los productos alimentarios. La cuestión de la seguridad alimentaria ha estado en la agenda de estos países desde la década de los setenta cuando Estados Unidos amenazó con cortar el suministro del trigo a los países exportadores de petróleo como medida en contra del embargo petrolero. Sin embargo, esta dependencia se ha ido profundizando a lo largo de los años y los países han adoptado diferentes estrategias con

de alimentos, la dependencia de la importación de productos alimentarios continuó y se vio afectada por el aumento de los precios y las limitaciones a las importaciones por parte de algunos de sus proveedores.

En términos generales, la política exterior hacia el Medio Oriente en el sexenio de Peña Nieto fue de corte tradicional con relación a las problemáticas de la zona, actuando de acuerdo con las posturas legalistas de la política exterior mexicana, emitiendo comunicados de apoyo genérico a la resolución los conflictos, cooperando en términos de energía, seguridad y desarme. El gobierno mexicano continuó dando su apoyo a palestinos con ayuda económica (1,100 millones de pesos mexicanos) a través de las Naciones Unidas en 2014 para la reconstrucción de Gaza (Oficina de Enlace, 2018), al igual que contribuyó en fondos internacionales para ayudar a refugiados sirios en Líbano, Turquía, Egipto, Jordania e Irak. 1 millón de US dólares a través del Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) y 2 millones de US dólares al Programa Mundial de Alimentos (PMA) y al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (El Universal, 2016a). En cuanto a los conflictos regionales condenó el uso de armas químicas por parte de Siria (2013 y 2017) y siguió con la política de desnuclearización de la zona, respaldando el acuerdo logrado con Irán en 2015. Asimismo, el gobierno se acercó a los gobiernos de Turquía y Jordania, con los cuales inició pláticas para el establecimiento de tratados de libre comercio.

Si bien México había logrado restablecer las relaciones con Arabia Saudita después del cierre de la embajada, tuvo que replantear su estrategia frente a los otros países del Consejo de Cooperación del Golfo. Aunque se habían realizado los primeros acercamientos con EAU, Kuwait y Qatar durante el sexenio anterior, faltaba un mayor intercambio de instrumentos jurídicos internacionales para que se incrementará el perfil de comercio e inversiones con la región. De este modo, la estrategia seguida fue concretar dichos acuerdos. Por tal razón al inicio de la nueva administración, funcionarios de la cancillería realizaron viajes a esos países de la región con la finalidad de promover y explorar las oportunidades en los países del Golfo, para luego concretar acuerdos con la visita del presidente Enrique Peña Nieto en enero de 2016 y posteriormente con el Secretario de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) para promover la industria agropecuaria.

En 2014, se realizó la primera gira del gobierno de Peña Nieto al Medio Oriente, siendo la región del Golfo Pérsico el destino de este primer viaje diplomático. El entonces Secretario de Relaciones visitó Kuwait, EAU y Arabia Saudita. Este viaje tuvo el propósito de promover México para el intercambio y el comercio. El entonces secretario de Relaciones Exteriores, José Antonio Meade, estuvo acompañado por el Director General del Banco Mexicano de Comercio Exterior (Bancomext), el Director General de Proméxico, el Director de la filial comercializadora de Petróleos Mexicanos (Pemex), Director de Banca e Inversión y Delegado del Fondo Fiduciario de Infraestructura y el Director del área de Evaluación y Cooperación Internacional del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) (Reporte de Relaciones Exteriores, 2014: 88).

Los resultados de este acercamiento fueron la firma del Memorándum de Entendimiento para consultas entre la secretaría del CCEAG y la Secretaría de Relaciones Exteriores. Cabe destacar que dicho organismo llevaba algunos años sin firmar un documento de esta naturaleza con algún país u organismo, por lo que mostró un voto de confianza a México. Durante esta gira, el canciller promovió las inversiones en México en los sectores de construcción, turismo e industria automotriz, así como el intercambio en materia educativa y tecnológica. Con el gobierno de Kuwait se realizó un convenio para el establecimiento de una Comisión Conjunta para la Cooperación entre los dos países. Además, en su visita a los EAU, se identificaron que las áreas de mayor cooperación bilateral podían ser la energética y turística (Informe de labores, Senado de la República, 2013-2014: 89). En

alcances limitados para enfrentar dicha vulnerabilidad. Al respecto véase: Woertz, Eckart (2015): *Oil for Food.* Oxford, Oxford University Press

el caso de Qatar, se anunció la apertura de la embajada mexicana en ese país y de la embajada qatarí en México, que desde la administración pasada se había contemplado.

Después de la visita del canciller, en abril de ese mismo año, importantes empresarios mexicanos visitaron Arabia Saudita y Kuwait, entre ellos Carlos Slim, Carlos Peralta Quintero y Juan Carlos Peralta del Río del grupo IUSA; Olegario Vázquez Raña y Olegario Vázquez Aldir, de Grupo Empresarial Ángeles, empresarios vinculados con la administración de Peña Nieto, pero también a la de anteriores gobiernos. Aunque se especuló sobre la posible inversión de Slim en el sector de petroquímica de Arabia Saudita (Esteves, 2013), oficialmente la idea era explorar estos mercados y formar un consejo de negocios entre México y los países del Golfo. En Kuwait, fueron invitados por el Emir para explorar las posibilidades de invertir en proyectos dentro del plan de desarrollo de ese país (El Universal, 2013).

La vista del Canciller fue seguida por la del Subsecretario de Relaciones Exteriores, Carlos de Icaza, quien también estuvo acompañado por representantes de sectores oficiales, al igual que un grupo de empresarios. El objetivo principal fue darle seguimiento a los acuerdos y convenios alcanzados por el secretario, además de la promoción de las empresas mexicanas en estos países y preparar la visita del presidente Peña Nieto a la región.

Gracias a estos encuentros, Qatar Airways empezó con vuelos de carga a la Ciudad de México en junio de 2014, con una frecuencia de 2 vuelos por semana. Lo mismo pasó con la aerolínea emiratí, Emirates Airlines, quien también comenzó con este tipo de vuelos a la capital mexicana en mayo del mismo año[8]. A nivel diplomático, el vicepresidente de EAU y Primer Ministro y Emir de Dubái, Sheikh Mohammed bin Rashid Al Maktoum, visitó México, acompañado de una delegación empresarial. Durante su estancia se celebró la firma del convenio para la firma del Acuerdo de Promoción y Protección Recíproca de Inversiones[9]. En 2015, el Emir Tamim visitó México, primera vista de un monarca qatarí, dentro de la primera gira realizada por el nuevo mandatario a Latinoamérica, además en el marco de los 40 años de las relaciones bilaterales. De esta visita resultaron 5 acuerdos: servicio aéreo para el establecimiento de vuelos comerciales, un Memorándum de Entendimiento (MoU) entre la Cámara de Comercio del Consejo Empresarial para el Comercio Exterior y la Cámara de Comercio de Qatar y otro entre el Banco Central de Qatar y el Banco Mexicano, además de un acuerdo en cooperación técnica (para promover comercio, minería, energía, agricultura, turismo y educación) y entre las dependencias gubernamentales encargadas de la juventud (Comunicado conjunto, 2015; Al Arabiyya, 2015).

Finalmente, la visita del presidente Enrique Peña Nieto se realizó en enero de 2016[10]. Esta gira por la península arábiga comprendió las visitas a Arabia Saudita, Kuwait, EAU y Qatar. El presidente estuvo acompañado por los Secretarios de Economía, de Sagarpa, Energía y de Comunicación y

[8] Poco a poco las dos aerolíneas han expandido sus vuelos de carga para incluir otras ciudades mexicanas importantes en términos de industria y producción. En el 2019, Emirates inició un vuelo diario a Dubái, con escala en Barcelona.
[9] Este acuerdo fue aprobado por México hasta el 2018, mientras que en Emiratos se aprobó de forma rápida.
[10] Esta visita estuvo programada para un año antes en 2015, pero debido a la desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa en septiembre de 2014, los escándalos de la compra de la "Casa Blanca" que llevó a la suspensión de la concesión para el tren de alta velocidad México-Querétaro, donde uno de los inversionistas del gobierno de Peña Nieto estuvo involucrado en dichos sucesos, la gira se tuvo que reprogramar. Al respecto véase, Aristegui Noticias, (2014). "La casa blanca de Enrique Peña Nieto", 9 de noviembre, disponible https://aristeguinoticias.com/0911/mexico/la-casa-blanca-de-enrique-pena-nieto/ [consulta: 19 de marzo 2019]

Transportes y de empresarios mexicanos[11]. La visita de Peña Nieto fue la primera de un mandatario mexicano a EAU y Qatar, y la segunda visita oficial a Kuwait y Arabia Saudita después del presidente Luis Echeverría en 1975. En total se firmaron 43 acuerdos en las ramas de energía, comercio, educación y turismo.

Peña Nieto promocionó las facilidades y apertura de México con las reformas estructurales recién logradas. Como se afirma en un artículo periodístico, la invitación a "participar en proyectos de infraestructura que se están realizando en México y en especial los sectores que se han abierto a la inversión privada, el de las telecomunicaciones y el sector energético" fue reiterativa en los diferentes encuentros que sostuvo el presidente (El Economista, 2016). En cada uno de los países participó en foros de negocios, reuniones con las cámaras de comercio, donde explicó las reformas estructurales y los proyectos de inversión que su gobierno estaba impulsando.

En Arabia Saudita asistió al Foro Internacional de Energía. Entre los 11 acuerdos logrados destacan el de servicios aéreos, el Acuerdo para Evitar la Doble Imposición y Prevenir la Evasión Fiscal en Materia de Impuestos sobre la Renta[12], el MoU entre Pemex y la empresa petrolera saudita ARAMCO, otro entre Bancomext y el Fondo Saudita para el Desarrollo y entre la Cámara de Comercio del Consejo Empresarial y la Cámara de Comercio Saudita (El Economista, 2016). En EAU, Peña Nieto fue el orador invitado en el evento de la Semana de Sustentabilidad de Abu Dabi. Trece acuerdos se firmaron con este país, entre ellos el Acuerdo para la Promoción y Protección Recíproca de las inversiones[13]; el MoU para mejorar la cooperación en energías limpias y asuntos energéticos relacionados con el cambio climático, otro MoU entre los ministerios de energía de los países y otro entre Pemex y la Abu Dhabi National Oil Company (ADNOC) y Mubadala (compañía de inversión de uno de los fondos soberanos del país). Otros de los acuerdos correspondieron a las áreas de educación y turismo (Reséndiz, 2016).

Con Kuwait se firmaron alrededor de 9 acuerdos, destacándose el MoU para impulsar el comercio e inversiones entre la Autoridad Kuwaití para la Promoción de Inversiones y Proméxico, otro MoU en materia de cooperación energética fue firmado por los ministros de Comercio e Industria, Finanzas y Petróleo con la Secretaría de Energía. Otros de los acuerdos firmados cubrieron las áreas de salud, educación superior y servicios aéreos (Kuwait Times, 2016). En la visita a Qatar, el presidente logró concretar 10 acuerdos: dos Memoranda de entendimiento: uno en materia energética y otro entre los bancos centrales de los dos países y un acuerdo para proveer a la Copa Mundial de Futbol de Qatar. Además, se concluyeron acuerdos en los ámbitos de educación y cooperación cultural (El Universal, 2016b).

Los acuerdos firmados por Pemex con las tres compañías petroleras buscaron atraer la inversión para la exploración, distribución e infraestructura del petróleo. De acuerdo con el comunicado de prensa de Pemex, el acuerdo con Mubadala fue el más valioso debido a que la compañía emiratí se comprometió a proveer una cooperación en infraestructura por más de 4 mil millones de US dólares. En este documento, se especifica la cooperación en la infraestructura de los sistemas de logística

[11] Los empresarios que acompañaron al presidente fueron los representantes de las diferentes organizaciones empresariales junto con los directivos de empresas como: Guillermo Vogel, vicepresidente de Tenaris/Tamsa; Juan Ignacio Gallardo Thurlow, presidente del Consejo del Grupo Azucarero de México y del Grupo de Embotelladoras Unidas y Embotelladores Cultiba; el señor Hipólito Gerard Rivero, director general de la Constructora y Edificadora GIA; Alonso Ancira Elizondo, presidente del consejo de Altos Hornos de México; Alfonso Quintana Kawage, presidente del Grupo ICA (empresa de construcción); Daniel Chávez Morán, presidente y fundador del Grupo Hotelero Vidanta; José Chapur Zahoul, presidente y fundador del Grupo Palace Resorts; Fadi Omar Farouk Saboune, director y fundador de Bestground (empresa de alimentos); Juan Alberto Laborin Gómez, Elias Freig, director general de Green Growth Group; Jorge William Karam, CEO del Grupo Hidrosina y Fernando Calvillo Álvarez, director general del Grupo FERMACA (empresa energética). MVS Noticias (2016)." Empresarios acompañan a Peña Nieto al Medio Oriente para participar en reuniones comerciales", 18 de enero, disponible https://mvsnoticias.com/noticias/nacionales/empresarios-acompanan-pena-nieto-al-medio-oriente-para-participar-en-reuniones-comerciales-394/ [consulta: 8 de diciembre 2020].

[12] Este acuerdo entró en vigor el 26 de enero de 2018

[13] Este acuerdo entró en vigor el 24 de enero de 2018.

del puerto petrolero de Salina Cruz, Oaxaca, el cual requiere de una inversión de más de 3 mil millones de US dólares. También, el acuerdo señala la posibilidad de participar en proyectos elaborados de manera conjunta. Los otros dos acuerdos son más generales y están encaminados a compartir mejores prácticas, tecnología, preparación de recursos humanos, entre otros objetivos (Pemex, 2016).

Con esta gira, tanto el secretario de Sagarpa como el Director General de Bancomext abrieron los ojos a la importancia del sector agropecuario, dado que los países árabes del Golfo dependen de las importaciones para su provisión de productos alimentarios. El representante de Proméxico explicó que desde 2014, este organismo ha buscado la certificación Halal para los productos mexicanos, mientras que la Asociación de Productores de Carne Mexicana ya había identificado este mercado.

Por parte de las empresas, Helvex logró concretar su presencia en la región, mediante el acuerdo para tener un distribuidor exclusivo en la región[14], a raíz de la vista del presidente. Otra empresa con producción en México, Tenaris Tamsa, logró 160 millones de US dólares para proveer de tubos y conexiones de acero a un proyecto de la Compañía Nacional de Petróleo de Kuwait y otro con ARAMCO por 34 millones de dólares, además de identificar otras oportunidades para vender sus productos (Morales, 2016).

Como se ha podido apreciar, las visitas hechas por el presidente y demás funcionarios del gobierno activaron las relaciones con esta región, permitiendo el intercambio de visitas enfocadas en temas particulares. Dado que este acercamiento es más de tipo económico y comercial, en la siguiente sección examinaremos los intercambios que se han dado y las estrategias seguidas.

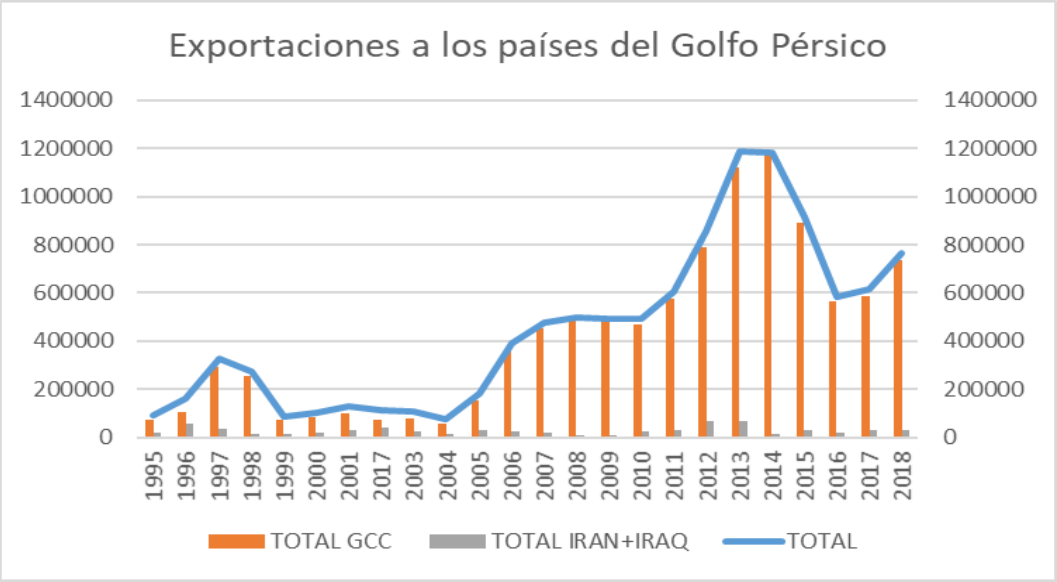
**Comercio e Inversiones**

De manera general, el comercio de México con estos países ha sido muy bajo, pues las exportaciones se han concentrado en Estados Unidos, Europa y en años actuales se ha observado un crecimiento sustancial con las economías del Pacífico encabezadas por China. Durante los noventa, los socios comerciales relevantes de la zona del Medio Oriente fueron Arabia Saudita e Israel. El tipo de bienes que se han exportado a la región del Golfo Pérsico han sido principalmente productos manufacturados y poco del sector agropecuario, entre ellos principalmente miel y garbanzos.

El despegue del crecimiento de los intercambios con estos países, como se podrá observar en la siguiente tabla, se dio durante la administración del presidente Vicente Fox (2000-2006), acumulando un 37% de crecimiento promedio anual; mientras que en el periodo de Calderón se redujo a un 15%, periodo en el que incide la crisis mundial de 2008-2009. Con Peña Nieto, el promedio de crecimiento ha estado alrededor del 5.8%. No obstante, a pesar del crecimiento mostrado, el porcentaje que representa es muy bajo; es decir, menos de un punto de las exportaciones totales. Lo anterior nos permite ver en perspectiva el hecho que han sido los mismos empresarios que han destinado sus productos a esta región, sin estar necesariamente bajo una directiva gubernamental.

[14] Helvex ya contaba con presencia en este mercado, a través de diferentes distribuidores desde el 2011. El contar con un distribuidor exclusivo traería una mayor venta de sus productos. Para el 2014, el 5 % de sus exportaciones estaban destinados a los mercados del Medio Oriente. Al respecto véase Bibián, Cinthia (2014). "Helvex abre la llave de Medio Oriente", *Expansión*, 2 de agosto, disponible http://obrasweb.mx/soluciones/2014/08/04/helvex-abre-la-llave-de-medio-oriente [consulta: 21 de marzo 2019].

Figura 1 Exportaciones de México a los países del Golfo Pérsico




Fuente: elaboración propia a partir los datos estadísticos de la Conferencia de Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo (UNCTAD), disponible en https://unctad.org/statistics

En términos de fomento al comercio e inversiones, la estrategia gubernamental no ha tenido una dirección clara desde tiempos de Calderón. Como se ha expresado, México ha llegado tarde a esta región en comparación con otros países latinoamericanos como Brasil (Galindo, 2018). La apertura de la oficina comercial de Brasil se dio desde 2002, mientras que México la abrió en 2007, pero orientada más a las inversiones que a la promoción de exportaciones. Sin embargo, hay algunas empresas[15] que por sí mismas se han arriesgado a entrar a este mercado. Cemex, empresa de cemento, con presencia en la región desde 2005 en Dubái y 1999 en Egipto; Kidzania (ciudad de los niños) con franquicias en EAU, Arabia Saudita, Kuwait y Qatar desde 2010; EG corporación dedicada a tubos y bombas desde mediados del nuevo milenio en Arabia Saudita. Además de la exportación de bienes de empresas dedicadas al ramo de la farmacéutica, la industria automotriz y productos alimenticios. Un factor importante que ayudó a mejorar la conectividad interregional fue el inicio de vuelos de cargas por Emirates y Qatar Airways, como se mencionó anteriormente, pues los países de Sudamérica contaban con vuelos de carga y comerciales desde mediados de la primera década del nuevo milenio.

La apertura de la oficina de Proméxico en Qatar en 2015 se hizo con la idea de tener un primer acercamiento con la región, para luego planear una estrategia. En comparación con otras áreas como Europa o América Latina donde se cuenta con una larga experiencia, el área de Medio Oriente requiere de un trabajo coordinado con las demás dependencias gubernamentales (Secretaría de Relaciones Exteriores, Bancomext, Secretaría de Turismo, etcétera), pues son mercados nuevos.

La oficina de Proméxico en Qatar desde 2015 estaba a cargo del área del Levante y el Golfo Pérsico hasta que se abrió la oficina de representación en Dubái en 2016, más la oficina en Marruecos desde 2014 para el norte de África. Hacia la segunda mitad de 2016 hubo un reacomodo de los países cubiertos por cada una de las oficinas. La oficina de Qatar se encargó de trece países, incluidas las

[15] En términos generales es necesario señalar que las empresas tienden a exportar sus productos a mercados conocidos y cercanos geográficamente, para México serían principalmente los mercados de Estados Unidos o Latinoamérica. Dependiendo de factores como tamaño de empresa, apoyo institucional, tecnología, entre otros factores, las empresas se arriesgan a mercados no tradicionales.

repúblicas de Asia Central, el Líbano, Jordania, Siria, Sudan y Egipto, mientras que la oficina de Dubái se ocupó de Arabia Saudita, Bahréin, Omán y Yemen.

Para 2016, la representación de Proméxico en Doha contaba con un mapeo de las facilidades y obstáculos para la exportación de los productos en los países de la región, así como también un acercamiento importante con sus principales actores económicos. Además, se estaba trabajando con una empresa emiratí-mexicana para que apoyara a otras empresas en su comercio con EAU desde la zona libre de Jebel Ali, encargándose de la gestión, promoción y distribución exclusiva. En 2016 esta empresa estaba promoviendo 35 productos, todos ellos procesados y del sector alimentario como se pudo constatar durante la visita a la empresa[16].

Sin embargo, aunque las oficinas de promoción comercial estaban coordinadas con las embajadas respectivas, era una persona responsable de la representación en cada una de las dos, por lo que era difícil cubrir todos los países y oportunidades. Además, dentro de las embajadas, son los propios embajadores o encargados de negocios los que llevan estos asuntos, sin que necesariamente sean personas especializadas en los aspectos económicos o comerciales de estos mercados, ni siquiera especialistas en la zona.

En el caso de la gira realizada por el Secretario de Sagarpa a los países del Golfo Pérsico en mayo de 2016, era evidente como para los colaboradores del Secretario era una novedad el tema de la seguridad alimentaria de los países de la región y la necesidad de diversificar sus importaciones. Participaron 36 empresas, incluyendo representantes de algunos sectores productivos, mediante una convocatoria abierta por parte de la Secretaría[17]. El secretario expuso en Dubái que el gobierno mexicano tenía como objetivo aumentar sus exportaciones agropecuarias de 46 a 1,000 millones de US dólares a los países de la región (Pérez, 2016). Al final de esta gira, las empresas consolidadas como Su-Karne, Grupo Gusi y la Costeña, entre otras, avanzaron en negociaciones de contratos. De acuerdo con un comunicado oficial de la secretaría, en Kuwait, se realizó un acuerdo con un proveedor local y productores mexicanos por 500 millones de pesos (Sagarpa, 2016). La costeña, por su parte, obtuvo la distribución exclusiva de sus productos en Dubái´, como se mencionó anteriormente.

La Secretaria de Economía, en conjunto con la Sagarpa, Relaciones Exteriores y Proméxico entre otras dependencias gubernamentales, iniciaron un plan de certificación Halal para los productores mexicanos en 2016 con el objetivo de ampliar las exportaciones de este este sector a la región. El plan consistió en 5 etapas: 1-diagnóstico y oportunidades potenciales, 2-realización de estudios para la definición de productos / mercados objetivo y procesos de certificación particulares, 3-campaña informativa sectorial sobre oportunidades / capacitación y apoyos para certificación y 4-promoción de empresas certificadas en mercados objetivo y 5-cierre de negociaciones y exportaciones a mercados Halal (Secretaría de Economía, 2016).

Diez empresas[18] fueron las primeras en recibir la certificación Halal, contando con el subsidio del 50% del costo del proceso del gobierno. Según fuentes oficiales, para 2017, se esperaba que 100 empresas fueran certificadas. El gobierno promovió la certificación con visitas a empresas y pláticas

[16] La empresa mexicana se formó desde 2003 y la asociación con la empresa emiratí se realizó en 2015.

[17] El desconocimiento sobre la cultura de estos países era notorio, pues como comentó uno de los participantes algunos de estos empresarios eran hijos de los dueños de las empresas que tomaban la gira más como vacaciones que como oportunidad de negocios.

