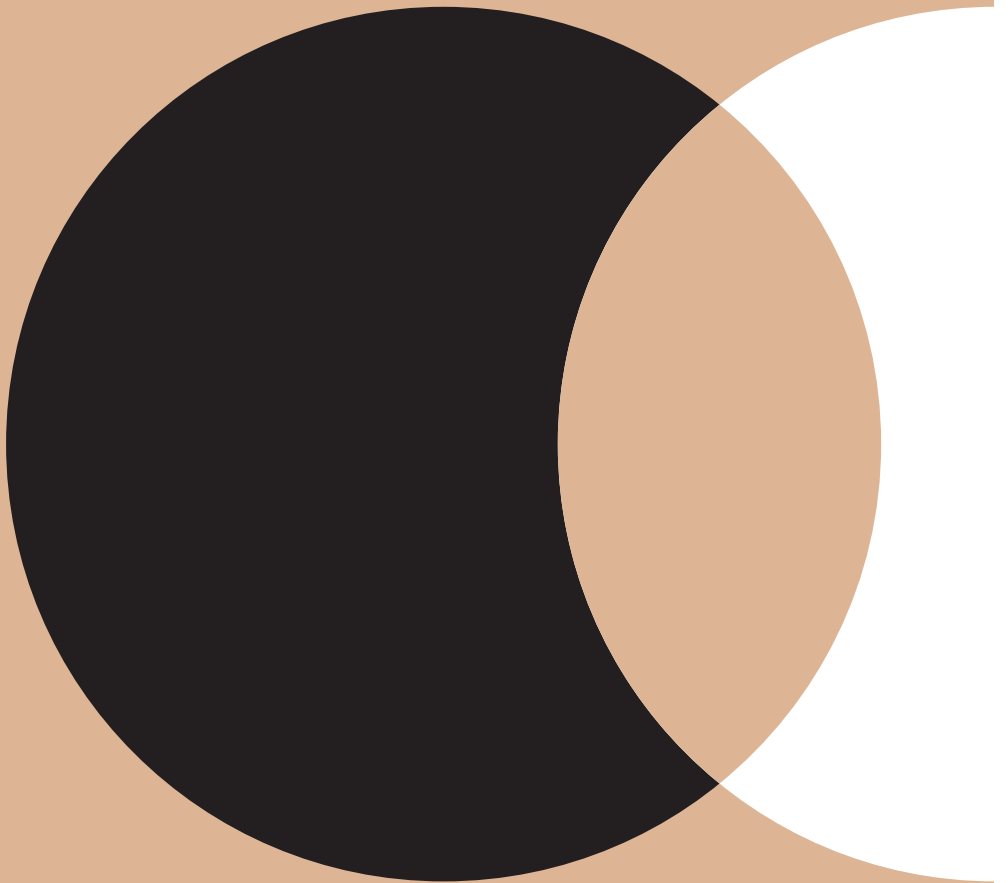


Número 10. Nueva época

2.º semestre de 2014

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo

DIRECCIÓN

Eduardo López Busquets, *director general de Casa Árabe*

CONSEJO DE REDACCIÓN

Karim Hauser
Amira Kedier
Nuria Medina
Olivia Orozco
Javier Rosón

SECRETARÍA DE AWRAQ

awraq@casaarabe.es

WEB Y SUSCRIPCIÓN

www.awraq.es

EDITORES

Casa Árabe. c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España) www.casaarabe.es

Nota: los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

La parte central de este número de *Awraq* es una selección de los trabajos presentados en la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán. Su publicación se inscribe en la colaboración establecida entre Casa Árabe, Transeuropéennes/ASTEC y King Abdul-Aziz Foundation, como miembros del consorcio liderado por Transeuropéennes, para el desarrollo del proyecto de *Traducción en el Mediterráneo* de la Fundación Anna Lindh (Ref: ALF-CFT/2012/04/Translation Programme).

En colaboración con:



TRANSEUROPEENNES



Copyright © Casa Árabe © de los textos: sus autores. © de los anuncios: los anunciantes.

Todos los derechos reservados.

Gráfica: Zum Creativos

ISSN: 0214-834X

Depósito legal: M-40073-1978

Imprenta: Imprenta TC



CASA ÁRABE ES UN CONSORCIO FORMADO POR:



CONTENIDOS

Pág.

I. EL TEMA: TRADUCIR LA CIUDADANÍA

- Los términos taifa y taifiya: trazado de su origen semántico según la intención del traductor.*
Ahmed Beydoun 3
- Del concepto de ciudadanía en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe.*
Maher al-Sharif 13
- Las paradojas de la ciudadanía: ¿estatuto jurídico o actuar político?* Etienne Tassin 29
- La prueba de la inmigración: ciudadanía, derechos humanos y fuentes de vulnerabilidad.*
Marie José Devillard 39
- La ciudadanía en un contexto plurinacional y multicultural: el caso del Reino Unido.* Dina Kiwan 63
- Las «remesas políticas»: el caso del voto de los expatriados libaneses en las elecciones nacionales.*
Paul Tabar 79

2. VARIOS

- Acción colectiva y disidencia a través del street art en Saná.* Anahi Alviso-Marino 101
- La evolución de las distintas voces del rap en Marruecos: más allá de la cooptación y la disidencia.*
Cristina Moreno Almeida 123
- Musulmanes en Melilla: apuntes etnohistóricos.* Sol Tarrés Chamorro 141
- Historia y valores en el mundo árabe. Una conversación con Sami Nair.* Vicente Ordóñez y
Vicent Sanz 163
- Jerusalén durante la Primera Guerra Mundial: el diario del conde de Ballobar.* Roberto Mazza 175

3. LIBROS

- Youssef Ziedan, *Azazel* (M. Luz Comendador) 189
- Francisco Veiga, Leyla Hamad Zahonero e Ignacio Gutiérrez de Terán,
Yemen. La clave olvidada del mundo árabe (Ignacio Álvarez-Ossorio) 193
- John McHugo, *Syria: From the Great War to Civil War* (Alejandra Álvarez Suárez) 199

LOS TÉRMINOS *TAIFA* Y *TAIFIYA*: TRAZADO DE SU ORIGEN SEMÁNTICO SEGÚN LA INTENCIÓN DEL TRADUCTOR¹

Ahmed Beydoun

La palabra *taifa* en el lenguaje y en el término

La palabra árabe *taifa* está definida en los diccionarios de una forma muy pobre y general, pese a que se trata de una palabra con un abanico muy amplio de significados. Aparece como «parte» de algo o de un grupo, por lo tanto *taifa* no se usa solo para seres humanos, puede ser también una «parte de la noche» o un «grupo de sabios» cuando su acepción se refiere a grupo, pero también puede usarse para una «arboleda de sauces» o una «manada de chacales». Las palabras *taifa* y *tawaf* tienen un sentido común de acercamiento, inmanencia, pero *tawaf* también tiene la acepción de «dar vueltas en torno a algo», en el sentido de salir de uno mismo hacia esa cosa. De ahí que el *tawaf* sea el nombre del rito de la peregrinación que consiste en dar vueltas a la Kaaba o también darle vueltas a un conocimiento con la idea de pedir su inclusión o ser aceptado por aquello de lo que se rodea. De la misma raíz proviene la palabra *tufan*, que significa «desbordamiento» o «diluvio».

Contrariamente a su significado actual, la palabra *taifa* no necesariamente se refería a un grupo o a un grupo dentro de un grupo y, en algunos diccionarios antiguos, *taifa* podía referirse a un individuo o a mil. No obstante, esto no invalida lo que dicen los textos más antiguos que hemos manejado en los que el significado más común de esa palabra es el de «grupo» o «parte de un grupo». La segunda aleya de la «Azora de la luz» del Corán dice: «Y que un grupo [*taifa*] de creyentes sea testigo de su castigo»,² y la *taifa* ahí se refiere a una parte de los creyentes. O en el hadiz: «Un grupo [*taifa*] de mi comunidad [*umma*] se mantendrá como el vencedor sin que pueda dañarle los que les traicionan hasta el día de la resurrección».³ Aquí, *taifa* se refiere a un grupo dentro de la *umma* o comunidad de creyentes. No obstante, conviene no generalizar el significado de la palabra *taifa* en el Corán, donde aparece veinte veces. En el hadiz, se puede caer en ese mismo error, por lo que el asunto requiere mucha investigación. Tomemos los ejemplos de la aleya: «Un grupo [*taifa*] de gente de la Escritura desearía extraviaros; pero a nadie sino a sí mismos extravián y no se dan cuenta»,⁴ y de esta otra aleya: «No sea que dijerais: “Solo se ha revelado la Escritura a dos comunidades [*taifas*] antes que a nosotros y no nos preocupábamos de lo que ellos estudiaban”».⁵ En ambos versículos, *taifa* es un grupo definido por su creencia religiosa y se acerca al sentido actual del término. En los hadices, el término aparece cerca de cien veces y con más significados que en el Corán, no obstante, todos sus significados pueden condensarse en dos: el de «grupo»

1 Trabajo presentado en la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán.

2 Sura «La luz del Corán», aleya 2. Las traducciones de los textos del Corán corresponden a la traducción de Julio Cortés (1992). *El Corán*. Barcelona: Herder [Nota de la traductora].

3 Ibn Mayah. El libro de la tradición, capítulo 1, hadiz 6, en *Sunan Ibn Mayah*. S. d.

4 Sura «La familia de Imran», aleya 69 (Julio Cortés [1992]). *El Corán. Op. Cit.*.

5 Sura «Los rebaños», aleya 156 (Julio Cortés [1992]). *El Corán. Op. Cit.*.

y el de «parte» o «división». En los dos casos *taifa* es una unidad contenida en una unidad más grande o más amplia. En un número menor de hadices (entre ellos, el que hemos indicado arriba), notamos una proximidad intencional del sentido de confesión religiosa con una creencia particular o que sigue una vía propia, aunque es posible que esa proximidad no sea sino un mero acuerdo.

El empleo del término *firqa* («grupo»)

A pesar de que la palabra *taifa* conlleva el sentido de separación, es decir, de distinguirse por cierta acción o estado, en el legado islámico este sustantivo no se impuso como término usual para referirse a los grupos (*firqa*, plural de *firqa*) en los que se dividen los creyentes y también los musulmanes. Y, sobre todo, en este campo semántico se mantuvo su significado lingüístico, es decir, el significado aparecido en el Corán y el hadiz que hemos mencionado más arriba, al que se le añadía un adjetivo religioso o de otro tipo.

En cuanto a los términos que predominan en el hadiz *al-Firqa*, encontramos los que aparecen en obras destacadas de Ibn Hazm, Al-Shahrastani, Al-Bagdadi, como *al-milal*, *al-nihal*, *al-ahwa'*, además de *al-firqa*. Al igual que *al-mila* (cuyo plural es *milal*), *al-firqa* es un término coránico que apareció también con su significado específico para referirse al grupo que se separa de la comunidad religiosa a partir del famoso hadiz *al-Firqa al-Najjya*, y se empleó con ese sentido de forma ininterrumpida en lo que se conoce como *kutub al-firqa*. No tenemos constancia de si el término *taifa* fue usado de continuo en los *kutub al-firqa* con ese mismo significado.

Por último, cabe recordar que muy probablemente los no musulmanes adoptaron el término *taifa* antes que los musulmanes para referirse a sus grupos religiosos o doctrinales. Lo emplea el patriarca maronita Estifanus Butrus al-Duaihi a finales del siglo XVII. En esa misma era, las autoridades otomanas adoptaron el término *milal*, pero no *tawaiif* (plural de *taifa*) para referirse a los no musulmanes que estaban bajo un régimen especial que regulaba sus asuntos y su relación con las autoridades. Esta observación se apoya en mi conocimiento personal, que tiene sus limitaciones, y para comprobar su veracidad habría que hacer un arduo estudio que no nos ha sido encargado y que no sabemos si se está haciendo.

Taifa, entre el término religioso y el no religioso

En la historia de la sociedad islámica, la palabra *taifa* y su plural *tawaiif* han tenido otros significados específicos en campos semánticos diferentes relacionados con la religión o con la división de la acción social o con la política y el sultán. En todos esos casos, la palabra adquiriría su significado técnico cuando se le añadía un término. Así, por ejemplo, en el ámbito religioso, a los jeques del sufismo se les conocía con el nombre de *taifat al-qaum*; *qaum* aquí con el sentido de «pueblo de Dios», y los sufíes son su *taifa*, es decir, su «grupo». Esta expresión se empleó durante muchos siglos, desde el siglo tercero de la Hégira, para distinguir a los sufíes del resto de los fieles de la comunidad religiosa. Se llamaban a sí mismos o los demás se referían a ellos con el término *taifa* para marcar quiénes eran, como si se tratara de su bandera. El término *taifa* también se empleaba en las industrias y los

Los términos *taifa* y *taifya*: trazado de su origen semántico según la intención del traductor

oficios para designar a las personas de cada gremio. Se empleaba la expresión *tawaiif al-hiraf* o *al-asnaf* con el significado de «gremios».

La expresión *muluk al-tawaiif* se utiliza en la actualidad para designar a los reyes de taifas de al-Andalus (siglo XI de la era cristiana). Cada rey gobernaba una comunidad que se diferenciaba del resto por su religión o por otra característica, concepto este próximo al significado que empleamos hoy en día. Lo curioso es que al investigar sobre los reinos de taifas descubrimos que eran unidades geográficas, es decir, zonas geográficas de al-Andalus que se repartían esos reyes y que llevaban los nombres de ciudades: la Taifa de Almería, la de Granada, la de Zaragoza, etcétera. En los reinos de taifas había una mayoría de población musulmana y una minoría cristiana y judía y, por lo tanto, en este contexto la palabra *taifa* no se refiere a un «grupo», sino a un *qitaa* o «zona»; no obstante, sabemos que esos dos significados no se contradicen, sino que difieren según la perspectiva. Ese sentido de *qitaa* es original (aunque podríamos perfectamente considerarlo un preámbulo) en el contexto lingüístico, o al menos así lo revelan los diccionarios antiguos. D. J. Wasserstein, autor de un artículo dedicado a los reinos de taifas en la *Enciclopedia islámica*,⁶ afirma que ese nombre no lo acuñaron los gobernantes árabes de al-Andalus en su etapa de dispersión entre la caída del Estado de Almanzor y el ascenso del Estado de los almorávides, sino que antes de ellos lo emplearon unos reyes que denominaron *qitaa* a las zonas en las que se estableció el Imperio persa entre la derrota de Darío frente a Alejandro Magno y el nacimiento del Estado sasánida, es decir, durante más de cinco siglos. Esta acepción persa se habría impuesto al imaginario de los andalusíes o de los historiadores como un antecedente de lo que luego pasó en al-Andalus muchos siglos después.

El predominio del sentido religioso

Las acepciones consecutivas y contemporáneas de la palabra árabe *taifa* y de su plural *tawaiif* se mezclaron y se ramificaron a lo largo de la larga vida de esta palabra, pero en el presente predomina su uso con un sentido religioso. Ya es difícil encontrarse la palabra *taifa* para referirse a un grupo de animales o a una parte del mes o a una zona geográfica. En los países árabes, en los que el islam es la religión mayoritaria con diferencia, la mayoría sunní de la población no se siente cómoda cuando se refieren a ella como *taifa* sunní. Para entenderlo, hay que remontarse a la era del Estado islámico aglutinante cuya última manifestación, el Estado otomano, cayó tras la Primera Guerra Mundial. Los sunníes entonces eran *ahl al-mila*, los dueños del Estado, es decir, los musulmanes ni más ni menos, y no era apropiado considerarse o que los demás les consideraran una *taifa* más. Y los que no eran musulmanes se llamaban a sí mismos o eran llamados por los musulmanes *tawaiif*.

Vestigios de ese sentido con sus dos vertientes se mantuvieron en los Estados nacionales, es decir, en los Estados actuales. Pero la lógica de estos Estados tiende a la simetría en el sentido abstracto. Esto sucede también en la legislación

6 D. J. Wasserstein (2012). *Muluk al-Tawaiif*, en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel y W. P. Heinrichs (eds). *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online [2.ª edición], <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mulu-k-al-t-awa-if-COM_0794> [Consultado el 14 de octubre de 2014] [Nota del editor].

en función de las circunstancias, aunque, en la práctica, se echa en falta la simetría entre los grupos que conforman la sociedad, entre las confesiones o *tawaiif*, por encima de cualquier otra consideración al ser el elemento con más peso en la sociedad. Podemos decir que la simetría fue una de las herencias de la modernidad otomana, un antecedente de la era de los Estados nacionales o un preámbulo a esos Estados. Y por eso es posible que los sunníes sean considerados una *taifa* en Bagdad o en Beirut aunque no acepten esa denominación. Cuando utilizan las líneas de división entre confesiones, los bandos que luchan por el poder o por sus derivados materiales y las élites en conflicto se parapetan detrás de sinónimos del tipo de *familias espirituales* o usan algunos epítetos para falsear la realidad de las relaciones entre ellos y para mantener líneas abiertas de forma que no se llegue a una situación irreversible. En el discurso político libanés, por ejemplo, hay innumerables casos de ello. En los últimos meses, se ha podido observar cómo para referirse a los alauíes sirios se emplea la expresión cada vez más común de *taifa* o confesión alauí cuando las relaciones confesionales en Siria están cada vez peor. Esto es un ejemplo de lo mal que está la situación y una alarma de los males terribles que se están produciendo o están por venir.

La bisoñez de la palabra *taifiya* («confesionalismo»)

De la palabra *taifa* deriva la palabra *taifiya*. Su campo semántico se corresponde con el de nombres de doctrinas de pensamiento o artísticas o de comportamiento y organización. Cabe señalar que el artículo dedicado a la palabra *taifiya* en la *Enciclopedia islámica* está dedicado por completo al sistema sociopolítico del Líbano como si su autor no hubiese encontrado otro país digno de esa entrada.⁷ Cabría preguntarse si, hoy, su autor, A. Rieck, se hubiera ceñido al Líbano en su artículo como hace veinte años o más. La palabra *taifiya* es relativamente nueva en la lengua árabe a diferencia de su madre, *taifa*, de cuya aparición en el Corán y los hadices ya hemos hablado. Estas dos fuentes naturalmente no se inventaron la palabra, que ya existía con anterioridad.

Rieck insiste en su artículo en que el confesionalismo no surge por el mero hecho de que haya confesiones en una sociedad, sino que es fruto de la historia de la sociedad en la que nace y se desarrolla, así como de los actos externos sobre esa sociedad y sus actos en el exterior. El confesionalismo va por fases, pues es una red de inclinaciones escondidas, unas normas teóricas y prácticas y un comportamiento que no deben hacerse públicos, pero es también una filosofía pública de todo el sistema sociopolítico, como en el Líbano, donde hay quienes formulan argumentos y ofrecen formas de aplicación de ese confesionalismo y quienes se oponen a él. La mayoría de sus defensores se avergüenzan de ese sistema en una medida u otra, pero lo defienden como fruto de una necesidad reprobable. A este fenómeno, es decir, el de demostrar que no interesa el régimen confesional aunque lo defendemos, le dimos en un antiguo libro el nombre de «la vergüenza de

7 A. Rieck (2012). *Ta'ifiyya*, en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel y W. P. Heinrichs (eds). *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online [2.ª edición], <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/t-a-ifiyya-SIM_7326> [Consultada el 14 de octubre de 2014] [Nota del editor].

las confesiones», «el decoro de las confesiones» o «la timidez de las confesiones» y en él hablamos de la existencia de un espacio que el confesionalismo deja para que surja un Estado que siente necesidad de él aunque al mismo tiempo sea consciente de la contradicción que hay entre las exigencias de su estabilidad y la filosofía confesional.⁸ No es de extrañar que Rieck solo hablara del confesionalismo en el Líbano aunque sea un fenómeno presente en las sociedades del Oriente árabe, porque en esas otras sociedades el confesionalismo era diferente al del Líbano en el momento en el que se escribió el artículo. Ahora, lo que encontramos es una tendencia extendida hacia la «libanización» en el entorno regional... y el escritor o el traductor se preguntarán qué se quiere decir exactamente cuando se habla de *taifya*.

Esto es lo que estamos conjeturando sin estar seguros: que la derivación de *taifya* de la palabra *taifa* se produjo efectivamente en el Líbano y no se remonta a las convulsiones que a través de una etapa de disputas y cismas dio lugar a la consolidación de la primera imagen del régimen confesional en el monte Líbano. Unas convulsiones que se extendieron a lo largo de la mayor parte del segundo tercio del siglo XIX. Tal vez el término no apareció entonces como lo conocemos ahora, sino con otras fórmulas compuestas que tendrían ese significado o que se aproximarían a él. La ósmosis lingüística con las lenguas europeas fue lo que provocó la creación del término. De ser ciertas nuestras conjeturas, el término *taifya* como confesionalismo, o un término parecido, habría hecho aparición en el lenguaje en la misma época en la que se alzó el grito del nacionalismo, *al-wataniya*, en boca de Butrus al-Bustani, porque se necesitaba de lo uno para hacer frente a lo otro. Este enfrentamiento se ha mantenido desde entonces más allá del deseo intermitente de algunos interlocutores por demostrar que esos dos polos no se contradicen o de conseguir una fórmula que haga posible la reconciliación entre ellos.

El confesionalismo estadounidense y francés

Decimos, no sin ciertas dudas, que el término *confessionalism/confessionnalisme* fue el primero en referirse al fenómeno del confesionalismo, que llegó a la *taifa* a través del dogma o credo (*madhhab*) cargado de significados doctrinales de la historia del cristianismo occidental que no estaban presentes en el cristianismo oriental. Eso es lo que hizo que los expertos, en cuanto apareció la palabra, se precipitaran a darle un equivalente que consideraron más adecuado: *communautarism/communautarisme*, por considerar que la palabra *confesionalismo* no se refería a un dogma o credo, sino a las personas que pertenecían a él. Sin embargo, esta nueva palabra tenía aún más peso occidental que la anterior, *confessionalism/confessionnalisme*.

La palabra occidental que se refiere a «dogma» o «credo» es la que solían utilizar escritores libaneses como Michel Shiha en los años treinta y cuarenta del pasado siglo. Sin embargo, el diccionario *Le Petit Robert* remonta el nacimiento de esa palabra a 1984. Esto indica probablemente que fue muy poco empleada antes de esa fecha en textos en lengua francesa publicados en Francia. Cabe señalar aquí que

8 Ahmad Beydoun (1989). *Al-Sira' 'ala tarikh Lubnan, aw, al-Huwiyah wa-al-zaman fi al-a'mal mu'arrikhina al-mu'asirin*. Beirut: Al-Tawzi', Da'irat Manshurat al-Jami'ah al-Lubnaniyah, al-Idarah al-Markaziyyah [Nota del editor].

los anglófonos adoptaron una palabra casi sinónima, *sectarianism*, preferida por los críticos a la palabra *taifya*. Es difícil considerarla un sinónimo de la palabra francesa *sectarisme* porque esta palabra tiene un sentido negativo y se descarta cuando se quiere hablar del fenómeno de forma neutral.

La palabra que se refiere a *taifa* («confesión») o *yama'a* («grupo»), *communauté* o *community*, nació efectivamente a mediados de los ochenta y se convirtió en un motivo de lucha entre los entornos estadounidense y francés, lo que impuso a su significado una polarización interna y dos posturas discrepantes hacia el fenómeno al que se refiere la palabra. El término estadounidense se refiere al llamamiento público a reconocer la prioridad del grupo sobre el individuo y de los derechos de aquel sobre este. La palabra francesa tiende a poner en evidencia la contradicción en la definición de los derechos de los individuos de acuerdo con su pertenencia a un grupo u a otro y también pone en evidencia la obligación impuesta del individuo con su grupo religioso, nacional o lingüístico, y la negación de su derecho a salir de lo que le dicta su pertenencia al grupo o, incluso, a cambiar su pertenencia. La palabra también ganó significado a nivel europeo frente a *soberanía* (*souverainisme*) y pasó a referirse a la tendencia partidaria de reforzar el grupo (*yama'a*) europeo, representado por las instituciones de la Unión Europea, y de ampliar sus competencias frente a los Estados nacionales y a quienes protegen los derechos soberanos. Este, naturalmente, es un significado carente de matiz confesional, lo que exige buscar un equivalente árabe que signifique «grupo» (*yama'a*) o «unión» (*ittihad*). Además, la nueva palabra proyectó su sombra sobre diferentes grupos lingüísticos y nacionales, pero no religiosos, sin que unos predominaran necesariamente sobre otros. A esta variedad, el término árabe *taifya* se le quedó corto después de que en el uso contemporáneo de la palabra se estrechara su campo y la pluralidad de sus antiguos sentidos, que se limitaban al sentido religioso.

De cualquier manera, a la palabra árabe *taifya* le corresponderían, en el pasado y ahora, dos palabras occidentales (y no solamente una) que tienen relación con el grupo o la confesión y se refieren a cosas diferentes. Los términos *communautaire* y *confessionnel* son atributos objetivos que no expresan la posición hacia ellos del atribuido. Pero la adición del sufijo *-isme* a cualquiera de esos dos atributos los enmarca en un grupo de adjetivos que expresan en general una introspección del atribuido o un círculo de fervor o lealtad. Esta dualidad que el árabe no consigue reflejar al conformarse con una sola palabra para los dos casos se da mucho y pone en apuros a los traductores, y esto de lo que hablamos aquí es solo uno de los muchos ejemplos. En muchos casos, se añade una letra *alif* y una letra *nun* al adjetivo para expresar la idea de «tendencia» o de «lealtad doctrinal»; por ejemplo, la palabra *aqli* quiere decir «rationnel» y la palabra *aqlani* quiere decir «rationnaliste». En muchos casos, la lengua árabe parece no ceder a hacer esa distinción, como sucede con la palabra *taifya* sobre la que estamos hablando. Nadie dice *taifani*, aunque es posible desde un punto de vista teórico, y lo único que lo impide es que suena cargante. Este es un obstáculo difícil de la derivación en la lengua árabe: muchas veces no se cumple una regla establecida por una cuestión de gusto. Por lo que en estos casos y otros que estamos tratando hay que dar con el significado correcto por el contexto.

Las palabras *yama'a* y *umma*: el tormento del traductor

Para resumir, podemos decir que la palabra árabe *taifya*, por ser una palabra relativamente joven, está vinculada a la palabra *taifa* con su significado actual, un sentido mucho más restringido que el que tenía en los diccionarios y los textos antiguos. Esto es lo que ha hecho que usar *confessionnalisme* para traducir *taifya* sea más apropiado y esté más alejado de la mezcla de asuntos que implica la palabra *communautarisme* a pesar de la tendencia de las últimas décadas de escritores y traductores que han optado por este último vocablo, *communautarisme*, y por descartar *confessionnalisme*. En cuanto al equivalente árabe de *communautarisme*, la búsqueda ha sido más eficaz en la acepción de *yama'a* que en la de *taifa*. La palabra *umma* la encontramos traducida como «la nation maronite» o «la nation druze» en, por ejemplo, documentos del Consulado de Francia del Líbano en el siglo XIX. Hay que señalar que la palabra *nation* no se refería en aquella época a lo que hoy llamamos *umma* y que, en esos mismos documentos, vemos que incluso se habla de «la nation française» de Sidón. La *umma* ahí designa al Consulado de Francia y a un grupo de comerciantes y de enviados extranjeros, todos o en su mayoría. La expresión más apropiada para traducir esa *umma* es «comunidad francesa». Y, a partir de este tipo de expresiones, se habló de la historia «nacional» (*qauri*) de las *tawaiif* (en la que se basa la existencia «nacional» de estas últimas en nuestra época), algo que es resultado de la mezcla del fanatismo y la ignorancia, del desconocimiento no solo de la historia nacional, sino también, que es lo que nos concierne aquí, de la semántica. Por último, es preciso señalar en este contexto que los términos *umma* y *yama'a* pertenecen a la terminología islámica y que sus significados se mezclan de forma clara aunque no llegan a ser usados como sinónimos. En su uso contemporáneo en el discurso sociopolítico, su significado desborda en muchos casos el contexto religioso.

En el pasado, el significado de la palabra *taifa* se yuxtaponía en la traducción a la palabra *communauté*, pero el sentido religioso fue ganando en el significado del vocablo árabe, lo que no sucedió en las lenguas occidentales en las que su significado se amplió y se ramificó. Esa evolución en la lengua árabe indica una proliferación del fenómeno del confesionalismo y una disminución de divisiones sociopolíticas propias de conceptos occidentales a los que se nombró con términos árabes con una carga histórica diferente a la carga de los nombres occidentales, como también se buscó en las lenguas occidentales equivalentes de conceptos árabes e islámicos.

Esto solo nos lleva a algo que tiene que ver con la misión de traducir, a saber, que cada palabra tiene en una lengua uno o varios significados lingüísticos o técnicos cuya historia sigue la historia del pensamiento y la sociedad. Lo que hemos hecho aquí es ofrecer un ejemplo de ello a partir de dos palabras árabes, *taifa* y *taifya*, y de sus equivalentes en dos de las lenguas occidentales más habladas, el inglés y el francés. Esto es solo un apunte tímido de lo que debe ser la formación continua del arte de la traducción y del sufrimiento del traductor, que se agrava a medida que se va apegando a las reglas de su profesión y avanza en su preparación.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Ahmad Abdul Latif Beydoun nació en Bint Yubail, en el sur del Líbano, en 1943. Fue profesor de Sociología en la Universidad del Líbano hasta que se jubiló en 2007. Hasta la fecha, ha publicado quince obras, algunas de ellas en francés, pero la mayoría en árabe. También, ha participado con capítulos y artículos en obras colectivas y diferentes publicaciones periódicas. Su obra se diversifica entre los problemas de la sociedad libanesa y su régimen político y cuestiones relativas a la lengua y a la cultura árabes. Además, es autor de obras literarias y traductor.

RESUMEN

En contextos islámicos muy diversos, la palabra *taifa* puede incluirse en listas de términos específicos: místicos, socio-profesionales, político-históricos, etcétera, aunque en los dos últimos siglos el significado de esta palabra ha sufrido una atrofia tangible y, en nuestros días, apenas se usa en otro sentido que no sea el de «confesión religiosa». Ya no es adecuado decir que *taifa* es un «equivalente exacto» del vocablo francés *communauté*, ya que este último se une, en un sentido literal o hipotético, a adjetivos como *rural*, *nacional*, *internacional*, *doctrinal* o *religioso*. Nuestro artículo aborda un problema muy conocido: el desarrollo asimétrico de los contenidos semánticos que se presentan, de forma directa o engañosa, en palabras o términos de dos lenguas y cuyo uso dominante como equivalentes exactos en ambos idiomas se supone indiscutible, pese a que todo lexicógrafo (sobre todo, los que están implicados en los diccionarios equivalentes) sabe que equivalencia no es sinonimia. En este artículo, hemos intentado volver a poner de relieve esta realidad centrándonos en dos términos muy presentes en la literatura política relativa a los mundos árabe e islámico y también en la literatura que toma como tema la «ciudadanía». En la medida en la que lo permite este ejemplo, esperamos haber contribuido a descubrir algunas trampas, tendidas en el camino del traductor, y a esclarecer el carácter multidimensional de la preparación que le permite al traductor ejercer su profesión con seriedad.

PALABRAS CLAVE

Taifa, *taifya*, *yama'a* («grupo»), equivalente.

ABSTRACT

The word *taifa* can be included in lists of specific terms in an extensive range of Islamic contexts: mystical, socio-professional, political, historical, etc. However, the meaning of the word has experienced a tangible atrophy over the last two centuries and is rarely used today except in the sense of «religious denomination». It is no longer accurate to say that *taifa* is an «exact equivalent» of the French word *communauté*, a word which joins adjectives like *rural*, *national*, *international*, *doctrinal* and *religious* in both a literal and hypothetical sense. Our article discusses a well-known issue: the uneven development of the direct and hidden semantic content of words and terms

from two languages and whose dominant use as exact equivalents in both languages is assumed and unchallenged, despite the fact that all lexicographers (particularly those involved in bilingual dictionaries) know that equivalent is not the same as synonymous. With this article we have tried to place the spotlight once again on this reality by focusing on two extremely relevant terms in Arab and Islamic-related political literature and in literature dealing with the topic of «citizenship». Insofar as provided for by this example, we hope to have contributed to uncovering some traps hidden along the translator's path, and to clarifying the multidimensional nature of the training which enables translators to practice their profession seriously.

KEYWORDS

Taifa, taifiya, yama'a («group»), equivalent.