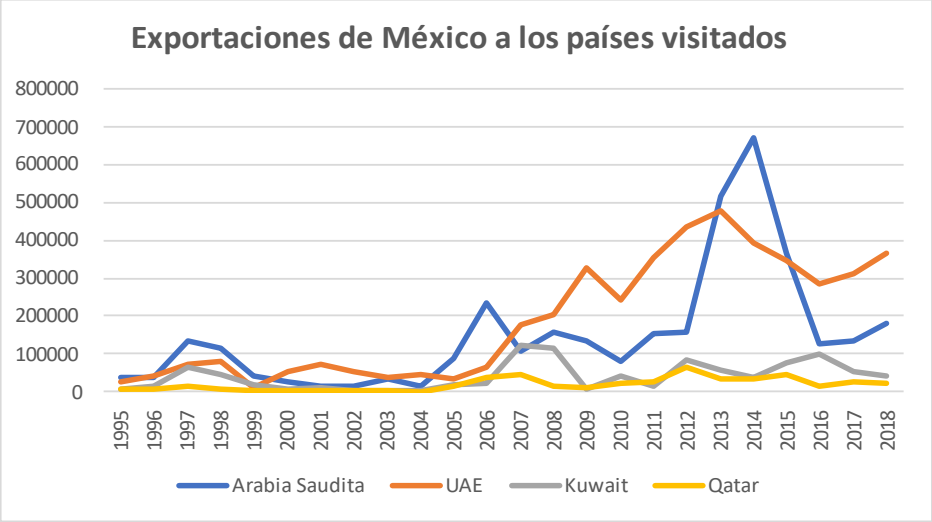
[18] Grupo Mar; Descafeinadores Mexicanos; Especias Terana-Rus Internacional; Bachoco, Proboca, Buenaventura; Procesados Nestlé, Salsas el Yucateco; así como la reafirmación de los grupos cárnicos Gusi y SuKarne.

sobre este tipo de certificación. Sin embargo, para diciembre de ese año había solamente 50 empresas certificadas (Instituto Halal, 2017), pese a que Sagarpa en julio del mismo año abrió la Consejería Agropecuaria para Medio Oriente en Dubái, la meta no fue cumplida. Factores como el desconocimiento hacia la región y la tendencia natural de las empresas a concentrarse en los mercados geográficamente próximos contribuyen a esta baja participación. Bajo este panorama, se puede señalar que lo que ha prevalecido es la consolidación de empresas grandes y no ha permeado hacia las empresas medianas que puedan también participar en este mercado. Otra cuestión a resaltar es que la exportación de carne, como sucede con otros productos está concentrada fuertemente en el mercado de EEUU, la adquisición de estos certificados abre mercados no solo para países del Medio Oriente, sino también para otros mercados en Asia con población musulmana, por ejemplo, Indonesia, Malasia.

La empresa de Carne Gusi logró un contrato de exportación de 200 toneladas de carne a Qatar. La primera exportación de 20 toneladas se realizó en abril y las demás se hicieron lo largo del año (Gusi, 2017). También en 2017, EAU y el gobierno mexicano firmaron un acuerdo para la exportación de carne halal a este país. En el transcurso del mismo año, autoridades sanitarias emiratís, sauditas y qataris inspeccionaron las plantas de producción de carne bovina y de ave en México (Senasica, 2017). La exportación de carne a los Emiratos Árabes y Arabia Saudita se inició en 2018.

La asistencia a ferias y encuentros en foros regionales también se activó entre 2012 y 2018. En la feria de alimentos de Dubái, Gulfood, 15 empresas mexicanas, apoyadas por Proméxico, participaron por primera vez en 2016; en 2017 fueron 12 empresas y 16 más asistieron en misión comercial o como asistentes (El Correo del Golfo, 2017). Para el año siguiente, 18 empresas participaron, incursionando las empresas de carne, una vez que obtuvieron la certificación halal del gobierno emiratí (El Correo del Golfo, 2018). Otra feria importante en este sector es la celebrada en Jedda, Arabia Saudita, Foodex, donde también se ha contado con la participación de empresas mexicanas, especialmente desde 2014, cuando México contó con un pabellón apoyado por Sagarpa, con la presencia de nueve empresas. También funcionarios de gobierno y directores de empresas han participado en las reuniones del Global Forum Latin America que se celebra en Dubái desde 2017.

Figura 2. Exportaciones a los países visitados del Golfo Pérsico (en US dólares) (1995-2018)




Fuente: elaboración propia a partir de datos estadísticos de UNCTAD, disponible en https://unctad.org/statistics

Las exportaciones han mostrado cierto crecimiento, especialmente con EAU y Qatar. En cambio, con Arabia Saudita, después de un corto crecimiento, se experimentó una baja, que vuelve a recuperarse en 2016. Aunque es relativamente corto el tiempo para apreciar el efecto en el aumento de comercio interregional, la situación con la difícil renegociación del TLCAN, generó inquietud en

productores del sector agropecuario e influenció que consideraran este mercado como una posibilidad para su diversificación.

En el rubro de las inversiones, los sectores que más interés han despertado han sido el de la energía, el turístico y el de productos agroindustriales. En cuanto a la energía, además de los acuerdos previamente mencionados entre Pemex y las compañías petroleras de Arabia Saudita y EAU, la licitación de exploración de petróleo en el Golfo de México en enero de 2018 concedió a la compañía Nacional de Petróleo Qatarí 5 bloques, 4 en conjunto por la empresa Shell y el otro con la compañía italiana ENI. Esta licitación logró adjudicar 20 bloques de un total de 29, lo cual representa una inversión de 93 mil millones de US dólares (Weber, 2018). Al finalizar ese año Qatar nuevamente adquiere adquirió 35 % de la explotación del petróleo de la empresa ENI para explorar otros campos petroleros en el área del Golfo de México (El Economista, 17 de diciembre, 2018).

En cuanto al sector de la energía renovable, la empresa Abdul Latif Jameel Energy de Arabia Saudita logró que se le otorgara permiso para invertir en la construcción de una planta solar en México (Habboush, 2018). Asimismo, los fondos de inversión del Grupo Abraaj, también de EAU, planean invertir en México alrededor de 450 millones de pesos en diversos sectores (Rodríguez y Nava, 2017). La construcción de una planta de energía en Chihuahua contó con la participación de este grupo, en asociación con la Comisión Federal de Electricidad y el consorcio American Energy, quienes invertirán 100 millones de US dólares.

En el sector de turismo, el grupo Hakkasan de EAU anunció su asociación con el grupo Mexicano Vidanta para invertir 150 millones de pesos en los hoteles de México. La inversión fue producto de la gira presidencia, donde el CEO del grupo mexicano concretó el negocio con la agrupación de los Emiratos (Prnewswire, 2016).

Con Kuwait, aunque de manera indirecta, el fondo soberano invirtió 550 millones de US dólares en la filial internacional de Gas Fenosa, la cual busca expandir su capacidad en América Latina, incluyendo México (El País, 2015).

Del lado mexicano, pero en el sector de infraestructura, la firma española de construcción FCC, donde Carlos Slim es el mayor accionista, tiene la construcción de líneas de metro en Riad y Doha, en esta última completada en 2019. Otra inversión importante por parte de una empresa mexicana es la de Cinépolis en el rubro de la industria del entretenimiento, quienes se asociaron con grupo locales para abrir salas de cine en los países de la región como Omán, Bahréin, EUA y Arabia Saudita (Anderson, 2019).

**Conclusiones**

Como se ha expuesto, la política exterior mexicana hacia los países árabes del Golfo Pérsico ha dado un giro significativo durante el sexenio de Peña Nieto (2012-2018), permitiendo la activación de los intercambios. Para la diplomacia económica un factor importante son los contextos; en nuestro caso, pudimos observar cómo éstos influyeron para aumentar el acercamiento y el intercambio interregional. A partir de la crisis económica de 2008, los países del Golfo intensificaron sus políticas para diversificar los fondos de inversiones e importaciones de productos alimentarios. En cuanto a México, aunque las autoridades tardaron en dirigir su atención hacia la zona, las acciones de acercamiento realizadas desde el sexenio de Felipe Calderón tomaron un nuevo ritmo bajo la administración de Peña Nieto. Sin embargo, continuaron manteniendo el acento en las cuestiones económicas y comerciales trazado desde los noventa. En este sentido, el logro de la administración de Peña Nieto fue la creación del intercambio de bases jurídicas para activar los lazos. Sin embargo,

la implementación de dichos acuerdos tuvo que esperar por la lentitud del sistema del congreso mexicano, pues los acuerdos firmados en 2016 entraron en vigor recién en 2018.

En términos de estrategia, cuando se empezó con el acercamiento interregional, desde México no se tenía un plan completo que identificara a los actores para lograr los objetivos, ni el cómo hacerlo, independientemente que las labores estaban distribuidas de manera dispersa y poco efectiva, principalmente entre la Secretaría de Relaciones Internacionales, Proméxico, Secretaría de Economía y Sagarpa. Las acciones del gobierno involucraron varias dependencias y la participación de empresarios, en su mayoría ligados a la administración.

En cuanto a la organización de una estrategia integral, los actores oficiales carecían de un liderazgo que diera seguimiento a los esfuerzos de las dependencias gubernamentales. Aunque en términos oficiales la coordinación recaía en funcionarios de la presidencia, en la práctica cada dependencia seguía sus propias acciones. Bajo tal perspectiva, la toma de decisiones estaba en la presidencia y la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) era un actor más dentro de las acciones realizadas. Nuevamente vemos una continuidad en la toma de decisiones con respecto a la política exterior de México, en donde la SRE no ocupa un lugar central para el diseño y ejecución de acciones, relegando el conocimiento y experiencia del personal diplomático. Del mismo modo que no se establecieron foros o canales de comunicación con aquellas empresas que tenían presencia en la región, para aprovechar su experiencia y conocimiento.

La falta de una estrategia bien definida y el desconocimiento sobre la región fue notoria en términos de cómo se realizó el plan de ProMéxico que, en un inició, abrió la oficina en Doha para explorar las oportunidades y conforme transcurrió el tiempo se fue adaptando. Si a lo anterior sumamos el escaso número de personal para atender los países vinculados a la oficina y que el embajador de Qatar era un embajador designado, sin experiencia en el Medio Oriente, la capacidad de acción fue limitada. Proméxico ya había pasado por una situación similar en el sexenio anterior con la oficina en Dubái. Asimismo, la inexperiencia y falta de conocimiento especializado estaba presente en la Sagarpa, cuyos funcionarios no tenían conocimiento sobre la región y notaban con asombro las políticas de los países en materia de seguridad alimentaria, tema que, no obstante, ha estado en la agenda de la región desde inicios del nuevo milenio.

En cuanto a la industria agropecuaria, aunque ya había algunos productos colocados en los mercados de los países árabes del Golfo Pérsico, el gobierno emprendió una campaña para que empresas mexicanas se certificaran en la producción de alimentos halal, después de la gira presidencial. También la necesidad de este tipo de certificación ya había sido señalada por personal diplomático desde años anteriores, pero nunca había existido una política oficial que proporcionara los mecanismos necesarios para lograr dicha certificación. Solamente aquellas firmas grandes y con experiencia en regiones de Asia contaban con la certificación, entre ellas Sukarne, que desde 2015 la había conseguido de forma independiente y había comenzado a exportar a Egipto. Las exportaciones de carne hacia la región comenzaron en 2017 y para 2019, Qatar, Arabia Saudita y EAU continuaban solicitando la compra de estos productos. Si bien las exportaciones de productos cárnicos se concentran especialmente en Estados Unidos y algunos países de Asia como China y Japón, el inicio de la exportación a esta región puede diversificar las exportaciones a otros mercados con población musulmana y, de este modo, contribuir al mantenimiento del incremento de la producción nacional que se ha observado en los últimos cinco años.

Como pudimos notar, los empresarios que acompañaron a los funcionarios de gobierno fueron de grandes empresas vinculadas con la administración del presidente Peña Nieto, algunas de las cuales lograron importantes acuerdos para inversión y compra de productos mexicanos. En este sentido, son las grandes empresas las que están penetrando en este nuevo mercado y mientras las compañías medianas que pudieron aprovechar este nuevo contexto, no contaron con apoyo oficial. Lo anterior representa una contradicción, pues una de las políticas del sexenio en materia de industria era el apoyo a las empresas medianas para activar y diversificar la base productiva del país.

La diplomacia mexicana obtuvo aciertos importantes como las inversiones de Qatar en exploración del petróleo, al igual que EUA y Arabia Saudita en el sector de energía renovable. Sin embargo, con una estrategia mejor elaborada e incluyente, donde participaran empresas independientes con experiencia en la región, personal diplomático especializado y academia, el alcance de la diplomacia hubiera sido mayor. Uno puede señalar que de todos modos el que se haya realizado independientemente de las características es bueno. Mientras no exista continuidad con los acercamientos y se impulse un mayor intercambio con una clara coordinación y la SRE sea el centro de la elaboración e implementación de políticas, seguiremos con políticas de corto plazo y manejadas por el presidente o diferentes secretarios de dependencias de corte tecnocrático.

Por lo tanto, es necesario que la SRE desempeñe un papel central, con un adecuado presupuesto que le permita contar con el personal suficiente y en condiciones favorables para realizar sus labores. La desaparición de ProMéxico tiene grave consecuencias para la promoción de México en el exterior y para la propia Secretaría de Relaciones Exteriores, pues si a lo anterior sumamos la falta de personal tanto especializado como no especializado en las embajadas, las tareas que conlleva el encauzar el intercambio de productos e inversiones, se tendría que replantear el papel de una instancia encargada exclusivamente de la promoción y en sincronía con las acciones realizadas por la SRE y sus representantes diplomáticos. No se puede exigir a una Secretaría con bajo presupuesto, tener personal con conocimiento especializado y focalizado en economía y comercio, generar información de inteligencia económica y financiera sobre los mercados objetivos, además de las labores de seguimiento en los procesos de apertura de mercados tanto a nivel externo como interno.

**Referencias**

ANDERSON, Bárbara (2019): “Cinépolis inicia plan de expansión en países árabes e Indonesia”, *Milenio*, 1 julio, disponible https://www.milenio.com/negocios/cinepolis-inicia-plan-expansion-paises-arabes-indonesia [consulta: 10 de diciembre 2019].

BIBIÁN, Cinthia (2014): “Helvex abre la llave de Medio Oriente”, *Expansión*, 2 de agosto, disponible http://obrasweb.mx/soluciones/2014/08/04/helvex-abre-la-llave-de-medio-oriente [consulta: 21 de marzo 2019].

BRUN, Élodie y GARZA, Humberto (2019): “La Política Exterior de México entre 1970 y 1982: la búsqueda de nuevas estrategias”, en BRUN, Élodie y GARZA, Humberto: *El tercermundismo y la diplomacia del petróleo. La política exterior de Luis Echeverría y José López Portillo, 1970-1982*, Antología de Política y Relaciones Internacionales de Foro Internacional, vol. 4, México, El Colegio de México. pp. 11-40.

Comunicado conjunto del Gobierno de Qatar y México, noviembre 24, 2015, disponible https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/29940/comunicado_conjunto_mexico_qatar.pdf [consulta: 25 de marzo 2019].

DE LA MORA, Luz María (2019): “La política comercial de México durante el gobierno del presidente Enrique Peña Nieto (2012-2018)”, *Foro Internacional*, LIX, 3-4. pp. 959-988. DOI: https://doi.org/10.24201/fi.v59i3-4.2648

ECONOMIST, Intelligence Unit (2016*)*: *Bridging the Gulf: Latam-GCC trade and investment*, disponible en https://eiuperspectives.economist.com/sites/default/files/EIU-

Dubai%20Chamber%20Bridging%20the%20Gulf%2027th%20October%202016.pdf [ consulta: 8 de diciembre 2019].

El Correo del Golfo (2017): "El Golfo, objetivo estratégico para México", *El Correo del Golfo*, 1-31 de marzo, disponible http://elcorreo.ae/sites/default/files/archivos/el_correo_del_golfo_n_35_marzo_2017.pdf [consulta: 25 marzo 2019].

El Economista (2018): "Qatar Petroleum firmó acuerdo para adquirir 35% de la plataforma petrolífera Área 1 en México", *El Economista*, 17 de diciembre, disponible https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Qatar-Petroleum-firmo-acuerdo-para-adquirir-35-de-la-plataforma-petrolifera-Area-1-en-Mexico-201 [consulta: 25 de marzo 2019].

El Economista (2016): ''México y Arabia Saudita firman 11 acuerdos", El Economista, 17 de enero, disponible https://www.eleconomista.com.mx/politica/Mexico-y-Arabia-Saudita-firman-11-acuerdos-20160117-0095.html [consulta: 20 de marzo 2019].

El Universal (2013): "Abren puertas del Medio Oriente para Carlos Slim", *El Universal*, 7 de mayo, disponible en: http://m.redpolitica.mx/nacion/abren-puertas-del-medio-oriente-para-carlos-slim [consulta: 25 de marzo 2019].

El Universal (2016a): "México destinará 3mdd en ayuda a víctimas sirias", *El Universal*, 4 de febrero, disponible universal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2016/02/4/mexico-destinara-3mdd-en-ayuda-victimas-sirias [consulta: 19 de marzo 2019].

El Universal (2016b): "Acuerdos con Qatar potenciarán la relación bilateral: EPN", El Universal, 21 de enero, disponible http://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/politica/2016/01/21/acuerdos-con-qatar-potenciaran-relacion-bilateral-epn [consulta: 25 de marzo 2019].

El País (2015): "El fondo de Kuwait invierte en una filial de Gas Natural 500 millones", *El País*, 3 de marzo, disponible https://elpais.com/economia/2015/03/30/actualidad/1427726990_229312.html [consulta: 25 de marzo 2019].

ESTEVEZ, Dolia (2013): ''Is Mexican billonaire Carlos Slim out to conquer Saudi Arabia?'', *Forbes*, 22 de abril, disponible https://www.forbes.com/sites/doliaestevez/2013/04/22/is-mexican-billionaire-carlos-slim-out-to-conquer-saudi-arabia/#6ea7fad91aad [consulta: 25 de marzo 2019].

FRANZONI, Marcela (2017): "La Política Exterior de México en el gobierno de Peña Nieto: retos locales e internacionales", *Contextualizaciones Latinoamericanas*, vol. 9, núm. 17. pp. 1-9. DOI: https://doi.org/10.32870/cl.v0i17.7033

GALINDO, Alejandra (2018): "Mexico and Brazil's Approach Towards the GCC Mexico and Brazil's Approach Towards the GCC Mexico and Brazil's Approach Towards the GCC", Research Paper, Arab Center for Research and Policy Studies, Doha Institute, disponible en https://www.dohainstitute.org/en/ResearchAndStudies/Pages/Mexico-and-Brazil%E2%80%99s-Approach-Towards-the-GCC-Countries-An-Assessment-of-Economic-Diplomacy-.aspx [consulta: 25 de marzo 2019].

GALINDO, Alejandra (2012): "Mexico's Elusive Foreign Policy towards the Middle East: between Indifference and Engagement", *Contemporary Arab Affairs*, vol.4, núm. 2, pp.341-359. DOI: https://doi.org/10.1080/17550912.2011.593959

GARCÍA, Ariadna (2002): "Prevé SRE cerrar más embajadas por recorte", *El Universal*, 18 de diciembre, disponible https://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/91796.html [consulta: 19 de marzo 2020].

GUSI, (2017): "Gusi Prime Empresa en Exportar Carne a Qatar", *Gusi,* S/F, disponible http://www.grupogusi.com.mx/noticias/primer_empresa_mexicana_en_exportar_carne_a_qatar.php [consulta: 25 de marzo 2019].

HABBOUSH, Mahmoud (2018): "Esta empresa árabe generará energía solar en San Luis Potosí", *El Financiero*, 16 de enero, disponible http://www.elfinanciero.com.mx/empresas/esta-empresa-arabe-generara-energia-solar-en-san-luis-potosi [consulta: 26 de marzo 2019].

Instituto Halal (2017): "El Instituto Halal cuenta con 50 empresas certificadas en México", *Actualidad*, 9 de diciembre, disponible https://www.institutohalal.com/el-instituto-halal-cuenta-con-50-empresas-certificadas-en-mexico/ [consulta: 26 de marzo 2019].

Kuwait Times (2016): ''Kuwait, Mexico sign agreements, memos – Amir, Mexican President exchange medals'', *Kuwait Times*, 20 de enero, disponible http://news.kuwaittimes.net/website/kuwait-mexico-sign-agreements-memos/ [consulta: 19 de marzo 2019].

MORALES, Roberto (2016): "Apuestan a relación de largo plazo con Medio Oriente", *El Economista*, 27 de enero, disponible en: https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Apuestan-a-relacion-de-largo-plazo-con-Medio-Oriente-20160127-0069.html [consulta: 19 de marzo 2019].

MVS Noticias (2016). "Empresarios acompañan a Peña Nieto al Medio Oriente para participar en reuniones comerciales", *MVS Noticias*, 18 de enero, disponible https://mvsnoticias.com/noticias/nacionales/empresarios-acompanan-pena-nieto-al-medio-oriente-para-participar-en-reuniones-comerciales-394/ [consulta: 8 de diciembre 2020].

Oficina enlace en Palestina, disponible https://oficinaenlace.sre.gob.mx/palestina/index.php/oficina-de-representacion [consulta: 8 de diciembre 2020]

PELLICER, Olga (2014). La política exterior de México bajo un nuevo presidente. *Anuario* Cidob, disponible en https://www.cidob.org/articulos/anuario_internacional_cidob/2014/la_politica_exterior_de_mexico_bajo_un_nuevo_presidente [consulta: 20 de marzo].

PEMEX (2016): ''Pemex subscribes memorandums of understanding with three arab oil companies'', comunicado de prensa, 19 de enero, disponible http://www.pemex.com/en/press_room/press_releases/Paginas/2016-006-national.aspx [consulta:19 de marzo 2019].

PÉREZ, Marta (2016): "El secretario de Agricultura de México impulsa la exportación de alimentos de su país al Golfo", *Correo del Golfo*, 16 de mayo, disponible http://elcorreo.ae/economia/gira-secretario-agricultura-mexico-por-golfo-para-impulsar-exportacion-alimentos-region [consulta: 26 de marzo 2019].

PR News Wire (2016): "Grupo Vidanta se asocia con Hakkasan Group para traer a México innovadoras experiencias en entretenimiento y restaurantes con una inversión de 150 Mdd", *PR News Wire*, 20 de abril, disponible en: https://www.prnewswire.com/news-releases/grupo-vidanta-se-asocia-con-hakkasan-group-para-traer-a-mexico-innovadoras-experiencias-en-entretenimiento-y-restaurante [consulta:19 de marzo 2019].

Presidencia de la República (2013): Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, México, Diario Oficial de la Federación, 20 de mayo 2007, disponible http://pnd.gob.mx/wp-content/uploads/2013/05/PND.pdf [consulta: 18 de marzo 2019].

Presidencia de la República (2007): Plan Nacional de Desarrollo 2006-2012, Diario Oficial de la Federación, 31 de mayo 2007, disponible en: http://pnd.calderon.presidencia.gob.mx/pdf/PND_2007-2012.pdf [consulta: 18 de marzo 2019].

RESÉNDIZ, F. (2016): "México y Emiratos firman Trece Acuerdos", *El Universal*, 17 de enero, disponible http://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/politica/2016/01/19/mexico-y-emiratos-arabes-firman-13-acuerdos-de-cooperacion#imagen-1 [consulta: 25 de marzo 2019].

RODRÍGUEZ, Karla y NAVA, Diana (2017): "Fondo con sede en Dubái tiene en la cartera 1,500 mdd para México y AL", *El Financiero*, 30 de marzo, disponible http://www.elfinanciero.com.mx/empresas/abraaj-group-cuenta-con-mil-500-mdd-para-fondear-empresas-en-latam [consulta: 25 de marzo 2019].

SADER, (2017): "Avanza diversificación de mercados hacia el mundo árabe en la México Alimentaria 2017", Sader, comunicado de prensa, 13 de diciembre, disponible https://www.gob.mx/sader/zacatecas/articulos/avanza-diversificacion-de-mercados-hacia-el-mundo-arabe-en-la-mexico-alimentaria-2017-142568?idiom=es [consulta: 26 de marzo 2019].

SAGARPA (2016): Comunicado de Prensa, 19 de septiembre, disponible en https://www.gob.mx/sader/prensa/mexico-se-consolida-como-proveedor-de-alimentos-de-calidad-para-el-mundo-jose-calzada-rovirosa?idiom=es [consulta: 26 de marzo 2019].

Secretaría de Economía (2016): "El Gobierno de la República presenta Estrategia Nacional para la Promoción de las Exportaciones Mexicanas hacia el Mercado Halal", comunicado de prensa, 14 de enero, disponible en: https://www.gob.mx/se/prensa/el-gobierno-de-la-republica-presenta-estrategia-nacional-para-la-promocion-de-las-exportaciones-mexicanas-hacia-el-mercado-halal [consulta 25 de marzo 2019].

UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo), Datos estadísticos, disponible https://unctad.org/statistics.

VARELA, Hilda y SÁNCHEZ, Indira (2007): *África y Medio Oriente*, vol. 7, *Historia de las Relaciones Internacionales de México 1820-2010*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.

WEBER, J. (2018): "Mexico raises close to $100bn in oil sector investment", Financial Times, 31 de enero, disponible https://www.ft.com/content/993f5718-06c7-11e8-9650-9c0ad2d7c5b5 [consulta: 27 de marzo 2019].

WOERTZ, Eckart (2015). Oil for Food, Oxford, Oxford University Press.

WOOD, Duncan ed. (2018): *La nueva reforma energética de México*, Washington: Mexico institute, Woodrow Wilson Center, disponible https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/la_nueva_reforma_energetica_de_mexico.pdf [consulta: 8 de diciembre 2019].

**Entrevistas**

AMPUDIA, Luis y ESTEVES, Claudia: Proméxico, Ciudad de México, entrevista personal con Vivian Calles, 18 de marzo 2015.

BARBOSA, R y TORRES, Luis: Dirección de África y Medio Oriente, Ciudad de México, Entrevista Personal con Vivian Calles, 19 de marzo 2015.

CEPEDA, Juan: Proméxico. Doha, Qatar, Entrevista Personal 24 de febrero 2016.

GALÁN, Francisco: Encargado de Negocios, Embajada de Emiratos Árabes en México, Ciudad de México, entrevista personal con Vivian Calles, 18 de marzo 2015.

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Notas, croquis y dibujos para el *museo granadino de antigüedades árabes*: un manuscrito inédito de Antonio Almagro Cárdenas

## Notes, sketches, and drawings for the Museum of Arab Antiquities of Granada: an unpublished manuscript by Antonio Almagro Cárdenas

**Bernabé LÓPEZ GARCÍA**
Universidad Autónoma de Madrid
bernabe.lopezg@uam.es
https://orcid.org/0000-0001-6418-6228

**Para citar este artículo:** Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2021): "Notas, croqis y dibujos para el *museo granadino de antigüedades árabes*: un manuscrito inédito de Antonio Almagro Cárdenas" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 168-179.

**Resumen:**

El reciente descubrimiento de un cuaderno manuscrito del arabista granadino Antonio Almagro Cárdenas, que corresponde a los años en que preparaba una de sus obras más importantes, el *Museo granadino de antigüedades árabes*, dedicada a recuperar los monumentos que por entonces permanecían en manos privadas o que habían desaparecido, ha permitido reconstruir el proceso de elaboración de esta obra así como datar algunas de las actividades del arabista. Por otra parte, dado que el documento incluye anotaciones personales del autor, nos permite penetrar en su personalidad y carácter, que lo llevaron a ser considerado como "una figura rara con algo de misterio".

**Palabras clave**: Arabismo español/ Antonio Almagro Cárdenas/ Literatura árabe/ museo granadino de antigüedades árabe/

**Abstract:**

The recent discovery of a book manuscript by Granada's Arabist Antonio Almagro Cárdenas, which dates back to the days he was preparing one of his most important works, the Museum of Arab Antiquities of Granada (which aimed at recovering the monuments that had disappeared or were in private hands) offers a unique view into the elaboration process of his work, as well as dating some of his activities. In addition, given that the document includes personal comments by the author, it allows us to peek into his character and personality, which made of him a "rare figure with an air of mystery".


CC BY NC

**Keywords:** Spanish Arabism/ Antonio Almagro Cárdenas/ Arab literature/ Granada museum of Arab antiquities/

## El descubrimiento del manuscrito

En noviembre de 2020 me localizó Isabel López de Hierro, a quien no conocía, para informarme que acababa de descubrir a Antonio Almagro Cárdenas como el autor de una vieja "agenda azul con anotaciones" que había encontrado, siendo adolescente, entre los arcones de casa de sus abuelos y que desde entonces la había acompañado siempre. Según le contaron, había pertenecido a un pretendiente, sin éxito al parecer, de su tía abuela Dolores López de Hierro y Gutiérrez de Ceballos. Por pesquisas que realizó, había sabido que me podía interesar y me ofreció enviármela.

Una vez recibida pude comprobar, en efecto, que había pertenecido a Almagro Cárdenas, como demostraba una primera comparación grafológica y los materiales anotados en dicha agenda. Cuál no sería mi sorpresa al verificar que contenía las anotaciones, esbozos y dibujos que le habían servido para preparar la más original de sus obras, el *Museo granadino de antigüedades árabes*, obra publicada por entregas en Granada en la imprenta del periódico*La Lealtad* entre 1886 y 1892 y que llevaba por subtítulo "Colección de estudios arqueológicos sobre los monumentos árabes de Granada que hoy se conservan en poder de particulares y datos sobre otros que ya han desaparecido". Una obra que, debo reconocer, yo no había valorado como se debía en los trabajos que he publicado sobre Almagro[1].

El proyecto de *Museo granadino de antigüedades árabes* quedó muy bien descrito en la introducción de la publicación. El objetivo de la obra fue "describir y estudiar los monumentos árabes de nuestra ciudad que hoy se encuentran en poder de particulares y publicar toda clase de dibujos, planos y vistas fotográficas de los mismos". No incluía en su estudio los que eran ya propiedad del Estado, como era el caso de la fortaleza de la Alhambra. Y completaba el estudio "con una compilación de todos los monumentos árabes granadinos que ya desaparecieron y que, por su especial importancia, merezcan particular atención".

## El autor y su cuaderno

Antonio Almagro Cárdenas había nacido en Granada en 1856 y en dicha ciudad centró su vida y sus estudios. Personaje peculiar, de lo cual da buena idea el cuaderno del que me ocupo, en el que deja escritas reflexiones y hasta manías y obsesiones personales, fue descrito por dos periodistas granadinos, Constancio Ruíz Carnero y José Mora Guarnido, como "una figura rara con algo de misterio" en *El libro de Granada*[2], dedicado a personas ilustres de la ciudad, que comienza con su semblanza cuando tenía 59 años y cuenta detalles de su vida que aparecen bien ilustrados en el cuaderno de marras:

[1] Me refiero a la nota biográfica de Almagro Cárdenas en el *Diccionario biográfico español* de la Real Academia Española, redactada en 2005, al libro *Recuerdos de Tánger* (edición de la obra homónima inédita de Antonio Almagro Cárdenas), Imp. Litograf, Tánger 2018, y a los artículos "Carta al director del diario *El día* del arabista Antonio Almagro Cárdenas sobre la inauguración de la Iglesia de la Inmaculada de Tánger en 1881", *REIM*, nº 19 (diciembre 2015) https://revistas.uam.es/reim/article/view/2772, y"La Estrella de Occidente (1879-1893) y el Boletín de la Sociedad Unión Hispanomauritánica (1894-1899): prensa granadina hispano-marroquí", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 23-24, (1981), pp. 7-22.

[2] C. Ruíz Carnero y J. Mora Guarnido, *El libro de Granada. Primera parte. Los hombres*, Imprenta Paulino V. Traveset, Granada 1915, pp. 25-27.

“DON ANTONIO ALMAGRO CÁRDENAS

Le veis andar por las calles, arrastrando los pies suavemente. Da la impresión de un hombre que calzara babuchas. Es una figura rara, con algo de misterio. Va con las manos cruzadas a la espalda, el cuerpo derrengado, la barba puntiaguda y gris. Los ojos, ¿qué hay en sus ojos de inexplicable y extraño? Tienen una mirada adormecida, quieta, como si el espíritu oculto tras ellos, soñara, en un sueño de muchos siglos. Es su expresión habitual. A veces, cuando pasa a su lado una buena moza, se animan y parecen sonreír, vivaces, picarescos y codiciosos.

Almagro Cárdenas tiene la figura, y acaso el alma, de un hebreo. Pero un hebreo de una época remota, que ha resucitado y ha venido a vivir entre gentes que no le comprenden ni le comprenderán nunca.

Creyérase el viejo y celoso guardador de una joven y espléndida Raquel, esclavizada para solaz suyo en un camarín de fastuosidad oriental. Creyérasele un avaro guardador de un tesoro oculto en una lóbrega cueva… Pero no; don Antonio Almagro no es un hebreo, ni tiene esclavas, ni amontona tesoros. Todo lo más, es un hombre que vino al mundo con algunos siglos de retraso.

Sus barbas se han puesto grises y sus ojos han envejecido, descifrando borrosas inscripciones árabes y revolviendo rancios pergaminos de lejanos tiempos. Ahora es como un hombre que sintiera la íntima voluptuosidad de no hacer nada, dejándose arrastrar con indiferencia, por la corriente de la vida. Acaso para él no hay nada interesante más que los endemoniados escritos arábigos. Almagro Cárdenas es hombre de originalidad sorprendente; uno de esos hombres que tienen *cosas*. Rarezas, rasgos salientes, genialidades. Se cuentan de él hechos absurdos, y el comentarista dice: -¡Cosas de Almagro!- En cierta ocasión fue nombrado catedrático de árabe de la Universidad de Salamanca. Resistíase a tomar posesión: no quería salir de Granada, a pesar de las persecuciones de que era objeto por parte de no sabemos qué súbditos británicos –*ingleses*, en lenguaje corriente-. Pero sus amigos le convencieron; le prepararon el equipaje, lo llevaron a la estación, le compraron el billete, hiciéronle entrar en un vagón del ferrocarril. Y cuando respiraban satisfechos y el tren partía y se alejaba, vieron con sorpresa que al otro lado de la vía hallábase D. Antonio tranquilamente, sonriendo como un bendito…

Y Almagro Cárdenas ha seguido mostrando por esas calles su hebraica figura y dejando vagar sus ojos enigmáticos, en los que parece reflejarse la sombra indefinible de no sé sabe qué sueño de muchos siglos. Alguna vez desaparece y no le veis en una semana, en un mes, en un año… Y luego, cuando menos lo esperáis, surge misteriosamente, con su paso lento y suave, de hombre que calzara babuchas. Y exclamáis sorprendidos: -¡Caramba, don Antonio! ¿Usted por aquí? ¿Qué trae usted de bueno?- Pero D. Antonio no trae nada, nada. Y lo mismo que ha venido, se va, con su andar silencioso, sin que sepan cuándo se ha marchado ni adónde camina…”

El cuadernito en cuestión es una agenda de 9x16 centímetros compuesta por 97 páginas que contienen escritos, comentarios y dibujos fechados entre el primero de octubre de 1886 y el 10 de marzo de 1906. Más de la mitad de sus páginas corresponden a anotaciones del año 1886, en que empezó la publicación de su *Museo granadino* y buena parte del resto se refieren también a investigaciones y hallazgos en relación con las diversas entregas posteriores de la misma publicación. En las páginas finales los saltos cronológicos son notorios, consignando en las tres últimas, notas sueltas que van de 1899 a 1906. En la agenda se consignan además datos de interés relativos a la Comisión de monumentos de Granada a la que Almagro perteneció desde 1881.

El cuaderno, tras su estudio y publicación, será depositado para su conservación en la Escuela de Estudios Árabes de Granada cuya biblioteca cuenta con materiales del propio Almagro.

**El Museo granadino de antigüedades árabes**

La introducción con que se abre el *Museo granadino* es una justificación de la necesidad de proteger el patrimonio arquitectónico árabe de Granada que se encontraba en un estado de "lamentable abandono y profunda incuria" que amenazaba su desaparición:

"A pesar de que, aunque considerado económicamente el asunto, es de sumo interés conservar los monumentos de Granada, que son los que a ella atraen en todas épocas del año multitud de viajeros, es lo cierto que generalmente reina en este punto lamentable abandono y profunda incuria, desapareciendo poco a poco aquellos inapreciables recuerdos de nuestra gloriosa historia y quedando así Granada desprovista paulatinamente de esas riquísimas e incomparables galas que han sido por largo tiempo el mejor de sus adornos"[3].

No sólo el paso del tiempo, dirá, sino el desinterés y el desconocimiento de la población pusieron en riesgo ese patrimonio y Almagro, con la edición de las entregas de este libro, se propuso recuperar lo que todavía existía en poder de propietarios privados y consignar y describir lo definitivamente perdido por la acción destructora de un urbanismo pretendidamente moderno.

"La acción destructora del tiempo, favorecido de un modo verdaderamente deplorable por un pueblo nada conocedor de sus verdaderos intereses, ha hecho desaparecer en no corto número de años muchos y muy bellos edificios de nuestra ciudad, particularmente los que pertenecen a la época musulmana, que son precisamente los que constituyen la fisonomía propia y peculiar de Granada en la nación española".

El libro es un inventario detallado con descripciones muy precisas de monumentos como el oratorio árabe del patio del Partal, de la torre de Ismael o de las Damas, de los palacios de Dar-Alhorra y la Madraza, de los Baños Árabes de la Carrera del Darro, del Corral del Carbón y varios más recuperados definitivamente, así como de otros ya desaparecidos como la Casa de la Moneda o a punto de desaparecer como el palacio de Ceti-Meriem, en la calle Cárcel Baja, antigua casa solariega de los Beni Annayar, convertida en el momento de la publicación del libro en un taller de ebanistería pero que habría de desaparecer poco después en el momento de la construcción de la Gran Vía granadina que supuso la destrucciónde l barrio contiguo.

**Cuaderno de notas, agenda y confesionario**

En las primeras páginas del cuaderno, fechadas en octubre de 1886, aparecen junto a unas cuentas de "Fondos" y "Gastos", el "Programa" de actividades a realizar por su autor. Almagro habla de sí mismo en tercera persona a propósito de la redacción de un informe al Ayuntamiento para la suscripción de 50 ejemplares del Museo:

"El Señor Almagro movido por un interés particular de hacer algunas investigaciones útiles a los conocimientos relativos a la Histª. de Granada que con tanto fruto cultiva hizo la oferta. Después se han encontrado con grandes obstáculos. Fíjese bien en que está desempeñando además del de organizador el de *Archivero* y esto unido a sus habituales ocupaciones de profesor. Esto debe servir para que el Ayuntº sepa apreciar el trabajo que el Sr. Almagro está llevando a cabo".

Del logro de suscripciones para la publicación del *Museo* hay en el cuaderno muchas referencias, con detalle de nombres de conocidos e instituciones de Granada y otras localidades[4]. Con frecuencia hay anotaciones referidas a pagos en obras realizadas o por realizar en San Miguel, Placeta del Agua,

[3] Página III.

[4] Imagen 7: "Fomento de la suscripción en Granada: Casino, Círculo, Melchor, Joaquín Zayas, Agrela, Echeverría, Garnier, Floridablanca, Riquelme, Duque de Gor, Rosales Pavía".

Universidad, Molinos,corral del Carbón, Albaicín y otros lugares de la ciudad, en los que no se especifica si se llevaban a cabo por cuenta propia o de la Comisión de Monumentos.

Almagro se revela meticuloso en la gestión de sus actividades, detallando sus tareas pendientes. En la página 9[5] bajo el epígrafe "Gestión" divide sus tareas a realizar en cinco apartados: Museo, Archivo, Obras, Cátedra y Marruecos.

*Gestión 1. Museo*

Respecto al *Museo* escribe refiriéndose a los dos primeros capítulos del libro:

"Poner en limpio originales terminación mezquita. Comenzar artº Torre de las Damas. Hacer 2 láminas y 2 fotografías. Publicar la entrega 2ª. Repartirla en Granada y Málaga. Hacer suscripción Madrid particulares y centros oficiales".

Hace referencia a las dos primeras entregas del librodedicadas, la primera, al "Oratorio árabe en el carmen llamado de la Mezquita (Alhambra)", a punto de finalizar su redacción, pues habla de "poner en limpio originales", monumento que permanecía, en el momento de la publicación de la obra, en manos privadas[6]. Y la segunda, a la "Torre de Ismael (Alhambra)", próxima al anterior monumento, también conocida como "torre de las Damas", asimismo por entonces de propiedad particular[7]. Entre las páginas 25 y 35 del cuaderno hay numerosas referencias y dibujos del plano, alzado, decoraciones e inscripciones árabes de este monumento también conocido como "Casa de Sánchez" o "Mirador del Príncipe".

En la página 36 informa que el 25 de julio de 1887 comenzó a escribir la tercera entrega[8], dedicada a "Dar Alhorra o Palacio de la Sultana en Sta. Isabel la Real (Albaicín)". Más adelante en la página 44 se hace constar la fecha de su terminación e impresión: "Quedó terminada de redactar el 15 de agosto. Y de imprimir el 10 de diciembre y a repartir el 15". Sobre el reparto, especificará: "Terminada de repartir en Granada la 1ª serie de la entrega 3ª el día 1º de Oct$^{e}$. y abonado a Cobos el importe de la impresión de la misma entrega el 29 de Set$^{e}$."

De la cuarta entrega, que describe la "Casa de la Moneda, hoy destruida (Calle de las Monjas de la Concepción)", apenas hay referencias en el cuaderno, tan solo consignada la fecha de la terminación de la misma, el 22 de agosto de 1889. En el libro se aportan las referencias escritas o dibujadas que del monumento se hicieron, antes de su destrucción "en nuestro siglo que de tan ilustrado se precia", según remachará.

Sí se dedican varias páginas (69 a 73) a la quinta entrega, "Restos árabes en el convento de Santa Catalina de Zafra (Carrera de Darro)", con anotaciones a lápiz y descripciones y dibujos de los arcos, patio, decoraciones y capiteles encontrados en el convento. En las páginas 75-77 se detalla todo el proceso de redacción e impresión de esta entrega[9].

Del resto de la entregas del *Museo granadino* hay pocas referencias. Almagro se complica en otras aventuras de edición (*La Estrella de Occidente*, la revista dedicada a Marruecos cuya tercera serie

[5] Denomino "página" a las imágenes del documento adjunto que reproducen a doble página el contenido del documento.

[6] Inicialmente, tras la conquista de Granada, perteneció a Astasio de Bracamonte, escudero del conde de Tendilla, Íñigo López de Mendoza, que fue el primer alcaide de la Alhambra. Almagro dice que su por entonces propietario, Fernando Acebal y Arratia, llevó a cabo una "diligente restauración que casi le ha devuelto su belleza prístina".

[7] En la página 13 anota: "Escribir la terminación de la segunda entrega del Museo que se halla imprimiéndose". En páginas sucesivas aparecen referencias a las obras de Girault de Prangey de 1837 y la de Owen Jones y Gayangos, que aparecerán citadas en nota en la publicación de la entrega.

[8] Evalúa, de paso, la extensión aproximada de cada entrega: "Cada 3 pags. 1 cara.- 12 cuartillas un plieguillo.- 48 cuartillas próximamente.= una entrega".

[9] "El día 15 de abril comencé a poner en limpio originales de la entrega V del Museo granadino. El día 8 de Mayo quedó terminado el borrador de la entrega V.- El 14 recibí las primeras pruebas. El 20 quedaron terminados los originales en limpio. El 30 de Mayo quedó terminada de imprimir la entrega 5ª y coleccionada la 1ª parte del Museo Granadino con sus fotografías correspondientes".

arranca el 15 de octubre de 1890[10]), de restauración de edificios, de organización de un Congreso Africanista y no dedica tiempo a consignar datos sobre la elaboración de las otras entregas. Pero habla de trabajar en los primeros días de julio de 1888 sobre las antigüedades árabes de La Zubia (página 64), que constituirá una de las entregas incluidas en el apéndice de la obra dedicado a los "Restos árabes de los pueblos de la Vega". Y hace algunas menciones al Corral del Carbón o "Alhóndiga Gedida", que será la entrega novena del *Museo* (páginas 80-83).

*Gestión 2 y 3. Archivo y Obras*

Refiriéndose al *Archivo* se hace mención de una entrega de 100 carpetas, de la necesidad de corregir unos índices, todo ello en relación con Hacienda y unos pagos de suscripción, que no he averiguado si guarda relación con la publicación del *Museo* y sus suscriptores. Vimos más arriba que Almagro decía desempeñar la labor de Archivero, pero no se precisa en qué institución, tal vez en el Ayuntamiento.

De las *Obras* se cita la "casilla Mauron"[11], los arreglos en algún edificio de la cuesta Gomérez, que debería alquilarse, y unos cobros y pagos que no se especifican si están referidos a obras privadas de Almagro o en nombre de alguna institución. A todo lo largo del cuaderno hay numerosas referencias a obras en diversos lugares con detalle de precios de peonadas, materiales y determinados constructores. Cita obras en la calle Molinos, en la de la Jarrería, en el Corral del Carbón, entre otras.

*Gestión 4. Cátedra*

La cuestión de la *Cátedra* ocupa bastantes páginas del cuaderno y nos revela una de las facetas más presentes en esta etapa de la vida de Almagro. En la página 10, en la que aparece el tema de la cátedra como el cuarto tema a gestionar, hace referencia a escritos y recomendaciones que debe hacer[12]. Por aquel entonces se le veía preocupado al arabista por la obtención de una cátedra y hay varias anotaciones en el cuaderno a este respecto. En una de ellas, en la página 12, se anotan unos artículos de la ley de Instrucción Pública de 1857 que dicen: Art. 170. "Ningún profesor podrá ser separado sino en virtud de sentencia judicial que le inhabilite para ejercer el cargo…" y Art. 171. "Los profesores que no se presenten a servir sus cargos en el término que prescriben los reglamentos, o permanezcan ausentes del puesto de su residencia sin la debida autorización, se entenderá que renuncian a sus cargos".

Como se ha visto antes en la descripción de Ruíz Carnero y Mora Guarnido y se verá más adelante, su fobia a salir de Granada y su interés en lograr una cátedra vacante en Universidades de fuera de su ciudad, le obligaban a valorar lo contemplado por la legislación a fin de saber a qué atenerse en el caso de su obtención.

El tema de la cátedra reaparece más adelante (página 20):

"Según la legislación actual. La propuesta de los catedráticos corresponde al R$^{l}$. Consejo de Instrucción Pública, su nombramiento al Ministro y la Dirección en la tramitación del expediente al Director. Si el Director ha advertido algún defecto en la tramitación del expediente debía haber devuelto al Consejo para nuevo informe pero no proponer catedrático fuera de sus atribuciones".

[10] Hay referencias a la revista en las páginas 77-79.

[11] Debe referirse tal vez al Carmen del Mauror, en el barrio que fue la antigua judería de la Granada islámica.

[12] Al Canónigo Navarro, a Blanco, a Calleja y a Balaguer. El sentido de las recomendaciones no queda muy claro.

Quizás en relación con este tema estuvo su viaje *malogrado* a Madrid el 24 de octubre de 1887 (páginas 49-58). Se proponía visitar la Real Academia de San Fernando y mantener contacto con algunos de los académicos como Juan Facundo Riaño[13], Francisco Fernández y González o Juan de Dios de la Rada y Delgado, así como con los miembros de la sección de arquitectura con el fin de que se adquirieran ejemplares del Museo de Antigüedades[14]. Pero tal vez también para conseguir apoyos para su cátedra. El viaje no pudo realizarlo, por lo que se contentó con enviar cartas a los diferentes académicos y a otras personalidades de la capital. Las razones que le impidieron viajar, su aversión a los viajes, las detalla minuciosamente y merecen ser transcritas porque revelan aspectos de la personalidad de Almagro que coinciden con las "rarezas" descritas por Ruíz Carnero y Mora Guarnido:

"Día 24 de Octubre.-

Viage [sic] malogrado a Madrid.

Después de tener preparado por espacio de más de seis meses un viage a Madrid. Lo determiné hacer el 24 de Oct$^{e}$ tomando el tren a las 9 de la mañana para llegar a Córdoba a las 8 de la noche y de allí partir en el tren correo el día siguiente a las tres de la tarde.

Al entrar en el tren se me presenta la misma penosa situación de otras veces.- Es una sensación muy desagradable en la que se mezclan una gran ansiedad y angustia gástrica, una tristeza grande por dejar a Granada y un estado de laxitud y tristeza que me impide ver en el viaje que voy a emprender un horizonte lleno de peligros que evita prestar atención a las demás personas que van en el departamento cuyas conversaciones cualesquiera que ellas sean sólo me producen enfado.- El tren en marcha no disfruto ordinariamente con la perspectiva de los pueblecitos y panoramas que se ven y aunque a veces la variedad de los mismos mitiga algo la tristeza adquirida generalmente solo sirven para hacer más doloroso el recuerdo de el [sic] hogar abandonado.- Entonces comienza la lucha.- El estado de inquietud se va exacerbando con el olor del humo de carbón de piedra las náuseas se suceden en condiciones más o menos graves y un horror al recuerdo de los alimentos sirve de pávulo [sic] a multitud de tristes consideraciones sobre una desconsolada situación en que se acabe la vida en algunas horas después de una serie no interrumpida de vómitos por el consiguiente desmayo de la falta de alimentos.- El gusto o sabor de la boca es insoportable y nauseabundo el olfato sólo trasmite sensaciones desagradables. Y el malestar del estómago se agrava con el movimiento de gases al que acompaña una agravación en las náuseas casi continuas. La idea de que el regreso a la patria pueda concluir con estos malos ratos se ofrece en un horizonte tan lejano que casi raya en lo imposible.- Lo que predomina es la idea de que nunca volveré a verla.- El ánimo trata de sobreponerle a este estado con mil consideraciones haciendo ver que así como todo tiene fin también lo tendrá aquella situación y que de esta manera podrá arreglarse todo y terminar la molesta situación que atravieso en Granada por tener entorpecidas todas mis operaciones. Al considerar que de este modo podrán resolverse mis interminables concursos y la solicitud de suscrición [sic] a mi obra y que todo se alterará entreveo una era de felicidad diametralmente opuesta a los actuales terribles momentos y entonces la tristeza se torna en una súbita alegría con la que las lágrimas quieren brotar de mis ojos.- Con la detención en las estaciones el padecimiento unas veces se atenúa y otras se exacerba. Las náuseas que llegan a agravarse proporcionando la proximidad al vómito son suprimidas con un gran esfuerzo de voluntad con el que se consigue evitar este. Las horas interminables del tren agravan la situación que en vano pretendo vencer con consideraciones como esta. O muero de estos padecimientos o no.- En el primer caso. Se acabaron. En el segundo igualmente.- Me parecía imposible la idea de que aquellas angustias tuvieran fin.-

En tal estado la idea de los asuntos que voy a gestionar en Madrid no deja de oscilar en mi imaginación. Si tal es la situación en que me pongo durante los viages ¿Cómo podré desempeñar cátedras fuera caso de que tengan satisfactorio resultado los concursos de las de Barcelona o Salamanca? Al pensar esto replico.- Ciertamente aquí hay una dificultad insuperable. Por eso lo mejor será no hacer incapié[sic] sino que los

[13] Más adelante (página 62) anota: "Carta a Riaño el 9. Se le pide forzar contestación con un telegrama de contestación pagada que diga: ¿Habló de mi asunto a Menéndez Pelayo? ¿Sigue de ponente cátedra de Barcelona? ¿Qué hay de mis concursos en el Consejo?"

[14] La Academia publicó un dictamen el 10 de noviembre de 1887 elogiando la obra y recomendando al gobierno que cumpliese la "adquisición de ejemplares para las Bibliotecas Públicas". El dictamen figura al principio de la obra junto con un similar de la Real Academia de la Historia de 15 de julio de 1887.

resuelvan como quieran pero que al fin los resuelvan. Decir que yo estoy conforme con cualquiera solución que dé el Consejo sea cual fuere pero lo único que deseo es que la situación se resuelva.