الملخص

أمكن للفظ «الطائفة»، في سياقات إسلامية شديدة التنوع، أن يندرج في لوائح مصطلحات عديدة متخصصة: صوفية واجتماعية مهنية وسياسية تاريخية... إلا أن اللفظ نفسه عرف، في القرنين الماضيين، ضموراً ملحوظاً في ماصدقَه، فأصبح، في أيامنا، يكاد لا يستعمل إلا بمعنى «الطائفة الدينية». عليه، عاد غير ممتنع بصفة «المقابل التام» للفظ الفرنسي *communauté*. فإن هذا الأخير لا يزال يتربّس، في الظاهر أو في التقدير، مع صفات من قبيل «القروية» أو «الوطنية» أو «الدولية»، فضلاً عن استوائه موصوفاً للـ«مذهبية» أو للـ«دينية». تتناول ورقتنا مشكلاً جَدَّ معروف: وهو مشكل التطور غير المتناظر للمضامين الدلالية الماثلة، مباشرة أو مداورة، في ألفاظ أو مصطلحات تنتمي إلى لغتين ويفترض الاستعمال السائر «تقابلاً» بينها لا جدال فيه. والحال أن كل معجمي (وخصوصاً المعتمني بالمعاجم المتقابلة) يعلم أن «التقابل» و«الترادف» ليسا... مترادفين! وقد حاولنا أن نبرز هذا الواقع مرة أخرى بالانكباب على حالة مصطلحين ذوي مقام مركزي جداً في «الأدبيات» السياسية المتعلقة بالعالمين العربي والإسلامي بما فيها تلك التي تتخذ «المواطنة» موضوعاً. ونحن نأمل أن نكون قد أسهمنا بذلك، بمقدار ما تتيحه هذه الحالة النموذج، في كشف بعض الأثر الذي تعترض سبيل المترجم وفي كشف الطابع المتعدد الأبعاد للإعداد الذي يبيح للمترجم مزاوله مهنته بجدارة.

الكلمات المفتاحية

طائفة، طائفية، جماعة، تقابل، ترادف.

DEL CONCEPTO DE CIUDADANÍA EN EL PENSAMIENTO DE LOS PRECURSORES DE LA «NAHDA» O RENACIMIENTO ÁRABE¹

Maher al-Sharif

Este estudio parte de la hipótesis de que los precursores de la Nahda fueron conscientes de los significados del concepto de *ciudadanía* aunque no recurrieran al término. Tras el conocido como «shock» producido por el contacto con Occidente, aquellos precursores descubrieron los instrumentos de la modernidad de la sociedad que permitían que «el otro» se civilizase. Se propusieron «ilustrar» con ellos y postularon que se tomaran como préstamos con condiciones y no haciendo una imitación ciega. Entre esos instrumentos destacaban, en nuestra opinión, la idea de *wataniya* ('patriotismo') y la idea de *igualdad*.

Los precursores de la Nahda adoptaron las ideas modernas a través de tres canales. Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), Adib Ishaq (1856-1885), Khayr al-Din al-Tunisi (1820-1890), Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1802-1874), Qasim Amin (1863-1908) y Farah Anton (1874-1922) lo hicieron a través del contacto directo con los países occidentales. Butrus al-Bustani (1819-1883) y Salim al-Bustani (1848-1884) lo hicieron a través de las misiones evangelizadoras y de las escuelas modernas que aquellas crearon, y 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1854-1902), a través de los libros traducidos. En cuanto a la promoción de esas ideas, esos precursores se beneficiaron de la coyuntura favorable que se dio en el siglo XIX gracias a la política de las «organizaciones» reformistas adoptadas por el gobierno otomano y a las políticas de reforma que se seguían en Egipto y Túnez.

La definición de *watan*

La palabra *wataniya* se deriva de la palabra árabe *watan* y hubo un acuerdo para adjudicar una sola definición a la palabra *watan* que Rifa'a al-Tahtawi define como «el nido del ser humano en el que da sus primeros pasos y del que sale; el lugar que reúne a su familia y donde se le corta el cordón umbilical; el país que le cría, le educa, le ama». Al-Tahtawi formó el adjetivo de *watan* siguiendo el esquema del adjetivo que se deriva de la palabra *Egipto* y, por consiguiente, su significado sería 'el hijo de la patria': «quien vive en ella y hace de ella una patria es *watani*, como *masri* ('egipcio') de *Masr* ('Egipto') o *ahli* ('nacional') de *ahl* ('nación')».² Butrus al-Bustani definió *watan*, «una de las palabras más bellas del árabe», como «una cadena continua de muchos eslabones, uno de cuyos extremos es nuestra casa o nuestro lugar de origen con quien esté en él, y el otro extremo es nuestro país con quien haya en él. El centro de sus dos extremos y su imam es nuestro corazón o los dos extremos son el centro y el imam de nuestro corazón»; y Siria es la patria perseguida: «Siria, conocida como al-Sham y Arabistán, es nuestra

1 Trabajo presentado en la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán.

2 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]*. *Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. Vol. 2. Beirut: Al-mu'assasat al-'arabiyyat li-l-dirasat wa-al-nashr, p. 429 y p. 433.

patria con todas sus llanuras, regiones remotas, costas y montañas... los hijos de nuestra patria son de lo mejor que hay». ³ Adib Ishaq define el término *watan* como «la residencia en la que habita el ser humano» y «la región en la que se establece y se reproduce la comunidad». Afirma que «solo hay patria con la libertad» y «no puede haber patria con despotismo». ⁴

El patriotismo como resultado de la relación dialéctica de la patria y sus hijos

Para los precursores de la Nahda había una relación dialéctica entre la patria y sus hijos, entre los derechos y deberes de los hijos de la patria. Para al-Tahtawi, los hijos de una patria tienen derechos que les garantiza la patria, pero también obligaciones con ella, y el patriotismo «no solo requiere que el ser humano exija los derechos que le otorga la patria, sino que tiene que cumplir con los deberes que tiene para con la patria porque, si ninguno de los hijos de la patria cumple con ellos, pierden los derechos civiles que la patria les debe». Y, a cambio, «guiar al patriota a las raíces de su país requiere implícitamente garantizar que en su patria se disfrute de derechos civiles y de ventajas locales». Para garantizar esos derechos, «el verdadero patriota debe llenar su corazón de amor a su patria porque es uno de sus miembros». Al-Tahtawi encuentra la base del amor de los hijos de la patria por ella en la experiencia islámica, concretamente en las palabras del califa ortodoxo Omar Ben al-Jattab: «Dios hace florecer a los Estados a través del amor a la patria», ⁵ y afirma, asimismo, que el amor a la patria es «una virtud noble con la que solo cumplen los que son nobles..., sobre todo si la patria es fuente de orgullo, felicidad y gloria como Egipto, una patria gloriosa por sus hijos, algo por lo que merece la pena esforzarse». Es también «una característica noble que abarca a cada uno de esos hijos en todos los momentos de su vida y hace que cada uno de ellos sea amado por el resto. Qué feliz es el ser humano que tiene una inclinación natural a alejar el mal de su patria incluso haciéndose daño a sí mismo».

Butrus al-Bustani, por su parte, cree que para civilizar en serio a los sirios se requieren dos cosas: «Encontrar la armonía entre los individuos y sus grupos, concretamente una armonía civil» y «amar a la patria y anteponer sus intereses a nuestros intereses personales o confesionales» porque, «si los sirios no sienten que la patria es su patria, que el país es su país, no hay esperanza de que amen a su patria ni se puede hablar de un interés general». Al-Bustani advierte de los riesgos de proliferación del fanatismo doctrinal entre los hijos de la patria, del peligro de la guerra civil, en su opinión, «la peor y más repugnante forma de guerra» que casi siempre suele deberse a «razones insignificantes y a objetivos religiosos» y se contradice con «los más nobles derechos, el derecho de vecindad y de fraternidad

3 Butrus al-Bustani (1990 [1860]). *Nafir Suriya*. Beirut: Dar Fikr li-l-Abat wa-l-Nasr, p. 21 y pp. 86-87.

4 Adib Ishaq (1978). *Al-kitabat al-siyasiya wa-al-iytima'iyya* [Edición recopilada y prologada por Nayi Alush]. Beirut: Dar al-Talia, p. 66 y p. 74.

5 Rifa'a al-Tahtawi (1912). *Manahij al-albab al-Misriyah fi mabahij al-adab al-'asriyah*. Egipto: s. e. [2.ª ed.], pp. 10-11 y p. 15; y Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]*. *Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. *Op. Cit.*, pp. 433-434.

Del concepto de *ciudadanía* en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe

patriótica». Afirma que «quienes cambian el amor a la patria por el fanatismo doctrinal y sacrifican el bien del país por miras personales no merecen que se les relacione con la patria porque son sus enemigos». ⁶

Tres formas de régimen político

Los pioneros de la Nahda descubrieron que en Occidente imperaban tres formas de régimen político: la monarquía absoluta, la república y la monarquía restringida.

Ahmad Ibn Abi al-Diyaf se detuvo en analizar con detalle esas tres formas de poder. Definió la monarquía absoluta como «el poder que consigue de la gente lo que quiere de ella a la fuerza y en función de sus intereses» y un régimen «al que se opone la ley porque dispone de los siervos de Dios y de su país a capricho», que «provoca la falta de cualidades humanas como la valentía, el desdén hacia el agravio, la defensa de la hombría, el amor a la patria, etcétera».

El gobierno republicano, «el sistema de los Estados Unidos», es aquel en el que «el pueblo elige a uno de los suyos para que esté al cargo de sus políticas e intereses durante un tiempo determinado, y al que le sucede otro también elegido por el pueblo y así sucesivamente; y no tiene la categoría elevada ni los distintivos de un monarca, sino que es uno más que ejecuta lo acordado por la gente consultada». Este sistema conlleva «un beneficio terrenal para todo el mundo, porque todo se consulta», pero no armoniza con las normas de la comunidad musulmana porque «el cargo de imam es un deber religioso de toda la *umma* ('comunidad de creyentes')».

La monarquía restringida por la ley se adapta más a las normas del islam porque, después del califato, «la monarquía es lo que une a sus súbditos, acaba con la corrupción y cumple sus demandas, y su titular (el rey) es la sombra de Dios en la tierra, quien ofrece justicia a las víctimas de la injusticia porque su gobierno está entre la razón y la ley religiosa y su titular gobierna según una ley conocida y razonable en todos sus asuntos, no sobrepasa los límites que esa ley marca, se compromete a actuar según esa ley en el momento en el que se le rinde pleitesía y la corrobora jurándola, pero si incumple lo prometido la gente se libera de la pleitesía jurada». ⁷

Sobre la gestión del Estado francés

Durante su residencia en París entre los años 1826 y 1831, al-Tahtawi fue testigo de la revolución de julio de 1830, tuvo conocimiento de los artículos de la Constitución y de las enmiendas constitucionales que se hicieron después de la revolución. Concluyó que el rey de Francia no era «un rey de comportamiento absolutista» y que la política francesa era una «ley restrictiva» porque quien gobernaba era el monarca «a condición de que lo haga según la ley con la que complace a los miembros de las cámaras». También destaca que las disposiciones legales francesas

6 Butrus al-Bustani (1990 [1860]). *Nafir Suriya. Op. Cit.*, pp. 21-23 y pp. 63-70.

7 Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1999). *Ithaf ahl al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman*. Vol. 1 [1.ª parte]. Comisión del Ministerio de Cultura. Túnez: Al-Dar al-'Arabiyya lil-l-Kitab, pp. 9-32.

«no emanan de los libros sagrados, sino de otras leyes que son en su mayor parte políticas» llamadas «derecho francés, es decir, los derechos de unos franceses sobre otros».⁸

Al-Tahtawi señala que hay tres poderes en el Estado francés. El poder gobernante con sus subdivisiones, es decir, la monarquía como «una autoridad central de la que emanan tres poderosos rayos» o «pilares del gobierno y sus poderes». El primer poder es el que fija las leyes y las regula, el segundo poder es el de la justicia y la separación de poderes y el tercero es el que ejecuta las leyes una vez que los jueces dictaminan. El primer poder se divide en dos: «la Cámara de los Pares» o cámara alta, cuya función, hereditaria, era «la renovación de una ley perdida o el mantenimiento de una ley como está»; y «la cámara de los enviados de las prefecturas», formada por un grupo de enviados elegidos por los electores cuya función no era hereditaria y consistía en examinar las leyes, las políticas y los decretos, buscarle ingresos al Estado, defender los intereses de los súbditos cuando se les aplican impuestos y alejar la injusticia».⁹

Derechos y deberes de los franceses

Al-Tahtawi enumera los derechos que disfrutaban los franceses y cree que el mejor de ellos es la ley que han conseguido a través del sacrificio de sus vidas y la igualdad ante los dictámenes de la ley «independientemente de la importancia, cargo, honor y riqueza» del individuo. Añade que la ley «garantiza a todas las personas el disfrute de su libertad personal» y que, incluso, «no es posible detener a alguien si no es según lo establecido en los libros de disposiciones judiciales». Una persona solo puede ser juzgada «por jueces y en su lugar de residencia; además, las alegaciones tienen que ser públicas, las denuncias penales no pueden ser juzgadas si no es en presencia de un jurado y la sanción de confiscación de capital se anula».¹⁰ El individuo puede seguir la religión que elija «bajo la protección del Estado, se castigará a quien impida el culto a un devoto y no es posible dejar bienes o hacer regalos a las iglesias si no es con el permiso del Estado». Cualquier ciudadano francés «puede dar su opinión sobre un tema de política y religión a condición de no ir en contra de lo que consta en los escritos sobre disposiciones legales», lo que «anima a cualquier persona a dar su opinión y lo que le venga a la mente mientras no dañe a los demás; el individuo sabe lo que pasa en la mente de su compatriota gracias a las hojas que se publican diariamente, llamadas *periódicos* o *gacetas*, a través de los cuales la persona se informa de las novedades internas y exteriores». Además, «todas las propiedades son inviolables y nadie puede ser obligado a entregar sus bienes excepto por el interés general si previamente recibe su valor y a través de una sentencia judicial».¹¹

8 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Tajlis al-ibriz fi taljis bariz: aw al-diwan al-nafis bi-iwan* Baris, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]. Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. *Op. Cit.*, p. 95 y p. 106.

9 *Ibidem*, p. 94 y p. 99.

10 *Ídem*, p. 106.

11 *Ídem*, p. 105.

Al-Tahtawi dice también que «todos los seres humanos son iguales en derechos y deberes» y que «los deberes son inherentes a los derechos». A cambio de los derechos que disfrutaban, todos los franceses «tienen que aportar al Estado dinero en la medida de sus posibilidades». Y añade: «Si los impuestos y demás fuesen regulados en los países del islam como allí, las conciencias estarían tranquilas». Todo individuo «debe, además, participar con su persona en la defensa militar del reino».¹²

Legitimar el préstamo de las instituciones del Estado de derecho

Para los pioneros de la Nahda, la posibilidad de tomar prestadas las instituciones del Estado de derecho presentes en algunos países occidentales no entraba en contradicción con la *sharia* o ley islámica.

Khayr al-Din al-Tunisi concebía el mundo como una unidad compacta en la que viven comunidades que se influyen mutuamente: «No dejamos de concebir el mundo como una población unida habitada por diversas comunidades que se necesitan mutuamente... Los logros públicos de un pueblo son necesarios para sus semejantes». Al-Tunisi habló en su obra *Muqaddima kitab aqwam al-masalik li maarifat ahwal al-mamalik* «sobre cómo han conseguido los Estados nación la fuerza y el poder terrenal que tienen» y cómo «debemos elegir para nosotros lo que sea adecuado... y tal vez recuperar lo que nos quitaron de las manos y usarlo para salir de la negligencia que hay en nosotros».¹³

Khayr al-Din al-Tunisi estaba convencido de que los países islámicos debían optar por la civilización europea de forma voluntaria porque eso era mejor para su futuro que si les venía impuesto, y escribió: «He escuchado a algunas personalidades de Europa referirse a lo que significó que la civilización europea fluyera como un torrente y que nada la frenase y del temor a que pudiera llegar a los Estados nación vecinos, que solo podrían salvarse del hundimiento adoptando organismos terrenales».¹⁴

Al-Tunisi hace un llamamiento a tomar en préstamo la experiencia occidental y, concretamente, «el avance de los francos en las instituciones como resultado de una organización basada en la libertad y la justicia». Muestra su asombro por aquellos que censuran su postura, pero que «no renuncian a seguir la moda europea en la ropa, los muebles, las viviendas, etcétera». Y añade: «Si nos detenemos en esos que reniegan de lo bueno de los francos, veremos que no aceptan los sistemas que pueden valer, pero aceptan lo que les perjudica y ahí les vemos rivalizando en ropa, muebles, vivienda, etcétera».¹⁵

12 *Ídem*, pp. 103-105.

13 Khayr al-Din al-Tunisi (1978). *Muqaddima kitab aqwam al-masalik li maarifat ahwal al-mamalik* [Investigación y estudio de Maan Ziyada]. Beirut: Dar al-Talia, pp. 44-46.

14 *Ibidem*, pp. 84-86.

15 *Ídem*, pp. 52-54.

La adaptación de las instituciones del Estado de derecho al entorno árabo-islámico

Los precursores de la Nahda recurrieron a dos vías para adaptar las instituciones del Estado de derecho al entorno árabo-islámico: traduciendo los nombres de esas instituciones a la lengua árabe, por una parte, y afirmando que comprenden aspectos similares a otros presentes en el pensamiento y la jurisprudencia islámicos, por otra.

Al-Tahtawi intentó con mucha dificultad definir las instituciones parisinas que conoció usando términos que aparecían por primera vez en la lengua árabe, bien arabizando los nombres franceses de esas instituciones, bien empleando términos árabes a los que al-Tahtawi añadía un significado diferente, bien traduciendo literalmente los términos europeos.

En cuanto a la segunda vía, al-Tahtawi afirma que «todas las deducciones a las que llegaron los derechos de la población de las demás naciones civilizadas fueron la base de sus leyes y solo unas pocas se contradicen con la jurisprudencia islámica sobre las que se levantó el acervo jurídico que regula las relaciones humanas. Lo que en los países islámicos es conocido como “ciencia de las fuentes de la jurisprudencia” en Occidente se conoce como “derecho natural o leyes naturales”, una normas racionales en las que, para lo bueno o lo malo, se basan los estatutos civiles; lo que se conoce como “jurisprudencia aplicada” es en Occidente el “derecho o estatutos civiles”; lo que en el islam se llama “justicia y espiritualidad” en Occidente se conoce como “libertad e igualdad”; y lo que los musulmanes denominan “amor a la religión”, para ellos es “amor a la patria”». ¹⁶

Al-Tunisi dividió en dos la libertad de Occidente, por un lado, la libertad personal y, por otro, la libertad política, e intentó buscar un equivalente islámico para ese concepto de *libertad*: «Y esto es como dijo el segundo califa ortodoxo Omar Ben al-Jattab: “Si uno de vosotros ve que me desvío, que me corrija”, y por desviación se está refiriendo aquí a su política para con la *umma*». En la experiencia histórica del islam, el equivalente al organismo que regula las libertades, es decir, a la Asamblea General de los Diputados, es lo que se conoce como *Ahl al-hal wal-'aqd* ('organización de grandes ulemas'). Al-Tunisi justifica que estos musulmanes no fueran elegidos por el pueblo con la obligación de *kifaya* de la ley islámica, en virtud de la cual si uno hace algo, los demás están exentos de hacerlo, pero, si lo hace un grupo, se aplica la obligación de *ayn*, es decir, que todos están obligados a hacerlo. ¹⁷

En cuanto a la ley que garantiza la justicia y la igualdad, que considera dos pilares del progreso, al-Tunisi la apoya en dos puntos: «La ley divina y la política racional». Para al-Tunisi, la ley islámica «no se contradice con la creación de organizaciones políticas fuertes por razones civilizadoras» y defiende que las leyes nuevas que exigen las condiciones de vida en continuo cambio no pueden ser guiadas siempre por las bases de la ley islámica «por razones que nos llevaría mucho tiempo explicar», lo que obliga a «crear nuevas leyes que añadir a los prin-

16 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]. Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. Op. Cit., p. 469.

17 Khayr al-Din al-Tunisi (1978). *Muqaddima kitab aqwam al-masalik li ma'arifat ahwal al-mamalik*. Op. Cit., pp. 61-62.

cipios de la ley islámica». Y añade que quienes aplican la ley divina «son *Ahl al-hal wal-'aqd*» y quienes se encargan de aplicar la política racional «son los miembros de los consejos electos»; no obstante, debe tenerse en cuenta que «los dos grupos pretenden lo mismo», es decir, «exigir cuentas al Estado para que vaya por el buen camino» con el sentido de «exigir cuentas o juzgar el comportamiento de los responsables».¹⁸

Ahmad Ibn Abi al-Diyaf considera que las ramas de la ley que rigen el gobierno restringido en los países islámicos pueden dividirse en dos vertientes, a saber, una legal basada en los textos, y otra política basada en la razón. En su opinión, esta segunda vertiente armoniza «con el hecho de que la gente esté más cerca de la honradez y más alejada de la corrupción, aunque sea una ley que no tenga origen religioso ni haya sido revelada [...] porque los dictámenes de la ley islámica aspiran a que se preserven sus principios en la Creación y la justicia es el más grande de esos principios». Ahmad Ibn Abi al-Diyaf dice que el Senado en los países europeos, elegido por la gente, está «para proteger y defender sus derechos humanos sin salirse de la obediencia». Y quien interpela a los ministros y se opone a ellos es una «asamblea respetable», según la ley islámica, porque «es un modo de unificar esfuerzos, de no desunir a la *umma*, de amor entre el pastor y su rebaño, de proteger vidas y capital».¹⁹

La separación religión-Estado como base del vínculo patriótico

El *sheij* de al-Azhar, Rifa'a al-Tahtawi, no abordó de forma clara el principio de separación de religión y Estado, pero sí se refirió a los peligros que amenazan a la patria si el gobierno interviene en las creencias de sus súbditos y si quienes gobiernan ponen una religión en contra de otra.

Butrus al-Bustani, quien fue testigo de los choques confesionales entre drusos y maronitas en el Monte Líbano en 1860, hizo un llamamiento a hacer una separación clara entre las religiones y *al-madaniyyat* (o 'conjunto de deberes, derechos y privilegios de los ciudadanos'): «Como nuestra patria no distingue entre la religión, que es un asunto entre el creyente y su creador, y *al-madaniyyat*, en las que se basan las relaciones sociales y políticas, que es un asunto entre el ser humano y el hijo de la patria o entre este y su gobierno, y no se separan esos dos conceptos de naturaleza distinta, ninguno de ellos podrá triunfar ni juntos ni por separado». También se refiere al «deber de establecer una separación entre la Presidencia, es decir, el poder espiritual, y la política, es decir, el poder civil», ya que «la mezcla de esos dos poderes, de naturaleza distinta y de contenidos contradictorios, puede provocar fallos evidentes y daños claros a las leyes y a las religiones, y no exageramos si decimos que hace imposible la civilización y el crecimiento».²⁰

Su hijo, Salim al-Bustani, advierte de las consecuencias de mezclar política y religión y se opone a la injerencia de los hombres de religión en los temas temporales y civiles que no les atañen partiendo de la idea de que someterse al vínculo político en la

18 *Ibidem*, pp. 67-69 y p. 82.

19 Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1999). *Ithaf ahl al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman*. *Op. Cit.*, pp. 67-68.

20 Butrus al-Bustani (1990 [1860]). *Nafir Suriya*. *Op. Cit.*, p. 49 y pp. 57-58.

sociedad es un tema «obligatorio», mientras que someterse a la religión es algo «optativo». Cree que la mezcla de religión y política provoca graves daños y la proliferación del extremismo, en su opinión, es «una de las principales causas del retraso del progreso de la humanidad».²¹

En el mismo sentido, Faris Shidyaq dice que uno de los componentes esenciales de civilización es la conciencia de la necesidad de diferenciar entre la lealtad religiosa, como «lealtad espiritual» que se forma en los corazones de todos los seres humanos, y el vínculo político y social «que debe apoyarse en la fidelidad a la patria y tiene como objetivo la cooperación entre todos sus hijos en los asuntos civiles y en la convivencia general».²²

‘Abd al-Rahman al-Kawakibi advirtió del peligro de mezclar los ámbitos de la política y la religión. Afirmó que el poder religioso y el poder político solamente estuvieron unificados en la era de los califas ortodoxos. También advirtió del peligro de «comerciar» con la religión y de explotarla para atizar los conflictos confesionales y la discriminación religiosa. Y como prueba citó a las naciones occidentales «guiadas por el saber en todos los caminos, las sólidas bases de la unión patriótica al margen de la religión, el consenso al margen de lo doctrinal, el vínculo político al margen de lo administrativo»; e hizo un llamamiento a su patria, a «musulmanes y cristianos», a emular a esas naciones, a frenar a «quienes incitan al odio a los no árabes y a los forasteros», a hacer que las religiones «rijan solamente en el otro mundo», a que haya una unidad en este mundo basada en estas palabras: «Viva la *umma*, viva la patria, que vivan los poderosos hombres libres».²³

La postura hacia los derechos y la igualdad de la mujer

Al intelectual árabe de la Nahda le gusta hablar del lugar que ocupa la mujer en las sociedades occidentales con las que entró en contacto y puntualizar que la mujer occidental no hubiera progresado en la sociedad y no hubiera tenido los mismos derechos que el hombre sin el nivel de conocimiento que alcanzó y gracias a que se abrieron ante ella las puertas del mundo laboral.

A la pregunta de cuáles son las razones de la involución de la mujer oriental con respecto a la occidental, el intelectual esgrime varios motivos, entre los que destacan el totalitarismo imperante en la sociedad, la ignorancia consecuencia de su aislamiento dentro de la casa y de que no tenga oportunidades de recibir una educación y de trabajar, el hecho de que se la vea como un ser inferior, a lo que suma algunos fenómenos sociales que inciden negativamente en su vida como la poligamia, el matrimonio a una edad temprana o el recurso fácil del repudio.

En el preámbulo de su libro *Tahrir al-mara’a*, publicado en 1898, Qasim Amin afirma que, cuando el totalitarismo domina a la *umma*, se transforma en un fenómeno social porque «insufla su espíritu en los fuertes, quienes controlan a los

21 Mayid Fajri (1992). *Al-harakat al-fikriyya wa ruwwaduha al-lubnaniyya fi asr al-Nahda 1880-1922*. Beirut: Dar al-Nahar li-l-Nashr, p. 28.

22 *Ibidem*, pp. 30-31.

23 ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi (1931). *Taba’i’ al-istibdad wa-masari’ al-isti’bad*. El Cairo: Al-Maktaba al-tiyariyya al-kubra, pp. 110-111.

débiles en cuanto les es posible» y, como la mujer es débil, «el hombre conculca sus derechos y la trata con desprecio, la humilla y le pisa la personalidad». Añade: «La mujer ha vivido una gran inferioridad independientemente de la posición que ocupa en la familia, esposa, madre o hija, sin voz ni voto, sometida al hombre porque es hombre y porque ella es una mujer. Su persona desapareció en la del hombre, su universo se redujo a los rincones de su casa, se hizo competente en ignorancia y se tapó con las cortinas de la injusticia. El hombre la usa para su placer, divirtiéndose con ella cuando le apetece, arrojándola a la calle cuando le viene en gana».²⁴

Bahitat al-Badiya (1886-1918) abordó con detalle los fenómenos sociales relacionados con la vida de la mujer y con su relación con el hombre y dijo que el matrimonio en Egipto era «un profundo camino tortuoso casi siempre resultado de la falta de acuerdo entre los cónyuges». Añadió: «La legitimación del repudio y la poligamia es lo que ha hecho que el matrimonio sea algo fácil para nosotros (los musulmanes)» aunque no sea la intención del legislador: «A pesar del caos en los vínculos sociales, de la violación de los acuerdos de las familias y de la alteración de su orden que estamos viviendo, las religiones no fueron creadas para atraer a la miseria, sino para hacer feliz al ser humano». Para Bahitat al-Badiya, la poligamia es «el más acérrimo enemigo de la mujer y su único demonio», «corrompe al hombre, pero también la salud, el dinero, la ética, a los hijos y los corazones de las mujeres». Y también se opuso al matrimonio de la mujer a una edad temprana y a la opinión que dice que «la edad de la pubertad debe ser también la edad del matrimonio» alegando que una niña de doce años «no entiende en absoluto lo que significa el matrimonio y no sabe nada de las cosas de la casa», así como que el matrimonio a una edad temprana «provoca dificultades de diferente índole a la *umma*: problemas en el matrimonio cuyo resultado es siempre la desunión o la división, mucha mortandad infantil, dificultades para procrear, enfermedades nerviosas y otras enfermedades de mujeres».²⁵

Qasim Amin también pidió al hombre oriental que se deshiciera de algunos de sus hábitos sociales degenerados, y destaca el matrimonio con más de una mujer: «Nada disculpa al hombre que se case con más de una mujer excepto si es por razón de fuerza mayor como que la primera mujer padezca una enfermedad que no la permita cumplir con sus deberes matrimoniales» o «si ella es estéril y no puede concebir, porque muchos hombres no aceptan no tener descendencia». En los demás casos, escribió, «solo considero la poligamia un recurso legal para saciar una libido animal y una seña de amoralidad, de alteración de los sentidos, de voracidad en la demanda de placer».

Qasim Amin afirma que quien investigue minuciosamente los textos coránicos sobre la poligamia verá que «se la legitima y se la prohíbe al mismo tiempo» y, para ello, recurre a la «Azora de las mujeres» en una primera aleya, la número 3: «Casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si

24 Qasim Amin (1905). *Tahrir al-mar'a*. El Cairo: Al-Maktaba al-Sharqiyya [2.ª edición], pp. 15-17.

25 Bahitat al-Badiya (1999). Al-zawach; Ta'addud al-zawyat aw al-darair; Sinn al-zawach, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. III. Damasco: Wizarat al-Thaqafah fi al-Jumhuriyah al-'Arabiyah al-Suriyah, pp. 37-53.

teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas» (aleyas 3); y, luego, la número 129: «No podéis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. Si ponéis paz y teméis a Dios..., Dios es indulgente, misericordioso». ²⁶ A partir de estas dos aleyas queda claro, afirma él, que el legislador «supedita el deber de conformarse con una mujer al miedo a ser injusto, puesto que después aclara que no se puede ser justo». ²⁷

En ese mismo sentido, al-Taher al-Haddad (1899-1935) afirma en su libro *Imraatuna fi al-Sharia wa-al-Mujtama'* que la opresión de la mujer no es consecuencia de la religión, sino de un hecho histórico, ya que la religión concedió a las mujeres derechos que luego les privaron los musulmanes; y declara que los dictámenes de la ley religiosa, que tienen mucho que ver con la denigrante situación de la mujer, no son los dictámenes de Dios en su libro o los que pusiera de manifiesto el profeta con sus dichos y sus hechos, «sino dictámenes de alfaquies más sometidos a la coyuntura de su época y a su entorno que al espíritu del texto y de sus grandes propósitos». Convencido de esto, al-Haddad lanzó una campaña contra la poligamia, hizo un llamamiento a que se diera a la mujer el derecho a elegir esposo, se opuso a las vías de repudio pidiendo que el asunto se remitiera a la justicia especializada y que la mujer tuviera derecho a pedir el divorcio. Y dijo que ningún texto del Corán impedía que la mujer tuviera un puesto en el Estado o en la sociedad siempre que fuera un empleo digno. ²⁸

El *sheij* al-Tahtawi fue uno de los primeros en insistir en la importancia de que la mujer recibiera educación y trabajara porque eso tendría muchas consecuencias positivas para toda la sociedad: «Es importante que niños y niñas estudien juntos en pro de una mejor intimidad conyugal, que las niñas aprendan a leer, escribir y a hacer cuentas, etcétera, para que sean más educadas y más inteligentes, estén más instruidas y puedan compartir con los hombres conversación y opiniones y así tengan mayor valor para ellos y ocupen un lugar más destacado». La educación ayuda a la mujer a llamar a la puerta del trabajo, que le «protege de lo inconveniente y le acerca a la virtud. Y, si el desempleo es reprochable para los hombres, aún más lo es para las mujeres, porque la mujer que no tiene un trabajo se pasa el tiempo hablando con los vecinos de lo que comen, de lo que beben, de lo que visten, de muebles, de lo que tienen ellos, de lo que ella tiene, etcétera». ²⁹

Como al-Tahtawi, Butrus al-Bustani considera que la educación de la mujer es una de las condiciones de una civilización correcta, una de las razones del renacimiento (*nahda*) de la sociedad: «No hay conocimiento en el hombre si no lo hay en la mujer», y cree que la educación de la mujer tiene muchas ventajas «que revierten en

26 Las traducciones de los textos del Corán corresponden a la traducción de Julio Cortés (1992). *El Corán*. Barcelona: Herder [Nota de la traductora].

27 Qasim Amin (1999 [1898]). *Ta'addud al-zawiyat*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a*. *Op. Cit.*, pp. 123-130.

28 'Abd al-Razzaq Hammami, *Al-mara'a fi mashru'i al-hadaza al-Tunisi*, <<http://almaraalinsaan.maktoobblog.com>> [Consultado el 26 de agosto de 2014].

29 Rifa'a al-Tahtawi (1999 [1872]). *Fi tashrik al-banat ma' al-subiyat fi al-ta'ullum wa-ta'lim wa-kasb al-'irfan*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. I. *Op. cit.*, pp. 233-236.

la propia mujer instruida, otras que revierten en su marido, otras en sus hijos, y otras que afectan a la comunidad». Para al-Bustani, la educación de la mujer es «el primer peldaño de la escalera de la reforma de la patria». ³⁰

Algunos intelectuales de la Nahda criticaron la opinión que afirma que la mujer es inferior al hombre en cuanto a capacidades mentales y que el hombre destaca por encima de ella en las ciencias, las artes y las letras con el argumento de que «el cerebro de la mujer es más pequeño que el del hombre y el del hombre es además más pesado». Adib Ishaq se dedicó a demostrar que algunos ilustrados franceses estaban en un error, como Jean-Jacques Rousseau, quien afirmó que «la naturaleza había distinguido al hombre con la fuerza y la razón y su poder es esa fuerza y esa razón, mientras que a la mujer le concedió la belleza y su poder desaparece cuando aquella desaparece», extrañado de que «un sabio de esa talla» dijese algo así. Ishaq declaró: «No es apropiado decir algo así en el siglo XIX; yo defiendiendo públicamente y sin miedo a ser censurado que la mujer es igual al hombre aunque no es un hombre, y que elevarla a la posición que se merece no significa que sea un equivalente exacto del hombre porque eso es corromper su naturaleza, alterar sus características innatas, sino que se desarrolle continuamente para que haya igualdad con el otro sexo». ³¹

La obligatoriedad de la educación política

Los precursores de la Nahda consideran que la propagación de la conciencia patriótica entre los hijos e hijas de la patria requiere animarles a interesarse por los asuntos públicos y a participar en la actividad política, lo que solo se consigue a través de una educación política.

Y, si el individuo tiene derechos y deberes, exigir sus derechos y cumplir sus deberes de forma completa implica, según al-Tahtawi, «tener conocimiento de los derechos y los deberes, un conocimiento basado en el entendimiento de aquellos, y un entendimiento expresión del conocimiento de las leyes del gobierno que son la política», y señala que el aprendizaje de los principios de las ciencias políticas ha sido «desatendido» en los países islámicos, incluido Egipto, a pesar de que la enseñanza de esos principios a la población de esos países «es de interés público». Al-Tahtawi se pregunta: «¿Qué inconveniente hay en que en cada circunscripción municipal haya un profesor que lea a los chicos, después de terminar de enseñar el noble Corán, los artículos de fe y los principios árabes, los principios de la política y la administración y que les señale sus beneficios? ¿No es eso poner al corriente a la gente de la patria de sus derechos y deberes?». Al-Tahtawi considera, asimismo, que esa enseñanza «tiene un efecto moral sobre el perfeccionamiento de la ética y, a través de ella, la gente entiende que solo puede conseguir sus intereses personales

30 Butrus al-Bustani (1999 [1849]). *Kitab fi Ta'lim al-nisa'*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. I. *Op. Cit.*, pp. 213-231.

31 Adib Ishaq (1999 [1881]). *Huquq al-mara'a*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. III. *Op. Cit.*, pp. 233-237.

a través del interés público, que es el interés del gobierno y de la patria». ³²

Adib Ishaq, quien se negó a que la política fuera una propiedad privada o un monopolio, afirma que entre los derechos y deberes del individuo está «examinar los asuntos terrenales y las cuestiones sociales que le tocan o le rodean» y que el individuo con instrucción política es un «individuo civil con todos sus derechos y obligaciones» y «conoce el interés público y los límites personales». Aclara que esta instrucción no da frutos tras ser adquirida si la política no tiene un objetivo definitivo o un «frente conocido» sobre el que todo el mundo esté de acuerdo en un marco de «aglutinamiento patriótico» al margen de la diversidad de «opiniones, la variedad de tendencias y la gama de concepciones». ³³

El Pacto Fundamental: la ley que gobierna el Estado tunecino

De entre los códigos fundamentales y las leyes promulgadas por los precursores de la Nahda, nos detendremos en los artículos del Pacto Fundamental, al que dio forma Ahmad Ibn Abi al-Diyaf a petición del mariscal Muhammad Pasha Bey de Túnez y que vio la luz el 20 de *muharram* de 1274, del calendario musulmán, o el 9 de septiembre de 1857, del calendario cristiano, cuando el bey otorgó a toda la gente del reino el Pacto Fundamental.

Las circunstancias de la promulgación del Pacto Fundamental, como cuenta Ahmad Ibn Abi al-Diyaf, son las siguientes: un militar asesinó a un judío y le cogió su mercancía y, a continuación, el militar fue condenado a muerte. Después, un judío fue asesinado a golpe de espada acusado de insultar, en estado de embriaguez, a un musulmán y de maldecir su religión. Entonces, los judíos de París protestaron y los gobiernos de Francia e Inglaterra presionaron al gobierno tunecino, a continuación de lo cual el bey ordenó a Ahmad Ibn Abi al-Diyaf que redactara el Pacto Fundamental. ³⁴

Y sobre este pacto dice: «El interés de la patria primó de inmediato a la hora de aceptar este asunto, dada su peligrosidad, y se fundamentó en las reglas que vienen a continuación. Primero: queda garantizada la seguridad completa de todos nuestros súbditos, de todos los habitantes de nuestros Estados independientemente de su religión, lengua y color. Esta seguridad se extenderá a sus personas respetadas, a sus bienes inviolables y a su honorable reputación excepto en los casos legales cuyo conocimiento corresponderá a los tribunales. La causa nos será a continuación remitida y nosotros tendremos que ordenar la ejecución de la sentencia o conmutar la pena o prescribir una nueva instrucción. Segundo: todos los sujetos están sometidos al impuesto en vigor hoy —o al que pueda ser establecido más adelante— en función de la fortuna de cada individuo, de tal modo que los grandes no

32 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]. Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat. Op. Cit.*, pp. 350-352.

33 Adib Ishaq (1978). *Al-kitabat al-siyasiya wa-al-iytima'iyya. Op. Cit.*, p. 70; Adib Ishaq (1886). *Al-Durar* [Edición recopilada y seleccionada por Jirjis Mikha'il Nahhas]. Alejandría: Al-Mahrusa, pp. 61-65 y pp. 242-246.

34 Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1999). *Ithaf ahl al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman*. Vol. 2 [4.ª parte]. Comisión del Ministerio de Cultura. Túnez: Al-Dar al-'Arabiyya lil-l-Kitab, pp. 232-240.

estén exentos debido a su posición elevada ni los pequeños tampoco lo estén por su debilidad. El desarrollo de este artículo se hará de una manera clara y precisa. Tercero: los musulmanes y los demás habitantes del país son iguales ante la ley porque así lo merecen como individuos sea cual sea su condición. La justicia en la tierra es una balanza nivelada. Cuarto: los súbditos no musulmanes no estarán obligados a cambiar de religión ni se les impedirá que cumplan con ella, sus lugares de culto serán respetados y estarán a salvo de insultos y humillaciones. Quinto: solo procederemos a reclutar soldados por un orden o un sorteo y el recluta no prestará servicio más allá del tiempo estipulado. [...] Octavo: todos los súbditos, musulmanes y no musulmanes, serán sometidos por igual a los reglamentos y usos en vigor en el país y ninguno tendrá privilegio sobre los demás».³⁵

A partir de este pacto que salvaguardaba la igualdad entre los tunecinos independientemente de su religión, el día 5 de *safar* del año musulmán de 1275 y día 14 de septiembre de 1858, el bey ordenó anular las disposiciones discriminatorias con los judíos permitiéndoles que «llevaran el *tarbush* rojo, compraran viviendas e inmuebles en áreas urbanas y otros lugares y se dedicaran a la agricultura ajustando lo estipulado por el Pacto Fundamental y la justicia y la coyuntura de cada momento. Señalar con una indumentaria diferente a los súbditos no musulmanes no está en las bases de la religión».³⁶

Conclusiones

Los precursores de la Nahda no recurrieron al empleo del término *ciudadanía*, que no apareció en la literatura política árabe sobre todo hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Como ejemplo, el de dos precursores egipcios posteriores a los padres de la Nahda, Ahmad Lutfi al-Sayyid y Taha Husein,³⁷ que no emplearon ese término en sus escritos y se limitaron a hablar de la *umma* egipcia, de los hijos de la *umma*, del individuo y el grupo, de la personalidad egipcia, del concepto de *solidaridad*, de «la solidaridad del egipcio con el egipcio, del respeto del egipcio hacia el egipcio, de la confianza del egipcio en el egipcio» y de la garantía de la separación de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.

Los pioneros de la Nahda fueron conscientes de los significados de la *ciudadanía moderna* al entrar en contacto con Occidente a través de diversos canales e intentaron tomar prestadas las instituciones del Estado de derecho, base de la ciudadanía, tras adaptarlas a un medio árabe-islámico bien traduciendo los nombres de las instituciones occidentales a la lengua árabe, bien buscando un equivalente a esas instituciones en la experiencia histórica árabe-islámica. Y también lucharon por la igualdad ante la ley de los hijos de la patria, por la igualdad entre el hombre y la mujer en derechos y deberes.

35 *Ibidem*, pp. 240-244.

36 *Ídem*, p. 259.

37 Para más detalles, véanse: Ahmad Lutfi al-Sayyid (1973). *Al-Muntajabat* [1.ª parte]. El Cairo: Dar al-Nashr al-Hadith; Ahmad Lutfi al-Sayyid (1945). *Al-Muntajabat* [2.ª parte]. El Cairo: Al-Maktaba al-Anglu al-Misriyya; y Taha Husein (2001). *Mustaqbal al-taqafa fi Misr*. Túnez: Dar al-Ma'arif.

En el trasfondo de la apertura de esos precursores de los significados de la *ciudadanía moderna*, estaba el convencimiento de que la modernidad, que nació en Occidente y a cuyo nacimiento contribuyó el averroísmo, se convirtió con el tiempo en una adquisición humana que quedó abierta desde un punto de vista objetivo a añadidos no europeos y, por lo tanto, su adopción no obligaba a los musulmanes ni a «occidentalizarse» ni a deshacerse de su identidad.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Maher al-Sharif, doctor en Letras y Humanidades por La Sorbona (1982), ha sido investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Socialistas del Mundo Árabe (1983-1989, Damasco) y miembro del Consejo de Redacción de la revista trimestral *Al-Nahch*, publicada por este centro. Igualmente, fue redactor jefe de la famosa revista *Sawt al-Watan* (1989-1993, Nicosia, Chipre), profesor de Historia Árabe e investigador en el Instituto Francés del Próximo Oriente, IFPO (por sus siglas en francés) en Damasco y, luego, en Beirut (diciembre 1993-junio 2014). Desde diciembre de 2013, es investigador y miembro del Instituto de Estudios Palestinos (Beirut) y profesor en el Departamento de Historia y Relaciones Internacionales de la Facultad de Letras y Humanidades San José (2012, Beirut). Entre otras publicaciones, destacamos sus libros en árabe: *El comunismo y la cuestión panarabista en Palestina 1919-1948* (Centro de Investigaciones de la Organización para la Liberación de Palestina, 1981); *En busca de una entidad. Estudio sobre el pensamiento político palestino 1908-1993* (Centro de Investigaciones y Estudios Socialistas del Mundo Árabe, 1995); *Las apuestas de la Nahda en el pensamiento árabe* (Dar al-Mada, 2000); *Palestina en los archivos secretos del KOMINTERN* (Dar al-Mada, 2004); *Evolución del concepto yihad en el pensamiento islámico* (Dar al-Mada, 2008); y *Un siglo de conflicto árabe-sionista: ¿Hay perspectiva de paz?* (Dar al-Mada, 2011).

RESUMEN

Este estudio parte de la hipótesis de que los pioneros de la Nahda árabe fueron conscientes de los contenidos del concepto de *ciudadanía* aunque no recurrieron al término en sí. Aquellos pioneros descubrieron los medios de la modernidad social que permitieron que «el otro» se civilizara, y lo hicieron a través del roce directo con los países occidentales o a través de las misiones evangelizadoras y las escuelas modernas que estas misiones fundaron o de los libros traducidos. Quisieron que se produjera una Ilustración con esos medios e hicieron un llamamiento a tomarlos prestados, pero no de forma ciega, sino con condiciones. En la promoción de las ideas modernas, esos pioneros se beneficiaron de la oportuna coyuntura del siglo XIX que proporcionaba la política de las «organizaciones» reformistas que adoptó el gobierno otomano, así como de las políticas de reforma que siguieron los gobiernos de Egipto y Túnez. Su apertura a los contenidos de la ciudadanía fue posible por su convencimiento de que la modernidad, que había nacido en Occidente y a la que abrió camino el averroísmo latino, se había transformado con el tiempo en un logro de la humanidad y estaba abierta desde un punto de vista objetivo a añadidos no europeos. También estaban

convencidos de que, si los árabes musulmanes adoptaban esas ideas, no se verían empujados a la «occidentalización» ni tampoco se desharían de su identidad.

PALABRAS CLAVE

Nahda e Ilustración, modernidad, nacionalismo, Estado de derecho, derechos y deberes, igualdad de la mujer, educación política.

ABSTRACT

This study is based on the hypothesis that, despite not using the term themselves, the pioneers of the Arab Nahda were aware of the content of the concept of *citizenship*. Those pioneers discovered the means of social modernity which enabled the civilization of «the other», and did so through direct contact with Western countries, through evangelist missions and the modern schools that these missions founded, and through translated books. They wanted to use these means to produce an Age of Enlightenment and reached out to borrow them; not blindly, but on their own terms. In promoting modern ideas, these pioneers benefited from the crucial juncture of the nineteenth century, which provided the policy of the reformist «organisations» adopted by the Ottoman Empire as well as reform policies followed by the governments of Egypt and Tunisia. Their openness to the content of citizenship was made possible by their belief that modernity, born in the West and which paved the way for Latin Averroism, was transformed over time into an achievement of mankind that was open to non-European contributions from an objective point of view. They were also convinced that if Arab Muslims adopted these ideas they would not be pushed towards «Westernisation», nor would they lose their identity.

KEYWORDS

Nahda and Age of Enlightenment, modernity, nationalism, rule of law, rights and obligation, gender equality, political education.

الملخص

تنطلق هذه الدراسة من افتراض يزعم أن رواد النهضة العربية قد استوعبوا مضامين مفهوم المواطنة، حتى وإن لم يلجأوا إلى المصطلح نفسه. فقد اكتشف أولئك الرواد وسائل الحدثة المجتمعية، التي مكنت «الأخر» من التمدن، عبر احتكاكهم المباشر بالدول الغربية، أو من خلال الإرساليات التبشيرية والمدارس الحديثة التي أنشأتها، أو من خلال الكتب المترجمة، فسعوا إلى التنوير بهذه الوسائل، ودعوا إلى اقتباسها وذلك على قاعدة الاقتباس المشروط وليس التقليد الأعمى. وقد استفاد أولئك الرواد، في ترويج الأفكار الحديثة، من ظروف ملائمة برزت في القرن التاسع عشر، وتمثلت في سياسة «التنظيمات» الإصلاحية التي تبنتها الحكومة العثمانية، وفي سياسات الإصلاح التي اعتمدها حكام مصر وتونس. وكانت تكمن في خلفية انفتاحهم على مضامين المواطنة قناعة بأن الحدثة، التي ولدت في الغرب وساهمت «الرشدية اللاتينية» في تمهيد الطريق أمام ولادتها، قد تحوّلت مع الزمن إلى مكتسب إنساني، بات منفتحاً من الناحية الموضوعية على إضافات غير أوروبية، بحيث إن تبني العرب المسلمين لما أنتجته لن يدفعهم إلى «التغرب» والتخلي عن هويتهم.

الكلمات المفتاحية

النهضة والتنوير، الحدثة، الوطنية، دولة القانون، الحقوق والواجبات، مساواة المرأة، التربية السياسية.

LAS PARADOJAS DE LA CIUDADANÍA: ¿ESTATUTO JURÍDICO O ACTUAR POLÍTICO?¹

Etienne Tassin

Forjada en Europa, tras la experiencia de las revoluciones inglesa, estadounidense y francesa, y pulida por la tradición liberal, la *ciudadanía republicana* es un concepto jurídico-político que remite a un doble vínculo: un vínculo de pertenencia y un vínculo de obediencia. Un vínculo de pertenencia de un individuo a una comunidad, por un lado, y un vínculo de obediencia del mismo individuo hacia la autoridad que se ejerce en dicha comunidad, por otro lado. Sometido a esta doble obligación (estar *ob-ligado* significa literalmente: ‘ligarse a una entidad *por* un deber o una deuda’), el ciudadano se beneficia a cambio de los derechos sociales, civiles y políticos propios de los miembros de la comunidad a la que pertenece. Es entonces cuando es reconocido como miembro del Soberano, es decir, miembro del pueblo soberano, al mismo tiempo que (y en igualdad con) todos sus conciudadanos.

De esta definición minimalista, podemos quedarnos con tres características. En primer lugar, plantea una concepción «republicana» de la ciudadanía, relacionando esta con la constitución de un cuerpo político que en lenguaje moderno, desde el siglo XVIII, se ha venido denominando *soberano*. Cabe evidentemente preguntarse dónde queda la ciudadanía en sociedades que carecen de una constitución republicana, o bien en contextos histórico-políticos de mutación—incluso de insurrección—, como los desarrollados en la región en los últimos años. Esta definición republicana de la *ciudadanía* es, en segundo lugar, «jurídico-política», en la medida en que da a entender que es labor del derecho el prescribir las relaciones esperadas de un individuo con sus pares dentro del orden social y político. ¿Pero no sería más bien, al contrario, labor de las iniciativas políticas el determinar las normas de derecho en vigor en una sociedad? En situación de insurrección, la ciudadanía no puede circunscribirse al derecho instituido, sino que, muy al contrario, corresponde a la acción política decidir, en cierto modo, el sentido y contenido de la ciudadanía efectiva. Esta definición correlaciona, en tercer lugar, dos vínculos diferentes: la pertenencia comunitaria con la obediencia autoritaria (obediencia a una autoridad). Pero ¿cómo se organizan y distribuyen estos dos vínculos? ¿Cuál prima sobre el otro y qué consecuencias se derivan de dicho primado? Por ejemplo, ¿hasta qué punto la nacionalidad (pertenencia a una comunidad identificada) ha de condicionar la ciudadanía propiamente dicha (obediencia a la autoridad política y a las obligaciones correspondientes)?

Al calor de estos interrogantes, se esboza una alternativa problemática que recoge las dudas suscitadas por la ciudadanía y que perfila los retos político-filosóficos derivados: ¿ser ciudadano supone un estatuto jurídico protector de los derechos individuales (representación liberal) o supone más bien una forma de implicarse en las responsabilidades cívicas, una forma de actuar propiamente po-

1 Trabajo presentado en la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán.

lítica (motivación republicana, en el sentido maquiavélico del término)? Se intuye en este punto una oposición entre una misión conservadora y una vocación pragmática de la ciudadanía, que indudablemente permite relativizar no pocos presupuestos implícitos en las controversias actualmente predominantes entre comunitarismos y laicidad.

Mi intención consiste en explicitar dicha problemática, formular las paradojas derivadas y sugerir sus consecuencias políticas, experimentadas en las diversas orillas del Mediterráneo. De este modo, considero importante, si pretendemos «traducir la ciudadanía» en función de las diferentes experiencias políticas aquí y allá, no dejarnos encerrar en una simple representación jurídica de la misma.

¿Estatuto jurídico o actuación política?

Partamos de la representación más habitual. Según la concepción liberal republicana, la ciudadanía consiste en un dispositivo jurídico-político procedente de un contrato implícito entre el Estado y los miembros de la sociedad. El Estado espera de los individuos ciertas conductas cívicas y una legitimación, mediada por vía institucional, de su Administración Pública de los asuntos generales. A cambio, aporta una concesión de derechos, asegura la protección de las libertades privadas y públicas y garantiza —en una escala variable— unas prestaciones sociales mínimas (cobertura médica, ayudas y pensiones sociales, instrucción y asistencia públicas, etcétera).

Así entendida, la ciudadanía es un estatuto que define los regímenes de pertenencia a una comunidad (generalmente, nacional) y de obediencia (a un poder público soberano, con autoridad sobre dicha comunidad). Para beneficiarse del título de ciudadanía y ver su obediencia traducida en términos de participación en el «pueblo soberano» («cosoberanía», que suele reducirse al derecho a voto), es necesario por lo general reunir ciertas condiciones de pertenencia que tienen que ver con el *jus solis* o con el *jus sanguinis*, siendo este último el más común. De manera que el título de ciudadanía queda así en realidad subordinado al principio de nacionalidad, del que es tributario.

Aristóteles ya planteaba que, en las sociedades democráticas, la ciudadanía podía entenderse de manera simplemente «negativa», teniendo en cuenta únicamente las condiciones de pertenencia a la comunidad, o bien de manera «positiva», teniendo en cuenta las iniciativas desarrolladas por los que saben que es su responsabilidad hacer prevalecer cierta idea de libertad, de igualdad o de justicia, mediante actuaciones puntuales o implicaciones más duraderas de dimensión pública y que interesan a toda la comunidad (a toda «una» comunidad o a toda la comunidad en general).² Concluye así que un pueblo es democrático cuando y si toma parte en el gobierno; cuando toma su parte de responsabilidad en el trabajo colectivo del gobierno de la ciudad.

Desde esta perspectiva, ser ciudadano es ser sucesivamente gobernante y gobernado. No se es ciudadano por el simple hecho de poseer «derechos» in-

2 Véase Aristóteles, *Política*, libro III.

Las pradojas de la ciudadanía: ¿estatuto jurídico o actuar político?

dividuales que no se ejercen o bien solo en relación con los intereses personales privados. Se es ciudadano gracias a la implicación efectiva de cada uno. Es el ejercicio y la actuación política efectiva lo que hace al ciudadano, es decir, lo que le confiere derechos cívicos y políticos; lo contrario no es cierto, es decir, no se posee previamente un título de ciudadano que autorice a, o requiera, desarrollar actuaciones políticas.

La condición negativa —ser de cierta *demos* (*jus solis*) o haber nacido de padres atenienses (*jus sanguinis*)— es una condición de posibilidad que no determina necesariamente el contenido efectivo del ejercicio ciudadano (una mujer ateniense, por ejemplo, que se ajusta a esas condiciones negativas de ciudadanía no es ni será nunca un sujeto político). No se trata ciertamente de una condición determinante, ni de una condición *per quam*, ni siquiera totalmente de una condición *sine qua non* (un esclavo o un meteco carente de sangre o de nacimiento ateniense podía, no obstante, llegar a convertirse en ciudadano). Así, un francés o un jordano no serían ciudadanos de sus Estados respectivos por el simple hecho de su nacionalidad. Desde un punto de vista democrático, solo se convertirán en ciudadanos en función de lo que hagan, no simplemente en función de lo que son.

Desde esta perspectiva, la ciudadanía no sería tanto un estatuto como una modalidad del actuar juntos. *Ciudadano* sería el nombre de un actor, «el nombre de quien actúa políticamente». Igualmente, la *ciudadanía* no significaría un título, un derecho a beneficiarse de los servicios del Estado en paralelo a un derecho a participar en el Soberano (mediante el voto), derecho garantizado por una pertenencia nacional, sino que significaría una «manera de actuar» con otras personas en ciertas circunstancias que bien podrían ignorar totalmente las condiciones negativas de la ciudadanía y, no obstante, dar vida a esta mediante su positividad efectiva: el actuar colectivo público. Conviene subrayar que, en tal caso, lo importante es la actuación, la implicación, el ejercicio efectivo de una responsabilidad y no simplemente la pertenencia a un grupo (confesional, cultural, lingüístico, tribal o nacional), puesto que esta en sí no decide nada. Pues cabe admitir que, en toda lógica, resulta inapropiado considerar ciudadano a aquel que no actúa: su «título» no posee mayor consistencia que el título de «duque» o de «conde», que no significa nada más allá de un simple accidente de nacimiento. Por supuesto, se puede considerar que todo título nobiliario conlleva ciertas obligaciones sociales y civiles, imponiendo maneras de ser que constituyen maneras de comportarse. Pero un comportamiento no es una actuación, aunque toda actuación inventa sus comportamientos y sus maneras de comportarse. En cambio, aquel que actúa se convierte, por ello, en ciudadano. O bien, dicho de otra manera, es su actuación lo que lo constituye en ciudadano. Es esta la que (partiendo de un individuo particular tomado en sus intercambios sociales, económicos, culturales, etcétera, sujeto a relaciones de dominación, de opresión o de explotación) alumbrá, de un entorno de actividad colectiva —de actuación en común tensa, incierta, ambigua, inevitablemente conflictiva—, a un ciudadano-actor destinado, a falta de otros procesos, a desaparecer.

Se puede, por lo tanto, afirmar que la actuación implica —aunque hay que reconocer que a veces sin éxito— un proceso político que constituye también un

proceso en trámite de titularización. De las actuaciones nacen los ciudadanos. Se puede, pues, decir aquí que la ciudadanía es en realidad un proceso de generación activa, de formación de «sujetos políticos» —manteniendo todas nuestras reservas hacia este término—, es decir, de invención de dichos sujetos en la actuación (subjektivación política) y de certificación de su civismo por y en sus actuaciones. Dichas actuaciones son colectivas en su desarrollo, o por lo menos se desarrollan con otras personas a propósito de situaciones comunes y de retos colectivos, y son públicas. No se trata de maniobras de despacho, de intrigas de pasillo o de «componendas de poderosos». Se trata de *actuaciones*, por lo tanto *políticas* (en el sentido arendtiano que, en este caso, movilizo implícitamente), ya que responden a ciertas propiedades: actuar colectivo desarrollado en —pero que también se desarrolla por sí mismo— un espacio público de aparición, de manifestación de un pueblo activo, frágil, inestable, lábil, efímero, que pretende —y se esfuerza por— durar, preocupado en traducir su efervescencia en instituciones democráticas perennes. Aparecen así dos cuestiones que no son en realidad más que una sola pregunta: ¿en qué condiciones el actuar es político?, ¿en qué condiciones el actuar político es un proceso ciudadano, un proceso de titularización ciudadana?

¿En qué condiciones el actuar es político?

Las actuaciones políticas requieren un espacio público de acción. En las sociedades republicanas, llamadas liberales y/o democráticas, dicho espacio es a la vez instituido y garantizado por el Estado, pero también es producido por las actuaciones, que crean ellas mismas sus propios escenarios de aparición. Las garantías constitucionales de un espacio público resultan así la condición de posibilidad de las actuaciones. Pero, por otro lado, ha sido necesario un momento insurreccional, revolucionario en sentido estricto, para que tal espacio se instaurara e instituyera bajo garantía constitucional.

Reconocemos aquí una doble dialéctica: una dialéctica de la institución del espacio público (el espacio instituido es condición de la actuación; la actuación es el modo de institución del espacio público) y una dialéctica de los usos del espacio instituido (se logra abrir un nuevo espacio mediante usos nuevos del espacio antiguo o mediante actuaciones que lo cuestionan, lo deforman, lo transforman: es decir, que lo violentan, ampliando así finalmente su capacidad de acogida).

Todo espacio público-político instituido posee, por lo general, una doble función: 1) ofrecer una garantía de visibilización a las fuerzas democráticas que intentan expresarse, «pero también, al mismo tiempo», limitar la gramática de las manifestaciones a sus formas pacíficas, reguladas mediante una negociación previa con el poder público; 2) dejar abierto y libre un espacio para la contestación oficial y aceptable del poder, «pero también, al mismo tiempo», seleccionar (determinar) los sujetos acreditados para llevar a cabo dicha contestación (sindicatos, partidos, asociaciones, movimientos reconocidos, etcétera). En el seno de las sociedades democráticas republicanas, las actuaciones quedan, pues, reguladas por las formas instituidas de la *res publica*. Y estas formas reguladas de exposición pública de la contestación poseen también formas reguladas de exclusión de dicho espacio. Exclusión

a la vez de «formas» inaceptables de actuación y de «sujetos» inaceptables de este actuar. Es decir, exclusión de manifestaciones informes o informales —no conformes con los usos definidos por la gramática republicana— y exclusión de los sujetos no conformes que se revelan como «no sujetos». Los califico de *no sujetos* para indicar que no son sujetos de pertenencia ni sujetos de obediencia, por lo que les es negada toda pretensión a la ciudadanía (no son, por ejemplo, más que «jóvenes *beurs*³ delincuentes» de las barriadas donde el Estado —la policía— carece de autoridad, o bien no son más que «sinpapeles ilegales» que han renunciado a su obediencia a cualquier Estado, o no son más que «extranjeros no ciudadanos» que deciden autoorganizarse y constituirse en interlocutores respetables del poder público).

El argumento que justifica la exclusión del espacio público de los «no sujetos» formales o de los sujetos informales consiste en invocar cierta representación de la ciudadanía como estatuto. A la inversa, la pretensión de otra idea de ciudadanía relacionada con el modo de actuar político en el escenario público conlleva también la acogida de estos «no sujetos» como actores aceptables, el reconocimiento de su «derecho» a intervenir en el espacio público, incluso si no respetan la gramática cívica oficial y los modos de manifestación de su intervención no se conforman a las normas en uso en dicho espacio instituido (lanzando piedras, incendiando coches, entonando canciones irreverentes hacia el poder autocrático —en una iglesia convertida en escenario de concierto de rock—, etcétera, como ha ocurrido en experiencias recientes en Europa o en Rusia; o bien incluso ocupando las plazas de Tahrir, Taksim, etcétera). La relación, por lo tanto, se invierte y ya no son las determinaciones oficiales del espacio común y de los sujetos con derecho de acceso al mismo las que definen tanto a los ciudadanos como las formas de actuación política aceptables (autorizadas), sino que son las modalidades informales de actuación y de manifestación las que inventan a la vez, en un único y mismo movimiento, tanto el espacio de su aparición pública como modos de ciudadanía o de civismo inéditos que les corresponden, definiendo así como potenciales «sujetos» políticos —sujetos no sometidos, ciudadanos— a los actores de dichas manifestaciones.

Se produce entonces una invención política de la ciudadanía que tan solo se muestra si nos fijamos en la invención correlativa de una nueva gramática de la actuación y de una nueva sintaxis del poder (por decirlo de nuevo en términos arendtianos). Pero esto supone también no dejarse aprisionar por las categorías y juicios establecidos tanto por la sociología política académica como por la filosofía política *mainstream*, así como por el vocabulario de los comentaristas de la vida política. Lo que resulta en efecto desconcertante, a la hora de tomarse políticamente en serio las manifestaciones incoativas de actores ciudadanos, es precisamente que dichas actuaciones inclasificables, no catalogadas, generan perplejidad entre los observadores, que no saben muy bien qué pensar al respecto. Dichos actores recurren muy a menudo a formas de actuación desconcertantes e inaceptables, ya sea por el mero hecho de que no respetan los códigos establecidos de los reperto-

3 Palabra despectiva del argot francés usada para designar a los árabes nacidos en Francia como hijos de inmigrantes [Nota del traductor].

rios de actuación, o bien porque acuden deliberadamente a modalidades agresivas, violentas o destructivas, pues sus objetivos son el orden social en general (el orden burgués, religioso, militar) y sus representantes (las fuerzas del orden).

La actuación política como proceso de empoderamiento ciudadano: las dos «primaveras árabes»

La otra cuestión a la que nos vemos enfrentados consiste en preguntarse en qué condiciones el actuar político se convierte en un proceso ciudadano, en un proceso de titulación ciudadana. Podemos intentar aportar una respuesta a esta cuestión tomando en consideración lo acontecido en las primaveras árabes. Y digo bien, «primaveras» en plural, ya que podemos distinguir dos situaciones correspondientes a dos formas de actuación que se han revelado finalmente generadoras de dos formas de ciudadanía diferentes; una puede ser traducida en el actuar juntos, la otra en la sujeción propia al estatuto de «sujeto».

En Túnez y en El Cairo, hemos visto al pueblo alzándose, uniéndose, tomando públicamente la palabra en las plazas sitiadas, ocupando las calles. Ha bastado con que este pueblo *se* manifestara, manifestara su libertad recuperada, para que surgiera enseguida tal potencia que ha anulado al poder establecido, vaciándolo de sentido y de eficacia: los dictadores se retiran ante la potencia propia de un pueblo que actúa unido, de un pueblo destituyente. Se trata de una prueba del civismo mediante la acción. Pero lo que deja el futuro abierto e incierto es que este pueblo destituyente no se convierte en el punto de partida de un pueblo constituyente. Existe, ciertamente, una potencia instituyente, pero que no configura un futuro régimen instituido; por lo que el régimen instituido que puede nacer de esta destitución no queda determinado por dicha potencia. Que el poder dictatorial haya sido expulsado, que Hosni Mubarak y Ben Ali hayan abandonado el poder no conlleva que el poder instituido tras esta destitución quede libre, por el mero hecho de proceder de una insurrección popular, de las inercias del poder suprimido. O, dicho de otra manera, nada garantiza que la potencia instituyente del pueblo ciudadano no resulte arrebatada por poderes instituidos por ella misma y que en realidad proceden de un dominio similar al que ha sido destituido.