Así se pasan las eternas y tristes horas entre agonías más o menos duraderas hasta que por último surge en mi mente cierta decisión. Si tal es el modo de plantear el asunto en Madrid no hay necesidad de hacer tal viaje.- Bastará con plantear una enérgica campaña de correspondencias y telegramas esperar la resolución cualquiera que sea y caso de ser destinado fuera de Granada solicitar posesión en esta, después prórroga por cualquier motivo y por último continuar desempeñando la plaza de auxiliar con el mérito de haber sido nombrado numerario para cuando vaque una en Granada.- ¿Pero y no será conveniente para lo de las entregas? Ciertamente. Pero es cosa bien original pasar tan horrible tormento por unos papeluchos. ¿Y siquiera por el placer de ver la población? Ni aún eso tampoco.- Mi estado de tristeza al alejarme de Granada es tan grande que todo lo veo a través de un prisma que hace palidecer y realza los encantos de la naturaleza y el arte.- Después de estas ideas mi resolución no podía ser otra que la de regresar a Granada sin terminar la espedición [sic] para excusarme mayores malos ratos inútiles según lo que acababa de pensar al efecto volvía recoger en Bobadilla el equipage[sic] y me vine otra vez a ésta.

Ahora bien en tal situación ¿qué línea de conducta debe plantearse?".

Almagro se contestará a sí mismo planteando la alternativa de escribir cartas (detalla los temas de algunas de ellas) pero también la de ir acostumbrándose a viajes más cortos ("Viage[sic] a la Zubia para estudiar los arabescos de la Casa del Camino acompañado de la familia. O a Loja para estudiar el arco con inscripción árabe. O a Antequera para ver la cueva prehistórica. O a Córdoba para examinar las antigüedades árabes") y así "ir modificando la aversión a los viajes".

Llega a imaginar incluso un subterfugio para engañarse a sí mismo: "enviar delante a la familia con el fin de que el deseo de verla distraiga algo las molestias de la caminata".

Finalmente, logrará su objetivo de obtener una cátedra, no de árabe sino de hebreo, en la Universidad de Salamanca[15], realizando el viaje a tomar posesión pero renunciando a la misma por tal de no abandonar su ciudad natal, tal y como había escrito. Y anotará (página 74):

"Con fecha 15 de junio de 1889 se efectuó un viaje a Madrid y Salamanca en cuya ciudad se tomó posesión de la cátedra de Lengua Hebrea el día 17 de dicho mes y hora de las 4 de la tarde. Habiéndose terminado por completo las obras de reparación de los daños ocasionados en las fincas por el terremoto resueltas en definitiva las gestiones pendientes de inscrición[sic] al Museo granadino y ocupando yo un puesto en el escalafón de catedráticos numerarios de Universidad: quedan logradas las aspiraciones a que se refieren los apuntes de este libro.

29 Junio 1889

الحمدللهتعاى"

*Gestión 5. Marruecos*

Otro apartado sobre el que versan algunas de las páginas del cuaderno está relacionado con *Marruecos*, tema que ocupará buena parte de su actividad publicística y humana. En la página 10 aparece la siguiente nota: "volver a escribir al P. Lerchundi". Y se precisa: "sobre corresponsal Tetuán". La relación con el padre Lerchundi databa de la estancia del franciscano en Granada a finales de los años setenta en que colaboró con Simonet en varios trabajos. En julio de 1881 volvería

[15] El 23 de agosto de 1889 consigna la noticia de la ordenación de pagos de haber sido incluido en nómina como numerario de Salamanca y el 8 de septiembre la del cobro de las dos primeras mensualidades.

Almagro a encontrarse con él en Tánger, con motivo de la inauguración de la iglesia de la Purísima[16]. La mención al "corresponsal" podría tener que ver bien con la idea de encontrar un corresponsal que aportara noticias sobre Marruecos para artículos de prensa[17] o bien alguien que pudiera intermediar en actividades comerciales entre Granada y Tetuán de las que aparecen noticias en el cuaderno. En la página 22 se habla de un tal Barrada, a quien debe contestar en correspondencia particular

"que se necesitan inmediatamente muestras de pasas y dátiles. Que la naranja se han remitido datos a Málaga para preguntar a cómo se pagan. Que el modo de hacer el envío de pasas por el faluchito que hace travesía de Tetuán a Gibraltar y que aquí hay consignatarios que pueden remitirlos a Málaga".

Más adelante, en la página 59, se citan seis "Cartas de Tetuán" publicadas entre el 5 de noviembre de 1887 y el 1 de enero de 1888 en *El Defensor de Granada* que tal vez tengan que ver con esta búsqueda de corresponsal. Todas estas cartas aparecen firmadas por un tal Ab-del Kader el Tetuaní. Precisamente en la primera de ellas se dice:

"El comercio de limón y naranja en esta población[18] se presenta el año actual bastante animado. El martes anterior salieron de Ceuta con dirección a ésta, multitud de operarios que vienen a trabajar en el empapelado de dicho fruto, por cuenta de una casa española, que destina gran cantidad del mismo a la exportación".

*Otros temas que aparecen en el cuaderno*

Parece que Almagro se interesó por la técnica de la fotografía. En la página 19 transcribe cómo realizar el "Procedimiento photo-litográfico":

"Sobre una piedra de buen grano y buena cualidad M. Poitvein aplica una capa formada por una mezcla de albúmina y bicromato de potasa. En seguida coloca sobre esta superficie un cliché negativo de fotografía sobre cristal; y después la expone todo a la luz. Los rayos solares no obran más que sobre las partes de la piedra que vienen a caer debajo de los claros del vidrio. Entonces la luz, egerciendo [sic] su misteriosa influencia sobre la mezcla de materias gomosas o gelatinosas saturadas de bicromato de potasa las convierte a propósito para retener la tinta de impresión. Una vez que la piedra se ha separado del cliché de vidrio, y pasando el rulo tipográfico, la tinta no adherirá más que sobre las partes de barniz heridas por la luz. La photografía primitiva se ha convertido en una plancha litográfica".

Recoge incluso el nombre de uno de los profesionales de la litografía en Barcelona, D. Baldomero Lasarte, Calle de Quintana 12-3º.

El libro *Museo granadino de Antigüedades* cuenta con una serie de fotografías sobre el estado de los monumentos que se describen. En la página 14 del cuaderno escribe: "Datos sobre las fotografías y detalles que pueden publicarse de los siguientes monumentos: Dar Alhorra, Citi-Meriem, Puerta del Carbón, Puerta Banaita, de los Pesos y de Elvira. Casa del Chapiz, Casa de los mascarones, etc.". Muchas de estas fotografías aparecerán publicadas con gran calidad en el libro.

Otras anotaciones peregrinas pueden leerse en este cuaderno. Entre ellas la que consigna con letra rápida, fruto del agotamiento, su excursión al cerro y ermita de San Miguel[19]: "Estuve en la cumbre

[16] Ver la obra *Recuerdos de Tánger*, citada más arriba. En el mismo apartado de la página 10 habla también de escribir a Álvarez Aldanuy, cartógrafo de la Comisión que efectuaba trabajos en Marruecos entre 1882 y 1909. El motivo de la relación con el cartógrafo no se explicita.

[17] De hecho en la primera entrega de la publicación que Almagro realizó entre 1879-80, *La Estrella de Occidente*, aparecían noticias de Tetuán aportadas por corresponsales locales.

[18] Se refiere a Tetuán, desde donde son remitidas estas cartas que llevan como encabezamiento "*El Defensor* en África. Desde Tetuán".

[19] Francisco Javier Simonet publicó en relación con este cerro el artículo *La torre del Aceituno*en el *Boletín del Centro Artístico de Granada*en agosto de 1895, en el que glosa la leyenda de la ermita del Olivo Maravilloso situada cerca de San Miguel alto. Simonetredactaría una lápida sobre esta leyenda mandada colocar en 1890 por la comisión de Monumentos granadina, en la que se habla de las edificaciones cristianas y árabes que se sucedieron hasta la construcción de la actual ermita en el siglo XVII.

del cerro de S. Miguel 15 de Octubre 1887 a las 12 y ½ del día creí morir de cansancio". A continuación, con letra más cuidada, precisa (imagen 45):

"Expedición al Cerro de S. Miguel.

El día 15 de Oct$^{e}$ de 1887 determiné subir a la cumbre del cerro gordo de S. Miguel porque ha sido capricho de toda mi vida el ver lo que desde allí se descubre.

Salí de casa a las once encaminándome por la Plaza Nueva, Calderería, Cuesta de S. Gregorio, La Tiña, Carril de S. Nicolás, Placeta del Cristo de las Azucenas, callejón de Sta Isabel, Arco de los Pesos, Plaza Larga; c. de María la Miel, Calle de San Gregorio el Alto a salir a Faja Lauza y desde allí me encaminé a la Hermita[sic] de S. Miguel, donde vi las obras que está haciendo el Sr. Sousipara una casa de Hermitaños, acompañado del mismo y también el camarín e iglesia del Sto. Ángel.- Después y acompañado siempre de Antoñico me encaminé hacia la piedra del blanco recorriendo desde allí toda la falda oriental del cerro comenzando a ascender al fin de la vereda. La subida es muy penosa por el gran declive del cerro después de bastante trabajo molestado por el sol y por la fatiga consiguiente en que se emplearon más de quince minutos llegamos a la parte mediodía de la cumbre desde donde se ve a la Hermita y la ciudad hacia la parte de abajo. Desde allí hay que andar unos cuarenta pasos para llegar a parte N. de la cúspide desde donde comienza la vertiente o falda posterior del cerro. Al llegar aquí estaba sumamente cansado.- La respiración era sumamente agitada y el cansancio tal que al llegar allí no pude menos de tirarme al suelo. Repuesto un tanto escribí en el libro la inscripción anotada. Después pasé revista a lo que allí se descubre. Por la parte de oriente desciende las faldas del cerro hasta el barranco del Rabel lleno de cuebas [sic] a las que se entra por el camino del Sacro Monte. Más allá de un montículo que se levanta en este barranco se ve la cuenca del Darro, el Sacro-Monte y Generalife ambos edificios muy hondos. También se ven los cerros del Sol y del Suspiro del Moro todos más bajos y por último toda la cordillera de Sierra Nevada.- Por la parte Norte se ve las Sierras de Alfacar, Jum del Valle, El Fargue y el Polvorín.- Por la parte de Occidente se ve las Sierras de Alcalá, Moclín etc. etc.- El declive del cerro por la parte posterior serán quinientos metros; por la falda corre una vereda que pone en comunicación con el camino de Levante.- Por la parte del medio día se ve toda la vega con bastante detalles por la gran elevación. La hermita no se ve porque queda oculta por el cerro.- En la cumbre y todo el cerro no hay más que tomillos y algunos pinos nuevecitos de un metro y medio de altura.- Después de haber estado en la cumbre algún tiempo comenzamos el descenso por la vereda de la falda meridional serpenteando hasta llegar al camino de Sta Casilda. Llegué a la casa de este cortijo y desde allí concluí de descender del cerro pasando a una casilla arruinada a descansar y tomar la sombra.- Después visitamos nuevamente la hermita para que Antoñico viera el Camarín, me despedí del Sr. Sousi y regresé por la misma ruta del ascenso.-

الحمد لله"

Almagro, como se ha dicho, fue miembro de la Comisión de Monumentos de Granada. En la imagen 61 anota el "Presupuesto de 1887 a 1888 de la Comisión de Monumentos" con datos referidos a objetos antiguos, inscripciones, libros, gastos de Secretaría, Jardín, escribiente, portero y aseo y limpieza.

En el cuaderno se mezclan los temas y las tareas. El único orden seguido es el cronológico. La lengua es siempre el castellano, salvo cuando se cita alguna obra original extranjera, se transcriben inscripciones en árabe recogidas de monumentos (que luego aparecerán en el libro) o monedas.También se anota alguna referencia, escrita en caracteres árabes magrebíes, como la relativa al alfaquí egipcio Cheij Muhammad Ben Said Albusiri (páginas 10-11), muerto en 697 de la hégira, del que se dice "es autor de un comentario al elegantísimo poema en Alabanza de Mahoma titulado Borda o vestido elegante y se llama también *Hamziat* porque cada uno de los versos termina en hamza".

El cuaderno está lleno de anotaciones sueltas sobre temas muy diversos. Las suscripciones al *Museo de Antigüedades* son citadas con frecuencia, de las que se hace un recuento de suscriptores[20].

A partir de 1890 las anotaciones se van espaciando a medida que se complicanlas actividades de su autor, empeñado, como se ha dicho más arriba, en la publicación de la tercera serie de la revista *La Estrella de Occidente*, de la organización del cuarto centenario de la toma de Granada, del Congreso Africanista, de la exposición morisca[21], de la Enseñanza especial de Lenguas Orientales a la que se dedicó en la Universidad de Granada con clases de árabe vulgar y hebreo en sustitución de su cátedra de Salamanca. De todo ello hay pinceladas en el cuaderno.

Las últimas anotaciones corresponden ya al arranque del siglo XX, de 1903 a 1906. Almagro consigna como "expectativas agradables" para el 5 de abril de 1903 actividades tan variopintas como "ultimar el último recibo de la Comisión", "hacer reproducciones en yeso para Dª Emilia Gayangos", esposa de Riaño, "terminar los planos de la calle de Jarrería y ultimar el expediente para proceder a las obras", "terminar el croquis de la Biografía de Simonet"[22], "arreglar la cañería del solar de la calle de Cruellas" o "publicar el trabajo de reconstrucción de la lápida de AbulHachach". Se detallan también las excursiones que pretende realizar a los diferentes monumentos a los que dedica su obra.

El cuaderno se cierra el 10 de marzo de 1906 con la anotación de un nuevo paseo por la cumbre de San Miguel.

En el documento anejo en PDF pueden leerse y verse en detalle las anotaciones y dibujos de Almagro Cárdenas para la confección de su obra *Museo granadino de antigüedades árabes*, que aparecen alternadas con confesiones relativas a su carácter, a sus fobias, a sus aficiones o a la misma gestión de su cotidianidad. Un documento raro que ha logrado sobrevivir en el tiempo gracias al aprecio de quien supo ver que era un documento de interés.

[20]a 11 de diciembre de 1887 en el que se detallan: Comisión (6 ejemplares), Bellas Artes, Museo, Instituto, Santiago, Campos, Conde de las Infantas, Díaz Giménez, Mirasol, Facultad, Rosende, Sacromonte, Sociedad Económica, Loring, Berlanga, Rute, Duque de Maudes, Piñar, 24 en total, más, en proyecto, Granada (2), Córdoba (2), Madrid (12), total 40.

[21] En la página 85 aparecen una anotaciones de fechas y personas relacionadas con objetos que parecen destinados a la exposición morisca: babuchas, haike, gumia, bandeja, guitarra…

[22] La Biografía del Doctor D. Francisco Javier Simonet, que fue su maestro, fue escrita y publicada por Almagro Cárdenas en la Tipografía de Paulino Ventura Traveset en Granada en 1904.

**Referencias**

Antonio Almagro y Cárdenas (1896): *Museo Granadino de AntigüedadesÁrabes: Colección de Estudios Arqueológicossobre los monumentos árabes de Granada 1ue hoy se conservan en poder de particulares y datos de otros que ya han desaparecido*, Granada, Imprenta de la Lealtad. Facsímil disponible en https://books.google.es/books?id=dDlPAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false. [consulta: 1 de junio de 2021].

Bernabé López García (1981): "La Estrella de Occidente (1879-1893) y el Boletín de la Sociedad Unión Hispanomauritánica (1894-1899): prensa granadina hispano-marroquí", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 23-24, pp. 7-22.

Bernabé López García[S.D.], "Antonio Almagro y Cárdenas", *Diccionario Biográfico electrónico,* Real Academia de la Historia, Madrid, , disponible en http://dbe.rah.es/db~e [consulta: 1 de junio de 2021].

Bernabé López García (2015): "Carta al director del diario *El día* del arabista Antonio Almagro Cárdenas sobre la inauguración de la Iglesia de la Inmaculada de Tánger en 1881", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 19, disponible en https://revistas.uam.es/reim/article/view/2772 , [consulta: 1 de junio de 2021].

Bernabé López García (2018): *Recuerdos de Tánger (*Edición edición de la obra homónima inédita de Antonio Almagro Cárdenas), Tánger, Editorial Litograf.

C. Ruíz Carnero y J. Mora Guarnido (1915):*El libro de Granada. Primera parte. Los hombres*, GranadaImprenta Paulino V. Traveset.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Elisa D'ANNIBALE, Veronica DE SANCTIS y Beatrice Donati (2019): *Il filoarabismo nero. Note su neofascismo italiano e mondo arabo (1945-1973)*. Edizioni Nuova Cultura, Roma.

**Juan M. DE LARA VÁZQUEZ**
Università degli Studi di Catania
juandelara91@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4821-9290

**Para citar este artículo**: Juan M. DE LARA VÁZQUEZ (2021), Reseña de Elisa D'ANNIBALE, Verónica DE SANCTIAS y Beatrice DONATI (2019): *Il filoarabismo nero. Note su neofascismo italiano e mondo arabo (1945-1973).* Edizioni Nuova Cultura, Roma, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 180-183.

La aversión hacia el mundo árabe-islámico, que caracteriza a buena parte de la derecha europea hoy en día, choca con las posiciones que se sucedieron en la península italiana desde la instauración del fascismo y que prosiguieron tras la proclamación de la República italiana hasta los años 70'. Desde comienzos del siglo pasado los gobiernos italianos han intentado hacerse un hueco en el Mar Mediterráneo, con la llegada de Mussolini al poder se intentó además convertir al país en un interlocutor fundamental entre Oriente y Occidente. El fascismo italiano quiso aprovecharse del sentimiento de frustración que sentían buena parte de las sociedades árabes a causa de la promesa rota de independencia que les habían hecho Francia y Gran Bretaña durante la Primera Guerra Mundial; y que además al final de la misma pusieron a los territorios árabes bajo su mandato. Se sentaron de esta forma las bases de las relaciones entre fascismo y mundo árabe, que proseguirían tras la caída del régimen y la muerte de Mussolini a través de los que serían los herederos del *Ventennio*: inicialmente con el Movimento Sociale Italiano (M.S.I.) y sucesivamente con los diferentes grupos y personalidades del área extra-parlamentaria italiana. En este trabajo las tres investigadoras italianas de la Universidad La Sapienza de Roma, Elisa D'Annibale, Veronica de Sanctis y Beatrice Donati, se han encargado de ahondar en este tema aún poco investigado, ocupándose de las delicadas relaciones entre neofascismo italiano y mundo árabe tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. El trabajo está conformado por tres capítulos, en los que cada una se ocupa respectivamente de: la evolución de la política exterior del MSI, desde el filoarabismo hasta el filoisraelismo; de las posiciones filo-árabes de las corrientes espiritualistas de Julius Évola y los


CC BY NC

grupos extraparlamentarios; y por último de las posiciones de las revistas neofascistas *L'Orologio* y *Corrispondenza Repubblicana*.

En la primera parte Veronica de Sanctis se ocupa del MSI, la política exterior italiana y el mundo árabe en la segunda posguerra. Este capítulo comienza con un repaso del rol que tuvo el mundo árabe en la política exterior fascista. Esta prosiguió la tendencia del periodo liberal precedente que consideraba la relación con los árabes como algo esencial y privilegiado (p.14). Siguiendo esta línea en la primera mitad de los años 30 del siglo pasado se organizaron diferentes conferencias, convenios y actividades culturales orientadas a cultivar el interés hacia el mundo árabe. En el 1933 se creó el "Instituto di Studi per il Medio e l'Estremo Oriente" (ISMEO), cuyo objetivo era el de promover las relaciones culturales económicas entre Italia y los países de Asia central, oriental y meridional. En el 1934 se creó la Radio Bari, en la que se emitían programas en lengua árabe, convirtiéndose en la primera emisora europea en transmitir en esta lengua. La investigadora subraya el hecho de que para el fascismo la cuestión nacional no se limitaba a la construcción del Estado fascista y el italiano nuevo. Más bien la nación era el punto de partida para la expansión no solo territorial, sino como conquista espiritual y política (p.19). Para la autora es importante señalar que la Alemania nacionalsocialista, a diferencia de Italia y a causa de su lógica del racismo biológico, perseguía simplemente objetivos económicos. Tras la declaración de guerra italiana del 10 de junio de 1940 la política árabe pasó a ser un punto central de la estrategia político-militar del Duce. Finalmente, durante los seiscientos días que duró la República Social Italiana de Saló (1943-1945) dejó de ser un tema relevante y sólo volvió a partir de la fundación del MSI el 26 de diciembre de 1946. El sentimiento antibritánico, las viejas colonias reclamadas y los territorios perdidos tras el final de la guerra marcaron el enfoque exterior *missino* de tomar una posición intermedia entre los dos grandes bloques de la Guerra Fría; una postura que duró hasta la adhesión del partido al Pacto Atlántico de 1951, consecuencia del nombramiento de Augusto De Marsanich, procedente del ala moderada como secretario del movimiento. Opuestos a esta línea los exponentes de la izquierda del partido, liderados por Giorgio Almirante, se inspiraban en los principios de la RSI y en la línea de la tercera posición. Otra corriente política en la que la historiadora se centra es la espiritualista, que dará lugar al grupo Ordine Nuovo. Esta corriente, entre cuyos miembros destacados figuraban Pino Rauti, Enzo Erra y el filósofo romano Giulio Cesare Andrea Evola, más conocido como Julius Evola, se caracterizaba por su intransigencia, su aversión hacia la democracia, su antisemitismo y antisionismo, su tercerposicionismo y su antioccidentalismo. Durante la primera parte de los años 50 la política de los gobiernos italianos se caracterizó por el intento de mantener buenas relaciones tanto con el mundo árabe como con Israel. Tras la crisis del Canal de Suez de 1956, con la sucesiva instauración de la "doctrina Eisenhower" y la intervención resolutoria del conflicto de los EE. UU.; y la Guerra de los Seis Días de 1967, el MSI y buena parte del área neofascista quedaron impresionados por la capacidad militar del Estado israelí y se le empezó a considerar un baluarte contra el comunismo (p.68). La proyección mundial de la Guerra del Yom Kippur llevó al Gobierno italiano a mejorar sus relaciones con el mundo árabe. El gobierno Moro simpatizó con causa palestina atrayendo hacia Italia el respeto de buena parte del mundo árabe.

En la segunda parte Elisa D'Annibale se centra en las reflexiones sobre el Islam y el apoyo hacia el mundo árabe que llevaron a muchos componentes del MSI a alejarse del partido. Uno de los grupos que se formaron fue el de Ordine Nuovo, que agrupó a numerosos militantes de los Fasci di Azione Rivoluzionari (FAR), grupo que reunió durante los primeros momentos de la posguerra a los veteranos del fascismo. La investigadora se centra en su parte en la influencia ejercida por el barón romano conocido como Julius Evola hacia el final de los años 40. Para el filosofo, que contraponía la Tradición al mundo moderno, el fascismo había sido uno de los últimos sistemas en el que se había realizado una concepción del mundo que se había manifestado siempre en la historia, y que él sintetizaba con el término "Tradición". El mundo tradicional representaba la dimensión del Ser y del

Espíritu, de la objetividad, pero sobretodo del orden; al revés que el mundo moderno, representante de la materia y del caos (p.100). Según el filósofo romano la diferencia entre democracia y comunismo era una gran ilusión de la posguerra. Para el espiritualismo fascista no había ninguna diferencia entre el Oriente rojo y el Occidente democrático, pues compartían la misma visión materialista y económica de las relaciones humanas. La convivencia entre la secretaría del MSI y los espiritualistas se rompió provocando la salida de estos últimos. En el 1954 Pino Rauti, jefe de la escisión, fundó el Centro Studi Ordine Nuovo y un año más tarde la revista *Ordine Nuovo*, con el objetivo de proporcionar las bases ideológicas adecuadas a los militantes de la derecha radical. De esta forma tuvieron mayor libertad a la hora de propagar la perspectiva de la filosofía evoliana acerca del racismo espiritual y el análisis de la comunidad islámica. El racismo espiritual se contraponía al biológico y se diferenciaba por reconocer un nivel espiritual, uno del alma, y otro cultural además del biológico. Esta partición llevaba a Evola a sentir admiración hacia la comunidad árabe-islámica por poseer un equilibrio coincidente con su filosofía. La investigadora en este capítulo especifica como, siguiendo la tradición del filósofo francés René Guénon, el barón romano se concentró en la doctrina del Yihad sobre la Gran y Pequeña Guerra Santa (p.116). Para Evola la Gran Guerra Santa del Islam correspondía a lo que en el mundo de la Tradición connotaba a la experiencia guerrera. A través de esta el individuo se rebelaba a la condición burguesa del mundo moderno y hallaba la trascendencia espiritual. Todo este bagaje se tradujo en una posición política de apoyo al Egipto de Nasser, en una óptica de rebelión contra las denominadas plutocracias democráticas occidentales, encarnadas por Inglaterra, Francia e Israel. Esta alianza ideológica además trajo financiación por parte de la República Árabe Unida. La Crisis de Suez y la Guerra de los Seis Días supuso una alineación de Ordine Nuovo con la causa árabe. En contraposición al resto del neofascismo italiano denunció que el apoyo incondicional a Israel por parte de los países occidentales habría empujado a los árabes a los brazos de Moscú.