Como es bien sabido, corresponde a los procedimientos institucionales de los regímenes democráticos la labor de proporcionar un nuevo poder, y dichos procedimientos tienen muy poco de revolucionarios. Las urnas sirven para legitimar diversas dominaciones, políticas, religiosas o militares. Pero al menos se puede afirmar que el pueblo que se ha manifestado no ha derribado el poder por la fuerza, sino mediante su propia manifestación. La potencia de la manifestación ha resultado más fuerte que el poder de la dominación. Puesto que no ha tenido que recurrir a las armas del tirano para destronar al tirano, la potencia política manifestada queda sin duda menos expuesta a la fascinación del poder de dominación que si hubiera tenido que recurrir a la violencia armada para poner término a la dictadura.

Muy diferente es la primavera de Trípoli o de Homs. En estos lugares, la unión del pueblo no ha sido suficiente para expulsar al dictador y abatir la dominación. El aparato de poder ha resistido a la presión, con todos sus instrumentos

Las pradojas de la ciudadanía: ¿estatuto jurídico o actuar político?

de coerción y de sometimiento. La impotencia del pueblo privado de manifestación ha dirigido a los insurrectos por la senda de la guerra civil: han tomado las armas y puesto su vida en juego. De esta forma, allí donde las manifestaciones políticas fracasan, solo queda el recurso a la guerra; y allí donde la guerra se hace inevitable, la política pierde sus derechos. Podemos por ende suponer que, cuando la manifestación política de un pueblo en acción, y por lo tanto ciudadano, alumbró un régimen político, esta aún conserva la posibilidad de no sumirse en la dominación, aunque dicho régimen solo puede instituirse privando a la potencia insurreccional de todo su poder público, desarrollando así una administración de lo social que sustituye la manifestación del pueblo.

Y a la inversa, también podemos suponer que la situación de guerra civil alumbró, en caso de victoria de los insurgentes, un poder que reposa en la fuerza que ha sido necesario movilizar para derribar la fuerza en el poder. Convertida en fuerza coercitiva, la potencia insurreccional ya no puede sustraerse a la dominación que ella misma ha combatido. Las huidas de Ben Ali o de Mubarak constituyen victorias del pueblo; el asesinato de Gaddafi sigue siendo una victoria del tirano, porque deja a disposición de los que lo han derrotado todo el poder que él había usado para someterlos.

Las modalidades de acceso a la libertad determinan pues la forma de la ciudadanía adquirida. Un nuevo régimen instituido a partir de la violencia armada no puede sustraerse a la violencia que lo ha alumbrado: no nace tanto bajo el signo de la insurrección como de la dominación, no tanto bajo el signo de la potencia como del poder, ni tanto bajo el signo de la manifestación como de la coerción. Incluso cuando resulta victorioso, el pueblo que se ha visto obligado a tomar las armas para ganar su libertad ya ha perdido una parte de la misma. Pero solo podía esperar alcanzarla a ese precio. Por ello, la ciudadanía que deriva no puede ser otra cosa más que obediencia sumisa y conformista al nuevo gobierno, obediencia exigida y justificada por la pertenencia comunitaria. Como ya afirmaba, a finales del siglo XVIII, William Godwin: «Todo gobierno es un eterno enemigo del cambio. Lo que ha sido admirablemente descrito a propósito de un sistema determinado, es en gran medida cierto para todos: se amparan de la primavera que brota en la sociedad y detienen su movimiento de un golpe. Su inclinación consiste en perpetuar los abusos [...]»⁴.

Conclusión

Podemos resumir la paradoja que he intentado evidenciar, y que me parece constitutiva de la idea de *ciudadanía*, describiendo la oposición entre dos lógicas de ciudadanía que Etienne Babilar ya ha formulado a su manera. O bien la ciudadanía es concebida como un estatuto jurídico que privilegia la forma de *sujeto*, en el sentido de sujeción; de forma correlativa a esta forma de ciudadanía, hallamos la idea de una comunidad cerrada (nación étnica o nación cívica), indisociable de

4 William Godwin (1976). *Enquiry Concerning Political Justice* [1.^a edición]. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 252-253. Citado por Miguel Abensour (2010). «Démocratie insurgeante et institution», en *Jean-Pierre Hugué* (ed.). *De(s)générations*, n.º 11: *Utopie insurgeante*. Saint-Julien-Molin-Molette: Jean-Pierre Hugué Éditeur, p. 12.

los procedimientos de exclusión instaurados con respecto a los que no pertenecen o no pueden pertenecer a la misma. O bien la ciudadanía es concebida a partir de una referencia originada en la insurrección y en el derecho a la resistencia, expresando la capacidad política colectiva de «constituir» un Estado o de instituir un espacio público de expresiones y actos libres.⁵ De forma correlativa, esta idea de ciudadanía activa exige armonizar el concepto de *comunidad cívica* con un principio de apertura. La ciudadanía-sujeción privilegia pues el eje vertical de la obediencia, estando ella misma justificada por la pertenencia prepolítica a la comunidad. La ciudadanía-activa privilegia, en cambio, el eje horizontal de las actuaciones emancipadoras realizadas colectivamente entre actores responsables y deja abiertas las posibilidades de verse incluido en la comunidad de actores.

Dos movimientos conjuntos han contribuido, pues, históricamente a definir la idea republicana de la ciudadanía. Uno parte de una ciudadanía como estatuto jurídico y se dirige hacia una ciudadanía social productora de estatutos; el otro parte de un derecho a la participación política, aunque sea ejercido de manera incívica, y se dirige hacia una participación efectiva en la actividades de la sociedad civil y del Estado.⁶ Es posible que estas dos concepciones de la ciudadanía dibujen la alternativa que han de afrontar las sociedades que hoy en día experimentan la dolorosa prueba política de su autoconstitución entre una ciudadanía política fundamentada en un actuar juntos y una ciudadanía jurídica basada en la pertenencia comunitaria.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Etienne Tassin es doctor en Ciencias Políticas y profesor de Filosofía Política en la Universidad de París VII Denis Diderot, responsable del máster Sociologie et Philosophie Politique, director de la Escuela de Doctorado «Economías, espacios, sociedades, civilización, pensamiento crítico, política y prácticas sociales», así como director de la revista *Encyclo*. Entre sus temas de interés en el campo de la investigación, se encuentran la filosofía política contemporánea y las acciones políticas y cosmopolíticas. Entre sus obras más recientes, se encuentran *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* (Payot, 1999); *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits* (Éditions du Seuil, 2003); *Le maléfice de la vie à plusieurs la politique est-elle vouée à l'échec?* (Bayard, 2012). Ha sido, asimismo, editor de los volúmenes colectivos *Critique de la politique autour de Miguel Abensour* (Sens & Tonka, 2006); *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation, pensées alternatives* (Sens & Tonka, 2008); y *Sécurité humaine et responsabilité de protéger. L'ordre humanitaire en question* (Agence universitaire de la Francophonie/Édition des Archives Contemporaines, 2009), así como traductor de diferentes obras.

5 Etienne Balibar (1998). Une citoyenneté européenne est-elle possible?, en *Étienne Balibar. Droit de cité*. La Tour d'Aigues: Aube, p. 54.

6 *Ibidem*, pp. 55-56.

RESUMEN

El presente artículo describe la oposición entre dos lógicas: por un lado, la que concibe la ciudadanía como un estatuto jurídico que privilegia la forma de «sujeto»; por otro, la que la concibe como una referencia originada en la insurrección y en el derecho a la resistencia, expresando la capacidad política colectiva de «constituir» un Estado o de instituir un espacio público de expresiones y actos libres. Explicando dicha problemática, formulando las paradojas derivadas y sugiriendo sus consecuencias políticas —experimentadas en las diversas orillas del Mediterráneo—, se describe la «traducción de la ciudadanía» en función de las diferentes experiencias políticas, más allá de la simple representación jurídica de la misma.

PALABRAS CLAVE

Ciudadanía, estatuto jurídico, espacio público, espacio instituido, primaveras árabes.

ABSTRACT

This article describes the conflict between two logics: on the one hand, that which understands citizenship as a legal status that favours the «individual»; on the other, that which understands citizenship as a reference originating in insurrection and the right to resist, expressing the collective political capacity to «form» a State and institute a public space for free expression and demonstrations. Explaining this issue, formulating and suggesting the paradoxes which arise and suggesting political consequences —experienced across the Mediterranean region— the «expression of citizenship» is described in terms of different political experiences, beyond the simple legal meaning of the term.

KEYWORDS

Citizenship, legal status, public space, instituted space, Arab Spring.

الملخص

يصف هذا المقال التعارض الحاصل بين منطقتين: من جهة، المنطق الذي يتصور المواطنة كوضع قانوني يعطي الأفضلية لشكل «الفاعل». ومن جهة أخرى، المنطق الذي يتصورها كمرجع في الانتفاضة والحق في المقاومة، كما يوضح المقال القدرة السياسية الجماعية على «تأسيس» دولة أو إحداث فضاء عام للتعبيرات والأفعال الحرة. وبشرحه هذه المشكلة وصياغته المفارقات الناشئة واقتراحه عواقبها السياسية -انطلاقاً من مختلف شواطئ البحر الأبيض المتوسط- يصف «ترجمة المواطنة» حسب الخبرات السياسية المختلفة، بغض النظر عن تمثيلها القانوني.

الكلمات المفتاحية

المواطنة، الوضع القانوني، الفضاء العام، الفضاء المحدث، الربيع العربي.

LA PRUEBA DE LA INMIGRACIÓN: CIUDADANÍA, DERECHOS HUMANOS Y FUENTES DE VULNERABILIDAD¹

Marie José Devillard

Coincidiendo con la intensificación de la inmigración en España desde finales del siglo XX y los primeros años del XXI, ha venido siendo un *leitmotiv* apuntar que las migraciones contemporáneas constituyen un factor del cambio social crucial. Así, mientras Mezzadra sugiere leerlas «a través de la lente de la ciudadanía»,² Sassen nos advierte que «pone a prueba al nuevo orden» y que se da un proceso de «renacionalización de la política» paralelamente a la «desnacionalización» de las economías estatales, debido a la globalización.³ En este sentido no se puede evitar acordarse de Sayad cuando señala que, al pensar en la inmigración, el «Estado se piensa a sí mismo».⁴ Paralelamente, como apunta De Lucas, «nuestra respuesta [...] es un test de cómo entendemos la gestión del multiculturalismo».⁵ En suma, se constata, por una parte, que los procesos migratorios cuestionan muchas de las prácticas, imágenes sociales y convicciones sobre las sociedades europeas; y, por otra parte, que la inmigración masiva e irregular altera la soberanía de los Estados.⁶ Dentro de este marco, cabría entonces preguntarse con Dembour y Kelly si los derechos humanos están hechos para los inmigrantes.⁷

La (re)definición de la ciudadanía, la desnacionalización y la renacionalización, así como el margen de cumplimiento de los derechos humanos constituyen, pues, los grandes ejes en torno a los cuales se articulan los problemas y las respuestas (institucionales y/o personales) suscitados por los procesos migratorios en el contexto actual. Sin embargo, las políticas públicas y los movimientos de inmigración dan lugar a variaciones tanto cuantitativas como cualitativas cuya naturaleza e impacto dependen de varios factores. La complejidad de la cuestión recomienda centrar el análisis en casos concretos, procurando poner de relieve cómo la problemática general se declina diferencialmente en función de las peculiaridades locales. Abordaré, pues, el caso español poniendo especial énfasis, cuando se precise, en la posición comparativa de la población marroquí con res-

1 Las reflexiones que integran este texto se inscriben en el marco del proyecto de investigación *Aproximación antropológico-social de la vulnerabilidad y de los derechos humanos: inmigración, contextos sociales e institucionales*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Ministerio de Investigación y Ciencia, Plan Nacional de I+D+i 2011-2014 (CSO2011-25322).

2 Sandro Mezzadra (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.

3 Saskia Sassen (2001 [1996]). *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 73.

4 Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Le Seuil, p. 396.

5 Javier de Lucas (2005). «El proyecto europeo y la ciudadanía para los inmigrantes», *Arbor*, 181 (713), p. 70.

6 Antonio Izquierdo (2001). «Epílogo. La política hacia dentro o el sistema de inmigración irregular en España», en Saskia Sassen. *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. Op. Cit.; Juan Carlos Velasco (2005). «Estado nacional y derechos de los inmigrantes. Sobre la redefinición de la ciudadanía», *Arbor*, 191 (713), pp. 41-52; Cristina Rodríguez y Ruth Rubio Marín (2011). «The Constitutional Status of Irregular Migrants. Testing the Boundaries of Human Rights Protection in Spain and the United States», en Marie-Bénédicte Dembour y Tobias Kelly (eds.). *Are Human Rights for Migrants? Critical Reflections on the Study of Irregular Migrants in Europe and in the United States*. Londres/Nueva York: Routledge.

7 *Ibidem*.

pecto a las naciones extranjeras más numerosas.⁸ El eje analítico pretende destacar la construcción por el país receptor de los sujetos en su doble condición de emigrado/inmigrado,⁹ viendo en qué términos la «pertenencia» se plantea y cómo ha evolucionado. Se trata de dirigir la atención hacia la construcción del «otro», mayormente hacia lo que se hace de/con él y no solo hacia nuestro modo de representarle, de calificarle o de evaluar sus actuaciones. ¿Qué medidas legales y prácticas se adoptan? ¿A quiénes afectan de manera prioritaria? ¿Cómo proceden y se visibilizan? ¿Qué respaldo logran y cómo se justifican? ¿Qué consecuencias tienen? Estas cuestiones, ciertamente, no agotan el tema, pero constituyen inevitablemente el preludeo a las demás en la medida en que definen el espacio de acción (reacción e interpretación).

Desde esta perspectiva, resulta operativo considerar la inmigración como una *prueba* entendida como «desafío histórico, socialmente producido, desigualmente distribuido»¹⁰ que el sujeto tiene que afrontar: «La noción de *prueba* compromete al individuo como un actor que se enfrenta con problemas y una representación de la vida social como constituida por una pluralidad de consistencias».¹¹ Así definido, dicho concepto articula las acciones y las experiencias individuales —con sus contingencias y heterogeneidades— con las dimensiones estructurales que intervienen —de manera compleja y cambiante— en el fenómeno. Si bien, como nos enseñó Sayad,¹² la comprensión de las consecuencias tanto personales como colectivas hace imprescindible restituir ambas dimensiones, interna (situación en el país de procedencia) y externa (posición en la tierra de destino), la emigración/inmigración es, ante todo, para los protagonistas directos, un proceso prolongado cuya naturaleza y temporalidad exceden con creces los desplazamientos y las cuestiones de desterritorialización y, luego, de integración social en un país extraño, a las que una visión egocéntrica —replegada sobre la nación receptora—¹³ les reduce a menudo. Plantear la inmigración como una «prueba» societal invita a restituir el nexo entre las acciones y las trayectorias personales de los inmigrantes (con las variantes que les singularizan en función de sus posiciones sociales y soportes) y los ámbitos sociopolíticos y jurídicos tanto propios como ajenos; pero incita también a enmarcar estos no solo dentro de las condiciones sociales que definen sus modalidades de ejercicio a nivel local en los lugares de partida y de llegada, sino también en el contexto económico internacional que ha producido y reproduce un estado crónico y perdurable de vulnerabilidad social y económica. El análisis debe evitar dos errores comunes: la visión de corte nacionalista, centrada unilateralmente en las relaciones socioeconómicas y políticas internas;¹⁴ y una concepción de sentido

8 La elección de Marruecos se debe a que se trata, con muchísima diferencia, de la principal procedencia de inmigrantes árabes-musulmanes residentes en España.

9 Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Op. Cit.

10 Danilo Martuccelli (2006). *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris: Fayard, p. 12.

11 *Ibidem*, p. 11.

12 Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Op. Cit.

13 Antonio Izquierdo (2001). «Epilogo. La política hacia dentro o el sistema de inmigración irregular en España», Op. Cit.

14 *Ibidem*.

común que achaque la emigración a gran escala a «las condiciones de pobreza, desempleo y superpoblación *por sí solas*»¹⁵ y que está en el origen de las imágenes — como la «invasión», el «aluvión» o la «catarata»¹⁶ de procesos de tipo «natural», determinados por causas «objetivas» de naturaleza «económica o demográfica».¹⁷ La globalización de la economía, el contexto socioeconómico de la crisis económica actual, las desigualdades estructurales persistentes entre los distintos países, junto a las políticas de corte neoliberal, el cuestionamiento del Estado de bienestar y el desliz de la política hacia un enfoque cada vez más penalista y represivo, unido a los conflictos armados que azotan a muchos países, constituyen los macromarcos, internacionales, que están en el origen de los fenómenos observables a nivel local en los países de inmigración. Por somera que sea la evocación de estos fenómenos, es imprescindible tenerlos presentes porque explican tanto la permanencia y amplitud de los procesos migratorios como la evolución de las políticas internas desarrolladas por los Estados receptores.

Índices comparativos de la inmigración

Dos hechos sobresalen al enmarcar los procesos migratorios dentro del contexto global. Como otras naciones de la Europa mediterránea (Italia, Grecia o Portugal), la inmigración en España constituye un fenómeno relativamente reciente: así, en un plazo de 50 años, ha pasado de ser un país emisor de emigrantes económicos a uno ya convertido en receptor de inmigrantes.

La heterogeneidad de las situaciones y la insuficiencia de datos hacen difícil sacar una idea, incluso aproximada, de la población inmigrante y de las consecuencias personales y colectivas concretas. No obstante, es interesante constatar que, dentro de un contexto general de crecimiento relativo de la inmigración, la población de origen marroquí en junio de 2013 constituía el segundo mayor contingente de extranjeros con residencia legal en España (888.937 personas), tras los rumanos (925.140), y muy por encima de los ecuatorianos (390.034) y de los colombianos (270.335),¹⁸ colectivos estos últimos que son los más numerosos entre los latinoamericanos. Cuatro nacionalidades cuyo interés comparativo —a falta de espacio para un análisis más pormenorizado— radica en que sintetizan casos distintivos no solo por las características sociales y culturales de los agentes sociales, sino también, como veremos luego, por el tratamiento legal que reciben, los diferentes niveles de integración posibilitados y las representaciones sociales dominantes que se generan en torno a aquellas.

15 Sandra Gil Araujo (2008). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Madrid: IEPALA.

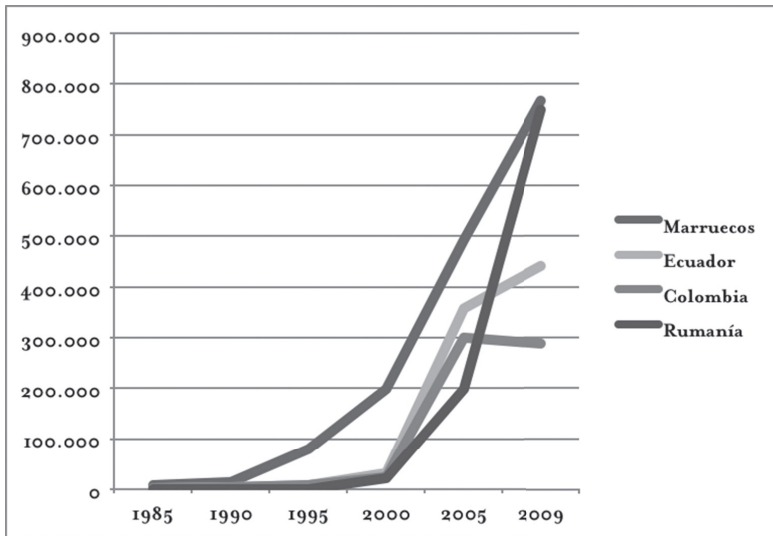
16 Para una crítica de estas imágenes, véase Sami Nair (2002). «Cinco ideas falsas sobre la inmigración en España», *El País*, 16 de mayo de 2002; Ubaldo Martínez Veiga (2011). «La encuesta del CIS, 2008», en *Inmigrantes africanos, racismo, desempleo y pobreza*. Barcelona: Icaria.

17 Sandro Mezzadra (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Op. Cit., p. 44.

18 Ministerio de Empleo y Seguridad Social (2013). *Extranjeros residentes en España con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor a 30 junio de 2013. Principales resultados (30 de junio de 2013)*, <http://extranjeros.empleo.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/con-certificado/201306/Residentes_Principales_Resultados_30062013.pdf> [Consultado el 10 de diciembre de 2013].

En realidad, estos datos manifiestan un cambio reciente de las curvas inmigratorias. En efecto, el contingente rumano empezó a superar al marroquí solo desde 2010. Hasta esa fecha, este constituía la población con mayor número de residentes, muy por encima de los otros tres países seleccionados. El proceso se inició a mitad de los años 80 del siglo XX y aumentó ligeramente en el decenio de los 90 antes de intensificarse, sobre todo en la primera década del siglo XXI:

Gráfico I: Evolución de la población con tarjetas de residencia por países.



Fuente: Observatorio de la Inmigración, *Anuarios estadísticos de extranjería*.

Por otra parte, probablemente se deba atribuir a las normalizaciones acaecidas con anterioridad a 2005 el hecho de que, en 2003, el porcentaje de marroquíes empadronados (352.452) supere al de los que tienen tarjetas de residencia solo en un 5,4%, mientras que el número de empadronados procedentes de Ecuador (382.169), Colombia (242.540) o Rumanía (134.811) duplique, como mínimo, a los titulares de la tarjeta de residencia.¹⁹ Siguiendo la misma fuente, esta es la pauta más general: en 2003, España contaba con «2.664.168 extranjero(a)s empadronado(a)s, y 1.747.011 con tarjeta de autorización de residencia». En cualquier caso, el gráfico indica claramente que la ley de extranjería de 1985 ha sido la respuesta del Estado al incremento de la población marroquí fundamentalmente y, en menor medida, de otras na-

19 Gloria Teresita Almaguer (2005). «El proceso de “normalización” para inmigrantes en España: evaluación crítica», *Rebelión*, 19 de Marzo de 2005, <<http://www.rebelion.org/docs/12871.pdf>> [Consultado el 5 de abril de 2014].

cionalidades, ya que estas no sumaban todavía cifras importantes.²⁰ Cebrián y Charet²¹ recuerdan el contexto sociohistórico:²²

Marruecos ha sido en las últimas décadas una de la [sic] principales cuencas inmigratorias españolas. Más recientemente, Marruecos se ha convertido en lugar de paso obligado hacia España de numerosos emigrantes subsaharianos. Porque, aunque la emigración clandestina de subsaharianos atravesando [sic] Marruecos se remonta a los años 70, nunca había adquirido una intensidad sobresaliente antes del cambio de siglo. Muchos factores explican ese cambio de tendencia: entre otros, el progresivo distanciamiento económico entre Europa y África, cada día más patente, la inestabilidad política y social del continente africano, que se manifiesta en frecuentes conflictos armados, y, paralelamente, la construcción de una «Europa fortaleza» sobre los cimientos del Acuerdo Schengen, firmado en 1985 y en vigor desde 1995.

Para lo que aquí me ocupa más directamente, resulta también de máximo interés la evolución de las naturalizaciones, en la medida en que se trata de una gestión cuyo alcance no es, ni mucho menos, meramente administrativo:²³

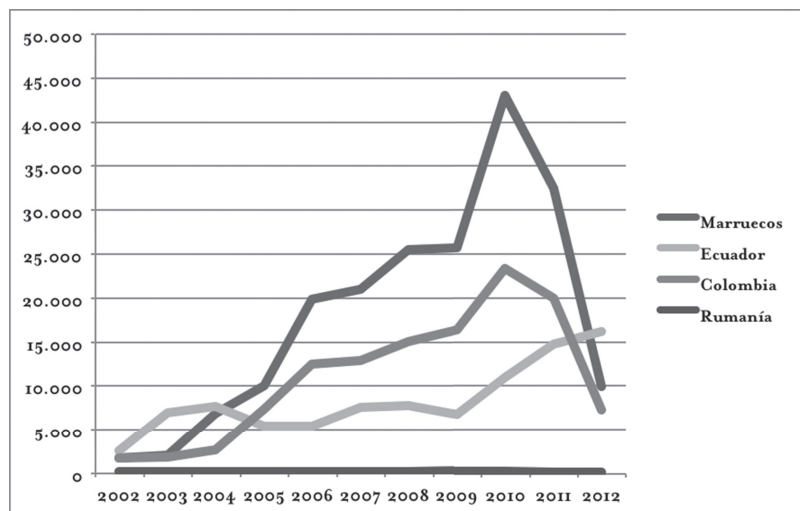
20 Véase Lorenzo Cachón (2002). *La formación de la España inmigrante: mercado y ciudadanía*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 97, pp. 95-126. La inmigración en España ha empezado a percibirse como un «problema social», esto es, a formularse públicamente, a finales de la década de los 90 del siglo XX.

21 Juan Antonio Cebrián y Mohammed Charet (2012). La inmigración irregular española procedente de Marruecos, en José María Román y David A. Shirk (eds.), *Borders/Fronteras 2*. Instituto Trans-Fronterizo; Fundación Ciudadanía y Valores: San Diego, Madrid.

22 No obstante, Cachón señala que lo sorprendente no es tanto el proceso de inmigración magrebí, sino que no se haya intensificado antes, ya que todas las condiciones favorables estaban reunidas para ello. Véase Lorenzo Cachón (2002). *La formación de la España inmigrante: mercado y ciudadanía*. *Op. Cit.*, pp. 109-110.

23 Una vez más, el trabajo seminal en la materia es el de Abdelmalek Sayad. Pese a las diferencias que separan el caso francés del español, el fondo del análisis sobre la «doble ausencia», las falsas expectativas debidas al abismo entre situación de hecho y de derecho, las ambivalencias generadas por ello o el repliegue sobre una identidad para sí constituyen los hechos más sobresalientes que están en juego en la naturalización. Véase Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. *Op. Cit.*

Gráfico 2: Evolución de las nacionalizaciones.



Fuente: Observatorio de la Inmigración, *Anuarios estadísticos de extranjería*.

La amplitud temporal del proceso desde que arrancó explica sin duda que, en los primeros años del siglo XXI, fueran más numerosos los marroquíes naturalizados que los latinoamericanos, a pesar de que, en su caso, se requiriera un total de 10 años de residencia previa a la solicitud.²⁴ La tendencia se invierte de manera acusada a favor de los latinoamericanos a partir de la regularización del 2005:²⁵ entre 2002 y 2012, se han naturalizado un 52% de ecuatorianos más que de marroquíes. El proceso se ralentiza en el 2011, debido probablemente a los incentivos que favorecen los retornos voluntarios. En cambio, y a pesar de los estragos de la crisis económica, continúa al alza el número de naturalizaciones de marroquíes, confirmándose así las afirmaciones de quienes señalan que esta población tiende a establecerse de manera prolongada en España. Ahora bien, no se debe olvidar que la naturalización no significa que todos vivan continuamente en el país mientras, por el contrario, quedan sin contabilizar los inmigrantes indocumentados que sí permanecen en el mismo.²⁶

24 Dado que las naturalizaciones se han iniciado con anterioridad, su número total es por supuesto mayor de lo que indica la suma de las contabilizadas. Concretamente, según recoge un estudio reciente, habrían adquirido la nacionalidad española 29.212 personas entre 1958 y 1997 (Observatorio Andaluz [2013]. *Estudio demográfico de la población musulmana: explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha de 31 de diciembre de 2012*. Madrid: UCIDE, p. 5).

25 Hay que tener en cuenta que, en su caso, el tiempo de demora para poder solicitar la nacionalidad, una vez lograda la residencia, es limitado a dos años solamente.

26 Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Op. Cit.

Ser extranjero: políticas públicas y estrategias de división

La identidad de los inmigrantes, a menudo reducida (por parte del Estado y de la opinión pública) a la obtención de la tarjeta de residencia, «pone en marcha —como dice Dubar—²⁷ toda una problemática jurídica e, incluso, “epistemológica” de la identidad [...] [que] manifiesta un esfuerzo de racionalización burocrática destinada no solo a filtrar, sino también a identificar a los extranjeros, a clasificarlos y distinguirlos en función de sus características étnicas». En España, este proceso —o «marco institucional discriminatorio» como lo denomina Cachón—²⁸ se ha ido encauzando de manera paulatina a base de decretos hasta desembocar en la ley de extranjería de 1985 ya citada y en sucesivas revisiones con un cariz cada vez más restrictivo.²⁹

En aras de preservar la nación, la nacionalidad —en consonancia con la Constitución española— constituye el principio diferenciador y requisito básico que otorga la ciudadanía, convirtiendo a los demás en no-ciudadanos («extranjeros»). Sin embargo, la mera distinción entre españoles y extranjeros proporciona una imagen no solo distorsionada, sino también muy empobrecedora de una realidad tanto objetiva como subjetiva que se desvela fundamentalmente plural, multicultural, cambiante y no carente de ambigüedades. Distorsionada porque las categorías de ciudadanos y no-ciudadanos encubren situaciones heterogéneas, empezando por el hecho de que los nacionalizados de ayer quedan hoy invisibilizados, pese a que mantengan de facto vínculos sociales y afectivos con sus congéneres, tanto los residentes en España como, en mayor o menor grado, los de su país de origen. El título de un artículo rezaba así «Extranjero, pero no inmigrante»;³⁰ el caso de aquel joven guineoecuadoriano solo es una más de las distintas figuras que pueden darse en el mosaico de situaciones; consta también de turistas con un visado de estancia; estudiantes con permisos de estudio; hombres y mujeres de la Unión Europea; extranjeros no comunitarios procedentes de países que tienen afinidades históricas y culturales con la sociedad de acogida y otros que no pueden reivindicar un pasado común; inmigrantes con permisos de residencia de mayor o menor duración; otros que lo tuvieron, pero lo perdieron por diversas y (a veces) peregrinas circunstancias (de las que no siempre son los mayores responsables); apátridas y refugiados; extranjeros indocumentados... Paralelamente y combinándose con lo anterior, los niveles de inserción social en el país son muy variables: demandantes de empleo o parados; individuos «integrados» familiar y profesionalmente; personas legalizadas por méritos propios (con contratos de trabajo temporal) o como derechohabientes (arraigo familiar); padres y madres de hijos nacidos en España y con nacionalidad española; hombres y mujeres que son «ciudadanos», pero se sienten rechazados o infravalorados y padecen un trato comparativo diferencial; jóvenes en los CIES e individuos amenazados de expulsión; padres con hijos en edad de escolarización; personas que mantienen fijos sus anhelos de re-

27 Claude Dubar (2000). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. París: PUF, p. 188.

28 Lorenzo Cachón (2002). *La formación de la España inmigrante: mercado y ciudadanía*. Op. Cit.

29 Con excepción de la Ley 2/2000 cuya vigencia fue de unos pocos meses.

30 Txema Santana (2012). «Extranjero, pero no inmigrante», *El País*, 3 de febrero de 2012.

torno mientras congéneres suyos ya no se lo plantean... En suma, el hecho de que «los de fuera» (de las fronteras de la nación) estén o, como escribe coloquial, burlona y críticamente Mikel Mazkieran «se ha(ya)n colado»³¹ dentro, introduce una larga lista de incidencias, dobleces (tanto en sentido literal como figurado) y difracciones sociales que difícilmente se pueden zanjar con los datos estadísticos existentes o con referencias meramente legalistas. La imagen es también empobrecedora porque, dado este complejo panorama, una atención adecuada al contexto en el que se construye la ciudadanía no puede limitarse a una representación que minimiza, discrimina e, incluso, excluye a parte de una población que contribuye sin embargo al desarrollo económico del país, convive con los españoles y que, por su estancia y permanencia en España, debería tener al menos derechos sociales a falta de derechos políticos.

Como varios autores han señalado,³² el Estado se defiende y defiende a los ciudadanos «legítimos» instituyendo nuevas «fronteras» o límites que diferencian entre sí a personas que, sin embargo, comparten idéntica condición de «extranjeros» en el país receptor. Concretamente, al instituir las modalidades legítimas de «estar» en el país, la legislación en vigor no introduce solo una distinción legal entre personas «con papeles» (con permiso de estancia o de residencia, de distinta duración) e indocumentadas —«sin papeles»—, sino también unas marcas relativas a sus orígenes étnicos y/o nacionales respectivos. Mientras una primera frontera separa a los «comunitarios» (igualados por su pertenencia a la Unión Europea)³³ de los «no comunitarios», se distingue, entre estos últimos, a «los nacionales iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos, sefardíes y de la ciudad de Gibraltar» de los procedentes de los demás países, dando lugar a lo que Ávila y Malo denominan (de un modo más gráfico y menos simplificador que el concepto de *fronteras*) un «sistema de esclusas».³⁴

Si bien el proceso de reunión-diferenciación es inherente a la propia noción de *ciudadanía*, no es la única consecuencia del procedimiento. Como ya enseñara Arendt,³⁵ la supeditación de los derechos fundamentales a la presencia

31 Mikel Mazkieran (1998). «La diferenciación legal/ilegal en materia de extranjería», *Mugak*, 5.

32 Véase, entre otros, Sheila Benhabid (2004). *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa; Sandra Gil Araujo (2008). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Op. Cit.; Débora Ávila Canto (2012). *El gobierno de la diferencia: de las lógicas de gestión de lo social* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid; Amarela Varela Huerta (2013). *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de migrantes*. Madrid: Traficantes de sueños.

33 Con la excepción de los búlgaros y rumanos, quienes —hasta enero de 2014— tuvieron que pedir permiso de trabajo y residencia.

34 Débora Ávila y Marta Malo (2008). «Diferencias gobernadas, nuevos racismos», *Diagonal*, 4 de septiembre de 2008, <<https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/diferencias-gobernadas-nuevos-racismos.html>> [Consultado el 5 de marzo de 2014]; y Débora Ávila Canto (2012). *El gobierno de la diferencia: de las lógicas de gestión de lo social*. Op. Cit.

35 Véase el capítulo 5 de Hannah Arendt, titulado «La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre», en Hannah Arendt (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

de un Estado que los haga respetar introducía su propia desautorización.³⁶ La institución y la legalización de la exclusión, mediante la clasificación y la diferenciación de los pueblos en función de unos criterios cuya arbitrariedad apenas está limitada por supuestos lazos históricos interestatales, da al traste con la igualdad proclamada en el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pero algo todavía más problemático socialmente hablando radica en que la normativa de extranjería (de aplicación, en principio, transitoria, ya que prevé cauces de progresiva mejora de la situación legal inicial) legitima unas desigualdades cuyo efecto trasciende de manera perdurable dicho marco temporal: las diferencias (y fuentes de estigmatización) no se disipan ni con la convivencia ni tampoco con la obtención de la nacionalidad. Así, y conforme a estas premisas (aunque no solo debido a estas), las minorías árabes-musulmanas se encuentran desde el inicio de su trayectoria migratoria en una posición subalterna con respecto, ya no solo a los «comunitarios», sino también a los inmigrantes procedentes de América Latina. En este sentido, parece muy apropiado el concepto de *inclusión diferencial* que Ávila y Malo sugieren:

La idea de la exclusión (de la ciudadanía, de los derechos, de la riqueza, de las garantías mínimas de vida), que nos remite a una gran masa normalizada frente a sectores de la población marginales incapaces de adecuarse a ella y, por lo tanto, a los que habría que mantener a raya, [...] no acaba de dar cuenta de esta nueva complejidad. Más que solo de exclusión cabría hablar de inclusión diferencial: es decir, en lugar de la segmentación dura y binaria de la exclusión, tendríamos una segmentación múltiple y suave, donde habría mil posiciones de inclusión diferencial, con múltiples gradaciones. Es decir, más que dos caras de la sociedad, los incluidos y los excluidos, tendríamos un continuo hipersegmentado con distintas franjas de población, diferentemente incluidas.³⁷

La selección cognitiva y social no se detiene en el umbral definido por un «elemento prepolítico»,³⁸ el *ius sanguinis*, que sin embargo proporciona la ciudadanía de manera incondicional ni, en su caso, por el *ius soli*. Circunscribiendo la atención a las primeras fases de la trayectoria migratoria, el paso de un inmigrante «no comunitario» desde el permiso de estancia a la obtención de la residencia temporal está supeditado a las oportunidades de obtención de un empleo. Esta condición no disminuye más adelante, incluso en el caso de otras modalidades de consecución del permiso de residencia (demanda del «arraigo» familiar, social, laboral). Por consiguiente, y como se ha señalado a menudo, el inmigrante no comunitario es

36 Conviene recordar que solo fue más tarde, con la adopción del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y, más tarde, de la *Declaración sobre los derechos humanos de los individuos que no son nacionales del país en que viven* (1985), cuando se introdujo la posibilidad de recurrir ante una instancia superior en casos de violación de los derechos humanos por parte de un Estado firmante.

37 Débora Ávila y Marta Malo (2008). «Diferencias gobernadas, nuevos racismos», *Op. Cit.*; y Débora Ávila Canto (2012). *El gobierno de la diferencia: de las lógicas de gestión de lo social*. *Op. Cit.*

38 Maurizio Viroli (2001). «El sentido olvidado del patriotismo republicano», *Isegoría*, 24, pp. 5-14.

concebido (de manera interesada) no solo como alguien destinado a marcharse,³⁹ sino fundamentalmente como fuerza de trabajo (de apoyo y transitoria). La persona desaparece, pues, detrás de su capacidad de generar bienes y servicios y su destino depende de las necesidades cambiantes del país beneficiario. De hecho, y en aras del control de los flujos migratorios, las leyes orgánicas de extranjería y sus sucesivas modificaciones (1985, 2/2000, 8/2000, 14/2003, 2/2009...) no han hecho más que ir reforzando las normas destinadas a adecuar la oferta a la demanda de puestos de trabajo no cubiertos por la población autóctona.⁴⁰ La verdadera cara de la ley, a priori destinada únicamente a precisar los derechos otorgados a los no-ciudadanos, se vuelve, pues, más patente. Introduce un criterio que, pese a que parezca subordinado, antepone en realidad las prioridades económicas a lo demás: la legislación ya no discrimina solo a las personas en función de su procedencia, sino de las expectativas que ofrece esta para colmar el déficit de mano de obra, aprovechando las desigualdades estructurales existentes entre los países de emigración e inmigración, y en provecho de este último. La política de las poblaciones que procede a reparaciones responde a unas jerarquías de orden desigual no solo sociopolítico (más o menos heredado de las pasadas relaciones de colonización), sino, claramente, socioeconómico. Mientras la nación da prioridad a la población autóctona y luego a nacionalidades consideradas como histórica y culturalmente afines, conmina a los demás inmigrantes a atenerse a los puestos que aquellos no quieren y a las condiciones (tareas, horarios, salarios...) requeridas por los empresarios.

Dentro de este marco, una de las principales bazas del control de los flujos inmigratorios —la más inocua y menos arriesgada para los inmigrantes no comunitarios en comparación con la inmigración irregular— fue la instauración a partir de 1993 de cupos de trabajadores extracomunitarios, recogida posteriormente en la Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros y su Integración Social y su reforma en la Ley Orgánica 8/2000 del 22 de diciembre: «De duración variable en función de las necesidades productivas de la nación, el cupo determinado anualmente está destinado a personas que no viven en España y las plazas condicionadas al cumplimiento de la vuelta obligada al país de origen una vez transcurrido el plazo». El Acuerdo sobre Mano de Obra entre el Reino de España y el Reino de Marruecos del 25 de julio de 2001 ilustra bien los compromisos contraídos por ambas partes:

[Artículo 3.2] [...] La oferta de empleo deberá indicar: el nombre y la razón social y el domicilio del empleador [...]; el sector y la zona geográfica de la actividad; el número de trabajadores a contratar; la fecha límite de selección; la duración del empleo; la información general sobre condiciones laborales, salarios, alojamiento y remuneración en especie; las fechas en que los trabajadores

39 Javier de Lucas (2004). «La Constitución europea: una ocasión perdida». *Mugak*, 29.

40 Contrariamente a lo que sucediera más tarde, según consta en la sentencia del Tribunal Constitucional (STC 107/1984) del 23 de noviembre, los hispanoamericanos estaban entonces dispensados por Real Decreto (RD 1874/1978), del 2 de junio, «del requisito de obtener permiso de trabajo para trabajar en España», aunque no así del permiso de residencia.

seleccionados deberán presentarse en su lugar de trabajo en España [...].

[Artículo 7] La remuneración de los trabajadores marroquíes, así como las ventajas sociales de que gozarán, constarán en su contrato de trabajo y se ajustarán a los convenios colectivos o, en su defecto, a la legislación vigente para los trabajadores españoles de la misma profesión y cualificación. [...]

[Artículo 9] Los trabajadores marroquíes estarán sujetos a las obligaciones definidas en el Convenio Hispanomarroquí de Seguridad Social de 1979 y gozarán, asimismo, de los beneficios definidos en el mencionado convenio en los términos previstos por la reglamentación española [...].

[Artículo 13] [...] las solicitudes de permiso de residencia y trabajo anuales y renovables, presentadas por los trabajadores marroquíes que hayan ejercido en España durante cuatro años consecutivos o no, como trabajadores de temporada, serán examinadas por la Parte española con especial benevolencia.

Esta política, desarrollada a nivel interestatal y en base a convenios bilaterales, presenta evidentes ventajas para los cofirmantes: el país receptor adapta la inmigración a las elecciones económicas, selecciona a los interesados, asegura el control de los inmigrantes y limita sus responsabilidades económicas, cívicas y políticas. Paralelamente, la nación de origen se asegura la entrada de remesas regulares (en principio) sin mermar la población autóctona ni arriesgar cambios que cuestionen de manera duradera el orden local establecido. En cambio, si bien el trabajador recibe temporalmente un sueldo (apreciable comparativamente hablando) y una cobertura asistencial, el coste personal radica en que tiene que emigrar sin la familia, no tiene libertad de movimientos y en que, por otra parte, tiene que hacer frente a los gastos del viaje de vuelta. Además, es previsible que la renovación del contrato en la temporada siguiente no dependa únicamente de la oferta y del rendimiento del trabajador, sino también de la sumisión que este demuestre a lo largo de su estancia.⁴¹

El cumplimiento de los contratos en origen tiene otra consecuencia, menos aparente, pero no menos importante. En efecto, al estipular la oferta de empleo y el número de puestos requeridos a cada nación, el Estado beneficiario de la mano de obra procede a una clasificación de los trabajadores extranjeros con arreglo a unos criterios (prejuiciosos y perjudiciales) que desdeña e invisibiliza sus cualificaciones personales y profesionales. Además de reducir las posibilidades de optar a un empleo en función de las competencias, la ejecución de los convenios clasifica y jerarquiza a los países en virtud de unos criterios arbitrarios que traducen y reproducen la visión estereotipada que el Estado tiene sobre aquellos. Las necesidades internas del mercado laboral se convierten así en un marcador cultural que anticipa las futuras fuentes de estigmatización de los trabajadores y de sus naciones respectivas: el sector terciario para los hispanoamericanos y, el primario,

41 Las entrevistas con inmigrantes en distintos sectores de actividad no dejan ninguna duda sobre la percepción de que su continuidad depende de su capacidad de aceptación de comportamientos discriminatorios (condiciones de trabajo, contratos, solicitud de aumento, etcétera).

para los marroquíes.⁴² ¿Amor fati? Siguiendo aquella lógica, unos y otros parecerían estar personal y culturalmente predisuestos a hacer aquello que los españoles les encomiendan.⁴³

La subordinación de la residencia temporal al empleo tiene, pues, diversas consecuencias. El requerimiento de un contrato laboral, una de las piezas maestras del control de los flujos migratorios junto a las medidas que penalizan la irregularidad, acaba siendo así mucho más que un requisito de entrada. Al sintetizar la asimetría de las posiciones tanto entre los Estados como entre las personas, introduce un nuevo factor de distinción entre quienes pueden elegir su empleo y los que no; refrenda las relaciones de dominación y marca de manera perdurable la condición social respectiva de las partes; es fuente del incremento de la población irregular y genera otras formas de ilegalidades (compra de contratos, arreglos con los empleadores, declaraciones, etc.);⁴⁴ representa una de las principales causas de vulnerabilidad; y crea la base de la infravaloración de los inmigrantes que encuentra de este modo un soporte que acaba legitimando los prejuicios y estereotipos, así como su reproducción.

En suma, lo expuesto hasta ahora coincide con una constante de la política inmigratoria en el contexto actual tal como Fassin señala al advertir que en la era de los derechos humanos «el tratamiento de los otros, incluso cuando pone en marcha unas lógicas profundamente desiguales, no toma nunca la forma de una denegación, incluso implícita, de lo que les convierte en hombres»,⁴⁵ sino «otras modalidades de gestión de lo intolerable». Recordando la conocida distinción foucaultiana entre «hacer vivir» y «dejar morir»,⁴⁶ retoma la diferenciación que opone «un principio de diferencia, que instituye la separación entre aquellos cuya vida es sagrada y aquellos cuyas vidas pueden ser sacrificadas; y un principio de indiferencia, que subordina la protección de los segundos a la ausencia de riesgos para los primeros». Pues bien, podemos decir que la legislación que regula los procesos migratorios sigue exactamente esta misma pauta cognitiva y social. Mientras los requisitos que distinguen a los comunitarios de los no comunitarios instauran el principio de diferencia, los más específicos —los relativos al

42 En su comunicación *Los contratos en origen de temporada a las «marroquinas»: estrategia empresarial para sustituir a las trabajadoras de Europa del Este tras la incorporación de estos países a la UE*, presentada en el Congreso de Ciencia Regional de Andalucía en Huelva en 2009, Mercedes Gordo Márquez llamó la atención sobre una resolución de Presidencia del Gobierno del 6 de junio de 1995 en la que se desglosa con sumo detalle los contingentes por países de procedencia: 2.500 permisos de trabajo para servicios domésticos dirigidos preferentemente a nacionales de países iberoamericanos y filipinos, y 5.500 para «la realización de trabajos agrícolas dirigidos preferentemente a países del Magreb» (entre los cuales se atribuyen 4.500 plazas para Marruecos).

43 Sin embargo, esta prenoición está claramente desmentida por la constatación —subrayada por muchos analistas— de que los inmigrantes (del Magreb, subsaharianos o latinoamericanos...) no proceden necesariamente de las clases más humildes o con menor nivel escolar.

44 Como constata Izquierdo, entran en la irregularidad laboral y salen de ella con harta frecuencia. Como otros observadores, también constata que las medidas destinadas a limitar la entrada de los inmigrantes han demostrado ser un fracaso. Antonio Izquierdo (2001). «Epílogo. La política hacia dentro o el sistema de inmigración irregular en España», *Op. Cit.*; Antonio Izquierdo (2004). «La inmigración en España y las consecuencias de una política restrictiva, 2000-2003», *Revista Asturiana de Economía*, 30, pp. 53-83.

45 Didier Fassin (2005). *La raison humanitaire*. Paris: Gallimard-Seuil, pp. 41-43.

46 Michel Foucault (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard-Le Seuil.

trabajo fundamentalmente—constituyen una aplicación clara del de indiferencia, entendido de aquel modo.

Bases estructurales e institucionales de la prueba

La comprensión de la prueba de la inmigración, de lo que está en juego, su regulación y sus características, obliga a trascender el marco legislativo y atender al contexto económico e institucional nacional. He recordado más arriba las circunstancias históricas que han favorecido la conversión de Marruecos en una de las principales fuentes de inmigración española. Corriendo el riesgo de simplificar una realidad a todas luces mucho más compleja, es imprescindible tener en cuenta la existencia de factores internos que inciden de manera significativa en los procesos mencionados. Las características de la estructura económica y,⁴⁷ en particular, las del mercado de trabajo, sobresalen sobre lo demás; destacan el desequilibrio de la oferta y la «segmentación étnica del mercado de trabajo»,⁴⁸ la tasa muy elevada de trabajo temporal (bajo sus diferentes formas),⁴⁹ la importancia del trabajo ilegal y la consiguiente «clandestinización»⁵⁰ del trabajador. Estos hechos pueden considerarse como los tres lastres de la inmigración en la medida en que perduran, tienden a autoalimentarse, y que de ellos dependen las características más tenaces de los procesos inmigratorios.

La constatación de que el mercado de trabajo irregular es el principal abono de la inmigración ilegal es recurrente. Analistas como Laparra, Izquierdo o Cachón ya lo vienen denunciando desde hace tiempo y las cosas no han variado.⁵¹ La cuestión da cobertura e, incluso, potencia el mantenimiento y la reproducción de los colectivos en situación de ilegalidad y su consiguiente vulnerabilidad.⁵² Nos encontramos, pues, frecuentemente, con un doble lenguaje: por una parte, un marco sociopolítico y una legislación —aplaudidos tanto por las corrientes neoliberales como por las poblaciones autóctonas en situación más precaria— que van estrechando cada vez más las medidas restrictivas y de control

47 Para una tipología de los distintos contextos socioeconómicos sobresalientes en España y la forma en la que encaran la inmigración, véase Miguel Laparra (ed.) (2003). *Extranjeros en el purgatorio. Integración social de los inmigrantes en el espacio local*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 325-329.

48 Lorenzo Cachón (2006). «Discriminación étnica en el mercado laboral», *Puntos de Vista*, 5, pp. 7-26.

49 El Colectivo Ioé llama la atención sobre la insuficiente distinción entre contratación temporal e indefinida; se hace caso omiso de los fijos discontinuos, de las personas en busca de un empleo con mejores condiciones, del trabajo a tiempo parcial, y del pluriempleo (Colectivo Ioé [2012]. *Crisis e inmigración marroquí en España 2007-2011*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, p. 11, <<http://www.colectivoioe.org/uploads/16ed2b9a5f0868dc55be62fa17d667ca48a97980.pdf>> [Consultado el 6 de marzo de 2014]).

50 Amarela Varela Huerta (2013). *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de migrantes*. Op. Cit.

51 Miguel Laparra (ed.) (2003). *Extranjeros en el purgatorio. Integración social de los inmigrantes en el espacio local*. Op. Cit.; Miguel Laparra Navarro y Antidio Martínez de Lizarrondo Artola (2008). «Las políticas de integración social de inmigrantes en España», <www.carm.es/ctra/cendoc/haddock/14945.pdf> [Consultado el 6 de marzo de 2014]; Antonio Izquierdo (2004). «La inmigración en España y las consecuencias de una política restrictiva, 2000-2003», Op. Cit.; Lorenzo Cachón (2006). «Discriminación étnica en el mercado laboral», Op. Cit.; Lorenzo Cachón (2008). «La integración de y con los inmigrantes en España»: debates teóricos, políticas y diversidad territorial», *Política y Sociedad*, 45 (1), pp. 205-235.

52 Se encontrarán testimonios sobre abusos y engaños en el informe de SOS Racismo de 2012, así como en Amarela Varela Huerta (2013). *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de migrantes*. Op. Cit.

y, por otra parte, unas prácticas laborales (y de vivienda) que, al dar cabida a la economía sumergida, vuelve improcedentes tanto la legalización del estatus como los intentos (más benévolos) de integración de la población precaria. Ambas cosas funcionan final y contradictoriamente como la base (formal e informal) sobre la que descansan parte de los procesos discriminatorios que cogen mayor fuerza en el contexto contemporáneo de crisis económica y replanteamiento general del Estado de bienestar.⁵³

Otra característica diferencial entre las más significativas en España tiene que ver con la pluralidad de instituciones que tienen jurisdicción sobre los fenómenos migratorios, desde el Estado central hasta el nivel local pasando por las comunidades autónomas. Esta descentralización tiene consecuencias directas tanto sobre la composición y distribución de los flujos migratorios como sobre la diversidad de las condiciones objetivas de inserción de los extranjeros en distintas regiones de la geografía española. En efecto, no solo afecta a la multiplicación de las mediaciones sociales, sino también a las diferencias cualitativas según los lugares: por ejemplo, en el mayor o menor nivel de laxitud o, por el contrario, en la introducción de nuevos requisitos en las materias sobre las cuales las instituciones de menor nivel (autonómicas, municipales) tienen competencias. Si bien, a nivel nacional, el caso más sobrecogedor y notorio en la actualidad concierne a las variaciones de la cobertura —antes universal— de la salud, pueden darse otras medidas restrictivas (a nivel local) como, por ejemplo, el que un ayuntamiento exija a los propietarios de pisos alquilados rubricar con su firma la solicitud de empadronamiento, o la intervención más o menos flexible o coercitiva de la policía local.

Contrariamente a lo que podría deducirse de la distinción fundacional entre nacionales y extranjeros, y atendiendo exclusivamente al marco legal, se constata que la legislación está lejos de proponer un frente unívoco. Lo ilustra claramente la respuesta del Tribunal Constitucional (STC 107/1984) a un recurso de amparo presentado por un inmigrante uruguayo, cuyo interés a nivel más general radica en que sienta jurisprudencia:

El problema de la titularidad y ejercicio de los derechos y, más en concreto, el problema de la igualdad en el ejercicio de los derechos [...] depende del derecho afectado. Existen derechos que corresponden por igual a españoles y extranjeros y cuya regulación ha de ser igual para ambos, existen derechos que no pertenecen en modo alguno a los extranjeros (los reconocidos en el Art. 23 de la Constitución según dispone el Art. 13.2 y con la salvedad que contienen), existen otros que pertenecerán o no a los extranjeros según lo dispongan los tratados y las leyes, siendo entonces admisible la diferencia de trato con los españoles en cuanto a su ejercicio.

53 Para un análisis de los aciertos y desaciertos resaltar el Reglamento de Desarrollo de la Ley de Extranjería por el que se llevó a cabo el séptimo proceso de regularización en 2005, véase Gloria Teresita Almaguer (2005). «El proceso de “normalización” para inmigrantes en España: evaluación crítica», *Op. Cit.*

De hecho, en un párrafo anterior ya se precisaba que:

Esta configuración [legal] puede prescindir de tomar en consideración, como dato relevante para modular el ejercicio del derecho, la nacionalidad o ciudadanía del titular, produciéndose así una completa igualdad entre españoles y extranjeros, como la que efectivamente se da respecto de aquellos derechos que pertenecen a la persona en cuanto tal y no como ciudadano o, si se rehúye esta terminología ciertamente equívoca, de aquellos que son imprescindibles para la garantía de la dignidad humana que, conforme al Artículo 10.1 de nuestra Constitución, constituye el fundamento del orden político español. Derechos tales como el derecho a la vida, a la integridad física y moral, a la intimidad y a la libertad ideológica, etc. corresponden a los extranjeros por propio mandato constitucional y no resulta posible un tratamiento desigual respecto a ellos en relación a los españoles.

Las similitudes con el argumento de Sassen cuando recuerda la diferencia fundamental entre el ámbito de los derechos humanos que «no dependen de la nacionalidad» y «los derechos políticos, sociales y civiles que se predicen en la distinción entre nacionales y extranjeros» es palmaria. Sin embargo, el alcance de la afirmación va más allá de lo expuesto en la sentencia citada, ya que lleva a la autora a destacar que los derechos humanos, al «desbordar tales condiciones [...] pueden ser considerados potencialmente contestatarios de la soberanía del Estado y devaluadores de la ciudadanía». ⁵⁴

Para lo que aquí interesa directamente, esta diferenciación entre lo que corresponde a la «persona» en cuanto «ser humano» (calidad de carácter universal) y lo que es atribuido (coyunturalmente) al «ciudadano» es lo que permite a Rodríguez y Rubio-Marín defender que, a pesar de los constreñimientos legales a los que están sometidos, los inmigrantes irregulares, como los demás no-ciudadanos, son también «detentores de [ciertos] derechos». ⁵⁵ De hecho, una peculiaridad del régimen de administración local español puede considerarse como una vía fundamental que permite eventualmente el disfrute de derechos sociales independientemente de la ciudadanía. En efecto, en virtud del Artículo 15 de la Ley 7/1985, del 2 de abril, reguladora de las bases del régimen local: «Todo español o extranjero que viva en territorio español deberá estar empadronado en el Municipio en el que resida habitualmente», para lo cual son requisitos fundamentales la presentación del pasaporte y un documento que acredite el domicilio (contrato de alquiler, recibo de agua, etc.). Ya empadronado, el individuo puede, en principio y con arreglo a las ordenanzas específicas, acceder a las prestaciones básicas cuya competencia tiene la comunidad autónoma o el municipio donde reside: educación, formación de adultos, sanidad, etcétera.

54 Saskia Sassen (2001 [1996]). *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. *Op. Cit.*, p. 97.

55 *Ibidem*, p. 77.

Fuentes culturales de las desigualdades

No obstante, los párrafos anteriores hacen correr el riesgo de inducir a un optimismo que los hechos desmienten. Sobresalen dos fuentes de equívocos respecto a la posición objetiva de los inmigrantes y sus oportunidades de inserción social. Si bien los derechos de la persona se aplican a todos, a ciudadanos y no ciudadanos, y los asociados a la ciudadanía distan de ser garantizados como debería ser incluso para los autóctonos, los extranjeros están expuestos a causas de vulnerabilidad aún mayores que aquellos.

Cabría imaginar que la situación subalterna de los inmigrantes, derivada de las causas estructurales y razones que empujan a emigrar, así como del hecho de desempeñar oficios desdeñados por los españoles, constituyan las principales razones que sustentan los comportamientos discriminatorios, la desconfianza y la política de la sospecha. Sin embargo, el ciudadano medio, empobrecido o en situación precaria, reprocha a menudo a los inmigrantes que estén dispuestos a trabajar a cualquier precio rebajando los salarios hasta límites no asumibles por el trabajador autóctono, mientras los empresarios enfatizan a menudo que son «buenos trabajadores». Pero ni la «flexibilidad del inmigrante» ni la docilidad o la sumisión son cualidades identitarias y sustantivas, sino resultado de su situación relativa en el campo económico y profesional en el que ocupa una posición subordinada que incita a aceptar las condiciones ofrecidas. Las «cualidades» que se atribuyen (en unos términos generalizadores —«los marroquíes», «los ecuatorianos»—, esencialistas y culturalistas...) a los trabajadores extranjeros como si fuera una cuestión de naturaleza se deben más a la situación de inmigración que a rasgos culturales endémicos o atávicos.

En cualquier caso, el árabe-musulmán —un vecino, pero diferente del «europeo», «blanco» y «cristiano»—⁵⁶ condensa aparentemente —en el imaginario de muchos europeos— los rasgos de un «otro» que no solo es diferente (social y culturalmente), sino un símbolo de la alteridad total. Mientras la tez o la facies delatan diferencias fenotípicas fácilmente «naturalizables», el idioma, la vestimenta, los modales, los hábitos culinarios o la sumisión de la mujer —por citar únicamente algunas de las diferencias estereotipadas más frecuentemente señaladas en las conversaciones tanto privadas como públicas— denotan hábitos culturales que —a los ojos de muchos agentes sociales— chocan con sus propios modos de vida y se consideran como un hándicap inconciliable y difícilmente superable. De hecho, todo el discurso de las fallas de la integración social en la vida cotidiana suele achacarse a la incompatibilidad de las culturas, al supuesto comunitarismo y a la «mala voluntad» del inmigrante a quien se reprocha corrientemente «no querer integrarse».⁵⁷ En estas condiciones, no sorprende que la propia obtención de la nacionalidad no produzca los efectos esperados.⁵⁸

56 Esta terminología para calificar a los europeos es la más corrientemente utilizada por los colectivos de extrema derecha. Véase Daniel Parajua, Laura Tejero, Débora Ávila et ál. (2012). *¿Quién tiene derecho a los derechos? Aproximación a algunas retóricas de resignificación de los derechos sociales*. V Simposio Internacional Jusmenacu. Madrid: CSIC.

57 Para un análisis de las diferencias regionales, véase el Informe de SOS Racismo (2012). *Informe anual 2012 sobre el racismo en el Estado español*. San Sebastián: SOS Racismo.

58 Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Op. Cit.

Aunque existan también diferencias culturales significativas entre los españoles autóctonos y los inmigrantes latinoamericanos, el compartir un idioma afín así como gustos, costumbres y creencias emparentadas debido a la historia colonial y al cristianismo sitúa a estos últimos en unos planos (cognitivo, simbólico y social) diferentes, de mayor cercanía. Es más, muchos latinoamericanos retoman las clasificaciones y califican frecuentemente a los árabes-musulmanes del mismo modo que los españoles. Predominan los constructos étnicos y culturales sobre los factores inherentes al estatus y a la condición social (común) dentro del país receptor. No obstante, sería un error polarizar la atención unilateralmente sobre las minorías árabes-musulmanas y las latinoamericanas menos estigmatizadas. El rumor y los prejuicios se alían también en contra de otras naciones con las cuales no hubo menos vínculos históricos. Los colombianos, por ejemplo, se quejan de que se les asocie invariablemente con la droga. Asimismo, Europa y España también tienen a sus minorías denostadas, que comparten con aquellas ser blanco de los recelos: unas son españolas, como los gitanos, y otras son europeas, como los rumanos o los turcos. Si bien, como ahora veremos, corre el estigma del terrorista sobre los árabes-musulmanes, de un modo no menos malévolo y estigmatizante, gitanos y rumanos son regularmente asociados con la mendicidad, el robo e, incluso, las mafias o la prostitución.⁵⁹ Estos casos, en el seno de la Unión Europea, chocan con el trato diferencial reservado, por lo general, a los extranjeros comunitarios. Conviene, pues, recordar ambos extremos: la coexistencia de estas discriminaciones en grupos étnicos cuyo origen e historia son muy diferentes con los casos contrarios pone en evidencia la vigencia de los prejuicios y la escasa predisposición a integrar a los inmigrantes en un régimen de igualdad.⁶⁰

Dicho esto, un rasgo, en gran parte decisivo, sobresale en la construcción actual del «álter»-árabe frente a otros colectivos. Sin más comprobación ni pormenorizaciones son bastante corrientes, en especial pero no exclusivamente en los discursos abiertamente xenófobos, las asociaciones de ideas entre «árabe» y «musulmán» y entre «musulmán» e «islamista» (sin hablar de la deriva que acaba convirtiendo al adepto del islam en potencial «terrorista»). El atentado del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y, sobre todo, por la proximidad, el atentado de Atocha (Madrid) el 11 de marzo de 2004 han marcado profundamente las mentes promoviendo una islamofobia, culpabilización y criminalización que reavivan y hacen pesar sobre los ciudadanos de los países árabes la sombra de la desconfianza (por lo demás ya secular).⁶¹ A pesar de diferencias locales y personales de trato, no es aventurado afirmar que aquellos atentados han venido a sumarse a prenociones

59 Daniel Parajua, Laura Tejero, Débora Ávila et ál. (2012). *¿Quién tiene derecho a los derechos? Aproximación a algunas retóricas de resignificación de los derechos sociales. Op. Cit.; SOS Racismo (2012). Informe anual 2012 sobre el racismo en el Estado español. Op. Cit.*

60 El único intento (más simbólico que real) de limitar las discriminaciones internas, por parte del Estado, se encuentra en medidas de discriminación positiva en favor de las llamadas *minorías étnicas*, como las que imponen el respeto de un determinado cupo de beneficiarios de esta procedencia al implantar algún programa de actuación (como, por ejemplo, de formación profesional).

61 Véase M.^a Ángeles Cea D'Ancona y Miguel S. Valles Martínez (2010). *Xenofobias y xenoflias en clave biográfica*. Madrid: Siglo XXI.

perennes, y se presentan como un fácil exutorio de unos miedos cuyo origen debe buscarse en otro lugar (la desaparición del Estado de bienestar, crisis financiera, política neoliberal...), ajeno a la ciudadanía.

Así, no parece que se pueda deducir de la continuidad que manifiesta el Barómetro de Opinión de la Comunidad Musulmana de Origen Inmigrante en España, publicado anualmente desde 2006, el hecho de que ilustre la realidad objetiva y subjetiva de manera plenamente satisfactoria. Si bien refleja el perfil de los encuestados (en el que sobresale con especial énfasis que es una población profundamente religiosa, pero defensora de un islam «tolerante y abierto» y proclive a integrarse)⁶² y sus valoraciones positivas tanto de la vida en España como de las atenciones recibidas por el Estado y por los españoles, varios hechos obligan a matizar la imagen dibujada por los resultados.⁶³ En primer lugar, como señala Toharia,⁶⁴ las entrevistas reflejan el punto de vista de los árabes-musulmanes de primera generación, es decir, aquellos que comparan su situación actual con la del país de origen; en segundo lugar, cabe plantearse si el que la entrevista esté encargada por los Ministerios de Interior, Justicia, Trabajo e Inmigración no introduce un sesgo en los resultados, tendente a minimizar lo negativo. En efecto, la comprobación con otras fuentes (los informes anuales del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes, los estudios del Colectivo Ioé, los informes anuales de SOS Racismo y los del Observatorio Andalusí), más directamente preocupadas por detectar las manifestaciones de discriminación e intolerancia, apunta a situaciones que no quedan reflejadas en lo anterior: no solo la existencia de agravios comparativos (ausencia de enseñanza islámica en centros educativos, reticencias ante la apertura de mezquitas, prohibición del velo...) y de manifestaciones xenófobas (agresiones, insultos, etc.), sino también, y particularmente, la evolución negativa y la radicalización que se ha ido registrando y consolidando

62 A este respecto es importante retener que, según la misma fuente, los musulmanes no ven incompatibilidad entre su religión y el hecho de vivir en España e, incluso, de tener la nacionalidad española. Sobre esta misma cuestión, véanse también las observaciones de Abdelmalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Op. Cit., p. 354.