La última parte, con la que se concluye este trabajo, está escrita por Beatrice Donati y en ella se estudian los contenidos de las revistas que se desligaron de la línea del MSI. La primera fue *L'Orologio*, dirigida durante diez años por Luciano Lucci Chiarissi, veterano de la RSI y del grupo FAR. La revista buscaba crear un laboratorio cultural de la izquierda nacional del neofascismo italiano para ampliar los paradigmas políticos-ideológicos del mismo, y superar de esta forma la añoranza del régimen y las rupturas sociales de la guerra civil (p.138). Desde el 1963 al 1973 la revista dirigió sus reflexiones hacia las cuestiones más actuales de la política y hacia los nuevos equilibrios internacionales. Se criticó fuertemente la línea filo-atlantista del MSI y, desde el momento en el que aparecieron los países árabes no alineados, se reforzó la orientación decididamente pro-árabe. Según Beatrice Donati esta se manifestó también a través de la exaltación del trabajo de Enrico Mattei, al cual, aún siendo de extracción democristiana y ex partisano, se le reconocía el mérito de haber comprendido la necesidad de que Italia tomara una posición autónoma con el fin de ser independiente a nivel energético, con respecto a la de las grandes compañías petrolíferas que monopolizaban el mercado mundial (p.147). La otra revista de la que se ocupa la investigadora es la de *Corrispondenza Repubblicana* que también se distanciaba del MSI respecto a las consideraciones sobre el mundo árabe. Desde sus primeras ediciones manifestó un independentismo antioccidental y antisoviético, posiciones irreconciliables con el filo-americanismo de la derecha *missina*. En su primera edición, en julio de 1967, publicada tras la victoria militar israelí, la revista ofreció un análisis profundo en el que se describía la situación crítica de la región, y se denunciaba la campaña filo-sionista que habían organizado los medios de información italianos. De esta forma aclararon su

posición antisraelí y su simpatía hacia una unidad panarabista entendida como oposición al sistema de Yalta (p.169).

Cada capítulo está acompañado y justificado por un voluminoso corpus de bibliografía y referencias en las notas que proporcionan al lector los instrumentos adecuados para profundizar en la temática. El trabajo en su conjunto se coloca, entre las escasas publicaciones sobre este argumento, como un excelente trampolín para las que podrían ser futuras investigaciones acerca de esta perspectiva.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Laura GALIÁN (2020): *Colonialism, Transnationalism, and Anarchism in the South of the Mediterranean*, Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan.

**Helios ESCALANTE MORENO**
Universidad de Granada
helios@ugr.es
https://orcid.org/0000-0001-8615-1050

**Para citar este artículo**: Helios ESCALANTE MORENO (2021), "Reseña de Laura GALIÁN (2020): *Colonialism, transnationalism, and anarchism in the south of the Mediterranean »* . Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 184-188.

La oleada de revueltas y revoluciones que atravesaron distintos países del Norte de África y Oriente Medio en 2011, enmarcadas bajo la (discutida) denominación de «Primavera Árabe» y con muy desiguales resultados según los países, han dado lugar a una ingente producción académica. Desde diferentes campos se han tratado de aportar claves interpretativas a unos procesos de enorme complejidad que no podían comprenderse bajo las categorías simplificadoras y banales que habitualmente se emplean en los medios de comunicación occidentales para explicar lo que ocurre en esa región del mundo.

Por otro lado, en la última década han proliferado las investigaciones y publicaciones sobre la historia del anarquismo fuera de los límites geográficos y culturales europeos. Obras como la antología «*Anarchism* and Syndicalism in the *Colonial* and Postcolonial *World*, 1870-1940» (Hirsch y Van der Walt, 2010), o trabajos como los de de Ramnath (2012), Konishi (2013), Crisi (2014), Maiz (2019), Axel Corlu (2016) o Hwang (2016), por mencionar algunos, han ampliado el conocimiento sobre las formas en que esta tradición política se ha ido difundiendo en muy diversos contextos, así como las distintas expresiones organizativas a las que dio lugar, consolidando la posibilidad de una "historia global del anarquismo". Mientras que abundan las investigaciones sobre determinadas regiones como América Latina o más recientemente, Sur de Asia y Pacífico, son más escasos los trabajos sobre otras zonas como el Norte de África.

El libro de Galián, *Colonialism, Transnationalism, and Anarchism in the South of the Mediterranean* es una valiosa contribución en este sentido, en al menos tres planos: analizar la irrupción de grupos e iniciativas anarquistas en la orilla Sur del Mediterráneo en el contexto de los cambios políticos posteriores a las mencionadas "revoluciones árabes" de 2011; rastrear sus antecedentes históricos;


CC BY NC

y plantear debates políticos, epistemológicos y culturales tanto alrededor de las prácticas y posicionamientos de estos grupos como en su relación con el anarquismo europeo.

El primer capítulo, «Towards a History of Southern Mediterranean Anarchism», plantea la pertinencia del tema de estudio sometiendo a análisis el marco conceptual y metodológico utilizados. Se discuten pues conceptos como el del propio anarquismo, o el de «historia transnacional» que permea toda la obra. Se explicita además el lugar de enunciación desde el que parte la autora, así como sus objetivos: «incluir las experiencias del anarquismo del Mediterráneo meridional en la historia global de éste», «criticar y deconstruir el carácter Eurocéntrico, blanco y hetero-normativo del canon anarquista», y contribuir además a «la construcción de un nuevo modelo teórico para el estudio del anarquismo que sea descolonizado».

De esta forma, el segundo capítulo, «Decolonizing Anarchism», parte de los análisis de los autores del llamado «giro decolonial» (Anibal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, etc.) sobre el carácter eurocéntrico y colonial del proyecto de la modernidad, así como las discusiones sobre las "modernidades múltiples" o "modernidades alternativas" en contraposición a una visión linear y homogénea de la historia global. Se analiza la relación del anarquismo con este marco, señalando su origen como «parte integral de la modernidad», al enraizar sus bases conceptuales en la Ilustración y la Revolución Francesa, lo que estaría vinculado a sus pretensiones de universalismo.

Según Galián, éstas proporcionaron al anarquismo «un proyecto social de liberación transnacional y liberación trans-identitaria» pero al mismo tiempo le hicieron compartir y reproducir lógicas de carácter imperialista y colonial. Todo ello se plasmaría en cuestiones como poca atención prestada desde el anarquismo a la cuestión de la raza, o el rechazo de una parte de esta ideología hacia el nacionalismo, si bien esta posición aparece matizada, mostrando el apoyo anarquista a diferentes luchas de liberación nacional de carácter anti-colonial.

En el tercer capítulo, «Mediterranean Anarchist Meeting: The Unresolved Postcolonial Question», se toma como "estudio de caso" el encuentro anarquista mediterráneo celebrado en Túnez en marzo de 2015, organizado por el grupo tunecino al-Mushtarak al-Taharruri / La Commune Libertaire. En este encuentro participaron miembros de grupos anarquistas europeos y del norte de África así como militantes o simpatizantes de diferentes movimientos sociales que, si bien no se definían como tales, podían compartir elementos prácticos y organizativos de carácter anti-autoritario. El análisis particular del encuentro sirve para ilustrar cuestiones de carácter general como el señalado eurocentrismo del pensamiento anarquista, la construcción de un "canon" anarquista (tanto en la teoría como en los hechos históricos considerados relevantes), o su relación con el Islam.

El cuarto capítulo «Al-Anarkiyya bel 'Arabiyya: Arabic from Theory to Practice as the Language of Anarchism», ofrece una perspectiva original sobre la importancia de la traducción en la difusión de las ideas anarquistas en el mundo árabe, sus implicaciones políticas y su contribución a la descolonización epistémica. El análisis de la genealogía de los términos utilizados en árabe para designar la filosofía política del anarquismo (*anarkiyya, fawdawiyya* y *la-sultawiyya*) ofrece interesantes reflexiones sobre los matices conceptuales (lo que la autora denomina el "cambio conceptual" siguiendo a Reinhart Koselleck) y la importancia del contexto. El capítulo se completa con apuntes sobre las relaciones entre el surrealismo, el anarquismo y la contracultura en Egipto, además de sobre la vida de Sameh Said Abud, intelectual egipcio que evolucionó desde la izquierda marxista árabe al anarquismo.

El quinto y último capítulo, «Mapping the South of the Mediterranean» rastrea desde sus antecedentes históricos diferentes experiencias en países del sur del Mediterráneo, bien explícitamente declaradas como anarquistas, o bien adscritas a una tradición libertaria más amplia.

Se describen grupos recientes en el Líbano, la influencia de la obra del anarquista sirio Omar Aziz en los consejos locales auto-organizados en el inicio de la revolución de ese país (que desembocó después en una sangrienta guerra civil), las alianzas y tensiones entre anarquistas palestinos e israelíes, las relaciones entre los inmigrantes y exiliados europeos durante el siglo veinte con la población local y el papel de los anarquistas en la revolución egipcia de 2011.

El hecho de que los capítulos sean independientes, procedentes algunos de publicaciones previas y muy diversos en sí mismos, aporta al conjunto una gran riqueza de contenidos. El resultado de conjunto puede verse como un gran caleidoscopio, con multitud de temas y y referencias que aparecen, se hilvanan y en ocasiones se superponen. Si bien esta estructura es una de las principales riquezas del libro, puede en ocasiones convertirse también en un inconveniente para su lectura por los saltos temporales y temáticos que conlleva.

Más allá de los aspectos formales, el libro plantea debates de enorme interés no solamente para el estudio del anarquismo sino para cualquier ámbito del pensamiento crítico actual, señalando los límites de buena parte de las propuestas de emancipación social que se pretenden universales, impregnadas desde sus fundamentos en una perspectiva eurocéntrica y colonial. Este carácter eurocéntrico adquiere un relieve particular cuando se combina con la mirada proyectada desde esa posición epistémica y geopolítica que es Europa hacia el llamado “mundo árabe”, como mostró Edward Said en su obra clásica sobre el Orientalismo. Aparecen ahí arraigados prejuicios, visiones esencialistas y simplificadoras y relaciones de poder que resultan en una distorsión concreta en la relación con “el otro”; los mismos elementos que, como señalábamos inicialmente, dificultaban desde ciertos ámbitos la comprensión de los procesos enmarcados en la “Primavera Árabe”.

Sin embargo, a pesar de que la crítica sea oportuna y en muchos casos válida, el texto ofrece una visión del pensamiento y la historia anarquista global que cae también en ciertas simplificaciones y generalizaciones, que pueden resultar injustas. La relación del anarquismo con la modernidad por ejemplo, planteada en el segundo capítulo, es seguramente más compleja de lo que ahí se muestra. No deja de ser irónico que para algunos historiadores marxistas, como Hobswam, precisamente el problema del anarquismo fuera su carácter pre-moderno, que lo hacía incapaz de servir de herramienta colectiva de transformación ante los desarrollos del capitalismo industrial.

Ha habido, por supuesto, una tendencia en el anarquismo a asumir de forma acrítica los valores ilustrados del Progreso y los mitos de la Modernidad, pero se ha encontrado siempre en tensión con otras expresiones que han valorado como base para un proyecto de emancipación precisamente los elementos sociales que han quedado relegados por esa visión europea de la Modernidad. Se puede citar aquí por ejemplo los análisis elogiosos de Kropotkin sobre la organización comunal amazigh de la Cabilia argelina o los indígenas tupíes brasileños, entre otros muchos pueblos, como muestras de apoyo mutuo según este autor. O la defensa por parte de ideólogos relevantes del anarquismo español como Isaac Puente o Federico Urales de las instituciones de autogobierno del mundo rural ibérico (el concejo abierto y las tierras comunales), como germen para la futura sociedad libertaria sin Estado (Paniagua, 1982).

Ampliando el foco en diferentes geografías, la literatura mencionada inicialmente sobre la historia del anarquismo en países del Sur Global nos ofrece precisamente multitud de muestras en los que han sido posibles diálogos fructíferos entre el pensamiento y la acción anarquista de origen europeo y otras formas de entender y habitar el mundo. Así pues, puede resultar una carencia que la autora no preste más atención al desarrollo de los ideales libertarios en América del Sur, de una gran riqueza

en este sentido. La tradición del magonismo en México, procedente de la obra y actividad política encabezada por los Hermanos Flores Magón a principios del S. XX y que continúa viva en organizaciones como el «Consejo Indígena Popular de Oaxaca», constituye una muestra de esta articulación entre el pensamiento anarquista y la cosmovisión comunitaria indígena. Elementos similares se pueden encontrar en los orígenes del anarquismo en Bolivia, como lo describieron Silvia Rivera Cusicanqui y Zulema Lehm (1988, 2013), en la obra del peruano González de Prada (tutor de Mariátegui y a quien influenció en este sentido), o en los orígenes del anarcosindicalismo en Brasil, con la participación destacada de militantes negros procedentes de la esclavitud como Domingos Passos, entre otros muchos ejemplos.

En otros aspectos particulares señalados en el libro, como la relación de los anarquistas españoles con el proyecto colonial en Marruecos, se echa en falta también una mayor profundización y matización de ciertas afirmaciones. Si bien en el contexto de la Guerra Civil española la prensa anarcosindicalista pudo hacer uso de estereotipos racistas y coloniales dirigidos a las tropas de origen marroquí que combatían bajo el mando fascista, encontramos también propaganda de confraternización, intentos de alianzas entre el antifascismo español y las fuerzas rebeldes rifeñas, así como una larga historia anterior de rechazo a la ocupación colonial, con importantes hitos como la Semana Trágica de Barcelona de 1909. En el caso argelino, el desinterés particular de algunos exiliados españoles por implicarse en la lucha por la independencia resulta quizá menos relevante que el estrecho vínculo entre el Movimiento Nacional Argelino (MNA, enfrentado al FLN por su autoritarismo) que encabezaba Messali Hadj y el movimiento anarquista francés.

En cuanto al periodo contemporáneo, resulta llamativa la ausencia de análisis o referencias acerca de la evolución del movimiento de liberación kurdo encabezado por el PKK desde principios del siglo XXI y la experiencia de Rojava (Siria) a partir de 2013. La síntesis teórica llevada a cabo desde la cárcel por el dirigente Abdullah Oçalan, articulando el nacionalismo kurdo, el feminismo y el anarquismo social de Murray Bookchin, bajo el nombre de «Confederalismo Democrático» ha tenido ocasión de llevarse a la práctica en los últimos años mediante la denominada «Federación Democrática del Norte de Siria». Se trata de una experiencia de enorme interés político y social en un contexto de extrema complejidad, en mitad de un conflicto de carácter internacional y en una territorio de enorme diversidad étnica, cultural y religiosa, en la que pueden contrastarse gran parte de los planteamientos desarrollados en el libro.

En definitiva, y al margen de estos posibles vacíos o aspectos matizables, el libro plantea cuestiones de enorme valor para el análisis del anarquismo como fenómeno global y muy particularmente en la región a la que se circunscribe la investigación. Seguramente la más importante de ellas sea la pregunta de cómo se construye un canon en una determinada tradición política y social, ¿qué autores, hechos y figuras se consideran relevantes, se mencionan y toman como referencia continua, y cuáles no? ¿Quiénes y cómo lo deciden?, y sobre todo ¿que nos dice todo ello sobre las relaciones de poder que operan en esa selección?

**Referencias**

ÇORLU, Axel (Marzo de 2016): "Anarchists and Anarchism in the Ottoman Empire, 1850-1917" en *History From Below-A Tribute in Memory of Donald Quataert*, Istanbul, 'Istanbul Bilgi University Press, , pp. 553-583.

CRISI, Emilio (2015): *Revolución anarquista en Manchuria (1929- 1932). Aproximación histórica de la comuna libertaria impulsada por el anarquismo coreano al este de Manchuria*, Buenos Aires, Libros de Anarres.

HIRSCH, Steven, y VAN DER WALT, Lucien (2010): *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940: The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Leiden, Ed. Brill.

HWANG, Dongyoun (2016): *Anarchism in Korea. Independence, Transnationalism, and the Question of National Development, 1919-1984*, Albany, SUNY Press.

KONISHI, Sho (2013): *Anarchist modernity: Cooperatism and Japanese-Russian intellectual relations in modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press.

MAIZ CHACON, Jordi (2019) : *Ni zares ni sultanes. Anarquistas y revolucionarios del Cáucaso (1890-1925)*, Madrid, La Neurosis o Las Barricadas.

PANIAGUA, Francisco Javier (1982) : *La sociedad libertaria*. *Agrarismmo e industrialización en el anarquismo español (1930-1939)*, Barcelona, Crítica.

RAMNATH, Maia (2012): *Decolonizing anarchism: an antiauthoritarian history of India's liberation struggle.*,Chico, AK Press.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y LEHM ARDAYA, Zulema (2013) : *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*, Buenos Aires, Tinta Limón y Madre Selva.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Eloy MARTÍN CORRALES (2021): *Muslims in Spain, 1492-1814. Living and Negotiating in the Land of the Infidel*, (trad. Consuelo López-Morillas), Leiden, E.J. Brill.

**Manuela MARÍN**
mmarin67@movistar.es
https://orcid.org/0000-0002-2479-7312

**Para citar este artículo**: Manuela MARÍN (2021), "Reseña de Eloy MARTÍN CORRALES (2021): *Muslims in Spain, 1492-1814. Living and Negotiating in the Land of the Infidel Colonialism ».* Leiden, E.J. Brill, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 189-192.

A la larga y amplia obra de Eloy Martín Corrales se añade ahora un texto que habrá de convertirse en instrumento indispensable para la comprensión de las relaciones entre España y el islam mediterráneo en la Edad Moderna, con especial atención a las relaciones hispano-marroquíes. Se trata de una obra fruto de un esfuerzo monumental de acopio de fuentes archivísticas, a las que se añade una bibliografía de muy considerable extensión, como es usual en la producción de este autor. La excelente traducción de Consuelo López-Morillas dará sin duda una merecida repercusión internacional a este libro, que es de esperar se publique también en su versión original en español.

Los objetivos de la investigación se señalan con claridad en las primeras líneas de la introducción: hacer ver que la presencia y la actividad de los musulmanes en general, y de los marroquíes en particular, fue mucho mayor en España durante los siglos XVI-XVIII de lo que se ha venido creyendo; mostrar cómo españoles y musulmanes, a pesar de esporádicas tensiones y confrontaciones, fueron capaces de negociar entre ellos durante un periodo que puede hacerse llegar hasta la guerra hispano-marroquí de 1859-1860 y, finalmente, llamar la atención sobre que, contrariamente a la opinión más extendida, la política española respecto a los países islámicos se basaba tanto en consideraciones de tipo político y económico como en una ideología inspirada por el espíritu de Cruzada y la confrontación. Este último punto se acompaña de una crítica a la historiografía más tradicional, que concede un peso excesivo al factor religioso en las relaciones de los países del sur de Europa con el mundo islámico, especialmente España.

Los objetivos del libro se alcanzan cumplidamente, aunque por el camino cada uno de ellos se diversifica en toda una serie de temas secundarios o de travesías que los conectan entre sí. El resultado es una exposición poblada por una serie amplísima de personajes que, en su mayoría, no


CC BY NC

suelen aparecer en los estudios históricos sino de forma marginal: exiliados, renegados, esclavos, espías, intérpretes, comerciantes, viajeros, aventureros, marinos, fugitivos, etc. A todos ellos hay que añadir los enviados diplomáticos, que son los que habían atraído, hasta ahora, una mayor atención, con casos especiales por su interés como el del marroquí Muḥammad b. ʿUṯmān en el siglo XVIII. El resultado es un panorama de una gran riqueza, gracias al cual la presencia de musulmanes en España ya no puede ser considerada una rareza, sino un hecho casi cotidiano, sobre todo en las regiones costeras. Y todo ello con el telón de fondo de la expulsión de los moriscos, que no impedirá, por otra parte, que el mismo país que se ha desprendido de una población cripto-musulmana acoja sin dificultades a otros musulmanes que no tendrán dificultades en convivir y negociar con sus habitantes.

No es posible, por obvias razones de espacio, detallar el contenido de los nueve capítulos (más un epílogo y las conclusiones) que componen este libro. Un breve resumen de los temas tratados en cada uno de ellos bastará para dar una idea de su interés. El primer capítulo ofrece una panorámica general sobre la presencia de musulmanes en Europa, desde el siglo XVI al XVIII, en sus diversas categorías: esclavos, enviados diplomáticos (muy numerosos en esos siglos y que se ocupaban preferentemente de solucionar conflictos navales y rescatar a esclavos), comerciantes, musulmanes conversos al cristianismo (cuyo número era mucho menor que el de los renegados), exiliados y viajeros… Aunque presentes en otras partes de Europa, la mayor parte de estos musulmanes se concentraban en los países ribereños del Mediterráneo; paradójicamente, estos países, considerados los más enemigos de los musulmanes, fueron quienes acogieron más comerciantes –y más esclavos, que eran, afirma Martín Corrales, figuras familiares pero marginalizadas, a la par con gitanos, moriscos, cristianos nuevos, pobres o convictos. El capítulo segundo se concentra en dos ámbitos específicos de los musulmanes en España: moriscos y cautivos musulmanes. Unos y otros son dos de los grupos que más estudios han atraído, especialmente los primeros; en cuanto a los esclavos, se trataba en su mayoría de poblaciones subsaharianas, siendo mucho más escasos los procedentes del norte de África. Los musulmanes libres que residieron en España en los siglos XVI-XVIII, fueron bastante más numerosos de lo que se ha venido creyendo; de hecho, como reza el título del capítulo 3, España se convirtió en tierra de asilo y supervivencia para muchos de ellos. A este respecto, es altamente significativo el estudio que aquí se hace de la evolución de la presencia de exiliados musulmanes en España, vinculada por Martín Corrales a los cambios en la política española y en el equilibrio de poder en el Mediterráneo. En todo caso, y a pesar de que España había mostrado hacia los moriscos su fisonomía más intolerante, eso no le impidió acoger durante todo este periodo a refugiados musulmanes de Marruecos (y en el siglo XVIII, de Argelia), a los que era más fácil encontrar asilo en un país “enemigo” como España que en otros lugares de Europa.

El capítulo 4 se ocupa de otros musulmanes que, no siendo refugiados políticos, hallaron también acomodo en tierras españolas y practicaron su religión sin dificultades (señalo, entre otras cuestiones dignas de mención sobre este tema, la fascinante historia de la mezquita-hospital de Cartagena). Además de los miembros de las embajadas (marroquíes, otomanos, persas), se detalla en este capítulo la presencia de tres clases de musulmanes: libertos no bautizados, musulmanes que llegaban del norte de África u Oriente y moriscos que habían vuelto al islam (no siempre fáciles de distinguir unos de otros). Este capítulo expone un ejemplo notable de las tensiones entre pragmatismo y posiciones ideológicas: si las autoridades y la iglesia pretendieron regularmente la expulsión de musulmanes de las localidades costeras, intereses económicos y demográficos los mantuvieron a menudo en esas regiones. En conjunto, el número de musulmanes que vivieron en

España en este periodo fue mucho mayor que el de cualquier otro país europeo; mantuvieron su práctica religiosa aun con limitaciones y estuvieron en contacto con sus países de origen, conformando así un espacio de frontera de una gran porosidad entre España y el islam mediterráneo. Todo esto no dejaba de causar una serie de problemas y conflictos, para los cuales se fue estableciendo una serie de tratados de paz y comercio que componen una historia singular, reconstruida en los capítulos 5 y 6.

Los capítulos finales se dedican a la presencia de marinos y comerciantes musulmanes en España. La mayoría de los barcos que arribaban a las costas españolas con capitanes (arráeces) y marineros desde el norte de África eran marroquíes; lo hacían tanto con fines comerciales como para reparar sus embarcaciones. Los arráeces podían ejercer, a veces, funciones diplomáticas como enviados del sultán. Por otra parte, el desarrollo creciente de una marina mercante marroquí durante el siglo XVIII amplió la presencia de comerciantes en los puertos españoles, hasta el punto de que se puede hablar de la consolidación de una colonia mercantil marroquí. Este es uno de los aspectos más notables de este estudio, ya que se documenta un grupo de una treintena de comerciantes marroquíes establecidos en España, que aprovecharon las oportunidades que les brindaban la guerra hispano-británica de 1779–1783 para jugar a dos bandas y dedicarse a un fructífero contrabando con Gibraltar, y la hispano-francesa de 1793-95, en la que sustituyeron a los barcos mercantes franceses. Entre los años finales del siglo XVIII y los primeros del XIX, a los comerciantes marroquíes se unieron otros argelinos, tunecinos y libios, que sin embargo no llegaron a quedarse en España de modo estable. El crecimiento de la población musulmana residente acentuó uno de los problemas que venían afectando a sus miembros: la falta de una representación consular permanente que pudiera representar sus intereses y defenderlos cuando fuera necesario.

Las conclusiones de este detallado estudio matizan e incluso contradicen una serie de tópicos historiográficos muy extendidos. Es evidente, mantiene el autor del libro, que no se puede negar la existencia de guerras, corsarismo, ocupación y ataques a ciudades costeras, comercio de esclavos, etc., entre España y los países de la orilla sur del Mediterráneo durante el periodo en estudio. Pero, junto a esa realidad innegable, el libro demuestra sobradamente que hubo una constante y fluida comunicación entre España y sus vecinos del sur del Mediterráneo, un interés común en mantener relaciones pacíficas y un nivel de intercambios comerciales que era beneficioso para ambas partes; de nuevo, que el pragmatismo – de un lado y de otro- pasó por encima de consignas a menudo retóricas sobre el enemigo “infiel”.