63 Si bien Martín Muñoz valora las consecuencias positivas de la encuesta, también señala lo que el promover un estudio de estas características tiene de sintomático: la necesidad de mostrar que los musulmanes son ¡gentes normales!... (véase Gema Martín Muñoz [2007]. «Ciudadanos musulmanes», *El País*, 28 de diciembre de 2007). En cualquier caso, interesa recordar la advertencia de que, al criticar la predisposición a prestar una atención unilateral sobre la religión musulmana, se obvia que la cuestión no se plantea en términos muy diferentes en las demás religiones. Para más detalles, véase Joan Lacomba (2009). «Inmigrantes y musulmanes: exclusión e integración en el nuevo medio», Documento de Trabajo n.º 5, abril de 2009. Madrid: Casa Árabe-IEAM.

64 Véase el artículo publicado por José Juan Toharia el 8 de septiembre de 2011 en el blog *Metroscopia* de *El País*. José Juan Toharia (2011). *Metroscopia*, <<http://blogs.elpais.com/metroscopia/2011/09/el-perfil-de-los-inmigrantes-musulmanes.html>> [Consultado el 7 de enero de 2013].

a lo largo de los quince últimos años.⁶⁵

¿Qué derechos y para quiénes?

De lo señalado se hacen eco tanto la tendencia a la renacionalización a la que Sassen hace referencia como el cuestionamiento cada vez más rotundo de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) que, según las etapas y en función de las comunidades autónomas,⁶⁶ pudieron parecer amparados y ya no cuestionables.⁶⁷ Esto responde a una situación más general que no es del todo nueva ni afecta ciertamente solo a la población inmigrante. En efecto, se impone recordar la clara preeminencia de los derechos civiles y políticos sobre los DESC. A pesar de que España haya firmado en septiembre de 1976 el Pacto de los Derechos Económicos Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, el propio texto de la Constitución deparaba consecuencias más insidiosas. En palabras de Gómez Ciriano:⁶⁸

La distinta ubicación en el texto constitucional [...] auguraba un distinto tratamiento que se concretaba en una desigual posibilidad de defensa ante su vulneración, pero también anticipaba un asunto de gran trascendencia: ni las estructuras, ni los organismos, ni la normativa que se genere para hacer efectivos los DESC pondría el énfasis en el ciudadano como titular de derechos, sino en el Estado como proveedor benéfico... o como recortador de prestaciones. Se perdía así una oportunidad única de hacer justiciables los derechos sociales. [...] Los poderes públicos en el ámbito de sus respectivas competencias (Estado, comunidades autónomas y entidades locales) eran los responsables de hacer efectivas políticas sociales cuya concreción en forma de prestación, en principio, no podría ser reclamada como derecho.

- 65 En este sentido, a pesar de las buenas opiniones que se recogen a menudo, España no es una excepción; como señala el Foro para la Integración Social de los Inmigrantes en su *Informe sobre la situación de la integración social de los inmigrantes y refugiados en 2011*: «Las personas inmigrantes son bienvenidas mientras actúen como contribuyentes netos para el Estado de bienestar y ocupen solamente los nichos de trabajo que anteriormente han sido rechazados por la población autóctona por su baja remuneración y dureza». Para más detalles, véase Foro para la Integración Social de los Inmigrantes (2011). *Informe sobre la situación de la integración social de los inmigrantes y refugiados en 2011*, <http://www.foroinmigracion.es/es/MANDATO-FORO-2010-2013/Plenos/2011/docs/INFORME_ANUAL_FORO_2011x2x.pdf>, p. 162 [Consultado el 20 de febrero de 2014]. Se encontrarán casos y testimonios sobre abusos, engaños y atropellos xenófobos en el informe de SOS Racismo (2011). Informe anual 2011 sobre el racismo en el Estado español. San Sebastián: SOS Racismo, así como en M.^a Ángeles Cea D'Ancona y Miguel S. Valles Martínez (2010). *Xenofobias y xenofilias en clave biográfica*. Op. Cit.; y en Amarela Varela Huerta (2013). *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de migrantes*. Op. Cit. No obstante, estas manifestaciones no son nuevas como demuestran regularmente los barómetros del CIS (Izquierdo [2001]. «Epílogo. La política hacia dentro o el sistema de inmigración irregular en España», Op. Cit.; Ubaldo Martínez Veiga [2011]. *Inmigrantes africanos, racismo, desempleo y pobreza*. Op. Cit.).
- 66 Miguel Laparra (ed.) (2003). *Extranjeros en el purgatorio. Integración de los inmigrantes en el espacio social*. Op. Cit.; Miryam Martínez-Izquierdo Serrano (2013). «Inmigración, integración y competencias en materia de empleo: el papel, y el reto, de las comunidades autónomas», *Lex Social. Revista Jurídica de los Derechos Sociales*, 3 (1), pp. 34-40.
- 67 Recordemos que varios juristas reivindican —en la línea de Marshall— que se reconozcan a los derechos económicos y sociales su calidad de derechos fundamentales en igualdad de condiciones que los políticos y civiles. Véanse Victor Abramovich y Christian Courtis (2004). *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Madrid: Trotta; Emilio Gómez Ciriano (2009). «Movimientos migratorios, ciudadanía y derechos sociales y culturales», *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 34, pp. 269-288; Emilio Gómez Ciriano (2013). «Los DESC, ¿piedra angular para otra protección social posible?», *Documentación Social*, 167, pp. 97-109.
- 68 *Ibidem*, p. 100.

Como este mismo autor observa, el alcance de la cuestión se vuelve más evidente cuando se quitan prestaciones que podían considerarse como un derecho, poniendo así de relieve la potestad y discrecionalidad de actuación del Estado. Como es sabido, los años 2012 y 2013 han sido prolijos en recortes de derechos económicos y sociales. Gómez Ciriano recuerda los más sobresalientes hasta la fecha: restricciones en materia de pensiones de jubilación y subsidio, reducción de los presupuestos educativos, modificación a la baja de las prestaciones sanitarias, paralización de contratación de funcionarios públicos, reforma del sistema laboral, endurecimiento del acceso a la dependencia...⁶⁹ Estos recortes, como ya he dicho, afectan a todos los ciudadanos y, especialmente, a los que están en una situación más precaria.⁷⁰ No obstante, los no-ciudadanos, cualquiera que sea su país de origen, están confrontados a condiciones aún más duras y problemáticas. La vulnerabilidad puede entonces llegar a ser máxima ya que la carencia de soportes y redes de ayuda (en particular, la familiar) o de recursos culturales (idiomáticos, informativos) y asistenciales (recortes de las subvenciones) se une frecuentemente a la falta de medios de subsistencia básicos.

En este contexto, destacan dos procedimientos de renacionalización política, tanto oficiales como más o menos oficiosos, que vulneran derechos fundamentales de distinta índole. El primero recurre típicamente a nuevos procesos de exclusión. El rechazo (legal) de prestación sanitaria ambulatoria a los inmigrantes indocumentados o la segregación escolar e, incluso, la negación (velada e irregular) del alta en ciertos colegios a hijos de inmigrantes constituyen ejemplos diferentes, pero igualmente paradigmáticos, documentados por los informes anteriormente citados. Otro procedimiento de renacionalización consiste en interponer cada vez más trabas y requisitos administrativos tendentes tanto a diferir como a desanimar los procesos de larga duración: demoras, inflación de piezas justificativas, petición de informes de distinto tipo, dependencia de terceros, silencios administrativos, incompatibilidad de horarios y de plazos, caducidad de los documentos, desplazamientos, alejamiento o cierres de los centros gestores públicos, incremento de las tasas, traducción de los documentos, duplicados, entrevistas, exigencia de llevar a cabo la gestión personalmente, etc. Así, la supeditación del permiso de residencia al empleo y, por lo tanto, a los intereses económicos de los nacionales no es la única limitación a las posibilidades de legalización. Es insuficiente tener derecho a ello en virtud de criterios generales (no proceder de la Unión Europea, haber entrado legalmente en el país, tener un certificado de penales virgen...) y —como se vio con anterioridad— obtener un contrato de trabajo. Depende también (y de un modo más sutil) de condiciones que escapan del control del solicitante: encontrar a un

69 *Ibidem*, p. 104.

70 Este tratamiento contrasta con el reservado a los extranjeros que se consideran como benefactores para la nación. Así, la vicepresidenta del Gobierno ha anunciado que se facilitará la concesión del permiso de residencia a los extranjeros que «lleven a cabo adquisiciones inmobiliarias por encima de 500.000 euros [...], a los foráneos que compren deuda pública por importes superiores a dos millones de euros [...], a los extranjeros que inviertan en proyectos empresariales» (véase «El Gobierno establece el permiso de residencia para los extranjeros ricos», *Público.es*, 24 de mayo de 2013).

empleador dispuesto a hacerlo y, además, que lo firme efectivamente y esté al día con Hacienda, que la empresa se encuentre en condiciones económicas de contratar a alguien de acuerdo con los criterios de viabilidad fijados por la Administración, que no contravenga a normas internas no escritas, que se dé con un funcionario atento,⁷¹ etc. Se constata que, conforme las medidas dejan de estar dirigidas a personas pensadas como destinadas a marcharse, se estrechan todavía más las exigencias (bajo la forma de «sistemas de esclusas» formales o de trabas burocráticas y temporales) que difieren o (im)posibilitan el establecimiento prolongado y la permanencia en el país (solicitud del «arraigo»,⁷² reagrupación familiar, naturalización). En suma, el proceso de adquisición de un estatus legal se asemeja más a uno de disuasión que de integración social destinado a potenciar una «ciudadanía intercultural» y más inclusiva.⁷³

A modo de epílogo se puede decir que sigue siendo de actualidad y es aplicable a España la constatación de que las políticas de inmigración han sido llevadas a cabo ante todo por «funcionarios y tecnócratas, más sensibles a los aspectos policiales y económicos que a las dimensiones sociales y políticas».⁷⁴ Lejos de acercarnos a la idea primaria de la nación entendida como «forma política que trasciende las diferencias entre las poblaciones, trátase de diferencias objetivas de origen social, religiosa o nacional o de diferencias de identidad colectiva, integrándolas en una entidad organizada por un proyecto político común»,⁷⁵ los procesos de renacionalización que se presencian en la actualidad nos siguen alejando de una concepción de *ciudadanía* —si no universal— al menos «cívica», basada en la residencia (con lo que conlleva de implicación personal en el devenir del país) más que en la nacionalidad, respetuosa de las diferencias socioculturales y realmente garante tanto de los derechos políticos como de los DESC, sin discriminaciones sociales y/o étnicas.⁷⁶ Todo lo cual constituiría un preludio para precaverse contra

71 Para un tratamiento de estas cuestiones, véanse las investigaciones ya citadas de Débora Ávila Cantó (2012). *El gobierno de la diferencia: de las lógicas de gestión de lo social* [Tesis doctoral]. *Op. Cit.*; Sandra Gil Araujo (2008). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. *Op. Cit.*; así como, con referencia a Francia, los trabajos de Didier Fassin (2010). *La raison humanitaire une histoire morale du temps présent*. París: Gallimard Seuil; y de Alexis Spire (2008). *Accueillir ou reconduire. Enquête sur les guichets d'immigration*. París: Raisons d'Agir.

72 Véanse las declaraciones del portavoz del Partido Popular durante la campaña electoral de 2011 recordando la conveniencia de limitar las solicitudes de residencia por «arraigo» (SOS Racismo [2012]. *Informe anual 2012 sobre el racismo en el Estado español*. *Op. Cit.*, p. 122).

73 Carlos Arce Jiménez (2012). *Los derechos políticos de los residentes extranjeros: la ciudadanía inclusiva* [Tesis doctoral]. Córdoba: Universidad de Córdoba; Emilio Gómez Ciriano (2009). «Movimientos migratorios, ciudadanía y derechos sociales y culturales», *Op. Cit.*; y Emilio Gómez Ciriano (2013). «Los DESC, ¿piedra angular para otra protección social posible?», *Op. Cit.*

74 Dominique Schnapper (1992). *L'Europe des immigrés*. París: Éditions François Bourin, p. 39.

75 *Ibidem*, p. 17.

76 Sobre estas cuestiones, véanse las obras previamente mencionadas de Juan Carlos Velasco (2005). «Estado nacional y derechos de los inmigrantes. Sobre la redefinición de la ciudadanía», *Op. Cit.*; Juan Carlos Velasco (2009). Migraciones, ciudadanía y transnacionalismo, en Javier de Lucas y Ángeles Solanes Corella (coord.). *La igualdad en los derechos: claves de la integración*. Madrid: Dykinson, pp. 355-386; y de Emilio Gómez Ciriano (2013). «Los DESC, ¿piedra angular para otra protección social posible?», *Op. Cit.*; y, además, véanse las reflexiones de Ricard Zapata-Barrero (2005). «Interpretando el proceso de multiculturalidad y la propuesta de ciudadanía cívica de la UE», *Arbor*, 181 (713).

una forma de estar como la pertenencia «distanciada»,⁷⁷ que comparten, mayor o menormente y a pesar suyo, aquellos que no se reconocen en la imagen que el país receptor ofrece de ellos, y que castiga en mayor medida a los árabes-musulmanes.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Marie José Devillard es catedrática de universidad en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Asimismo, es autora de varios artículos y libros, entre los cuales se pueden destacar su contribución a *Los niños españoles exiliados a la URSS (1937-1997). Narración y memoria* (Ariel, 2001), *Los últimos mineros. Un estudio antropológico sobre la minería en España* (CIS, 2002), *Prejubilados españoles. Ajustes y resistencias ante las políticas públicas* (Miño y Dávila, 2009), así como el libro *Españoles en Rusia y rusos en España. Las ambivalencias de los vínculos sociales* (CIS, 2006).

RESUMEN

Tras una breve introducción sobre la evolución del proceso inmigratorio de las poblaciones no comunitarias más numerosas en España y la variedad de situaciones que encubre, el análisis se centra en la definición de la *ciudadanía* y las principales fuentes de vulnerabilidad que genera para los no-ciudadanos. Entre otras consecuencias de las estrategias públicas (reglamentación legal de los derechos, regulación de los flujos, intensificación de las trabas y requisitos...) y de la estructura tanto económica como políticoadministrativa, se destaca que la institucionalización de procedimientos de clasificación no solo legitima las prácticas de exclusión (étnica, social y laboral), sino que opera como un apoyo implícito al desprestigio, subordinación y construcción negativa del inmigrante. Se refuerzan así los prejuicios culturales más perennes cuyos efectos están exacerbados en un contexto general de precariedad y recorte de los derechos económicos y sociales.

PALABRAS CLAVE

Inmigración, ciudadanía, ley de extranjería, procesos discriminatorios, derechos humanos.

ABSTRACT

After a brief introduction on the development of the immigration process for the largest number of non-EU citizen populations in Spain and the variety of situations that are concealed, this analysis focuses on the definition of *citizenship* and the main sources of vulnerability it generates for non-citizens. In addition to the other consequences of public strategies (legal rights regulations, the regulation of flows, the intensification of obstacles and requirements...) and the economic and political-administrative structure, it emphasises that the institutionalisation of classification procedures not only legitimises practices of exclusion —ethnic, social, employ-

77 Robert Castel (2007). *La discrimination négative: citoyens ou indigènes*. Paris: Seuil.

ment— but it also operates in the implicit support of discredit, subordination and the negative construction of the immigrant. Therefore, the most perennial cultural prejudices are strengthened, the effects of which are exacerbated in a general context of precariousness and diminishing economic and social rights.

KEYWORDS

Immigration, citizenship, immigration law, discriminatory process, human rights.

الملخص

بعد مقدمة موجزة حول تطور عملية الهجرة بين السكان غير المنتمين للاتحاد الأوروبي في أسبانيا وما يخفي ذلك من تنوع في الحالات، يركز التحليل على تعريف المواطنة وأهم مصادر الضعف التي يولدها لغير المواطنين. من بين نتائج الاستراتيجيات العامة (تنظيم الحقوق القانونية، تنظيم التدفقات، تكثيف القيود والشروط...) والبنية الاقتصادية والسياسية الإدارية نذكر أن مأسسة إجراءات التصنيف لا تشرعن ممارسات الإقصاء فحسب (العرقية والاجتماعية والعمل)، بل تساعد ضمناً على عدم الاحترام والتبعية والبناء السلبي للمهاجر. وهكذا تتوطد الأحكام المسبقة الثقافية التي لا تفنى والتي تفرز نتائج متفاقمة في سياق عام يطبعه الفقر وتقليص هامش الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية

الهجرة، المواطنة، قانون الهجرة، عمليات التمييز وحقوق الإنسان.

LA CIUDADANÍA EN UN CONTEXTO PLURINACIONAL Y MULTICULTURAL: EL CASO DEL REINO UNIDO¹

Dina Kiwan

Existe actualmente un interés mundial por la ciudadanía y la educación para la ciudadanía, especialmente en sociedades con diversidad étnica y religiosa, así como en contextos de conflicto. Estamos asistiendo a iniciativas de gobiernos interesados en reafirmar la relevancia y sentido de la ciudadanía «nacional» (o estatal), en contextos de percepción de división interna —ya sea, por ejemplo, de descentralización de competencias o en casos más extremos de conflictos étnicorreligiosos—.² Tales discursos políticos no se dan solo en las sociedades occidentales de larga tradición democrática, sino que también están ahora presentes en las nuevas democracias del este y centro de Europa, así como en países de Oriente Medio.³ En el contexto del Reino Unido de creciente descentralización, de inquietud por la «cohesión comunitaria» y por las amenazas a la seguridad, se está produciendo todo un abanico de desarrollos políticos en torno a la ciudadanía, incluyendo la inclusión de la Educación para la Ciudadanía como materia obligatoria en las escuelas inglesas en 2002,⁴ así como sus desarrollos particulares en Escocia, Gales e Irlanda del Norte. Por otro lado, estamos presenciando también la relativamente reciente introducción de nuevos requisitos para acceder a la ciudadanía y residencia británicas,⁵ y de mayores requisitos aún para la residencia permanente en 2013.⁶ En esta ponencia, analizo los intentos gubernamentales de reafirmar concepciones «posnacionales» de la ciudadanía, mediante políticas educativas y de naturalización, con el objetivo de abordar los riesgos que se atribuyen a la diversidad plurinacional y multicultural. Este análisis se ubica en el contexto sociopolítico del Reino Unido, como Estado plurinacional —compuesto de Inglaterra, Irlanda del Norte, Escocia y Gales—

- 1 [Desarrollado en el marco de la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient —mi especial agradecimiento a Elisabeth Longuenesse— y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán], este artículo se basa principalmente en un artículo de Dina Kiwan (2013). *Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK*, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 25-49. Reproducido con permiso de Palgrave Macmillan, la versión integral publicada de este texto está disponible en <<http://www.palgrave.com/products/title.aspx?pid=512778>> y <<http://www.palgraveconnect.com/pc/doi/finder/10.1057/9781137315519.0006>> [Consultado el 28 de agosto de 2014].
- 2 Dina Kiwan (2011). «'National' Citizenship in the UK? Education and Naturalisation Policies in the Context of Internal Division», *Ethnicities*, 11 (3), pp. 269-280.
- 3 Dina Kiwan (2013). Introduction, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.
- 4 Qualifications and Curriculum Authority (QCA) (1998). *Education for Citizenship and the Teaching of Democracy in Schools (Crick Report)*. Londres: QCA.
- 5 Home Office (2005). *Life in the United Kingdom: A Journey to Citizenship* [Publicado en nombre del grupo consultivo Life in the United Kingdom]. Londres: TSO [1.ª edición, 2.ª reimpression]; Home Office (2006). *English Language Ability to Be Required for Visas* [Edición impresa] [en línea], <www.homeoffice.gov.uk/about-us/news/learning-english> [Consultado el 11 de febrero de 2007].
- 6 Work Permit (2013). *UK Indefinite Leave to Remain Requirements to Change. Apply Now!* [en línea], <<http://www.workpermit.com/news/2013-09-12/uk-indefinite-leave-to-remain-requirements-to-change-apply-now>> [Consultado el 29 de abril de 2014].

y como Estado multicultural —constituido por un amplio número de diferentes grupos étnicos y religiosos—, como resultado de una inmigración masiva desde la Segunda Guerra Mundial. Puesto que en el Reino Unido las competencias educativas están siendo transferidas a las regiones, analizo las diversas concepciones de la ciudadanía en los desarrollos curriculares recientes en Inglaterra, Gales, Irlanda del Norte y Escocia. Por otro lado, establezco una comparación de estas diversas concepciones de ciudadanía con las concepciones en el ámbito de las políticas de nacionalidad y naturalización, que a diferencia de las políticas educativas no han sido transferidas a las diferentes regiones del Reino Unido, sino que siguen siendo una competencia del Estado central para todo el país.

Introducción

Se trata, de hecho, de un gran reto para todos nosotros —tanto desde un punto de vista individual como colectivo— el reflexionar sobre las particularidades de nuestros propios contextos nacionales y regionales, distanciándonos así de todas nuestras «teorías asumidas» y preconcepciones sobre ciudadanía y conceptos relacionados con el «individuo», el «contrato social», el «Estado», la «democracia», la «diversidad» y los «derechos humanos». Los discursos académicos occidentales tienden a asumir que todas estas teorías y debates son universales,⁷ tanto en términos lingüísticos como conceptuales.⁸ En cambio, las críticas poscoloniales al concepto de *ciudadanía*, influidas por los textos de Edward Said sobre el orientalismo, afirman que estos discursos académicos occidentales no constituyen más que concepciones particularistas de la ciudadanía disfrazadas de teorías universales.⁹ Los teóricos se enfrentan así claramente a una desafiante tarea: la de generar abstracciones a partir de lo particular, generalizando, pero sin dejar por ello de localizarse en un contexto particular, aportando así explicaciones al tema en cuestión.¹⁰ De hecho, el auténtico marco de esta tarea, como señala el propio título de este taller: «traducir la ciudadanía», que ilustra bien este reto, consiste en evidenciar que la presentación de este concepto se hace en términos predominantemente cívico-republicanos, lo que refleja una construcción imperante francesa de la ciudadanía. En consecuencia, la estructuración de las mesas redondas temáticas y sus descripciones también reflejan las tensiones derivadas de intentar aportar una estructura general que facilite el planteamiento de las cuestiones de «traducción de la ciudadanía», pero permitiendo a la vez que los conceptos y estructuras emerjan de nuestros propios debates.

Nuestra labor aquí no puede reducirse a poner en común nuestras investigaciones sobre ciudadanía en un marco sociológico comparativo, sino que también ha de responder a una cuestión metodológica extremadamente importante

7 Aunque haya interés o, de hecho, incluso consciencia de las particularidades de un amplio abanico de diversos contextos nacionales y regionales.

8 Dina Kiwan (2013). Introduction, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

9 *Ibidem*.

10 *Ídem*.

sobre cómo «hacemos teoría»; es decir, plantearnos cómo teorizamos tomando el ámbito de la ciudadanía como ejemplo de dicha investigación metodológica. La cuestión de «cómo» hacemos teoría puede ser considerada tanto en términos del *acto* de teorización, que está relacionado con la forma de emplear el lenguaje y los conceptos en diferentes contextos, pero también en términos del *proceso* en sí mismo (como una cuestión de producción de conocimiento). Por lo tanto, en esta ponencia tengo la intención de explorar esta cuestión metodológica, primero en el nivel del lenguaje y de los conceptos y, en segundo lugar, en términos del *proceso* de cómo se construye dicho conocimiento. La ponencia se estructura en tres partes: i) la primera parte de esta investigación metodológica pretende destacar las características claves de un enfoque que el filósofo Joseph Carens denomina «enfoque contextual de la teoría política». Pero, antes, someto a consideración los méritos y dificultades de dicho enfoque, antes de sugerir que no solo resulta importante para el ejercicio de la teorización, sino que sobre todo puede aportar planteamientos metodológicos particularmente útiles para aquellos que estamos implicados en diálogos y debates transculturales, como es el caso en esta iniciativa de «traducir la ciudadanía». ii) La segunda parte de la ponencia pretende reflexionar en torno al estudio de caso del Reino Unido aplicando este enfoque metodológico contextual. El Reino Unido, que es un Estado tanto «plurinacional» como «multicultural», supone un interesante ejemplo que nos permite la exploración de la cuestión del ejercicio metodológico de «traducir la ciudadanía». Analizo especialmente el fenómeno de los esfuerzos desarrollados por el gobierno central por reafirmar la relevancia de una ciudadanía «posnacional» (o de ámbito estatal), en un contexto de percepción de divisiones internas y de creciente descentralización a lo largo de la última década, así como de preocupación por la integración y la cohesión comunitaria. Estas iniciativas políticas se basan en una hipótesis o una difusa propuesta/suposición teórica según la cual, en primer lugar, el incremento de la diversidad étnica y religiosa estaría cuestionando el concepto compartido de *ciudadanía*, y los esfuerzos políticos por promover una ciudadanía «posnacional» o de ámbito estatal constituirían medios para reducir las divisiones internas. Hay también dos subtemas o planteamientos adicionales: a) la diversidad como resultado de la inmigración o diversidad «multicultural» resultaría una mayor amenaza para la unidad estatal que la diversidad «plurinacional»; y b) la integración «nacional» de los inmigrantes recién llegados constituiría básicamente una cuestión educativa, ya que los requisitos de naturalización giran en torno a la competencia lingüística y al conocimiento cívico de los mismos. iii) La última parte de la ponencia contiene algunos comentarios preliminares sobre el proceso mediante el cual construimos conocimiento, en el contexto de esta iniciativa de «traducir la ciudadanía», y especialmente en relación con nuestras actividades en este taller. Estas consideraciones se basan en el trabajo de Iris Marion Young,¹¹ que ha escrito ampliamente sobre la cuestión de la ciudadanía como proceso inclusivo y como concepto. Esta autora

11 Iris Marion Young (1998). *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, en Gershon Shafir (ed.). *The Citizenship Debates: A Reader*. Londres/Mineápolis: University of Minnesota Press.

defiende una esfera pública heterogénea y diversa, donde las diferencias sean reconocidas y explicitadas públicamente, en un intento por incluir perspectivas a menudo marginadas en dicha esfera. Propongo así que dicho planteamiento resulta metodológicamente aplicable a la cuestión de «traducir la ciudadanía».

Un enfoque contextual de la teoría política

Carens defiende un enfoque de la teorización que él describe como «contextual», que consiste en acudir a los «casos» o ejemplos reales para desarrollar la teoría pues, según este filósofo, es innegable que «las prácticas sociales y políticas a menudo contienen sabidurías ocultas». ¹² Esto no significa que Carens defienda una aprobación de la práctica tal cual, sino más bien que le concede una «posición» propia. Así, las políticas y prácticas pueden aportar una visión crítica de la teoría, de igual manera que la teoría puede aportar una visión crítica de las políticas y prácticas. Si bien el planteamiento de Carens, expuesto en este artículo dirigido a sus colegas filósofos y teóricos políticos, ha de ser contextualizado en un entorno académico donde, típicamente, la teoría suele mantener una posición privilegiada sobre políticas y prácticas. ¹³

Pero ¿cuál es el objetivo de la teoría? La teoría pretende generalizar, deducir una abstracción de lo particular, de cara a aportar una interpretación explicativa o clarificadora de un fenómeno natural o social. ¹⁴ Así, en la teoría política normativa, lo que se subraya es el «ideal», lo que «debería» ocurrir. ¹⁵ Pero, según Carens, el «problema» con la teoría es que el lenguaje utilizado puede llegar a ser demasiado abstracto, demasiado desconectado de la realidad, así como excesivamente «inespecífico» o indeterminado, lo que a su vez puede conducir a disputas interpretativas. Es más, la teoría política normativa puede llegar a ignorar que los razonamientos morales también sirven a intereses particulares, por ejemplo, a intereses de clase, etnia o género. Tampoco hay que olvidar, por otro lado, que dicha teorización política normativa se desarrolla en contextos institucionales particulares, que privilegian a unos sobre otros. Más aún, los estándares de justicia están arraigados en tradiciones históricas también particulares que no siempre son compartidas por todos. Su propuesta de un enfoque contextual de la teoría constituye, pues, un intento de abordar esta cuestión. Carens subraya cinco elementos claves que caracterizan su enfoque. El primero, los ejemplos son utilizados para ilustrar formulaciones teóricas, por lo que poseen una función clarificadora; por otro lado, los casos reales suelen ser «complejos», por lo que resultan más ricos que los ejemplos hipotéticos a los que a veces acuden los teóricos políticos normativos. En segundo lugar, la exploración normativa de dichos casos o ejemplos actuales nos permite descubrir cuándo existe una disonancia

12 Joseph H. Carens (2004). «A Contextual Approach to Political Theory», *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2), p. 122.

13 Dina Kiwan (2013). Introduction, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

14 Joseph H. Carens (2004). «A Contextual Approach to Political Theory», Op. Cit., pp. 117-132.

15 John Rawls (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. Se trata de un buen ejemplo de teoría política normativa.

entre teoría y práctica. Esto puede conducir a la revisión de la práctica, pero también puede conducir a la revisión de la teoría. Carens defiende un enfoque que oscile entre teoría y práctica, al que se refiere como «desequilibrio reflexivo», que describe como la «desestabilización mutua» entre teoría y práctica, yuxtaponiendo ambas en una «dialéctica continua».¹⁶ Esto conduce al tercer elemento clave, pues permite que los teóricos se replanteen si sus teorizaciones resultan compatibles con las posiciones normativas que están adoptando. En cuarto lugar, esto implica una búsqueda de casos que desafíen potencialmente la posición teórica. En quinto y último lugar, este enfoque propone la toma en consideración de un amplio abanico de casos, especialmente de aquellos con los que estemos menos familiarizados.¹⁷

En contraste con el planteamiento de Carens, Kukathas argumenta contra el enfoque contextual de la teorización asegurando que el papel de la teoría es describir el mundo;¹⁸ con respecto a la teoría normativa, su labor consiste en describirnos cómo sería el mundo si se conformara a valores particulares.¹⁹ Cuestiona también la «utilidad» de esta actividad, no solo con respecto al desarrollo y refinamiento de la teoría, sino también con respecto a las políticas y prácticas. Plantea que supone una iniciativa muy poco práctica, pues en el mundo real las políticas, prácticas e instituciones se ven afectadas por numerosos factores. Por ello, hay que partir de la idea de que la teoría no es más que una de las potenciales influencias sobre las acciones prácticas. Según Kukathas, el papel del teórico consiste en asesorar y criticar. Por ello, los casos reales, lejos de resultar útiles, generan más confusión —debido a su complejidad— que claridad. Así que, según este filósofo, la teoría nunca puede describir plenamente ni aportar orden a la práctica, pues esta está sometida a innumerables contingencias.²⁰

Si bien la descripción de Kukathas de las diferencias entre el entorno académico y el entorno práctico constituye un punto interesante, en mi opinión, el enfoque contextual no deja por ello de ser útil para el desarrollo de la teoría. Especialmente los elementos cuarto y quinto —la búsqueda de casos que nos desafíen y que no nos resulten familiares— poseen una especial pertinencia para nosotros, en lo referente a la consideración metodológica de «traducir la ciudadanía». Para considerar la traducibilidad de conceptos y teorías de ciudadanía desarrollados desde un marco de referencia y un contexto sociopolítico típicamente occidentales, con sus presupuestos implícitos concomitantes, a otros contextos regionales —es decir, a efectos de este taller: al contexto árabe—, este planteamiento metodológico permite un escrutinio más explícito de dichos conceptos y teorías.

16 Joseph H. Carens (2004). «A Contextual Approach to Political Theory», *Op. Cit.*, p. 123.

17 *Ibidem.*

18 Chandran Kukathas (2004). «Contextualism Reconsidered: Some Sceptical Reflections», *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2), pp. 215-225.

19 *Ibidem.*

20 *Ídem.*

Construcciones de la ciudadanía en el contexto del Reino Unido

En este punto, pretendo esbozar y debatir brevemente algunas características claves en el Reino Unido, antes de pasar a examinar las recientes iniciativas políticas en los ámbitos de la educación y de la naturalización. Basándome pues en el enfoque de Carens, voy a evaluar hasta qué punto el caso del Reino Unido puede facilitar el desarrollo de nuestra comprensión teórica de varios conceptos de ciudadanía, antes de pasar a considerar en qué medida estos resultan traducibles a otros contextos.

El Reino Unido es tanto un Estado «plurinacional» —compuesto por Inglaterra, Irlanda del Norte, Escocia y Gales— como un Estado «pluriétnico», en el cual residen una gran cantidad de diferentes grupos étnicos y religiosos, mayoritariamente producto de la inmigración masiva desde la Segunda Guerra Mundial.²¹ La identidad nacional británica ha sido una construcción histórica más implícita que explícita, que se impuso a las diferencias internas entre Gales, Escocia e Inglaterra,²² a pesar de lo cual no ha suplantado al nacionalismo galés, escocés o irlandés,²³ debido a factores como la globalización, el declive del poder económico británico junto al colapso de su imperio, las fluctuantes relaciones de Gran Bretaña con Europa, la descentralización administrativa y el creciente pluralismo.²⁴ A pesar de la posición relativamente dominante de Inglaterra en la Unión, el nacionalismo inglés no se ha desarrollado tanto como los demás nacionalismos: el escocés, el galés y el irlandés, si bien esto ha ido cambiando en los últimos años.²⁵

Así que, ¿qué se entiende o se invoca típicamente, en términos conceptuales, cuando se habla de «lo británico»? ¿Se trata de una identidad nacional distintiva, de ciertos valores compartidos, de una etnia, «raza» o religión dominantes (por ejemplo, anglosajones, blancos y protestantes) o es más bien un «disolvente» concepto cívico que hace referencia a las instituciones políticas, legales y civiles del Reino Unido, junto con concepciones más amplias como «democracia» y «derechos humanos»?

Se ha planteado que, desde mediados del siglo XX, las concepciones de la «britanidad» han estado vinculadas a discursos «raciales»,²⁶ más evidentes en el contexto de las inmigraciones masivas de posguerra, predominantemente

21 No hay que olvidar que el Reino Unido tiene una amplísima historia de inmigración. Dina Kiwan (2008). *Education for Inclusive Citizenship*. Londres/Nueva York: Routledge; Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

22 Linda Colley (1992). *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. Londres: Pimlico (citada en Ralph David Grillo [1998]. *Pluralism and the Politics of Difference*. Oxford: Clarendon Press).

23 John Rex (1991). «Ethnic Identity and Ethnic Mobilisation in Britain», *Monographs in Ethnic Relations*, 5. Warwick: Centre for Research in Ethnic Relations.

24 Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (2000). *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. Londres: Profile Books.

25 Dina Kiwan (2008). *Education for Inclusive Citizenship*. Op. Cit.; y Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

26 Ralph David Grillo (1998). *Pluralism and the Politics of Difference*. Op. Cit.

precedentes de las antiguas colonias del Imperio Británico,²⁷ y más recientemente en un contexto de percepción de amenaza a las libertades por parte del terrorismo internacional.²⁸ En lo relativo a las relaciones entre religión y Estado, las instituciones legales y políticas del Reino Unido están claramente influidas por el cristianismo y, especialmente, por el protestantismo. El islamismo ha pasado a convertirse en un punto prioritario de la agenda política, especialmente desde el 11-S y, más recientemente, desde los atentados en Londres de julio de 2005.²⁹ Los discursos públicos sobre el islam tienden a cuestionar la lealtad de los musulmanes hacia el Estado-nación, y esta religión suele ser representada como lo opuesto a los ideales liberales y al laicismo británicos, además de ser vista como inherentemente violenta.³⁰

Educación para la ciudadanía en el Reino Unido

Me gustaría ahora esbozar los diversos enfoques de la educación para la ciudadanía en Inglaterra, Irlanda del Norte, Escocia y Gales. Las competencias educativas han sido transferidas a las regiones, de manera que las políticas y el currículo de Educación para la Ciudadanía están siendo desarrollados e implementados con autonomía por las diferentes nacionalidades.³¹ Voy a analizar, pues, las diversas construcciones de ciudadanía en dichas entidades nacionales, preguntándome cómo son conciliadas estas construcciones con el Reino Unido como conjunto.

Inglaterra

Hasta 2002, Educación para la Ciudadanía no era una materia obligatoria en las escuelas inglesas. En 1997, el por aquel entonces secretario de Estado para la Educación inició una revisión política de la Educación para la Ciudadanía, tras lo que recomendó que esta se convirtiera en una materia independiente y obligatoria.³² La ciudadanía fue entonces concebida como un tema con tres patas: responsabilidad social y moral, educación política y participación comunitaria.³³ Esta concepción de la ciudadanía se inspiró de manera significativa en el planteamiento cívico republicano de la misma, según el cual la identidad es un tema que pertenece al ámbito privado del individuo y,

27 Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (2000). *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. Op. Cit.

28 Charles Pattie, Patrick Seyd y Paul Whiteley (2004). *Citizenship in Britain: Values, Participation and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

29 Dina Kiwan (2008). *Education for Inclusive Citizenship*. Op. Cit.; Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

30 *Ibidem*.

31 *Ídem*.

32 Qualifications and Curriculum Authority (QCA) (1998). *Education for Citizenship and the Teaching of Democracy in Schools (Crick Report)*. Op. Cit.

33 *Ibidem*.

por lo tanto, independiente de la esfera cívica pública.³⁴ Se evitaba así, explícitamente, entrar en un análisis de las relaciones entre ciudadanía y nacionalidad o identidad nacional.³⁵

De esta manera, el marco de la educación para la ciudadanía se definió mayoritariamente en términos de adquisición de destrezas y de participación, evitando cuestiones vinculadas a la identidad, debido al temor a que la educación se politizara.³⁶

En cuanto a los objetivos y resultados buscados en los que se enmarcaba esta materia, partían de la preocupación por la supuesta apatía política de los jóvenes, junto a impresiones de que la juventud se hallaba inmersa en una «crisis moral».³⁷ Este modelo de educación para la ciudadanía parte del presupuesto de que, aportando destrezas y conocimientos a los alumnos, se lograría una ciudadanía más implicada e inclusiva. Sin embargo, ya he señalado en otras ocasiones que tal modelo no parece tener en cuenta las barreras estructurales y personales con respecto a la motivación a participar, de modo que falla en la contextualización de cómo se desarrollan las identidades y de cómo se integran los individuos en los grupos, comunidades y sociedad donde viven.³⁸

Desde 2005 en adelante, se ha producido un cambio significativo en el marco de la educación para la ciudadanía, debido a la percepción de nuevos desafíos relacionados con la diversidad étnica y religiosa y, desde 2010, se ha subrayado la importancia de la Educación para la Ciudadanía como materia en el currículo. Si bien anteriormente no se consideraba que la diversidad y la inmigración constituyeran cuestiones especialmente importantes dentro del tema de la ciudadanía, en 2006 comenzaron a resultar cada vez más relevantes, tanto en los medios como en los debates políticos, incluyéndose en esta tendencia la comisión parlamentaria sobre educación para la ciudadanía, formada ese mismo año.³⁹ También en 2006, el Departamento de Educación del gobierno (Department of Education and Skills o DfES) encargó una «Revisión curricular sobre diversidad y ciudadanía»,⁴⁰ presentada en unas jornadas de cohesión comunitaria, con el fin de abordar las amenazas que se percibían en torno al incremento de la diversidad.⁴¹

El cometido de esta iniciativa consistía en «revisar la enseñanza de la diversidad étnica, religiosa y cultural en todo el currículo hasta la franja de edad de

34 Dina Kiwan (2008). *Education for Inclusive Citizenship*. Op. Cit.; Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

35 *Ibidem*.

36 *Ídem*.

37 *Ídem*.

38 *Ídem*.

39 Dina Kiwan (2006). *Evidence Submitted to House of Commons Education and Skills Select Committee, Inquiry into Citizenship Education* [en línea], UK Parliament, <www.publications.parliament.uk/pa/cm200506/cmselect/cmeducski/uc581-v/uc581m03.htm> [Consultado el 9 de enero de 2007].

40 De la que fui coautora, junto a sir Keith Ajegbo.

41 Dina Kiwan (2008). *Education for Inclusive Citizenship*. Op. Cit.; y Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

19 años» y el informe propuso añadir una nueva faceta a la existente conceptualización de la ciudadanía en el currículo titulada: «Identidad y diversidad. Viviendo juntos en el Reino Unido». ⁴² Se pretendía así que, dentro de la materia de ciudadanía, se abordaran las cuestiones de la identidad y la diversidad, vinculadas a una ciudadanía activa y a una formación política básica. ⁴³ Este tema incluía una serie de subtemas: la concepción del Reino Unido como un Estado «plurinacional» — compuesto por Inglaterra, Irlanda del Norte, Escocia y Gales— y como un Estado «multicultural», a través de la inmigración; el conocimiento de la *Commonwealth* y del legado colonial, de la Unión Europea y su ampliación. Se proponía un enfoque pedagógico de fomento del diálogo. ⁴⁴

Escocia

En Escocia, al contrario que en Inglaterra, la educación para la ciudadanía no se ha visto en el centro de un debate tan politizado. ⁴⁵ Por un lado, su enseñanza no es obligatoria y, por otro, suele considerarse un tema transversal, más que una materia en sí misma. Los temas claves que incluye son: la ciudadanía global, la toma de conciencia política, los derechos humanos, el respeto de la diversidad, la igualdad, la educación para la paz, el análisis crítico de los medios de comunicación, las ciencias y las artes en la sociedad, el desarrollo sostenible y el mundo empresarial. ⁴⁶ Este desarrollo contrasta con el interés en Inglaterra por la «britanidad» y por los «valores compartidos» para abordar los retos de la diversidad. El enfoque escocés se centra más en temas culturales, medioambientales y económicos, así como en la toma de conciencia de los múltiples niveles de representación política: local, nacional e internacional. ⁴⁷ Andrews y Mycock plantean que, en este enfoque de la educación para la ciudadanía, el tema de la identidad «nacional» escocesa (en contraste con el «inglesismo» y, por extensión, la «britanidad») adquiere cierta trascendencia política, mientras que otros temas como la diversidad étnica y religiosa, la inmigración y la «britanidad» —temas dominantes en el currículo inglés— reciben relativamente menos atención política. ⁴⁸

42 Keith Ajegbo, Dina Kiwan y Seema Sharma (2007). *Curriculum Review: Diversity and Citizenship*. Londres: Department of Education and Skills.

43 Dina Kiwan (2008). *Education for Inclusive Citizenship*. *Op. Cit.*; y Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. *Op. Cit.*

44 Keith Ajegbo, Dina Kiwan y Seema Sharma (2007). *Curriculum Review: Diversity and Citizenship*. *Op. Cit.*

45 Rhys Andrews y Andrew Mycock (2007). «Citizenship Education in the UK: Divergence Within a Multi-National State», *Citizenship Teaching and Learning*, 3 (1), pp. 73-88.

46 Learning and Teaching Scotland (2007). *Education for Citizenship* [en línea], <<http://www.ltscotland.org.uk/citizenship/about/themes.asp>> [Consultado el 12 de julio de 2010]; Council for the Curriculum Examinations and Assessment (2007). *Local and Global Citizenship. Statutory Requirements at Key Stage 3* [en línea], <http://www.nicurriculum.org.uk/docs/key_stage_3/areas_of_learning/statutory_requirements/ks3_citizenship.pdf> [Consultado el 12 de julio de 2010].

47 Learning and Teaching Scotland (2007). *Education for Citizenship* [en línea], *Op. Cit.*

48 Rhys Andrews y Andrew Mycock (2007). «Citizenship Education in the UK: Divergence Within a Multi-National State», *Op. Cit.*

Gales

Como en Escocia, en Gales la educación para la ciudadanía no constituye una materia obligatoria e independiente, sino que se enseña como un tema transversal y en el que destaca el planteamiento de una «galesidad» cívica y cultural diferenciadora.⁴⁹ Se compone de cinco puntos principales: relaciones positivas, bienestar físico y emocional, ciudadanía activa, desarrollo sostenible y ciudadanía global, y anima activamente a los alumnos a que se impliquen en sus comunidades locales.⁵⁰ Su enfoque pedagógico propone relacionar los temas de ciudadanía global con todas las materias escolares, así como vincular el contexto local galés con la interconectividad global.⁵¹ Por ejemplo, en la materia de Historia, se recomienda a los profesores que relacionen la historia de Gales y del Reino Unido con los acontecimientos históricos mundiales, en torno a temas como la inmigración o la minería del carbón. A pesar de lo cual, se hacen pocas referencias, relativamente, a la posición de Gales dentro del Reino Unido o a sus relaciones con las demás nacionalidades de la Unión.⁵²

Irlanda del Norte

En 1989, se introdujo la educación para la ciudadanía como un tema transversal obligatorio en el currículo norirlandés. En un contexto aún caracterizado por fuertes divisiones sectarias, tras la firma del Acuerdo de Viernes Santo en 1998 se lanzó un programa piloto de educación para la ciudadanía, con especial atención a la ciudadanía común en una sociedad fragmentada.⁵³ En los niveles de primaria, la educación para la ciudadanía era presentada como «la comprensión mutua en una comunidad tanto local como global» y,⁵⁴ en los niveles de secundaria, como «una ciudadanía local y global». El currículo pretende construir la ciudadanía en términos de los derechos humanos universales, evitando los conceptos de *ciudadanía nacional* o de *ciudadanía norirlandesa* para centrarse en niveles menos polémicos como la comunidad local y las cuestiones globales.⁵⁵

Comentarios de conclusión sobre la educación para la ciudadanía en el Reino Unido

La concepción de la ciudadanía en el currículo inglés destaca el reconocimiento de la «multiculturalidad», con un énfasis paralelo en la «britanidad» como planteamiento unificador de la diversidad derivada de dicha multiculturalidad.

49 *Ibidem*.

50 Welsh Assembly Government (2010). <[http://wales.gov.uk/topics/ childrenyoungpeople/learning/learning/?lang=en](http://wales.gov.uk/topics/childrenyoungpeople/learning/learning/?lang=en)> [Consultado el 12 de julio de 2010].

51 National Assembly of Wales (2005). *Global Citizenship Secondary School Map Education for Sustainable Development and Global Citizenship*. Circular n.º 11/2005. Cardiff: National Assembly of Wales.

52 Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

53 Rhys Andrews y Andrew Mycock (2007). «Citizenship Education in the UK: Divergence Within a Multi-National State», Op. Cit.

54 Council for the Curriculum Examinations and Assessment (2007). *Local and Global Citizenship. Statutory Requirements at Key Stage 3*. Op. Cit.

55 Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

Contiene relativamente pocas referencias a los retos y debates potenciales propios del contexto del Reino Unido como Estado plurinacional en sí mismo. De hecho, la diversidad debida a la inmigración y a la herencia colonial es presentada como el principal desafío a la ciudadanía británica, mientras que todo el contexto plurinacional es planteado en términos más estables y sólidos, como un «telón de fondo» aceptado y aceptable en contraste con los retos que supone la multiculturalidad para el Reino Unido. Y esto a pesar de que, históricamente, los mayores retos que se han planteado a las naciones-Estado proceden de sus minorías históricas internas, más que de sus comunidades de inmigrantes.⁵⁶ Por otro lado, la identidad nacional inglesa no se incluye entre los principales temas de estudio del currículo,⁵⁷ sino que el discurso gira más bien en torno a conceptos y valores claves que reflejan una unidad «posnacional» basada en la «britanidad» en un contexto de diversidad multicultural. En cambio, tanto en Escocia como en Gales y en Irlanda del Norte, los currículos apuestan por concepciones más «glocales», dejando a un lado el planteamiento de «britanidad» del Reino Unido.

Política de naturalización en el Reino Unido

La política de naturalización, a diferencia de la política educativa, no ha sido transferida a las regiones, sino que sigue siendo responsabilidad del gobierno central del Reino Unido.⁵⁸ Aunque en las políticas y formulaciones curriculares de la educación para la ciudadanía en el sistema educativo de Inglaterra, la *ciudadanía* y la *nacionalidad* se presentan como dos conceptos independientes, en el ámbito de la naturalización sí quedan, no obstante, explícitamente vinculados.⁵⁹ En 2002, el Ministerio del Interior constituyó un grupo consultivo para desarrollar propuestas de enseñanza de idioma y de ciudadanía a los inmigrantes que soliciten la naturalización y quieran convertirse en ciudadanos británicos. El fundamento de esta nueva política pretende ser valorizar la importancia del proceso para convertirse en ciudadano británico, así como una mayor concordancia con la política general del gobierno con respecto a la ciudadanía de «fomentar la cohesión comunitaria» y «valorar la diversidad».⁶⁰ La Ley de Nacionalidad, Inmigración y Asilo de 2002 exige a aquellos que soliciten la nacionalidad británica que demuestren «un conocimiento suficiente de inglés, galés o gaélico escocés» y «un conocimiento suficiente de la vida en el Reino Unido»,⁶¹ a través de una de las siguientes dos vías: ya sea pasando un «examen de ciudadanía» (para aquellos con un nivel relativamente alto de conocimiento de la lengua inglesa),

56 Will Kymlicka (2011). «Multicultural Citizenship Within Multicultural States», *Ethnicities*, 11 (3), pp. 281-302.

57 Ya he escrito en otros artículos sobre el marco educativo de la política de naturalización del Reino Unido. Véase Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

58 Dina Kiwan (2008). «A Journey to Citizenship in the UK», *IJMS: International Journal on Multicultural Societies*, vol. 10, n.º 1, UNESCO, pp. 60-75.

59 Dina Kiwan (2013). Learning to Be 'British'? Education and Naturalisation in the UK, en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. Op. Cit.

60 Home Office (2003). *The New and the Old. The Report of the «Life in the United Kingdom» Advisory Group*. Londres: Home Office.

61 *Ibidem*.

o bien completando con éxito un curso acreditado de lengua inglesa con contenidos transversales de ciudadanía. La explicación de que se ofrezcan estas dos vías alternativas consiste en que dichos requisitos no se conviertan en una barrera importante para convertirse en ciudadano británico.

Legalmente, los solicitantes pueden elegir la lengua que quieran (no solo el inglés, sino también el galés o el gaélico escocés), aunque en la práctica la gran mayoría de ellos en todo el Reino Unido suele optar por el inglés. En términos lingüísticos, esto fomenta un modelo «posnacional» de ciudadanía, es decir: el solicitante se convierte en británico, más que en inglés, norirlandés, escocés o galés. En lo relativo al contenido cívico, el informe del grupo consultivo *Life in the UK* [‘La vida en el Reino Unido’] recomienda que la educación para la ciudadanía y el curso de idioma deben plantear las siguientes seis grandes categorías:⁶² 1. Instituciones nacionales británicas. 2. Gran Bretaña como una sociedad diversa. 3. Conocimientos de las leyes. 4. Empleo. 5. Fuentes de ayuda y de información. 6. Necesidades cotidianas.

Se ha publicado también un manual de referencia para el examen de ciudadanía, titulado *Life in the United Kingdom; a Journey to Citizenship* [‘La vida en el Reino Unido: un viaje hacia la ciudadanía’].⁶³ En 2007, ha salido una segunda edición del mismo con el siguiente contenido: la historia del Reino Unido, tendencias demográficas básicas, las instituciones políticas y la gobernanza en el Reino Unido, vivienda, educación, salud, empleo, leyes, cuestiones comunitarias y fuentes de información.⁶⁴ En la vía de acceso a la ciudadanía mediante cursos acreditados, el material aportado en los mismos responde a un enfoque más contextualizado en las comunidades locales, a diferencia de la vía de acceso mediante examen.⁶⁵

Conclusiones claves

Política de educación para la ciudadanía: Resulta evidente que unos contextos sociopolíticos y valores diferentes conducen a concepciones de ciudadanía también diferentes en los diversos planteamientos de la educación para la ciudadanía desarrollados en las cuatro entidades nacionales. Esto también tiene que ver con la percepción particular en cada una de ellas del papel que ha de desempeñar este tipo de educación. En resumidas cuentas, en Inglaterra se tiende a presentar un marco predominantemente posnacional, aunque multicultural, frente a las concepciones más «glocales» preponderantes en Escocia, Gales e Irlanda del Norte.⁶⁶

62 *Ídem.*

63 Home Office (2004). *Life in the United Kingdom: A Journey to Citizenship* [Publicado en nombre del grupo consultivo Life in the United Kingdom]. *Op. Cit.*; Home Office (2006). *English Language Ability to Be Required for Visas*. *Op. Cit.*

64 Home Office (2007). *Life in the United Kingdom: A Journey to Citizenship*. Londres: TSO [2.ª edición].

65 Dina Kiwan (2013). Learning to Be ‘British’? Education and Naturalisation in the UK», en Dina Kiwan (ed.). *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective*. *Op. Cit.*

66 *Ibidem.*

Política de naturalización: Lo que se deduce es que, en función de la vía elegida, se presenta una construcción diferente de la ciudadanía. Dado que la vía de los cursos pertenece al ámbito educativo, que ha sido transferido a las regiones, difiere del planteamiento más «posnacional» de la ciudadanía propio de la vía del examen.⁶⁷

Reflexiones teóricas sobre la traducibilidad

Más allá de las particularidades de este estudio de caso, ¿qué resulta traducible en términos conceptuales y teóricos? Para empezar, podemos considerar el significado de términos como *plurinacional* y *multicultural*. ¿Hasta qué punto dichos conceptos resultan significativos fuera del contexto de inmigración masiva en las democracias liberales occidentales, en otras sociedades con minorías nacionales? Es más, ¿en qué medida la yuxtaposición de estos dos conceptos tiene alguna relevancia fuera de dicho contexto? Mi hipótesis al respecto es que, en términos generales, ilustran la «categorización» de la diversidad, al asumir presupuestos sobre qué «tipo» de diversidad es percibida como más «problemática». Dichos presupuestos no son monopolio de los responsables políticos gubernamentales, sino que también se extienden a los textos teóricos. Acudiendo a lo que puede ser calificado de *enfoque contextual*, el filósofo político Kymlicka ha analizado críticamente la afirmación teórica de que la diversidad multicultural plantea una mayor amenaza a la unidad de los Estados que las minorías nacionales.⁶⁸ Basándose en pruebas empíricas para valorar y cuestionar dicha afirmación, ha buscado ejemplos en el contexto occidental para concluir que puede ser refutada. Aunque este enfoque contextual no pueda ser directamente aplicable en contextos no occidentales, por lo menos nos facilita reflexiones categoriales sobre lo que es «constante» y lo que resulta más «variable».⁶⁹

De manera similar, se puede también plantear la cuestión de hasta qué punto resulta traducible o relevante la propuesta teórica implícita en las políticas del gobierno del Reino Unido de que la promoción de concepciones de ciudadanía a escala estatal o «posnacional» favorece la cohesión. ¿Qué sería susceptible de abstracción más allá de las particularidades del contexto de inmigración del Reino Unido, y por lo tanto relevante para los contextos de los países árabes? ¿Acaso el enfoque de control vertical gubernamental de las concepciones de ciudadanía no pretende imponerse a las diferencias internas (en vez de acudir a un enfoque más centrado en las diferencias resultantes de la inmigración)? Esta investigación señala que no solo las diferencias en las concepciones de ciudadanía constituyen una característica del planteamiento de la educación para la ciudadanía en cada una de las cuatro entidades nacionales que constituyen el Reino Unido, sino que también en el ámbito de los requisitos para los solicitantes de la nacionalidad británica las divergencias en la concepción de la ciudadanía diferencian tanto a ambas rutas de acceso a la misma, así como a las cuatro nacionalidades, debido a la mezcla en los

67 *Ídem.*

68 Will Kymlicka (2011). «Multicultural Citizenship Within Multicultural States», *Op. Cit.*

69 Chandran Kukathas (2004). «Contextualism Reconsidered: Some Sceptical Reflections», *Op. Cit.*

procesos de concesión de naturalización de mecanismos de organización centralizada con transferencias de competencias a las regiones. Kymlicka,⁷⁰ así como otros autores,⁷¹ argumentan que los ciudadanos son más que capaces de negociar múltiples y diversos niveles de ciudadanía, lo que resulta especialmente importante en el contexto de un mundo cada vez más multicultural, plurinacional y globalizado. No obstante, otros han expresado su preocupación de que las diferentes entidades nacionales del Reino Unido estén emitiendo mensajes divergentes,⁷² lo que puede tener diversas implicaciones en las identidades políticas de los ciudadanos británicos en las cuatro regiones nacionales.

Otro tema sobre el que cabe reflexionar es la construcción de la interpretación de la ciudadanía, implícita en los diversos regímenes de naturalización. Dado el papel central desempeñado por la educación en los procesos de naturalización de los ciudadanos británicos, resulta evidente que se considera la ciudadanía como una construcción que puede ser enseñada. Además, la integración en una ciudadanía «común» es considerada un factor importante para la unidad del Estado. Al tener en cuenta la interrelación, o ausencia de la misma, de las iniciativas de educación para la ciudadanía en las escuelas con los regímenes de naturalización en diferentes contextos estatales, dicho enfoque contextual aporta mayor claridad a todo lo relativo a los variables discursos gubernamentales y públicos sobre la ciudadanía.

Reflexionando sobre el proceso de construcción de conocimiento

En este breve punto, solo quiero apuntar que iniciativas como esta en la que estamos ahora implicados, este taller sobre «traducir la ciudadanía», no se reducen a analizar la traducción de teorías y conceptos. De lo que se trata, en realidad, es del propio proceso de construcción de conocimiento en sí mismo, así como de la toma de conciencia de las dinámicas de poder implicadas y de las desigualdades evidentes en estos procesos en marcha de construcción de conocimiento. El trabajo de Iris Marion Young sobre ciudadanía diferenciada como representación colectiva ciertamente ha inspirado esta mirada, cuando por ejemplo señala que «las actividades de ciudadanía expresan o crean una voluntad general que tiende a trascender las diferencias particulares de afiliaciones, situaciones e intereses grupales y que, en la práctica, ha excluido a grupos juzgados como incapaces de adoptar dicho punto de vista».⁷³ Esta autora defiende la inclusión y participación de todo el mundo en debates públicos, así como la adopción de mecanismos inclusivos allí donde algún grupo posea una posición privilegiada. Con esta reflexión final concluyo mi ponencia, con la esperanza de que, a través de este taller, nos impliquemos entre todos en un diálogo abierto e inclusivo.

70 Will Kymlicka (2011). «Multicultural Citizenship Within Multicultural States», *Op. Cit.*

71 Por ejemplo, véase David Miller (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

72 Rhys Andrews y Andrew Mycock (2007). «Citizenship Education in the UK: Divergence Within a Multi-National State», *Op. Cit.*

73 Iris Marion Young (1998). *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, *Op. Cit.*, p. 264.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

La doctora Dina Kiwan es profesora asociada en el Departamento de Sociología, Antropología y Ciencias de la Comunicación de la Universidad Americana de Beirut desde septiembre de 2012. Formada en las universidades de Oxford, Harvard y Londres, su línea de investigación se centra en la ciudadanía y la sociedad civil, desde el ámbito interdisciplinario e internacional, y se extiende a través de los ámbitos de la educación, el género, los derechos humanos, la inmigración y la naturalización. Entre otras publicaciones, cabe destacar *Education for Inclusive Citizenship* (Routledge, 2008) y, como editora y autora de algunos capítulos, *Naturalisation Policies, Education and Citizenship: Multicultural and Multi-Nation Societies in International Perspective* (Palgrave Macmillan, 2013).

RESUMEN

Este artículo analiza los intentos gubernamentales de reafirmar concepciones «posnacionales» de la ciudadanía, mediante políticas educativas y de naturalización, con el objetivo de abordar los riesgos que se atribuyen a la diversidad plurinacional y multicultural. Este análisis se ubica en el contexto sociopolítico del Reino Unido como Estado plurinacional —compuesto de Inglaterra, Irlanda del Norte, Escocia y Gales— y como Estado multicultural —constituido por un amplio número de diferentes grupos étnicos y religiosos—, como resultado de una inmigración masiva desde la Segunda Guerra Mundial. Mediante el análisis de los diversos y polémicos conceptos de *ciudadanía* en el Reino Unido —«posnacional», «nacional» y «multicultural»—, el objetivo de este artículo consiste en reflexionar sobre la supuesta universalidad y «portabilidad» de dichos conceptos y debates entre las diversas fronteras nacionales y regionales con el fin de promover diálogos a través de las mismas, tal como se plantea en el tema de este taller: «Traducir la ciudadanía».

PALABRAS CLAVE

Ciudadanía, educación, diversidad, integración, multicultural, plurinacional, política de naturalización, posnacional, Reino Unido.

ABSTRACT

This article examines UK governmental attempts through education and naturalization policy to assert «postnational» conceptions of citizenship that aim to address the perceived dangers of multi-nation and multicultural diversity. This analysis is situated within the sociopolitical context of the UK being both a multi-nation state —made up of England, Northern Ireland, Scotland and Wales—, and a multicultural one —being constituted of a large number of different ethnic and religious groups— largely a result of mass immigration since the Second World War. Through an examination of the various contested conceptions of citizenship in the UK —«postnational», «national» and «multicultural»—, the aim of this paper is

to reflect on the assumed universality and «transportability» of these conceptions and debates across national and regional divides, in order to further dialogues across such boundaries as advocated by the theme of the workshop, «translating citizenship».

KEYWORDS

Citizenship, education, multicultural, multi-nation, naturalization policy, post-national.

الملخص

يحلل هذا المقال محاولات الحكومة لإعادة تأكيد مفاهيم المواطنة «ما بعد القومية» من خلال سياسات التعليم والتجنيس، بهدف التصدي للمخاطر التي تعزى إلى تنوع الجنسيات والثقافات. ويندرج هذا التحليل في السياق الاجتماعي السياسي في المملكة المتحدة كدولة تعددية تتألف من إنجلترا وإيرلندا الشمالية واسكتلندا وويلز وكدولة متعددة الثقافات تتكون من مجموعات عرقية ودينية مختلفة بسبب الهجرة الجماعية منذ الحرب العالمية الثانية. من خلال تحليل مختلف مفاهيم المواطنة المثيرة للجدل في المملكة المتحدة —«ما بعد القومية» و«القومية» و«التعدد الثقافي»— يهدف هذا المقال إلى التفكير في العولمة المفترضة و«افتراضية» هذه المفاهيم والمناقشات بين مختلف الحدود الوطنية والإقليمية من أجل تعزيز الحوار كما يتم طرح ذلك في هذه الورشة: «ترجمة المواطنة».

الكلمات المفتاحية

المواطنة، التعليم، التنوع، التكامل، تعدد الثقافات، تعدد الجنسيات، سياسة التجنيس، ما بعد القومية والمملكة المتحدة.

LAS «REMESAS POLÍTICAS»: EL CASO DEL VOTO DE LOS EXPATRIADOS LIBANESES EN LAS ELECCIONES NACIONALES¹

Paul Tabar

Este documento analiza el papel de los libaneses australianos en las últimas elecciones generales en el Líbano, que tuvieron lugar en junio de 2009.² Sostiene que dichas elecciones constituyen un buen caso de estudio para una forma particular de remesas políticas con un impacto específico en la «política del país de origen». La identificación de tales remesas políticas y el análisis de su impacto se enmarcarán en un debate más amplio sobre la literatura actual relacionada con las remesas políticas que nos permitirá reconsiderar dicho concepto para refinar más su significado. En resumen, se argumenta que, cuando la literatura actual generaliza para definir las *remesas políticas*, pasa a enmarcarse principalmente en dicotomías reduccionistas incapaces de aprehender los matices de la complejidad de este fenómeno. Por añadidura, lo más frecuente es que los expertos empleen dicho concepto de manera restrictiva, sin tener en cuenta su proceso de formación, transmisión e implementación. Nuestro debate sobre la literatura relacionada también mostrará que las *remesas políticas* se usan de manera intercambiable con otros términos como *práctica política transnacional* y *globalización de la política nacional*, cosa que conduce a una mayor confusión conceptual y que refleja una incapacidad para justificar el uso diferenciado del término *remesas políticas*. Este documento pretende constituir un argumento de peso para el uso de las *remesas políticas* como un concepto distinto y útil para el estudio de las relaciones políticas entre los inmigrantes libaneses y su país de origen. Por último, analiza ese tipo de compromiso político desde la perspectiva del país de origen y del papel de las principales fuerzas políticas libanesas en este proceso.

Metodología de investigación

Este estudio se basa en las conclusiones de un trabajo de campo que consistió principalmente en entrevistas semiestructuradas. No se ha realizado una encuesta cuantitativa que habría requerido más tiempo y una financiación de la que no disponía el autor. No obstante, se ha empleado el enfoque etnográfico de los estudios en profundidad, lo que esperamos que compensará las deficiencias que se encuentran a menudo en los estudios basados en encuestas.