En varias ocasiones se refiere el autor a una de las dificultades, y no la menor, que supone la utilización de la documentación de archivo para una investigación como la emprendida en este libro: la inmensa mayoría de los musulmanes que aparecen en esos documentos lo hacen por haber sido protagonistas, en mayor o menor medida, de una situación de conflicto, de un incidente o una reclamación. Esto quiere decir, naturalmente, que debió de haber muchos otros musulmanes que, al no haberse visto envueltos en ese tipo de cuestiones, escaparon a la atención de la maquinaria burocrática que tan eficaz se revela, en este libro, como instrumento de acción en manos de funcionarios de toda clase (y como tesoro documental para el historiador). Pero aun con esa inevitable salvedad, lo recopilado y analizado por Martín Corrales es de tal calibre en cuando a cantidad y calidad, que convierte a la masa de datos reunidos en una materia histórica insoslayable a la hora de reflexionar sobre las relaciones entre “cristiandad” e “islam” en la Edad Moderna y los inicios de la Contemporánea. Es muy significativo, en ese sentido, que esta investigación se sitúe en un campo que está despertando un creciente interés: de forma totalmente independiente en cada caso, no está de más recordar la aportación al mismo tema, desde otras perspectivas, de la historiadora francesa Lucette Valensi (*Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVIe-XVIIIe siècles),* Paris, 2012), el más reciente estudio de Alexander Bevilacqua (*The Republic of Arabic*

*Letters. Islam and the European Enlightenment,* Cambridge-London, 2018) o el proyecto actualmente en curso *El Corán europeo*, dirigido por Mercedes García-Arenal y financiado por el Consejo Europeo de Investigación (European Research Council) desde 2018, en el que participa un grupo notable de investigadores europeos. No parece casual que el interés por la presencia en Europa de musulmanes en tiempos no tan recientes haya ido creciendo y debemos congratularnos por ello y porque las aportaciones que se estén haciendo a este tema sean de tanta calidad como éstas que señalo y la que ahora reseño. La contribución académica al estudio de una realidad tan largo tiempo olvidada y oculta habrá sin duda de contribuir a una comprensión más abierta y desprejuiciada de lo que ha supuesto, para Europa, el contacto con el islam y los musulmanes.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Khadija MOHSEN-FINAN (2021): *Tunisie. L'apprentissage de la démocratie. 2011-2021*, Nouveau Monde Editions, París.

**Bernabé LÓPEZ GARCÍA**
Universidad Autónoma de Madrid
bernabe.lopezg@uam.es
https://orcid.org/0000-0001-6418-6228

**Para citar este artículo**: Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2021), "Reseña de Khadija MOHSEN-FINAN (2021): *Tunisie. L'aprentissage de la démocratie. 2011-2021*", Nouveau Monde Editions, París en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 193-197.

El décimo aniversario del estallido de la "primavera árabe" ha sido ocasión de conmemoraciones múltiples, tanto en publicaciones académicas o periodísticas como en seminarios, mesas redondas o videoconferencias. El libro de Khadija Mohsen-Finan se inserta en esta serie, dedicado al país en el que la revolución de 2011 produjo transformaciones políticas positivas que, pese a su fragilidad por las condiciones sociales y económicas de Túnez, siguen vigentes una década más tarde.

El término "aprendizaje" del título del libro nos da una idea de lo que la autora, profesora tunecina de la Universidad París I (Panthéon Sorbonne), quiere resaltar del carácter democrático, aunque embrionario, del régimen resultante de aquel proceso revolucionario, frágil también en razón de la falta de experiencia y de visión de los actores, del escaso tiempo transcurrido y de las condiciones adversas en que se ha vivido a lo largo de toda la década.

El libro es un análisis cronológico de lo ocurrido en estos diez años, arrancando del momento revolucionario y de las razones y condiciones en que este se produjo. El pueblo, "nuevo actor", "héroe colectivo", "emancipador", logró transformar una *intifada* (insurrección) en una *zaura* (revolución) de abajo a arriba, gracias a una serie de factores, algunos de los cuales, diez años después, siguen presentando zonas de sombra según cuenta la autora. Como el papel del Ejército en aquellos primeros días, en especial del general Ali Seriati o el que la administración americana pudo desempeñar al dejar caer el régimen de Ben Ali.

La presión de la calle, con la ayuda de instituciones de peso en la sociedad tunecina como la central sindical UGTT y el Colegio de abogados, consiguió barrer al régimen, encontrando en la figura de


CC BY NC

Béji Caid Essebsi la síntesis entre lo recuperable del burguibismo y la revolución, permitiendo superar, como si de un paréntesis se tratase, los 23 años de benalismo. La experiencia de esta figura de 84 años, consejero fiel y varias veces ministro de Burguiba en ámbitos decisivos como Interior o la política exterior, se va a plasmar de inmediato en los primeros días de marzo de 2011 en decisiones claves como la suspensión de la constitución de 1959, las disoluciones del Parlamento, de la policía política y del partido dominante, el RCD, instrumentos decisivos del viejo régimen, y el lanzamiento de una nueva era política con la convocatoria de elecciones constituyentes.

Todo ello va a obligar a "reinventar la vida política", creando instituciones para la transición como la "Alta Instancia para la realización de los objetivos de la revolución, la reforma política y la transición democrática", que buscaba aunar las reivindicaciones de revolucionarios y reformistas en lo que su decreto fundador definía como "autoridad pública independiente". Esta Alta Instancia acabará convertida en el momento de la transición en Cámara de control y de consulta del ejecutivo, en la que tendrían presencia partidos políticos, asociaciones y sindicatos, encargada de preparar las reglas para la elección de la Asamblea Constituyente que habría de controlar la Instancia Superior Independiente para las Elecciones.

Surge entonces un debate que va a prolongarse a todo lo largo de la década transcurrida: el papel de los partidos políticos, considerados por muchos instrumentos del autoritarismo pero que resultarán imprescindibles para encuadrar, organizar y movilizar –en un primer tiempo- a la población. De esta manera más de 100 partidos concurrirán a las elecciones de octubre de 2011. La autora aprovecha para hacer una digresión histórica sobre el desarrollo de la vida partisana desde tiempos de Burguiba hasta la revolución, destacando las figuras representativas de cada momento histórico, y para realizar también una reflexión sobre el debate surgido acerca del papel que debía desempeñar la sociedad civil en otra manera de gobernar. En Túnez, la revolución no dio lugar a un instrumento de representación alternativo a los partidos y la urgencia electoral obligó a recurrir a éstos.

Las reivindicaciones de fondo que hicieron estallar la revolución, las desigualdades regionales y sociales que se encontraban detrás de las protestas que acabaron con el régimen dictatorial, quedaron sin embargo postergadas con la emergencia de un debate identitario que iba a presidir las elecciones a la constituyente, enfrentando a modernistas e islamistas y prolongando de otra manera "el esquema político que prevalecía bajo Ben Ali, pero sin Ben Ali" (p. 98).

El espectro político surgido de las primeras elecciones mostrará, de un lado, la fragmentación del polo modernista, dislocado con la prohibición del RCD y atomizado con multiplicidad de liderazgos personalistas y de otro, la relativa hegemonía del islamista Ennahda que contaba tras de sí con una larga historia en la clandestinidad y una organización extensa en todas las regiones que se verá plasmada en la obtención del 42 % de los escaños de la Asamblea Nacional Constituyente.

Esa hegemonía le permitirá escoger los socios para encontrar una mayoría de ocasión que se plasmará en una troika sin programa común, incapaz de afrontar los retos sociales y económicos del momento revolucionario y de llevar a término la tarea prioritaria de definir el marco del nuevo régimen en una constitución. El país se tensa en un debate identitario, acelerado por la violencia del sector más radical del islamismo que llegará hasta el asesinato político de dos figuras de la izquierda en 2013. Asesinatos que servirán de revulsivo para forzar un diálogo nacional promovido por la central sindical y otras tres instituciones de la sociedad civil (UGTT, UTICA, LTDH y Colegio de Abogados), que logrará superar la parálisis institucional, consensuando una constitución y una ley

electoral. Lo ocurrido en el verano de 2013 en Egipto, el otro país que parecía haber cambiado con la "primavera árabe", en que el Ejército depuso al presidente islamista Mohamed Morsi iniciando una represión drástica de sus seguidores, tendrá su impacto en Túnez, donde el partido Ennahda apostará por el diálogo para evitar una repetición del drama egipcio en la que sería la principal víctima. Un gobierno tecnocrático dirigirá los destinos del país en un año 2014 marcado por la ratificación de una constitución de compromiso en enero y por las elecciones legislativas y presidenciales en octubre y noviembre.

La constitución, principal avance que sigue vivo de la revolución tunecina de 2011 es, según Khadija Mohsen, un texto "rico en principios contradictorios" (p. 159). Fruto de una coyuntura muy concreta, en la que el partido Ennahda se encontraba debilitado por el temor a una salida a la egipcia, la constitución de 2014 resultó más "un acuerdo que fija posiciones" que un "proyecto de porvenir", según expresa la autora parafraseando a Ridha Kéfi. Lo que no le quita valor alguno, ya que, aunque asegura al islam como la religión del país, afirma la libertad de conciencia frente a la tentación islamista de dejar expresa una mención a la sharia como referencia y reafirma las conquistas de los derechos de la mujer que convirtieron a Túnez en vanguardia en el mundo islámico ya desde 1956.

El periodo que se inicia tras las elecciones de 2014 inaugura una etapa de compromiso fraguado en el pacto entre Caid Essebsi y el líder islamista Rached Gannuchi del 14 de agosto de 2013 en vísperas electorales. Estos dos actores se apoderarán de la escena política, en un *quid pro quo* en el que el primero necesitaba del segundo para obtener la presidencia y controlar el juego político, a cambio de la protección a Ennahda de "la voluntad destructora de los modernistas que pretendían erradicar a los islamistas de la escena política" (p. 165). Concesiones mutuas que llevan a un consenso que, lejos de convertirse en un "medio para permitir el avance de la transición", terminó siendo un "fin en sí", viendo "disiparse la revolución y su proyecto que colocaba al pueblo en el centro de la vida política" (p. 21).

Pero con este consenso "el pasado político parece volver con fuerza" (p. 184). En la nueva etapa se recuperan viejos hábitos de la gobernanza del pasado. Con la rehabilitación de la figura de Burguiba el propio Caid Essebsi cae en la tentación de un presidencialismo que la nueva constitución no permite, imponiendo un primer ministro de circunstancia que no logra llevar a cabo las reformas estructurales que el país necesita, mientras su partido, Nidaa Tunes, conglomerado de coyuntura que logró acaparar por un tiempo el campo modernista, implosionó bajo los efectos del nepotismo presidencial.

Los intentos de superar el bloqueo persistente mediante un nuevo pacto en 2016 (Pacto de Cartago) que no logra la unanimidad y la formación de un nuevo gobierno que incluye a nuevos partidos, se volverán vanos. Fracaso que el presidente achacará a una constitución en la que el primer ministro goza de mayores poderes que el presidente y que no permite gobernar como en el pasado. De ahí el intento presidencial de constituir instancias paralelas al gobierno bajo su autoridad, como el Consejo nacional de seguridad, que acaba injiriéndose en temas como la educación, la salud o la economía.

El enfrentamiento entre las dos cabezas del ejecutivo, la presidencia y la jefatura del gobierno, fuertes cada una de su legitimidad en las urnas o en el apoyo de una mayoría –por precaria que esta sea- en el parlamento, cada uno con competencias bien delimitadas, se convertirá en un vicio del sistema que tendrá repercusiones dramáticas en los años sucesivos.

La vida política tunecina vuelve a enrocarse en la bipolaridad modernismo/islamismo. Béji Caid Essebsi buscará reforzar su poder lanzándose a iniciativas de carácter societal, mientras Rached Gannuchi se instala en el terreno identitario. Entre tanto se olvidan los verdaderos problemas de los tunecinos, abrumados por la pérdida del poder adquisitivo, el paro o el empobrecimiento de

regiones enteras, provocando un nuevo clima de malestar social que llevará a protestas continuadas y a una desafección cada vez mayor hacia los partidos políticos y el propio sistema.

Las elecciones municipales de 2018 darán la primera voz de alarma, con una débil participación de sólo el 33,7 % y el triunfo de candidaturas independientes que mostrarán a la luz pública la desconfianza hacia los partidos. Lo más significativo será el hundimiento de Nidaa Tunes, que perderá las dos terceras partes de los votos obtenidos en las legislativas de 2014 y se lanzará en una lucha fratricida que acabará anulándolo, mientras Ennahda, aunque en cabeza de los partidos, también pierde la mitad de sus electores. La tendencia se confirmará en los procesos electorales de 2019.

En las presidenciales, anticipadas por la muerte de Béji Caid Essebsi que deja el campo modernista sin un candidato de peso, el país se lanza a la búsqueda de un "salvador", de un hombre providencial que saque al país de la crisis (p. 203). Los electores, como mostraron ya en las municipales, no les importa tanto la ruptura con el pasado o la polarización entre islamismo y modernismo y van a optar por confiar en figuras exteriores al mundo desacreditado de los partidos: el profesor universitario Kais Saied, constitucionalista, y el empresario Nabil Karoui, en prisión por presuntos delitos económicos. El primero de ellos será plebiscitado por el 72 % de los electores, en su mayoría jóvenes, ilusionados por una "refundación total de la vida y de la representación política". Figura enigmática, Saied atrae más "por su estilo que por su programa", que apenas si consiste en "devolver la palabra al pueblo".

Pero no tiene detrás de él un partido que le apoye, lo que se va a revelar más tarde como un inconveniente en sus relaciones con un parlamento en el que no cree, pues en su visión populista la representación indirecta a través de los partidos distorsiona la voz del pueblo.

Las elecciones legislativas darán lugar a un parlamento muy atomizado del que sólo destacan dos partidos. De un lado Ennahda, que conserva una mayoría minoritaria y cuyo líder pasará a presidir la Asamblea de Representantes del Pueblo. De otro Qalb Tunes, el nuevo partido creado por Nabil Karoui, el candidato que se enfrentó sin éxito al nuevo presidente en la segunda vuelta de las elecciones.

La naturaleza del régimen surgido de la revolución de 2011, un régimen híbrido con los inconvenientes del parlamentarismo con su consecuente inestabilidad y del presidencialismo con su tendencia al poder personal, se va a revelar una vez más en el momento poselectoral. El presidente "buscará reforzar el poder del jefe del Estado por la elección del Primer ministro, pieza maestra del sistema político" (p. 231). Pero su intento de escoger primeros ministros instrumentalizables, sin un apoyo fuerte en los partidos, acabará en fracaso una vez investidos, ya que actuarán libres de condicionamientos presidenciales componiendo mayorías instrumentales que le permitan una continuidad en el ejercicio de su cargo.

Sin una concertación de los tres polos del poder (Presidencia de la República, gobierno y Asamblea de Representantes del Pueblo) el sistema político tunecino que debe empeñarse en "procurar trabajo a los jóvenes, restablecer la autoridad del Estado, reorganizar las finanzas del país, llevar a cabo las necesarias reformas económicas y sociales, salir del bloqueo institucional y definir las relaciones entre ejecutivo y legislativo" (p. 228), irá a la deriva. Es lo que la autora trata de decir en la Conclusión de la obra, constatando que no es lo que ocurre en la realidad.

El balance de la década transcurrida presenta, para Khadija Mohsen-Finan en su libro, avances notables en los derechos políticos adquiridos por los tunecinos, en la "fuerza y determinación de una sociedad civil vigilante", pero ha mostrado también los inconvenientes del sistema, abocado a bloqueos por la falta de concertación entre poderes, y por el juego de alianzas contranatura a que obligan el fragmentado panorama político del país, las tensiones entre instituciones y la primacía de intereses particulares en detrimento del interés general". Pero pese a las dificultades de la transición, agravadas por los efectos económicos de la pandemia, lo que resalta de la experiencia tunecina en toda esta década es su singularidad, "que marca una ruptura en la historia contemporánea de los países del mundo árabe".

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Diego GONZÁLEZ (2020): *Populismo islámico. Cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana*, Córdoba, Almuzara.

José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD
Universidad de Granada
jgonzal@ugr.es
https://orcid.org/0000-0002-1483-9865

**Para citar este artículo**: José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD (2021), "Reseña de Diego GONZÁLEZ (2020): *Populismo islámico. Cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana"*, Córdoba, Almuzara, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 198-206.

Antonio de Diego González (Málaga, 1986) es un joven investigador universitario de rara y transdisciplinar inteligencia, que mantiene una posición singular, basculando entre los retos de la academia y su propia espiritualidad musulmana. Estudió Filosofía en la Universidad de Málaga, donde tuvo entre otros maestros al catedrático de Historia Antigua Fernando Wulff, que ejerció gran influencia crítica, en el sentido ilustrado del término, en él. Ulteriormente se doctoró en Filosofía por la Universidad de Sevilla, tribunal del cual yo mismo formé parte, lo cual me permitió descubrir la originalidad de su pensamiento. Ya para entonces había realizado estancias en Senegal y Venezuela. En especial, el primer país a través de sus relaciones con la cofradía Tijaniyya muy extendida por este estado africano. Una inicial publicación suya, *Sufismo negro,* apareció en la editorial cordobesa Almuzara hace dos años[1]. Tuve el privilegio de prologarla, dejando ver que en el medio cultural en el que nos movemos, por objeto y método, era una verdadera innovación. Posteriormente en la misma dirección ha dado a luz en la editorial Universidad de Granada a su libro *Ley y Gnosis. Una historia intelectual de la cofradía Tijaniyya*[2]. En todas estas publicaciones nos ha mostrado una tendencia claramente plástica y plural del islam, por emplear términos que quizás no nos expliquen todo pero que revelan las posibilidades evolutivas de esa religión. El libro que nos ocupa, *Populismo islámico,* editado asimismo por Almuzara, con un elocuente subtítulo, *Cómo se*

[1] De Diego González, Antonio (2019a): *Sufismo negro.* Córdoba, Almuzara.
[2] De Diego González, Antonio (2020a): *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tiyaniyya.* Granada, Editorial Universidad de Granada.


CC BY NC

*ha secuestrado la espiritualidad musulmana,* viene a culminar, a mi modo de ver, su ascendente y prometedora estrella.

Trae a colación, el doctor Antonio de Diego, un término de alcance público hoy día: populismo. Aplicándolo, como es natural, al islam. Se propone así, de manera explícita, un programa: "Intentaré mostrar a lo largo de este ensayo, que los verdaderos responsables del "problema del islam" son aquellos que han forjado y promovido un populismo de corte islámico, no los musulmanes ni el islam" (p. 27). En el camino de crear un horizonte ideológico y emocional favorable a acabar con el complejo de dependencia colonial, algunos *shaykh* [líderes espirituales, pero también tribales, según el contexto], comenzaron a promover el "romanticismo" de la "edad áurea" islámica señalado por Antonio de Diego. La existencia de una supuesta *sharia*, o ley, primigenia e intemporal, ocultada en los textos y en la tradición, que habría que recuperar, eliminando todas sus adherencias de origen occidental o cristiano, sería el resultado de ese impulso romántico. Volveremos sobre ello.

En este punto, Antonio de Diego, trae oportunamente a la palestra la noción de *umma*, suerte de matria, en lugar de patria, que "en la traducción común hace referencia a la comunidad o nación" (p.49). El problema es, como nos señala, la conversión del concepto de comunidad religiosa en comunidad política de la mano del llamado islam político, por su insistencia pertinaz en mezclar política y religión. En el camino de pensar la *umma* en términos político-religiosos sitúa a varios pensadores contemporáneos, como Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), Rashid Rida (1865-1935), Sayyid Qutb (1906-1966). El resultado final sería hacer una comunidad política de los creyentes cerrada sobre sí misma, frente a la "sociedad abierta", enarbolada en Occidente por Karl Popper frente a fascismos y estalinismos (pp.58-64). Los Hermanos Musulmanes, de Egipto, habría sido la más temprana y extendida organización comunitarista en este dominio. Creando una suerte de ideología política muy eficaz transitando entre la tradición encarnada por la *sharia*, verdadero motor del discurso islamista, y la adaptación reformista a los desafíos del mundo moderno. El fin último sería desafiar y reemplazar la supremacía de las políticas estatalizadas de factura colonial y los subsiguientes nacionalismos laicistas. Los Hermanos Musulmanes habrían descubierto tempranamente el valor de los sermones, al emplear en los ochenta masivamente los casetes grabados con los discursos y recitaciones de los predicadores más conocidos –con auténticas *hit parade*- para concitar adhesiones entre una población que, a pesar de oírlos como una especie de música de fondo, tenía en ellos efectos psicológicos y estéticos perdurables[3].

En este punto aparece el salafismo, corriente de difícil explicación a alguien que no esté versado en la ciencia islámica, ya que es una mezcla de reivindicación de la tradición a la vez que de reforma. Camino que abre precisamente las puertas para que el populismo, tan presente hoy día en toda la política, llegue al islam. El comunitarismo salafista, al igual que antes lo fue el colectivismo del nacionalismo pan-arabista, permitiría hacer frente no solo al pasado colonial, pegajoso asunto siempre a punto de ser traído a colación, sino sobre todo a la globalización y sus efectos. El término salafismo estaría sustentado en "la reforma (islah) y la renovación (tachdid)" que serían "conceptos islámicos que 'connotan simultáneamente el retorno y la renovación'"[4]. La actualidad de los debates abiertos sobre la *sharia*, y la rehabilitación del salafismo como posibilidad de modernidad en el islam, estaría en esa línea[5]. En ese camino el peso de la geoestrategia y el papel reservado a las universidades islámicas, en especial la de Medina, como lugares de formación en una lectura

[3] Hirschkind, Charles (2006) : *The Ethical Soundcape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics,* Nueva York, Columbia University Press.

[4] Saint-Prot, Charles (2010): *La tradición islámica de la reforma,* Barcelona, Bellaterra, p. 107.

[5] Aguizoul, Brahim (2020): "El movimiento salafista moderno y la sharía", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 52-71.

unilateral del Corán y de la Sunna, sometida al dictado de ulemas investidos de renta de situación –una variación interesada del complejo de autoctonía-, está presente.

Dentro de esta corriente general algunos discursos pretenden, como suerte de tercera vía, islamizar el discurso en el interior de las sociedades democráticas, haciendo un trasunto posmodernista, pero tendente a hegemonizar el punto de vista. Es como si sus partidarios hubiesen asimilado a su manera dos ideas motrices de la filosofía de la cultura occidental, el discurso de Michel Foucault, y la hegemonía cultural, de Antonio Gramsci, para convertir la yihad en un "esfuerzo" no violento. Ahora bien, mezclando persuasión y coerción, para lograr alcanzar una *Weltanschauung* o cosmovisión islámica, como alternativa al antropocentrismo a-teológico de la Ilustración europea. Habrían descubierto en la pluralidad democrática europea un aliado de circunstancias para expandir una islamicidad que no renuncia al comunitarismo teocrático. De ahí que fácilmente haya sido vinculada a esa supuesta tercera vía, que en realidad se ha manifestado como uno de los soportes más sólidos del populismo islámico. Una sus mayores figuras, hasta su caída en desgracia, fue el ideólogo Tariq Ramadan, nieto del fundador de los Hermanos Musulmanes.

En otro orden, en la arquitectura ideológica del islamismo populista, la *fake-ilm* -"conocimiento falso o manipulado", según el autor- sería la formulación islámica de la post-verdad contemporánea. Acomodándose a esa post-verdad, expone De Diego como el gran muftí de Arabia Saudí hasta su fallecimiento en 1999, Muhammad Nasirujhnddim Al-Albani, habría eliminado simbólicamente la aleya 2,256 del Corán, "aquella que habla de la no coacción en la creencia" (p.106), que invoca el respeto a las otras fes y pensamientos, para interpretarla como aplicable sólo en el interior de la *umma*, entre creyentes. La incredulidad, la forma arreligiosa más extendida en Occidente donde agnosticismo y ateísmo son mayoritarios, quedaría fuera. El llamado a acabar con el "materialismo" incluiría esta faceta ideológica intolerante. No cabe extrañar, pues, la estrecha alianza entre la derecha conservadora neo-religiosa, sobre todo norteamericana, y el wahabismo saudí. Recordemos, sin in más lejos, que al igual que el evolucionismo había sido compartido por soviéticos e ideólogos capitalistas en época de Guerra Fría, el anti-evolucionismo creacionista es ahora un punto en común inamovible entre wahabismo y sectas evangelistas.

El problema superficial quizá resida en cómo el wahabismo ha devenido doctrina de Estado, ya que los descendientes del fundador de la secta, Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), siguen controlándola con el apoyo saudí, en pos de construir un Estado que supere las diferencias tribales[6]. Se trataría de convertir un "imperium" basado en el control de las tribus mediante alianzas y venganzas de sangre, como en tiempos del profeta Muhammad, que acabaron por conducir a la *fitna* o disensión[7], en un Estado-nación congruente y bien delimitado en sus funciones, siguiendo el modelo europeo universalizado, con una bien trabada red de influencias. Algunos piensan que "la secta wahabita", en ese proceso adaptativo, ha sido rehabilitada por la comunidad porque la herejía se ha vuelto la nueva ortodoxia islámica", negándole toda sentido de guardiana de la ortodoxia[8]. Hace ver De Diego incluso el desconocimiento de la espiritualidad musulmana de los telepredicadores para quienes al-Ghazali, Rumi o Ibn Arabi, son perfectos desconocidos, o que no saben contestar a los problemas de nuestro tiempo si no es con frases hueras

[6] Steinberg, Guido (2012): "La Wahabiya, Arabia Saudí y el movimiento salafí". En: Frank Peter & Rafael Ortega (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo",* Barcelona, Bellaterra, pp. 67-75.
[7] Chaabi, Jacqueline (1997) : *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet,* París, CNRS.
[8] Redissi, Hamadi (2016) : *Une histoire du wahhabisme. Comme l'islam sectaire est devenu l'islam.* París, Seuil, p. 30.

En definitiva, a todo el conjunto de fenómenos epocales se ha dado en llamarlo modernamente "populismo" en los países de tradición democrática. Podemos considerar que el "pueblo" (*the people*) fue inventado como depositario de la legitimidad tanto en la Inglaterra de 1640 como en los Estados Unidos de 1777 para aupar al poder una nueva élite[9]. De esta manera, si bien el pueblo es una categoría construida e instrumentalizada, la diferencia entre este como emanación legítima de poder, y el populismo, ilícito por su empleo oportunista del sustrato popular, concerniría únicamente a las libertades formales, a las garantías democráticas. Ni más ni menos. Las apelaciones emocionales del populismo conducen históricamente en pos de generar movimientos plebiscitarios, lo que los entroncaría con la lógica sobre todo del fascismo italiano uno de los primeros en cuestionar el sistema de partidos en sí mismo, al concebir a estos un obstáculo para la "verdadera" democracia. "La democracia conduce a la oligarquía, y contiene necesariamente un núcleo oligárquico", decía Robert Michels en un temprano 1915[10]. Por la fuerza de los hechos surge una solidaridad oligárquica entre líderes opuestos, en competencia formal por alzarse con la voluntad y la gracia del pueblo[11]. El populismo en las sociedades democráticas, en esta lógica, sería un intento directo de seguir en esa senda abierta por los fascismos.

¿Hasta qué punto podríamos hablar de populismo en países sin tradición democrática propiamente dicha? Aquí Antonio de Diego recoge la lógica populista islamista que niega la democracia, marcada negativamente por ser una formulación occidental y eurocéntrica de las libertades. Una tradición propia emergería como manifestación de la "democracia de los otros", a partir del sistema tribal, presidido por la *jemaa* o asamblea de notables. Antonio de Diego pone en el ojo del huracán a la tribalidad, siguiendo las enseñanzas de Karl Popper que sitúa a la tribu en el origen de la "sociedad cerrada". Si bien, Popper opone las sociedades "abiertas" o democráticas a la "tribu" o autoritarias[12], comete un error etnográfico, ya que las tribus también han sido vehículos de libertad al no quererse someter a los Estados, y al no buscar la emergencia de estos en su interior[13]. En la práctica el sistema prevaleciente históricamente en el islam no sería el tribal propiamente dicho, sino el sultanato, variante autoritaria –aunque no despótica- que muchas sociedades musulmanas, aun siendo repúblicas jurídicamente, no han conseguido quitarse de encima. Por esta razón yo apuntaría más bien a la *sultaniyya*, al sultanato, que la tribu. Empero, en cualquiera de los dos casos, el efecto es semejante: los islamistas tratan de justificar con una formulación alternativa de "democracia" el autoritarismo práctico.

El entrenamiento en el autoritarismo, además, empezaría en las más tempranas etapas de la vida política y cultural, como mostró Abdellah Hammoudi para Marruecos de las zauiyas[14]. En el contexto de sumisión a la autoridad, la imagen del padre identificada, según Fehti Benslama, con la de Ismael, "en la medida en la que la promesa del dios de la Biblia a Abraham es la promesa de una posteridad, el Padre se determina por su fin, está claro que es este fin es nacional, puesto que el hijo (cada uno de los hijos, Ismael e Isaac) deviene *Padre de una nación*"[15]. Entre el republicanismo nacionalista de Atatürk y el islamismo populista de Erdogan las conexiones son algo más que formales, y con un sustrato cultural que no es circunstancial puesto que ha sido aprendido. En la misma medida, el

[9] Morgan, Edmund S. (1988): *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America,* Nueva York, Norton.

[10] Michels, Robert (1991, orig.1915): *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu. Vol.I, p. 8.

[11] *Ibídem*, vol. I.191.

[12] Popper, Karl R. (2000): *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós.

[13] Clastres, Pierre (1974) : *La société contre l' État.* París, Minuit.

[14] Hammoudi, Abdellah (1997): *Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism,* The Univ.of Chicago Press (Traducción castellana en editorial Anthropos en 2007).

[15] Benslama, Fehti (2002) : *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam,* París, Flammarion, p. 124.

modelo salafista comunitario acaba identificándose con un proyecto nacional, al igual que el panarabismo laicista de los sesenta y setenta. La pulsión autoritaria acaba siendo prevaleciente y arropada por la imagen fantasmagórica del padre omnisciente y omnipotente.

Ahora bien, esta lógica de formación de la autoridad puede convertirse en "antisistema", logrando obtener los beneficios de la oposición. De Diego lo ejemplifica con el *madkhalismo* -por Rabec al-Madkhali, discípulo en la Universidad de Medina de Ibn Baz y Al-Albani-. Al-Madkhali sería en este sentido un "antisistema que desarrolló una versión más dura y radical del wahabismo aplicado al mundo contemporáneo" (p.146), cuya prédica ha alcanzado una gran influencia en el Magreb. En esta región cuestiona, por ejemplo, la legitimidad del sultanato marroquí. Y sobre todo "la tríada del islam maliki-ashari-sufí del reino alauita" (p.147). Como vemos esta tendencia anti-sultanato, es el preámbulo de una fuga nostálgica hacia el califato internacionalista sin más fronteras que la *umma*. El califato excepcionalmente encarnó el poder en los primeros tiempos del islam, y a él se recurre periódicamente como una suerte de utopía política de la edad de oro del islam[16].

Llegado a este punto, Antonio de Diego, opone un sentido del yihad, que considera anti-islámico y que ha prevalecido en el fundamentalismo, consistente en hacer la guerra santa a toda costa, a aquel otro, de cierto predicamento durante la primera mitad del siglo XX en las colonias europeas en tierras del islam, que entiende se corresponde más con la realidad cotidiana. Esta versión de la yihad e se convirtió en una forma de resiliencia, o resistencia, al dirigir los esfuerzos a la vía espiritual más que a la propiamente política. Contra esa modalidad espiritual de magisterio y aprendizaje el yihadismo político se alimenta del martirio, y en su genealogía figuran personalidades como Sayyid al Qutb, mandado ahorcar por el régimen nasserista en 1966, quienes dan autoridad al discurso martirial[17].

Y se nutre asimismo y de forma paradójica del orientalismo. De Diego apunta en varias ocasiones a cómo la emergencia del yihadismo de Al-Qaeda está vinculado con el resurgimiento de un neo-orientalismo estético, formulación asemejada a lo que significaba orientalismo en Occidente, con lo cual la lucha política agonística se desplaza al campo estético. Esa circunstancia nos puede explicar, en parte, la ola de iconoclastia ulterior contra toda forma de arte, que expresaron sobre todo la destrucción de los budas de Bamiyán por los talibanes, y de Palmira por *Daesh*.

En el capítulo 9 de su libro, Antonio de Diego lleva sus argumentos al nicho matricial de los fundamentalismos antiglobalizadores, que llama *Shaykh Google*. Este es el espacio virtual en el que se definen las estrategias populistas, tanto en las redes del internet "profundo" como en la del "oscuro". Aquí el autor hace un auténtico trabajo de campo, buceando en páginas islamistas de la *e-ummah,* que han ido blindándose con el tiempo para eludir a los servicios de inteligencia.

Este mundo tuvo su antes y su después con la invasión de Irak en 2003, que conformó un enemigo a batir en el orden político geoestratégico: el imperialismo democrático que fue exportado por Estados Unidos como un sustituto eficaz frente a los viejos modelos coloniales británico y francés. La indignación en el mundo árabe y occidental fue creciente[18]. Aquella herida profunda en el orgullo árabe dio nuevos vuelos al sentido de la yihad como acto nihilista frente a poderes ignotos y

[16] Mouline, Nabil (2016) : *Le Califat. Histoire politique de l'islam,* París, Flammarion.
[17] Kepel, Guilles (2003): *Jihad,* París, Gallimard, pp. 40-77.
[18] Brown, Kenneth (ed.) (2004) : *L'Irak de la crise au chaos. Chroniques d'une invasion,* París, Ibi Press.

enormes[19]. Pero, el efecto es que, a falta de poder doblegar al poder, que se mantuvo incólume, se acabó anulando al otro, a los otros, al igual que todos los terrorismos impotentes. Señala el poeta sirio Adonis: "El otro es algo a anular en tanto que otro. De ahí la violencia que habita la yihad. El asesinato del otro conduce al asesino al paraíso, lugar de quietud y de placer. Eros y Tánatos se unifican en la yihad"[20].

Las posiciones de Antonio de Diego tienen mucho que ver con los orígenes de la comunidad conversa española al islam, allá por los primeros años ochenta, que dada la crisis existencial que concitaba entre la juventud entonces la caída del franquismo cultural y político, que no el sociológico que perduró, buscaba alternativas de existencia, para convivir y aprovechar las nuevas condiciones democráticas. Así lo ha analizado él mismo en otro escrito casi simultáneo a la salida del libro que aquí analizamos[21]. También es cierto, como Antonio de Diego defendió en otro lugar, que la gran influencia política y espiritual que ejerce el sultanato alauita en África está sostenido en buena medida sobre la cofradía Tijaniyya, por él estudiada, en competencia con el wahabismo saudí. Este contexto de aprendizaje y enculturación en el sufismo sería, pues, muy diferente del expuesto por Hammoudi en Marruecos, donde lo vio como escuela de autoridad: aquí, en España, fue un aprendizaje de espiritualidad en un marco de pluralidad cultural emergente. Aunque

El capítulo último consagrado a "la diáspora y el viaje" es el más personal de Antonio de Diego, que se ve enfrentado a una dimensión anunciada a lo largo del texto: el lugar del islam, y por ende la creencia, en una sociedad democrática, donde la pluralidad y la individualidad son la vara para medir la salud de esta. "En este sentido favorece más la política de libertad que prima al individuo y, por ende, a su iniciativa sobre la sobreprotección del Estado al colectivo", por lo que "la comunidad musulmana en estos países no es un grupo sino una unión de personas con una vocación de lucha por intereses comunes" (p.189). La comunidad contrapesa los poderes del estado. Hace en este punto una crítica, con la que coincido plenamente, al fracaso al modelo asimilacionista francés a los valores estatales republicanos, lo que facilitó la marginación profunda (anomización) de los musulmanes en tierras de Francia, dejándoles como única salida la radicalización. "Y es que el chauvinismo está vertiginosamente cerca del populismo" (p.190), asevera.

Tras pasar revista a varias situaciones más cómodas, como la española o la estadounidense por razones de acomodación histórica particular, De Diego, infiere que, "los musulmanes occidentales no constituyen el enemigo sino la víctima real del populismo" (p.194). Caso particular que el autor conoce de primera mano es el de los algunos conversos influidos por el islamismo, que los obliga a romper abruptamente con su cultura de origen: "Contaminados por el *fake-ilm*, infundidos con una autoridad débil pero estéticamente consistente se comienza a cuestionar acríticamente el mundo en el que se vive, y ese *fake-ilm* hace que se practiquen costumbres ajenas a su cultura" (p.196). Ser musulmán, por tanto, no implica renunciar a tu cultura de origen.

También señala la extraña alianza entre extrema izquierda, ahora amparada en el decolonialismo, y el islamismo. Esta alianza, tramada con el apoyo de un sector del populismo como el de los Hermanos Musulmanes egipcios se ha propuesto una agenda en común: combatir la islamofobia. Combate muy loable, si no fuese por los discutibles réditos que se obtienen de él: "Algo a destacar es el reciente interés 'académico' y 'activista' de los Hermanos Musulmanes y organizaciones afines en la islamofobia como fenómeno social, interés que después también se usa para generar nuevas

[19] Asad, Talad (2008): *Sobre el terrorismo suicida,* Barcelona, Laertes.

[20] Adonis (2016): *Violencia e islam. Conversación con Houria Abdelouahed,* Barcelona, Ariel, p. 61.

[21] De Diego González, Antonio (2019b): "El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental" en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 21, 41, pp. 415-438.

narrativas y proseguir nutriendo su audiencia" (p.145). La lucha contra la islamofobia, de por sí noble, puede convertirse de esta manera en un buen subterfugio que esconde otra agenda. No debiera extrañar esta retroalimentación de pensamiento decolonial, cuando comprobamos que algunos de los colaboradores del grupo terrorista yihadista que decapitó en Francia a un profesor laicista en octubre de 2020, estaban relacionados con el movimiento anti-islamofobia.

En el epílogo, de su libro, De Diego, culmina su discurso emocionalmente ascendente que lo va acercando a su propia persona y tiempo, y tras pedir disculpas al lector por el apasionamiento in crescendo, se plantea cómo el islam debe dejar de ser el reverso negativo de nuestra sociedad, y contribuir a mejorarla. "Me considero un heredero de la tradición humanística, hoy tan en peligro, que aboga que los más sagrado del ser humano es su dignidad y, justo después, su libertad como individuo" (p.202). En ese terreno en particular es donde el islam puede contribuir con su tradición humanística secular[22]. Propone en este camino, un giro basado en la potente tradición humanista del islam, pero atendiendo a las demandas del tiempo globalizador. Sería semejante al giro existencialista cristiano, que puso encima de la mesa al personalismo de Maritain o Mounier. Finaliza su recorrido proponiendo algunos ejemplos concretos en Occidente de este tipo de humanismo crítico y personalista musulmán enfrentado naturalmente a los prevalecientes populismos.

La apuesta final es por una espiritualidad interiorizada, sin proyectos proselitistas. F. Lenoir, durante mucho tiempo director de *Le Monde des religions,* ha señalado que "en el contexto de la ultramodernidad, se ve así elaborar verdaderas teologías de la diversidad religiosa a través de las cuales lo plural espiritual de la Humanidad no sea considerado un mal que haría falta absorber, sino como una riqueza"[23]. El problema, señala Lenoir, es cómo pasar de la Unicidad al Uno, insertando el monoteísmo en la pluralidad. Frente a la pluralidad y adaptabilidad cultural del islam contemplado en sus propias tradiciones históricas[24] se han ido imponiendo "lecturas simplificadas de la complejidad, toda la tradición de pensamiento quedaba en el dualismo moral: halal (lo lícito) y haram (lo ilícito)" (p.118). Sin embargo, en el mundo global de la pluralidad fundante no resultan verosímiles los discursos ni unitarios ni maniqueos que conducen tras la nostalgia del absoluto, verdadero soporte imaginario del fundamentalismo. Las religiones monoteístas se ven en la obligación de adaptarse por la fuerza de los hechos a la nueva realidad. Aquí hay un punto de ficción entre simplificación doctrinal y pluralidad.

Una lectura, en definitiva, la de Antonio de Diego, desafiante, frente a los enemigos de la racionalidad y la espiritualidad, realizada por un joven intelectual y académico español converso, en línea con la vía abierta por Mansur Escudero y otros nuevos musulmanes andaluces y españoles en la década de los ochenta[25], y que hoy reverdece gracias a la probada brillantez y honradez del autor. Antonio de Diego, miembro de la Junta Islámica, que agrupa a los musulmanes conversos españoles, nos hace ver con acierto que el islam, sobre todo el sufismo, de gran arraigo histórico en la península

[22] Puerta Vílchez, José Miguel (2009). "El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Ándalus" en Salvador Peña Martín (ed.). *Iraq y al-Ándalus. Oriente en el Occidente islámico*, Almería, 2009, pp. 145-203.
[23] Lenoir, Frédéric (2010) : *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* París, Pluriel, p. 391.
[24] Urvoy, Dominique (2002) : *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants,* París, Flammarion.
[25] De Diego, Antonio (2020b): "Se cerraron los psiquiátricos y se abrieron los centros islámicos'. Contracultura, hippies y neosufismo marroquí en la España contemporánea" en J.A. González Alcantud (ed.), Felipe Aranda & Adriana Razquin (colbs.). *Europa y la contracultura.* Madrid, Abada, pp. 309-328.

ibérica, debe ser dúctil y epocal, y no buscar la restauración hegeliana de la dialéctica del amo y el siervo, que alimenta la nostalgia del absoluto. Su libro permite calibrar en el plano intelectual cómo está siendo la lucha por el liderazgo en la comunidad islámica de España, esencial para determinar la ortodoxia o heterodoxia teológica, y el grado de identificación con la democracia[26]. Una vía española del islam, basada en la tradición histórica y en la mística sufí parece la mejor de las perspectivas.

**Referencias**


ADONIS (2016): *Violencia e islam. Conversación con Houria Abdelouahed,* Barcelona, Ariel.

AGUIZOUL, Brahim (2020): "El movimiento salafista moderno y la sharía" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 52-71. DOI: https://doi.org/10.15366/reim2020.29.005

ASAD, Talad (2008): *Sobre el terrorismo suicida,* Barcelona, Laertes.

BENSLAMA, Fehti (2002): *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam.* París, Flammarion.

BROWN, Kenneth (ed.) (2004) : *L'Irak de la crise au chaos. Chroniques d'une invasion.* París, Ibi Press.

CHAABI, Jacqueline (1997) : *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet.* París, CNRS.

CLASTRES, Pierre (1974) : *La société contre l' État.* París, Minuit.

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio (2019a): *Sufismo negro.* Córdoba, Almuzara.

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio (2019b): "El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental" en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 21, 41, pp. 415-438. DOI: https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.20

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio (2020a): *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tiyaniyya,* Granada, Editorial Universidad de Granada.

DE DIEGO, Antonio (2020b): "Se cerraron los psiquiátricos y se abrieron los centros islámicos'. Contracultura, hippies y neosufismo marroquí en la España contemporánea" en GONZÁLEZ ALCANTUD (J.A.) (ed.), ARANDA, Felipe & Razquin, Adriana (colbs.), *Europa y la contracultura,* Madrid, Abada, pp. 309-328.

HAMMOUDI, Abdellah (1997): *Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism,* The Univ. of Chicago Press (Traducción castellana en editorial Anthropos en 2007).

HIRSCHKIND, Charles (2006) : *The Ethical Soundcape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics,* Nueva York, Columbia University Press.

KEPEL, Guilles (2003): *Jihad,* París, Gallimard.

LENOIR, Frédéric (2010) : *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* París, Pluriel.

MARTÍN LUPIÁÑEZ, Isaac (2020): *Control social en las comunidades islámicas andaluzas. Una aproximación socio-antropológica.* Tesis Doctoral, UGR, Accesible en http://hdl.handle.net/10481/59765 [consulta: 13 de mayo de 2021].

MICHELS, Robert (1991, orig.1915): *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu.


[26] Martín Lupiáñez, Isaac (2020): *Control social en las comunidades islámicas andaluzas. Una aproximación socio-antropológica,* Tesis Doctoral, UGR.

MOULINE, Nabil (2016) : *Le Califat. Histoire politique de l'islam,* París, Flammarion.

MORGAN, Edmund S. (1988). *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America,* Nueva York, Norton.

POPPER, Karl R. (2000): *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós. Puerta VÍLCHEZ, José Miguel (2009): "El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Ándalus" en PEÑA MARTÍN, Salvador (ed.). *Iraq y al-Ándalus. Oriente en el Occidente islámico*, Almería, pp. 145-203.

REDISSI, Hamadi (2016) : *Une histoire du wahhabisme. Comme l'islam sectaire est devenu l'islam,* París, Seuil.

SAINT-PROT, Charles (2010): *La tradición islámica de la reforma.* Barcelona, Bellaterra.

STEINBERG, Guido (2012): "La Wahabiya, Arabia Saudí y el movimiento salafí" en PETER, Frank & ORTEGA, Rafael (eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo".* Barcelona, Bellaterra, pp. 67-75.

URVOY, Dominique (2002): *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants,* París, Flammarion.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Ángeles RAMÍREZ y Laura MIJARES (2021): *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres.* La Catarata, Madrid.

Daniel GIL-BENUMEYA FLORES
Universidad Complutense de Madrid
daniel.gil@ucm.es
https://orcid.org/0000-0002-2384-0040

**Para citar este artículo**: Daniel GIL-BENUYEMA FLORES (2021), "Reseña de Ángeles RAMÍREZ y Laura MIJARES (2021): *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres".* La Catarata, Madrid, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 207-210.

En el último lustro, el racismo ha pasado de ser una preocupación secundaria en las agendas políticas del Estado español a ocupar una posición cada vez más insoslayable. En ello intervienen distintos factores, entre los que se encuentran la emergencia política de nuevas generaciones de activistas racializados, así como las reconfiguraciones y la profundidad teórica y política que ha adquirido el antirracismo. Todo ello, espoleado por unas políticas raciales cada vez más agresivas tanto en ciertos discursos políticos como en la práctica institucional, a pesar del aumento de las prácticas "multiculturales" y la representación simbólica. En este contexto, también se ha prestado una mayor atención política a la islamofobia, que sin embargo sigue manteniendo una posición de relativa marginalidad en las preocupaciones de los movimientos feministas, progresistas e incluso dentro del propio antirracismo. Parafraseando la famosa copla, tres cruces mantienen clavado al racismo antimusulmán en el monte del olvido progresista: su dimensión religiosa, sus aspectos securitarios y el hecho de que "la idea dominante sobre las mujeres musulmanas es que están oprimidas por los hombres y por su cultura machista" (Ramírez y Mijares, 2021: 15). Esto último es crucial, hasta el punto de que el *femonacionalismo* (concepto acuñado por Sara Farris), esto es, el empleo de argumentos de género y el concurso de una parte de los movimientos feministas en la estigmatización del islam y las personas musulmanas, es un pilar fundamental de la construcción de un sentido común islamófobo. Con estos mimbres, parece lógico que una parte del movimiento feminista del Estado español, especialmente aquel que ocupa posiciones institucionales y que "ante el encuentro con las identidades liminares" siente "un tambalearse extraño de la identidad propia y de las certezas", como decía recientemente en una entrevista Elizabeth Duval, participe con gusto de la lógica islamófoba.


CC BY NC

Este libro surge de y se dirige a otra parte del movimiento: el de los "feminismos interseccionales y anticapitalistas, más activos en la calle" (Ramírez y Mijares, 2021: 78), potencialmente más receptivos a un análisis matizado de las cuestiones que rodean al islam, así como a un compromiso contra la islamofobia y otras formas de racismo. Sus autoras, Ángeles Ramírez y Laura Mijares, requieren poca presentación: son quienes más temprana y profusamente han investigado y publicado en el Estado español sobre las intersecciones entre racismo antimagrebí y antimusulmán, género y política, entre otras cuestiones, y en algunos capítulos de esta obra retoman y actualizan investigaciones anteriores, para adaptarlas a un contexto social que cambia rápidamente.

El libro, pues, puede ser leído como una especie de breviario que trata de dar respuesta a diferentes cuestiones que inquietan, con el objetivo de despejar dudas, abrir debates y propiciar tomas de posición, aunque ello suponga partir de ciertos sentidos comunes. Un claro ejemplo de ello es la articulación de la obra en torno al "velo", hiyab o pañuelo, cuya problematización en el contexto europeo es en sí un resultado del discurso islamófobo, y que en cualquier caso no es sino una de las muchas cuestiones que afectan a quienes son objeto de racismo antimusulmán, tanto en lo que tiene de antimusulmán (pues existen dispositivos discriminatorios que atañen a otros aspectos de la libertad religiosa) como en lo que tiene de racismo, que se imbrica con muchos otros resortes de inferiorización social. De ahí que las autoras afirmen la necesidad de "*despañuelizar* el análisis social" y de hablar "más de racismo y de islamofobia y menos del hiyab" (ibíd.: 15), pero a continuación cifren el objetivo del libro en "analizar cómo han bregado los feminismos con la cuestión del pañuelo y las mujeres musulmanas en diferentes contextos" (ibíd.: 16).

Así, el primero de los cuatro capítulos del libro sitúa la cuestión del pañuelo fuera de Europa, para mostrar que también en países de mayoría islámica se han dado procesos análogos al femonacionalismo, es decir, de instrumentalización del cuerpo y la vida de las mujeres en procesos de construcción de comunidades imaginadas. En primer lugar, analizan de qué modo el colonialismo europeo otorgó a "la mujer" un papel central en la dialéctica oriente-occidente y los discursos asociados a la misma (tradición frente a modernidad, atraso frente a progreso, exceso religioso frente a laicismo, etc.). Y cómo muchos procesos de construcción nacional poscolonial hicieron también del estatus y la corporalidad de las mujeres un eje de producción de identidad y de modernización social, con resultados diversos. La descolonización de Argelia, Marruecos y Túnez, el Egipto de la *Nahda,* las características de los códigos de estatuto personal u otras disposiciones legales emanadas total o parcialmente del *fiqh* en diversos países, o el caso de Afganistán en relación con el imperialismo soviético y estadounidense son algunos de los escenarios que se abordan. Debe reseñarse que las autoras prestan escasa atención a la dimensión estrictamente religiosa del hiyab y el debate islámico en torno al velamiento o desvelamiento de las mujeres. Si bien se señalan algunas precisiones formuladas desde la exégesis islámica crítica, en particular las de Fatima Mernissi y Asma Lamrabet, las autoras renuncian a explorar la literatura islámica al uso, pues razonan que "el asunto está fuera del alcance de este libro, ya que sería una labor de exégetas dentro de la ortodoxia". Adoptan, pues, una suerte de secularismo metodológico (el nombre es nuestro) y abordan la cuestión, fundamentalmente, a través del análisis histórico, sociológico y político.

El segundo capítulo se traslada a Europa y analiza los sucesivos "asuntos del velo" o de problematización pública del hiyab que se han dado en algunos países europeos desde principios de la década del 2000. Francia, su laicismo pretendidamente universal y los debates que, en torno a las mujeres musulmanas, se han dado en el seno de la izquierda y el feminismo franceses, se

configura, de nuevo, como "lugar de paso obligado para hablar de las segmentaciones que la cuestión del pañuelo impone a los feminismos" (ibíd.: 82). Se muestra aquí cómo los procesos prohibicionistas que ya analizó Ángeles Ramírez en publicaciones anteriores, además de perseverar en su ser, se han ido entreverando desde entonces con lógicas securitarias que establecen una relación entre determinadas prácticas religiosas islámicas y el terrorismo. Bien sea porque se vea en ellas un indicio de "radicalización" —concepto fetiche que permite criminalizar opiniones y actitudes bajo un "paradigma indiciario" (expresión que aporta a esta obra Alberto López Bargados)—, bien porque se las considere un riesgo directo para la seguridad, por ejemplo porque el uso de determinadas prendas dificulta la visibilización y por tanto el control de las personas. En este punto no puede dejar de señalarse cómo la generalización del uso obligatorio de mascarillas debido a la irrupción inesperada de la Covid ha venido a desbaratar los argumentos tan cuidadosamente pergeñados.

Por tanto, el prohibicionismo ilustrado en Francia y la cuasi unanimidad política que concita confluye, en este capítulo, con escenarios como los del Reino Unido o los Países Bajos, donde es el discurso securitario, y no tanto las preocupaciones laicistas o femonacionalistas, el que justifica los dispositivos de control sobre los cuerpos no normativos de las y los musulmanes, aunque los efectos prácticos sean similares. El análisis del caso holandés resulta novedoso y muestra cómo la ultraderecha ha hecho del llamado "burka" (del *niqab,* en realidad) el eje de una movilización que pone en el punto de mira al conjunto de los musulmanes y musulmanas y que cuenta con la complicidad abierta o silenciosa de gran parte del arco político, incluido el movimiento feminista.

El tercer capítulo aterriza en el contexto español y la construcción de los problemas en torno al hiyab y al *niqab,* influidos en bastante medida por el caso francés, aunque muy lejos de su centralidad política y mediática. Se esboza aquí también una taxonomía de posiciones, fuera y dentro del feminismo, así como la disimetría en la producción discursiva. En efecto, es un sector muy concreto del movimiento feminista, particularmente bien situado en los campos académico, político y mediático, el que sigue liderando, como en el caso francés, el "análisis" —no necesariamente informado— del hiyab, y de él surgen los prontuarios prohibicionistas o regulacionistas. A este sector se ha asimilado una posición discursiva de nueva aparición, análoga al modelo francés que representaron por ejemplo Ni Putes ni Soumises e integrada por mujeres procedentes de contextos islámicos, que se definen a veces como exmusulmanas y otras veces mantienen cierta ambigüedad. Su discurso las presenta como portavoces del conjunto de las mujeres de contextos islámicos, a las que consideran sometidas al islam por la fuerza o a través de la falsa conciencia, y sus argumentos convergen casi indefectiblemente con los discursos islamófobos más extendidos, y por tanto contribuyen a legitimarlos. Precisamente, la aparición de este libro que estamos reseñando coincide con la muy reciente publicación de obras situadas en esa órbita, lo que muestra la vitalidad del mercado discursivo y editorial que se ha generado, en muy poco tiempo, en torno a estas cuestiones.

Es la disimetría discursiva la que obliga a las autoras a promover, mediante entrevistas, la producción de discursos situados fuera de la órbita del feminismo liberal para poder analizarlos, puesto que la literatura existente y el eco mediático y académico de determinadas voces no necesariamente reflejan la realidad de los debates y el refrendo que reciben las diferentes posiciones en el seno del movimiento feminista. Las voces de las personas entrevistadas adquieren mayor centralidad en el cuarto capítulo, que analiza el espectro de lo que llaman "feminismos inclusivos", en el que se sitúan las propias autoras, y que constituye un análisis novedoso y extremadamente útil, a nuestro juicio, para entender algunas de las reconfiguraciones recientes del feminismo y otros movimientos sociales en relación con el racismo y la islamofobia, así como los debates en curso. El capítulo se estructura en el análisis de tres ámbitos de activismo: el "feminismo

anticapitalista", que se quiere "antirracista, ecologista, articulador e inclusivo" (ibíd.: 142), el movimiento antirracista y el feminismo musulmán.

El capítulo incluye una rápida historia del movimiento feminista en el Estado español desde 1975 en el que se muestra la coexistencia temprana entre un feminismo de vocación institucional, que parte de la existencia de un único sujeto feminista "transhistórico y transcultural" y un "feminismo autónomo [que] va atendiendo a la multiplicidad de sentidos de este sujeto feminista" (ibíd.: 144). Este último, a partir de los años noventa, comienza a dar relevancia a la alteridad cultural de las mujeres y es ya entonces cuando hace sus primeras apariciones la cuestión de las musulmanas y el pañuelo, mostrando un valor *tokenístico* que se mantiene hasta hoy, pero sin un anclaje real ni en los discursos ni en la composición de los movimientos. Es este feminismo autónomo, reconfigurado y dotado de nuevos bríos a partir de 2017, el antecedente inmediato de los "feminismos inclusivos" de los que hablan las autoras. Estos sí se ven directamente confrontados con la cuestión racial, debido a la eclosión en paralelo de los nuevos planteamientos del antirracismo y la emergencia de activistas racializadas. Aunque la islamofobia sigue ocupando una posición de segundo orden en la agenda política, empieza a rebasar el marco de lo simbólico y parece clara (a pesar de ciertas vacilaciones) la distancia con los feminismos prohibicionistas.

A continuación, las autoras abordan las reconfiguraciones del movimiento antirracista y el modo en que las cuestiones raciales interpelan al movimiento feminista y al conjunto de los movimientos sociales. Asimismo, analizan el lugar —secundario también— que ocupa la islamofobia dentro del movimiento, así como las diferentes conceptualizaciones de la misma: como forma de racismo antimusulmán o como mero subproducto del racismo antiárabe o, en el caso español, antimoro. Por último, se aborda la genealogía y desarrollo de lo que las autoras llaman "feminismo musulmán", que incluye lo que habitualmente se ha definido como "feminismo islámico", pero engloba también "un tipo de práctica y reflexión feminista en un marco religioso comunitario" (ibíd.: 163), no circunscritas a la labor de exégesis crítica de los textos fundacionales del islam, que sería más propio del feminismo islámico en sentido estricto. Respecto a este último, se hace un breve análisis histórico que rebasa el marco español y adquiere un valor equivalente a los análisis histórico-contextuales realizados en el primer capítulo.

La última parte del libro, planteada en forma de FAQ —*Frequently Asked Questions*—, es producto de un diálogo entre las autoras y su círculo cercano, y responde a diez preguntas sobre el pañuelo, resultado de la reformulación de una treintena de cuestiones trasladadas a las autoras por "algunas colegas, amigas o compañeras feministas (no musulmanas)" (ibíd.: 175). Esta fórmula subraya el carácter de breviario de la obra, como decíamos más arriba, pero además resulta particularmente interesante por lo que tiene de voluntad dialógica en la construcción de conocimiento. Enlazando con esto último, digamos, para concluir, que el indudable interés y utilidad de esta obra reside no solo en lo que dice sino también en las muchas reflexiones y dudas que suscita, también por lo que hace a la posición que adoptan las autoras en algunos temas o sus elecciones metodológicas, y que son el acicate dialéctico para nuevos debates, investigaciones y propuestas. En definitiva, *Los feminismos ante el islam* aúna la profundidad académica con la lectura amena y rápida que requieren estos tiempos multitarea y sin duda se constituye desde el momento mismo de su publicación en referencia ineludible para seguir construyendo, saberes y estrategias políticas feministas, antirracistas y transformadoras.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Leila SLIMANI (2018): *Sexo y mentiras. La vida en sexual en Marruecos.* Cabaret Voltaire, Madrid.

Salma KALIL
sakalil@ucm.es
https://orcid.org/0000-0002-6931-0811

**Para citar este artículo**: Salma KALIL (2021), "Reseña de Leila SLIMANI (2018): *Sexo y mentiras. La vida en sexual en Marruecos",* Cabaret Voltaire, Madrid, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 211-213.

Si bien el número de estudios académicos y científicos sobre género y derechos de la mujer ha crecido en los últimos tiempos, lo cierto es que muchos de ellos adolecen de una falta de contacto con la realidad social de las distintas comunidades musulmanas. Contra esta falta de conocimiento empírico, Leila Slimani aborda en su tercera novela la vida sexual de los jóvenes en Marruecos desde una perspectiva etnográfica. La gran novedad de este trabajo es que los sujetos de este estudio son mujeres concretas en un tiempo y espacio real.

Slimani quedó sorprendida en su gira por Marruecos para presentar su segunda obra *Dans le jardin de l'orge,* no solo por la expectación creada y el clamor de su público, sino además por las mujeres que querían conversar con ella.

El resultado de estas conversaciones ha quedado plasmado en su tercera obra *Sexo y mentiras. La vida sexual en Marruecos*. El título y subtítulo ofrecen ya una idea de su carácter sociológico, pues el objetivo no es sino acabar con los tabúes imperantes en la sociedad marroquí y arrojar luz sobre la realidad de la vida sexual en Marruecos. Esta obra está compuesta por un conjunto de testimonios, cuya voz protagonista es la de las mujeres, al que se suman las reflexiones de la propia autora. Desde su punto de vista, estas mujeres destacan por su fortaleza al ser capaces de narrar sus experiencias y sobrepasar el *hudud* (línea sagrada) en un país donde las relaciones prematrimoniales están fuertemente reprimidas y penalizadas por el Código Penal. Es el caso del artículo 490 del Código Penal que estipula penas de cárcel de hasta un año: *l'emprisonnement d'un mois à un an [pour] toutes personnes de sexe différent qui, n'étant pas unies par les liens du mariage, ont entre elles des relations sexuelle*[1]. Esta prohibición se ensaña especialmente con las mujeres

1 "Prisión de un mes a un año para todas las personas de diferente sexo que, no unidas por el vínculo del matrimonio, mantengan relaciones sexuales entre sí". (Traducción propia). *Code Pénal Marocain. Version consolidée en date du 5*

dado que la pérdida de la virginidad acarrea un descrédito (*hshouma*) que recae no solamente sobre la mujer sino que afecta a todo su entorno filial pues se considera una cuestión de honor en la familia. El término *hshouma,* acuñado en el dialecto marroquí, hace referencia a la vergüenza ante determinados tabúes existentes en la sociedad. Siguiendo los postulados de Gassim (2005: 104-105), se trata de una amalgama de sentimientos de pudor, vergüenza, incomodidad y culpabilidad. Este concepto está muy presente en la sociedad marroquí.

En lo que respecta a la educación de las niñas, Gassim (2015) establece que desde la infancia se les inculca evitar todo aquello que está prohibido, ya que de lo contrario cualquier transgresión relacionada con la moral imperante acarreará consecuencias con forma de estigma. En esta línea, Slimani manifiesta que se trata de una huella que va a marcar tanto a madres solteras, como a hijos ilegítimos o a bebés abandonados como consecuencia de embarazos no deseados, que tendrán que enfrentarse a un fuerte rechazo social y a la discriminación.

A través de los testimonios ofrecidos por Slimani, el marco legislativo queda en evidencia. La cohabitación está regulada por leyes que la penalizan en una sociedad donde lo prohibido resulta llamativo. En la actualidad, aunque las leyes figuran en la legislación vigente no se aplican con rigidez, lo cual conlleva a la discreción y la clandestinidad. En este sentido, existen debates que plantean un cambio de paradigma y repensar una nueva fórmula legislativa encaminada a reformar el artículo 490 del Código Penal (Ferrá, 2019).

En el imaginario de la sociedad marroquí la mujer o es virgen o es esposa. El deseo de materializar las aspiraciones de los individuos y salir del entorno evidencia la existencia de dos mundos: el de las apariencias y el de la realidad. El primero implica el rechazo de aquellas mujeres que no atienden al recato y, por ende, no son puras. Por otro, el mundo real refleja que las relaciones prematrimoniales tienen cabida y como forma de evitar las represalias, son muchas las que optan por operaciones quirúrgicas como la himenoplastia. Según distintas fuentes periodísticas, el coste de este tipo de intervención para simular la virginidad oscila entre los 300 y los 600 euros, sin embargo, no existe un estudio estadístico sobre cuántas mujeres se someten a esta operación (Bouaziz, 2014).

Como contra-postura, no cabe coerción sobre los hombres puesto que no se les exige justificar su virginidad, lo cual fomenta que sigan disfrutando de sus privilegios sociales y, por lo tanto, quede en entredicho la igualdad de género.

Ante esta premisa, Slimani denuncia la hipocresía imperante y una cultura basada en la mentira. La doble moral dominante genera confusión, frustración, desaliento y violencia. En el centro se sitúa la mujer como indicadora del cambio. La toma de la palabra, la necesidad de liberación, así como salir de la inhibición son tareas harto complicadas a la vez que desgarradoras. Se trata de una deliberada batalla entre el deseo de librarse de la tiranía del grupo y el temor a que esta libertad conlleve el colapso de los esquemas tradicionales sobre los que se articula la sociedad. El islam como religión actúa como elemento aglutinador y por extensión como principio organizador de la sociedad e identidad. Por lo tanto, el individuo no es autónomo sino que pertenece al grupo del que no debe diferenciarse y al que debe fidelidad (Muñoz, 1997).

*juillet 2018* http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/code%20penal.pdf. [consulta 2 de junio de 2020].

Ante el carácter mayoritariamente musulmán de la sociedad, abrirse a ciertos temas implica romper con la norma y adoptar una postura marginal con respecto al grupo, por lo que adoptar una actitud rebelde y una postura contraria a la norma social convierte a la mujer en blanco de insultos.

Otro elemento fundamental de esta obra son las preguntas retóricas planteadas a través de su reflexión sobre la doble moral. Con ellas trata de mantener abiertas las respuestas a una serie de preguntas que no poseen una respuesta absoluta: ¿es posible ser musulmana y tener una sexualidad libre?

En definitiva, esta obra supone una revisión sobre un gran conflicto existente en la sociedad marroquí entre dos bloques opuestos, el sector conservador y el progresista. La forma de narrar ayuda al lector a situarse en un escenario concreto que facilita la lectura de la obra que termina con un final abierto, lo que da lugar a reflexiones posteriores y plantea interesantes preguntas sobre el tema abordado.

La forma de tratar temas delicados y complejos de una manera sencilla, provoca una gran fascinación que desencadena una reflexión subjetiva acerca de la realidad. Esta atracción intelectual tan intensa ayuda a captar el verdadero significado de las conversaciones mantenidas entre las interlocutoras y la autora y estimula la lectura del relato.

**Referencias**

BOUAZIZ, Fatima Zohra (2014): "Doctor, quiero ser virgen", *La Vanguardia*, 29/7/2014, disponible en https://www.lavanguardia.com/vida/20140729/54412575990/doctor-quiero-ser-virgen.html [consulta 2 de junio de 2020].

FERRÁ, Marc (2019): "El amor no es un crimen, la lucha por reformar el Código Penal marroquí", El Salto 7/12, disponible en https://www.elsaltodiario.com/marruecos/lucha-reforma-cambio-codigo-penal-marruecos [consulta 2 de junio de 2020].

GASSIM, Zouhai (2015): "Genre et Éducation Sexuelle Dans le Système Éducatif Marocain", *Journal for Body and Gender Research,* nº 2 (1), pp 98-107. DOI: 10.36583/kohl/1-2-12.

MARTÍN MUÑOZ, Gema (1997): "Política, religión y sociedad civil en el Magreb" en DESRUES, Thierry y MOYANO, Eduardo: *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*, Córdoba, CSIC, pp. 198-212.

Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

# Reseña de Christian J. BACKENKÖHLER CASAJÚS (2021): *La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico.* Madrid: La Catarata.

Johanna Martine LEMS
GRAIS-UCM. Universidad Complutense de Madrid.
jmlems@ucm.es
https://orcid.org/0000-0003-3166-6983

**Para citar este artículo**: Johanna Martine LEMS (2021), Reseña de Christian J. BACKENKÖHLER CASAJÚS (2021): *La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico.* Madrid: La Catarata, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 214-217.

*La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico* de Christian Backenköhler se basa en una parte de la tesis doctoral defendida por el autor en diciembre de 2018 y titulada "Inmigración, comunidades musulmanas y los conflictos del pluralismo jurídico en una Europa multicultural: el derecho islámico en España". Doctor en Derecho, Gobierno y Políticas Públicas por la Universidad Autónoma de Madrid, Backenköhler explica en la introducción que el principal objetivo de este libro es analizar los procesos de autorregulación jurídica de las comunidades musulmanas en las sociedades occidentales, donde se encuentran en situación de minorías religiosas. Cabe señalar que este trabajo no es un estudio antropológico legal de casos judiciales que se han dado en el contexto español en relación con la sharía, sino que en este libro el autor revisa desde un punto de vista teórico los diferentes mecanismos jurídicos y modelos de respuesta que tiene un estado para responder ante las demandas hechas por algunas comunidades religiosas que piden un espacio jurídico diferenciado para la resolución de determinados conflictos entre sus miembros. Otra publicación del mismo autor (Backenköhler, 2017) desarrolla la cuestión del reconocimiento por los tribunales españoles de las normas relacionadas con la sharía.

El libro se divide en cuatro capítulos más la introducción y unas conclusiones. En el primer capítulo el autor parte de dos casos que tuvieron lugar a principios del siglo XXI (el primero en Ontario, Canadá en 2003 y otro en el Reino Unido en 2008) y que fueron objeto de polémica en los debates mediáticos, públicos y políticos. En Canadá una organización musulmana anunció la creación de un tribunal propio para resolver conflictos entre sus adscritos, dentro del marco legal institucional de la provincia de Ontario previsto para los tribunales de arbitraje. Siguieron así el ejemplo de otros tribunales religiosos formados por algunas comunidades judías. La polémica y las actividades


CC BY NC

promovidas en contra de dicho 'tribunal de sharía' causaron finalmente que las autoridades de Ontario (y posteriormente también las de Quebec) rechazaran cualquier forma de arbitraje religioso. De esta manera, el uso de medios alternativos a la jurisdicción convencional para resolver conflictos intracomunitarios quedó prohibido para todos los grupos religiosos. En el Reino Unido, el discurso del arzobispo de Canterbury en el 2008 a favor de cierto espacio jurisdiccional autónomo para las comunidades religiosas cuestionando de alguna forma el uniformismo legal estatal, recibió duras críticas en la prensa británica y se encontró con una fuerte oposición por parte de agrupaciones diversas. En ambos casos no se trataba de exigencias ni de cuestiones novedosas. Como señalan Esposito y Delong-Bas (2018), en numerosos países del llamado Occidente, diferentes comunidades religiosas judías, protestantes y católicas han tenido acceso a este tipo de tribunales propios desde hace décadas. En los Países Bajos, por ejemplo, se reconoce desde hace siglos los tribunales católicos, protestantes y judíos como mecanismos de resolución de conflictos, pero no se permiten tribunales similares para cuestiones islámicas, a pesar de que el arbitraje religioso está sujeto al ordenamiento legal neerlandés (Esposito y Delong-Bas, 2018). ¿Por qué dichas reivindicaciones se encuentran con una enorme oposición cuando las realizan comunidades musulmanas?

En los países donde se ha podido o intentado crear un "tribunal islámico" aprovechando, como señala el autor, la tendencia a la privatización de la actividad judicial inicialmente pensada para la resolución de conflictos económicos, se han encontrado con una fuerte oposición. Distintas agrupaciones se unieron en la misma causa, comprendiendo distintos grupos de mujeres, también de mujeres musulmanas y en Canadá el *Muslim Canadian Congress*, alegando la incompatibilidad del derecho islámico con los valores de dichos países. No obstante, como indica Backenköhler, el no reconocimiento de dichos tribunales no impide que exista una realidad plurinormativa en las sociedades occidentales. Además, explica que la adhesión voluntaria de sus miembros hace que estas medidas sigan aplicándose en la práctica de modo informal. Por esta razón, el autor recomienda que los poderes públicos presten atención a cómo la variedad de normas afecta a los derechos individuales de las y los ciudadanos involucrados.

El segundo capítulo trata la tensión entre los derechos individuales y colectivos en la gestión de la diversidad cultural en los países occidentales. Asimismo, se teoriza sobre cuatro modelos principales de respuesta institucional (denominados asimilación, superposición, segregación y aculturación normativa) que pueden darse a las reivindicaciones a favor de un espacio autónomo judicial religioso. En este capítulo, y en otras partes del libro, se reproduce la argumentación en contra de la transferencia de competencias jurídicas basada en una preocupación por la posición de la mujer en las comunidades musulmanas. No se termina de cuestionar el marco que contribuye a la construcción de la mujer musulmana como alguien a quién hay que rescatar (Abu-Lughod, 2002). Aunque en los debates públicos (y también académicas) se apela con frecuencia a supuestos de discriminación de "la mujer musulmana", señala Abu-Lughod que a menudo se niega precisamente la agencia de una parte importante de dichas mujeres.

En el tercer capítulo, dedicado al pluralismo jurídico de base religiosa, Backenköhler presenta la noción de sharía desde su origen coránico, distinguiéndola del significado de *fiqh*, hasta las labores de codificación en el s. XIX por parte del imperio otomano. El libro no hace referencia al impacto del colonialismo en la sharía. Cuenta Hallaq (2007) que el primer caso de codificación del *fiqh* fue en el siglo XVIII en la India británica cuando el poder colonial quiso fijar la normativa local en texto con el fin de ejercer un mayor control sobre la población. De esta forma, la transformación del significado del *fiqh* en "derecho islámico" fue precisamente por su encuentro con el Estado, repercutiendo tanto en el contenido como en su operativa. Este capítulo sí aborda la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso del Refah Partisi y otros contra Turquía y el impacto que

tiene la interpretación única de la sharía por parte de este Tribunal (considerándola contraria a los valores del Convenio Europeo de Derechos Humanos) en las políticas de varios países europeos.

En el cuarto y último capítulo se comenta el funcionamiento de varios modelos jurídicos alternativos tanto al uniformismo legal estatal como al sistema jurídico de carácter paralelo (en el que no interviene el Estado). Estos modelos llamados 'intermedios' por el autor, engloban el acomodo normativo de mutua transformación y la adscripción cultural voluntaria, mecanismos que pueden contribuir a la creación de un espacio social y jurídico inclusivo.

Frente a la supuesta incompatibilidad de los valores de las sociedades occidentales o los presuntos temores de una transferencia de poder desde la autoridad secular a la autoridad religiosa de los tribunales 'de sharía', descritos por Backenköhler en varias partes del libro, el autor aboga por una flexibilización de la configuración del ordenamiento jurídico de cada Estado, que debería basarse en un análisis caso por caso de la realidad social. De esta manera, los poderes públicos podrían tomar las decisiones más adecuadas para satisfacer los intereses de las partes involucradas, sin tener que adoptar un determinado modelo de gestión por parte del Estado. En este sentido, es muy interesante el enfoque antropológico-legal que adopta Berger (2013) en su obra *Applying Sharía in the West*, quien propone que, en vez de intentar averiguar qué es la sharía, es más útil preguntar qué es lo que hacen las personas musulmanas en términos de la sharía. Viendo el análisis de las demandas en el ámbito jurídico realizadas por varias comunidades musulmanas religiosas en los Países Bajos (FORUM, 2009), resulta que no se trataba de solicitudes de una jurisdicción propia, sino de reclamaciones concretas hechas dentro del sistema legal nacional y subordinado a ello. En este sentido, y en respuesta a los argumentos empleados por la oposición pública a las mencionadas reivindicaciones, comenta de Koning (2009) que el hecho de que la normativa religiosa específica únicamente se aplique dentro de y subordinado al marco legal nacional, no solo no apunta a una islamización de las poblaciones en aquel país, sino que más bien es una muestra de desislamización.

*La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico* se inscribe en la línea de trabajos jurídicos teóricos que sirven de base para futuras investigaciones no solo las que indagan desde una perspectiva antropológica legal en los casos concretos en Europa y el Estado español relacionados con la sharía, sino también las que analizan las prácticas llevadas a cabo por parte de las diferentes instituciones estatales incluyendo los órganos jurisdiccionales (Massoumi et al, 2017). Finalmente, teniendo en cuenta que gran parte de las personas musulmanas han nacido o están plenamente socializadas en países donde el islam es la religión de una minoría, no debe confundirse su condición de minoría religiosa con la extranjeridad. Precisamente la realización de las reivindicaciones en el ámbito jurídico del país en el que viven demuestra el deseo y sentimiento de pertenencia a estas sociedades y de participar en ellas como ciudadanos, en este caso ciudadanos musulmanes. Ya es hora de no solo respetar la diferencia sino normalizarla, evitando la creación de problemas donde no (necesariamente) los hay.

**Referencias**


ABU-LUGHOD, L. (2002): "Do Muslim women really need saving?", *American Anthropologist*, nº 104 (3), pp. 783-790. DOI: https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783

BACKENKÖHLER CASAJÚS, Christian J. (2017): "Multiculturalismo y pluralismo jurídico de base religiosa: el derecho islámico en España", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 115, pp. 119-139. https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.119

BERGER, Maurits S. (Ed.) (2013): *Applying Sharía in the West. Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden, Leiden University Press.

ESPOSITO, John L. y DELONG-BAS, Natana J. (2018): *Shariah. What everyone needs to know®*, New York, Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/wentk/9780199325054.001.0001

FORUM (2009): *Factsheet Sharia Jurisdiction*, Dutch Institute for Multicultural Society, European Website on Integration, 1 de julio de 2009, disponible en https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/factsheet-sharia-jurisdiction-1 [consulta: 1 de junio de 2021].

HALLAQ, Wael B. (2007): "What is Shariʿa?" en Eugène Cotran y Martin Lau (Eds.), *Yearbook of Islamic & Middle Eastern Law, volume 12 (2005-2006)*, Leiden, Brill. Pp. 151-180. DOI: https://doi.org/10.1163/22112987-91000130

KONING, Martijn de (2009): "Sheikh Google, Sharia & Arbitrage", 1 de julio de 2009, disponible en https://religionresearch.org/closer/2009/07/01/sheikh-google-sharia-arbitrage/ [consulta: 1 de junio de 2021].

MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom y David MILLER (Eds.) (2017): *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State,* London, Pluto Press. DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctt1rfsndp