Más específicamente, el trabajo de campo que se ha realizado para este trabajo consiste en entrevistas con los líderes de los grupos políticos de Sídney, así como con activistas políticos y otros actores implicados (en conjunto, veinte entrevistados en Sídney). Además, se ha recopilado información adicional procedente de los periódicos árabes publicados en Australia que cubrieron los eventos que rodearon las elecciones de junio de 2009. Cabe mencionar igualmente que el

1 Trabajo presentado en la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán.

2 El autor quisiera agradecer la colaboración de Alice Crabtree por llevar a cabo el análisis de la literatura relacionada necesaria para este documento, así como por obtener los datos estadísticos de los gráficos 1 y 2.

autor ha vivido en Australia desde 1971 y ha sido un miembro activo del grupo de la diáspora que estuvo implicado en la política nacional durante unos quince años. Esta experiencia pasada sitúa al autor en una posición privilegiada para comprender a la perfección y empatizar con el campo de investigación al que pertenece este documento. Por otra parte, la objetividad está garantizada en este caso, entre otras cosas por el hecho de que el autor ha abandonado la actividad política desde hace quince años.

El debate sobre el transnacionalismo político

En las últimas décadas, los académicos han puesto en cuestión esa idea tan arraigada del Estado-nación bien delimitado argumentando que los procesos de la globalización han afectado al modelo convencional del Estado-nación y lo han convertido en una forma trasnochada de organización social y política.³ De hecho, algunos se han situado en la postura más extrema, concluyendo que estamos siendo testigos de «la muerte del Estado-nación». En respuesta a dicha tesis, Vertovec adopta una postura transformacionista al reclamar que, «aunque no esté necesariamente muriendo, el Estado-nación se está transformando en un tipo de aparato u organización política que abarca jurisdicciones múltiples y que se superponen en parte, conjuntos de identidades y de órdenes sociales que ya no están realmente contenidos en las fronteras».⁴

Por lo general, cuando se menciona en la literatura relacionada la «política del país de origen», se refieren a ella como «nacionalismo a larga distancia»,⁵ práctica nacional «desterritorializada»⁶ o «globalización de la política nacional».⁷ Se trata de conceptos generales seguramente útiles para esbozar de manera más amplia los contornos de las relaciones políticas de diáspora, pero que no llegan a generar conocimiento sobre la complejidad de dichas relaciones, por no hablar de sus diferentes efectos en la política «del país de origen». En ese sentido, algunos académicos, incluyendo a Smith y Stares,⁸ emplean pinceladas igualmente gruesas, habiendo identificado dos efectos principales que inciden en el país de origen de la diáspora. Por consiguiente, para ellos la diáspora se divide en dos grupos

- 3 Véanse Martin Albrow (1997). *The Global Age: State and Science Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press; Susan Strange (1996). *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Nueva York: Cambridge University Press; Saskia Sassen (1996). *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. Nueva York: Columbia University Press; Martin Carnoy y Manuel Castells (2001). «Globalization, the Knowledge Society, and the Network State: Poulantzas at the Millennium», *Global Networks*, 1 (1), pp. 1-18; y Steven Vertovec y Robin Cohen (eds.) (2002). *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- 4 Ulrich Beck (2002). The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity, en Steven Vertovec y Robin Cohen (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism. Op. Cit.*, pp. 61-85.
- 5 Benedict Anderson (1995). «Ice Empire and Ice Hockey: Two Fin de Siècle Dreams», *New Left Review*, 214, pp. 146-150.
- 6 Linda G. Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Nueva York: Routledge.
- 7 Rey Koslowski (2001). Demographic Boundary Maintenance in World Politics: Of International Norms on Dual Nationality, en Mathias Albert, David Jacobson y Yosef Lapid (eds.). *Identities, Borders, Orders*. Mineápolis: University of Minnesota Press, pp. 203-223.
- 8 Hazel Smith y Paul B. Stares (2007). *Diasporas in Conflict: Peace-Makers or Peace-Wreckers?* Tokio: United Nations University Press.

que, o bien luchan por la paz, o bien luchan por sabotearla. Semejante clasificación es demasiado simplista, por no decir otra cosa. No muestra la complejidad de la implicación de la diáspora, en particular en la vida política confesional o multiétnica, por ejemplo cuando una persona, al luchar por la paz de unos, sabotea la de otros. La implicación de la diáspora también puede tener un impacto reformador en su país de origen; tal impacto puede darse como resultado de un proceso drástico (por ejemplo, los levantamientos árabes) o puede derivarse de un proceso acumulativo (por ejemplo, el efecto a largo plazo en las normas y valores políticos del país de origen).⁹

En publicaciones más recientes, los expertos parecen introducir más matices en el concepto de la *política del país de origen*. Guarnizo y otros desarrollan el concepto al describir los modos principales de participación política transnacional y dividirlos en la «participación electoral transnacional» y la «actividad política transnacional no electoral».¹⁰ Además, sostienen que las actividades no electorales son políticas porque ejercen influencia en los gobiernos locales y regionales al determinar qué proyectos públicos reciben el apoyo económico de los migrantes. En palabras de Vertovec, la «política del país de origen» adopta muchas formas que coinciden en parte con las mencionadas por Guarnizo.¹¹ Estas incluyen: «Grupos de exiliados que se organizan para regresar, grupos que presionan en nombre de su patria, filiales de partidos políticos, asociaciones locales de migrantes y grupos de oposición que hacen campañas u organizan acciones para conseguir un cambio político en el país de origen. Algunas asociaciones de migrantes consiguen también llevar a cabo programas de acción duales, destinados tanto al país de origen como al país de acogida».¹²

En este documento, mostramos los beneficios de emplear el concepto de *remesas políticas* para aprehender la complejidad y dinamismo de las actividades políticas de las diásporas. Argumentamos que, centrándose en un modo particular electoral de «participación política de la diáspora», dicho concepto nos permite identificar claramente el carácter de lo que se transfiere, pero también su proceso de formación, su trayectoria y su efecto en el país de acogida. Este documento expone que el proceso de las remesas políticas pasa por las tres etapas siguientes: a) génesis o formación de las remesas políticas y su integración en grupos y asociaciones; b) su viaje de vuelta a «casa» por medio de vías específicas; y c) su efecto en las estructuras políticas y relaciones de poder en el país al que son remitidas. Nuestro estudio de caso demuestra la utilidad de debatir este proceso ternario como parte de una comprensión correcta de las «remesas políticas». El hecho de no debatir dichas fases resultaría en una comprensión incompleta de este fenómeno transfronterizo.

9 Akram Fouad Khater (2001). *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Berkeley: University of California Press.

10 Luis Guarnizo, Alejandro Portes y William Haller (2003). «Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action Among Contemporary Migrants», *American Journal of Sociology*, 108 (6), p. 1223.

11 *Ibidem*.

12 Steven Vertovec (2009). *Transnationalism*. Nueva York: Routledge, p. 94.

Más en general, las remesas políticas son moldeadas no solo por el país de origen, sino también por el país de acogida. Esto ocurre porque el acto de enviar remesas políticas es, por definición, un acto generado bajo la influencia tanto del país de origen como del de acogida. De manera que la formación (génesis), los vectores y el efecto de las remesas políticas dependen en gran medida del entorno político y de su desarrollo tanto en el país de origen como en el de destino. Es más, el debate sobre la génesis y la canalización de las remesas políticas nos conducirá a desarrollar el concepto de *esfera pública de la diáspora*.¹³ En nuestra opinión, dicho concepto es crucial para arrojar luz sobre el proceso formativo de las remesas políticas. Este documento sostiene que, a medida que se han desarrollado las relaciones políticas de la diáspora entre los inmigrantes libaneses y su país de origen, ha surgido una «esfera pública de la diáspora» muy animada en la que los inmigrantes se implican para analizar y debatir asuntos de la patria. Dicho proceso se ha visto impulsado por el reciente desarrollo de las tecnologías de la comunicación y el transporte, así como por las distintas formas de hacer campaña política en Australia que han llevado a cabo los grupos políticos y los líderes de los partidos procedentes del Líbano.

Literatura existente sobre las «remesas políticas»

Las *remesas políticas* ya se han conceptualizado en cierta medida como término teórico. En un sentido amplio, los académicos lo definen como un «cambio en las identidades, reclamaciones y prácticas políticas asociado con la migración».¹⁴ No solo se ha empleado para definir una realidad específica, sino también para explorar su dimensión espacial. En ese contexto, el término se ha desplegado descriptivamente para explorar las experiencias del exilio, en el que las remesas políticas se consideran actividades por medio de las cuales las comunidades de las diásporas «se vuelven a conectar» con la patria.¹⁵

Por otra parte, las remesas políticas se conciben como un «subtema» de las *remesas sociales*,¹⁶ término que acuñó por primera vez Peggy Levitt y que definió ampliamente como «una forma de difusión cultural local y basada en la migración [...] de ideas, comportamientos, identidades y capital social que se transfiere de las comunidades del país de acogida al de origen».¹⁷ No obstante, esa manera de comprender las remesas políticas se diferencia por afirmar que «denotan ideas sobre democratización y prácticas de activismo político (esto es, tratan de influir en la

13 Pnina Werbner (2002). *Imagined Diasporas Among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: James Currey.

14 Luin Goldring (2003). «Re-thinking Remittances: Social and Political Dimensions of Individual and Collective Remittances», CERLAC Working Paper Series, York University, p. 3.

15 Khatharya Um (2007). Political Remittance: Cambodian Diasporas in Conflict and Post-Conflict, en Hazel Smith y Paul B. Stares (eds.). *Diasporas in Conflict: Peace-Makers or Peace-Wreckers? Op. Cit.*, p. 256.

16 Nicola Piper (2009). «Temporary Migration and Political Remittances: The Role of Organisational Networks in the Transnationalisation of Human Rights», *European Journal of East Asian Studies*, 8 (2), pp. 215-243.

17 Peggy Levitt (1998). «Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion», *International Migration Review*, 32 (4), p. 926.

política para democratizar unas relaciones de poder desiguales)». ¹⁸ Las diferencias de conceptualización se basan fundamentalmente en el contexto al que Piper extiende el concepto desde el estudio de la política de la diáspora, en particular la que se da entre asociaciones de migrantes y su país de origen, ¹⁹ hasta otras formas de organización transnacional, básicamente las relacionadas con los derechos laborales y los trabajadores temporales migrantes.

Los académicos han desarrollado la dimensión espacial del término haciendo hincapié en que las remesas políticas son flujos multidireccionales y, por tanto, no se limitan a las influencias que discurren desde el país de acogida al país de origen. ²⁰ Esta idea se desarrolla aún más cuando se dice que las prácticas políticas transnacionales «se centran en un mecanismo continuo de retroalimentación por medio del cual las prácticas transnacionales de los migrantes son influenciadas por su entorno político institucional y a su vez influyen en el mismo». ²¹

En nuestra opinión, el problema principal de la manera actual de comprender el término *remesas políticas* es que como concepto no se ha desarrollado todo su potencial. De modo que ya es hora de conceptualizar el término y hacerlo claramente distinguible del concepto de *remesas sociales*. Al hacerlo, lo convertiremos en un término lo bastante amplio para abarcar toda una gama de actividades y comportamientos políticos que son tanto tangibles como simbólicos, tanto mensurables como incontables. Las remesas políticas mensurables incluyen el voto de los migrantes, un acto político tangible que se envía al país de origen. Las remesas políticas incontables pueden ser valores, prácticas o identidades políticas que se transmiten o simplemente actuar de distintas formas para hacer llegar de vuelta a casa el apoyo a un político, un partido o un movimiento (como la democratización). El importante matiz que encierra esta manera de comprender el término es que no es preciso que exista un «cambio» en la identidad o el comportamiento político del migrante para realizar una remesa política. Lo primordial es el «mecanismo continuo de retroalimentación» por medio del cual los migrantes participan en la política del país de origen activamente y de manera significativa, enviando su apoyo para un fin político.

Además, este documento afirma que, para analizar las actividades políticas entre los inmigrantes y su país de origen, es crucial desvincular las relaciones transnacionales de las relacionadas con la diáspora, al contrario de lo que Portes hace en su tipología de las «actividades transfronterizas». ²² De hecho, es más preciso

18 Nicola Piper (2009). «Temporary Migration and Political Remittances: The Role of Organisational Networks in the Transnationalisation of Human Rights», *Op. Cit.*, p. 218.

19 Luin Goldring (2003). «Re-thinking Remittances: Social and Political Dimensions of Individual and Collective Remittances», *Op. Cit.*

20 Stefan Rother (2009). «Changed in Migration? Philippine Return Migrants and (Un)Democratic Remittances», *European Journal of East Asian Studies*, 8 (2), p. 247; y Nicola Piper (2009). «Temporary Migration and Political Remittances: The Role of Organisational Networks in the Transnationalisation of Human Rights», *Op. Cit.*, p. 235.

21 Eva Ostergaard-Nielsen (2003). «The Politics of Migrants' Transnational Political Practices», *International Migration Review*, 37 (3), p. 760.

22 Alejandro Portes (2010). *Economic Sociology: A Systematic Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, p. 198.

emplear el concepto de *participación política de la diáspora* en lugar de *participación política transnacional*, dado que este último no se centra necesariamente en el país de origen de los implicados. Las relaciones transnacionales pueden incluir las relaciones de las diásporas, pero no se limitan a las mismas. Además, el punto en común entre las «remesas políticas» de los migrantes y la «participación política de la diáspora» es que, en ambos casos, los participantes consideran su «patria» como el centro de sus actividades. Por este motivo, proponemos reemplazar *participación política transnacional* por *participación política de la diáspora* y considerar esto último, junto con las remesas políticas, como un subconjunto de actividades dentro del amplio ámbito de las relaciones de la diáspora.²³

Breve historia de la migración libanesa a Australia y su entorno político

En términos generales, la historia de la migración libanesa a Australia se divide en tres épocas que fueron moldeadas por la política de inmigración anterior y posterior a la guerra. La primera época comenzó aproximadamente en 1880 y terminó en 1947; la segunda se extiende desde 1947 a 1975; y la última comenzó en 1975 durante la guerra civil en el Líbano, y sigue en curso. No obstante, el número de libaneses que llega a Australia ha caído considerablemente desde 1990, en comparación con el periodo de la guerra civil, de 1975 a 1990. Durante la primera época, el número de inmigrantes no rebasó los 2.000, la mayoría de los cuales eran cristianos y unos pocos drusos. Durante la segunda fase, llegó a Australia un número mayor de inmigrantes libaneses, especialmente después de 1966 y de la Guerra Árabe-Israelí de junio de 1967. Las estadísticas del censo de 1976 muestran que el número de inmigrantes nacidos en el Líbano ascendía a 33.000 personas, la mayoría de las cuales procedía de pueblos diseminados por la parte norte de la cordillera del Líbano. Durante la tercera fase, la inmigración libanesa en Australia se caracterizó por un gran incremento del número de migrantes procedentes tanto de las comunidades cristianas como de las musulmanas. De hecho, el número de inmigrantes musulmanes creció de 7.000 en 1976 a 15.600 en 1981. El porcentaje de musulmanes libaneses respecto al número total de inmigrantes nacidos en el Líbano en 1971 era del 14%, y dicho porcentaje alcanzó el 31% en 1981.²⁴ Humphrey sugiere igualmente que, en 1988, la proporción de musulmanes sunníes era de dos tercios frente a un tercio de chiíes.²⁵ Esa mayoría de musulmanes sunníes procedía también del norte del Líbano, mientras que los musulmanes chiíes procedían del sur, en particular de aldeas cercanas a la frontera con Israel.

Después de 1990, el número de inmigrantes libaneses comenzó a disminuir considerablemente. El motivo principal fue la reestructuración de la economía australiana, que comenzó en los años ochenta y que condujo a la reducción del sector industrial y a la expansión del sector servicios y de la llamada *economía del conocimiento*. Hoy en día, hay casi 75.000 australianos nacidos en el Líbano y más

23 Paul Tabar (2012). *The Lebanese Diasporic Field: The Impact of Sending and Receiving State* [No publicado].

24 Michael Humphrey (2001). *Lebanese since 1970*, en James Jupp (ed.). *The Australian People*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 563.

25 *Ibidem*.

de 180.000 que reivindican sus orígenes libaneses. Más de la mitad se identifican como cristianos y, el 40%, como musulmanes.²⁶ La cadena migratoria desde las aldeas determinó que la migración libanesa se concentrase en áreas específicas, y el resultado es que el 75% de los migrantes libaneses viven en el extrarradio de Sídney. Esto, unido a las fuertes preferencias culturales por las redes sectarias y las basadas en el parentesco, ha derivado en la proliferación de asociaciones locales y religiosas como estructuras sociales de la comunidad.

El papel del país de origen y el del país de acogida

Las políticas multiculturales de Australia de los años setenta coincidieron con el pico de la inmigración desde el Líbano y propiciaron en gran medida la creación y expansión de las organizaciones e instituciones étnicas comunitarias. Estos grupos incluyeron consejos comunitarios y religiosos como organizaciones comunitarias fundamentales para centralizar el control de la gestión y el sustento de dichas organizaciones.²⁷ En los años setenta, surgieron también filiales australianas de los partidos políticos libaneses, cosa que ocurrió mayormente en respuesta a la guerra civil libanesa que tuvo lugar entre 1975 y 1990.

Se dio también un crecimiento de los medios de comunicación en árabe, que actualmente están muy establecidos en la comunidad. Los periódicos de la comunidad incluyen *El-Telegraph*, *An-Nahar*, *Al-Anwar* y *Al-Mustaqbal*, que según sus editores cuentan con aproximadamente 6.000 lectores por semana, y esto sin contar a aquellos que consultan las noticias por Internet. La radio en árabe se emite tanto por medio de emisoras privadas como públicas, incluyendo Radio 2moro, que emite en árabe las 24 horas del día, siete días a la semana, así como 2ME y SBS Radio, que cuentan con una programación parcial en árabe. Los boletines informativos horarios informan de manera intermitente de las últimas noticias en el Líbano y, en menor medida, de los eventos relacionados con la comunidad libanesa australiana. También transmiten entrevistas en directo con políticos del Líbano, así como entrevistas con líderes de la comunidad local.²⁸ Esos medios de comunicación funcionan como una plataforma para el discurso político de la diáspora, en particular durante las campañas electorales. Los medios de comunicación privados tienden a separar las facciones y a promover algunas agendas políticas relacionadas con la patria.

Además, el número de espectadores de los canales de televisión en árabe se ha incrementado notablemente en los últimos años. Según el propietario y el director de World Media International (WMI), que posee los derechos exclusivos de distribución de la difusión televisiva en Australia de muchos canales árabes, entre los que se incluyen FTV, LBCI, MTV, OTV, Al-Arabia y Al-Yazira, el número de hogares que tiene acceso a dicho servicio es de 25.000, el equivalente al 60% del mer-

26 Paul Tabar, Greg Noble y Scott Poynting (2010). *On Being Lebanese in Australia: Identity, Racism and the Ethnic Field*. Beirut: Lebanese American University Press.

27 Paul Tabar (2009). «Politics Among Arab Migrants in Australia», *CARIM Research Report*. Florencia: Robert Schuman Centre for Advanced Studies/European University Institute, p. 8.

28 Entrevista por Internet con Tony Isaac, director de WMI, el 24 de agosto de 2009.

cado de espectadores árabes en Australia. Además, el director añadió que el índice de crecimiento anual de suscriptores a los canales de televisión árabes se sitúa entre el 5 y el 15%. Vale la pena mencionar que las familias libanesas constituyen el 75% del número total de familias árabes suscritas a este servicio de televisión por cable.

Los patrones de asentamiento descritos, la creación de organizaciones comunitarias, incluyendo partidos políticos, y la proliferación de medios de comunicación árabes dentro de la comunidad libanesa en Australia generaron unas condiciones propicias para la génesis de un discurso político de la diáspora centrado en el Líbano. El multiculturalismo australiano ofreció desde los años setenta la oportunidad de que se desarrollase una «esfera pública de la diáspora» en la que los migrantes libaneses pudieran debatir, elaborar y difundir ideas políticas. Dicha esfera pública de la diáspora se refiere al espacio en el que tienen lugar los discursos y las actividades políticas, ya sea en el entorno de una comunidad estructurada e institucionalizada o en los espacios públicos generales. Esto incluye una implicación prácticamente diaria en debates políticos en los espacios ocupados por los migrantes: los hogares, los lugares de trabajo y los lugares públicos como las tiendas, los bares y los lugares de encuentro de la comunidad. La presencia de medios de comunicación árabes impulsa dicho fenómeno al facilitar a los expatriados libaneses en Australia el seguimiento de las noticias y eventos relacionados con la política de su país de origen. Constituye un elemento crucial en la formación de la opinión política y de la contraopinión y espolea el compromiso político.

Observando este proceso desde la perspectiva del país de origen, en el Líbano se ha renovado el interés por la diáspora libanesa, en particular desde las últimas elecciones presidenciales de mayo de 2008.²⁹ El objetivo del Estado era forjar unas relaciones más estrechas con los libaneses del exterior y con sus descendientes por medio de varios canales, como la organización semiestatal Lebanese World Cultural Union. Por añadidura, se aprobó una ley en el Parlamento que garantizaba a los ciudadanos libaneses que residieran fuera del Líbano el derecho a votar *in absentia*, ley que entraría en vigor para las siguientes elecciones generales de 2013. En abril de 2012, el presidente Suleiman realizó una visita histórica a Australia, la primera que realizaba un presidente libanés en el ejercicio de sus funciones, con gran cantidad de eventos programados para implicar tanto a los representantes del gobierno australiano como a la comunidad libanesa. Durante dicha visita, el voto de los expatriados, la inversión de los migrantes y la promoción de la solicitud de la ciudadanía libanesa fueron los principales temas de debate con los grupos de migrantes.³⁰

En cuanto a los principales partidos políticos libaneses que cuentan con filiales en Australia, han reestructurado recientemente la organización interna

29 Véase el discurso inaugural de Michel Suleiman, presidente del Líbano, que se puede consultar *on-line* en Presidency.gov, <<http://www.presidency.gov.lb/English/President/Pages/Inaugural-speech.aspx>> [Consultado el 27 de agosto de 2014].

30 Entrevista con el consejero del presidente sobre asuntos de la emigración del 14 de marzo de 2012. Para consultar el programa completo de la visita, confirmando nuestra participación, véase Presidency.gov, <<http://www.presidency.gov.lb/Arabic/Pages/default.aspx>> [Consultado el 27 de agosto de 2014].

de sus partidos para incluir representación de los emigrantes. Fuerzas Libanesas (FuL), por ejemplo, tiene en el Líbano un líder expatriado que supervisa las 63 «oficinas de expatriados» de todo el mundo.³¹ El Movimiento Patriótico Libre (MPL) también tiene un Comité de la Diáspora, al igual que el Movimiento del Futuro (MF). Dichas oficinas de partidos facilitan la canalización de las últimas directrices políticas y su difusión entre los simpatizantes en Australia,³² así como la transferencia de las remesas políticas de los libaneses en Australia.

Las alentadoras condiciones del multiculturalismo australiano, así como la implicación simultánea de tácticas de los cuerpos políticos en el Líbano, acentuadas por una animada esfera pública de la diáspora libanesa australiana, abrieron camino para la génesis de un discurso político entre los migrantes en Australia. Las relaciones políticas de la diáspora entre los dos países se han visto facilitadas, como hemos comentado, por el reciente desarrollo de la tecnología para la movilidad humana y las comunicaciones.

Génesis de las actividades e instituciones políticas de la diáspora

Se pueden encontrar rasgos de la clasificación de Guarnizo de las actividades políticas «transnacionales» en la comunidad libanesa en Australia,³³ pero este documento se centra únicamente en la forma particular de las «remesas políticas», mejor descritas, como se sostiene más arriba, como parte de la «participación política de la diáspora». Durante la guerra civil en el Líbano (1975-1990), en Australia surgieron organizaciones políticas que reflejaban en gran medida a todos los protagonistas de aquella contienda. Esto logró movilizar a la comunidad libanesa y organizar muchas actividades en apoyo de las partes que se enfrentaban en la patria, e incluso el suministro de ayuda política y material a las mismas. Dichas actividades fueron promovidas por la existencia de un gran número de miembros de partidos que habían dejado el Líbano durante los años de guerra, que se establecieron en Sídney y en Melbourne y que fueron los cabecillas de la organización y movilización de los migrantes libaneses en Australia. Las facciones políticas se alinearon en las filas de la izquierda propalestina o de la derecha nacionalista, y siguieron polarizadas de este modo hasta la invasión israelí del Líbano de 1982. Desde aquel momento, el panorama del Líbano cambió drásticamente y cada vez lo moldeó más la política confesional. Los grupos políticos libaneses en Australia reflejaron esa nueva evolución, que culminó más recientemente en las llamadas Alianza del 14 de Marzo frente a la Alianza del 8 de Marzo, que surgieron en el Líbano en 2005 después del asesinato del primer ministro Rafik Hariri.³⁴

31 Entrevista con el secretario general del FuL en Australia el 29 de julio de 2009.

32 Entrevista con el líder del MF el 21 de agosto de 2009.

33 Luis Guarnizo, Alejandro Portes y William Haller (2003). «Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action Among Contemporary Migrants», *Op. Cit.*

34 Véase un análisis muy útil de las diferencias entre las alianzas del 14 de Marzo y del 8 de Marzo y de las cuestiones políticas que se debatían durante las elecciones de 2009 en Are Knudsen y Michael Robert Kerr (eds.) (2012). *Lebanon: After the Cedar Revolution*. Londres: Hurst Publishers.

En este momento, Sídney y Melbourne albergan filiales de todos los partidos políticos importantes que operan en el Líbano. Dicho lo cual, esto no significa que el compromiso político de los miembros de la comunidad refleje únicamente lo que está ocurriendo en la «patria».³⁵ De hecho, la base del compromiso político de los migrantes es una serie de factores relacionados tanto con los acontecimientos de Australia como con los del Líbano. Esto incluye las iniciativas personales y colectivas, la estructura de oportunidad política en Australia, la política de migración del país de origen, la política en la «patria» y el efecto de la globalización.

El trabajo de campo llevado a cabo durante el desarrollo de las elecciones de 2009 revela que dichas fuerzas políticas no disfrutaron de la misma popularidad en la comunidad, como tampoco sus partidos contaban con la misma estructura organizativa. No obstante, todos ellos tenían órganos directivos que normalmente consistían en un puñado de activistas del partido. Esto se cumplía con Fuerzas Libanesas (FuL), Falanges Libanesas (FaL), Movimiento del Futuro (MF), Movimiento Marada (MM), Movimiento Patriótico Libre (MPL), el Partido Comunista y otros. En el caso de Hezbollah, su presencia pública en Australia es ilegal y, por tanto, sus actividades se centran en cuestiones educativas, religiosas y de ayuda social.

Las actividades comunes a la mayoría de los partidos políticos incluyen reuniones habituales, comunicación en línea y organización de eventos sociales como barbacoas, cenas y bailes de gala anuales. Las actividades de captación de fondos también constituyen gran parte de sus actividades y gozan de un éxito considerable;³⁶ por ejemplo, el MM empleó los fondos recaudados en donativos para realizar los eventos mencionados más arriba y, las cuotas del partido, para adquirir una propiedad que convirtió en sede de la filial.³⁷ Como parte de su estrategia para reforzar su presencia en Australia, las filiales acogen a personalidades destacadas de sus partidos en el Líbano. El MM siempre trata de tener invitados destacados en su baile anual, como la persona de contacto del partido con la diáspora, miembros del Parlamento y familiares del líder del partido, Suleiman Franjeh. Igualmente, el MF recibe delegaciones del Líbano, entre las que hay que incluir visitas de miembros del Parlamento pertenecientes al MF para defender su visión política, incrementar su apoyo político en Australia y, sobre todo, para mantener un contacto directo con su filial de la diáspora. Los partidos políticos también tienden a interactuar con otros tipos de organizaciones comunitarias —en particular, asociaciones locales o religiosas— en busca de su apoyo, especialmente durante las elecciones. De este análisis se desprende que las «remesas políticas» son «multidireccionales» y que, eventualmente, lo que se transfiere a la patria puede haber sido moldeado en gran medida por la misma.

35 Paul Tabar, Scott Poynting y Greg Noble (2003). «The Rise and Falter of the Field of Ethnic Politics in Australia: The Case of Lebanese Community Leadership», *Journal of Intercultural Studies*, 24 (3), pp. 267-287.

36 Para ver las actividades del FuL, MPL, MF y MM en Australia, consulte The Lebanese Forces Official Website, <<http://www.lebanese-forces.com>>; The United Australian Lebanese Movement, <<http://www.ualm.org.au>>; Future Movement Australia, <<http://www.futuremovementaustralia.com>>; y El Marada Australia, <<http://www.elmaradaaustralia.com.au>> [Consultado el 27 de agosto de 2014].

37 Entrevista con el líder del MM en Sídney el 18 de julio de 2009.

La canalización: los partidos políticos y las elecciones parlamentarias de 2009

Cuando se abrió la campaña para las elecciones generales de junio de 2009 en el Líbano, la comunidad libanesa en Australia estaba lista para implicarse completamente en ella. Las fuerzas políticas en liza en el Líbano ya tenían sus representantes en Australia, con filiales de los partidos y grandes alianzas que reflejaban las divisiones entre la Alianza del 14 de Marzo y la Alianza del 8 de Marzo. Sin embargo, su nivel de preparación se vio incrementado por las numerosas visitas que realizaron las fuerzas políticas en liza a las filiales de los partidos y a otras asociaciones locales y religiosas antes de las elecciones de 2009. Esta sección documenta algunas de dichas actividades durante el periodo previo a las elecciones. Tiene un interés particular la compra de pasajes de avión al Líbano como medio para facilitar la participación de los migrantes y de suministrarles vías de canalización en este caso concreto de la transferencia de remesas políticas.

Antes de adentrarnos en el análisis detallado de la participación electoral en Sídney, hemos de reseñar que este no incluye las actividades de Hezbollah, Amal, el Partido Social Nacionalista Sirio (PSNS) y los grupos de izquierdas. En el caso de Hezbollah, el papel de sus colaboradores durante la campaña electoral se limitó principalmente a ofrecer apoyo logístico a sus aliados del MM, el MPL y el PSNS, a causa de su situación de ilegalidad en Australia. Dicho papel se vio reforzado por dos factores adicionales: primero, el hecho de que la mayoría de los libaneses chiíes en Australia procediera del sur del Líbano (y, en particular, de Baalbek-Hermel), donde Hezbollah no se enfrenta a una competición política real al negársele la posibilidad de hacer campaña electoral; segundo, la fuerte presencia pública del MM y del MPL en Sídney y Melbourne les permitía encabezar una campaña electoral favorable a la Alianza del 8 de Marzo en la comunidad. Por último, dada la consiguiente clandestinidad de las actividades de Hezbollah, no podíamos reunirnos con los miembros del partido para obtener información sobre su papel en la campaña electoral. Al igual que Amal, pese a la presencia de muchos migrantes chiíes que lo apoyaban, carecía de la capacidad organizativa necesaria para semejante campaña. No obstante, el examen de la prensa árabe local reveló que Amal organizó dos grandes actividades durante el periodo anterior a las elecciones: la primera fue una reunión pública con motivo de la celebración del Día de la Resistencia y la Liberación, aproximadamente dos semanas antes de la fecha de las elecciones parlamentarias,³⁸ y la segunda fue la publicación de unas declaraciones políticas en la prensa árabe local en apoyo de la Alianza del 8 de Marzo.³⁹ En cuanto al PSNS, se centraba básicamente en reunir nombres de personas que estuvieran dispuestas a tomar un avión de vuelta a casa para emitir sus votos a favor de la lista de candidatos del partido en los distritos de Koura y Zghartah, al norte del Líbano. Aparte de esto, el PSNS no hizo campaña abiertamente como otros partidos, sino que siguió un estilo tranquilo de campaña, basado en la ciega lealtad de los miembros del partido y los simpatizantes.

38 Véanse los diarios *An-Nahar*, 28 de mayo de 2009 y 25 de mayo de 2009, p. 32 y p. 7, respectivamente; y *El-Telegraph*, 27 de mayo de 2009, p. 7.

39 Declaraciones publicadas en *El-Telegraph* el 24 de febrero de 2009, p. 27.

Registro y sondeo de los simpatizantes

En Australia, el MPL funciona bajo los auspicios de una organización llamada Movimiento Unido Australiano-Libanés (The United Australian Lebanese Movement, UALM por sus siglas en inglés). Su líder en Australia declaró, en el periodo previo a las elecciones, que el UALM había fundado un comité especial, el Comité Electoral, encargado de trabajar en las elecciones generales del Líbano. Para tal fin, se realizó un sondeo global a través de la página web del MPL, en el que se pedía a los encuestados su nombre y se les planteaban preguntas sobre su intención de volver al Líbano para emitir sus votos. Los líderes del UALM contactaron igualmente con simpatizantes del MPL, visitándoles a domicilio para solicitarles la misma información. El MM creó un comité similar que llevó a cabo un sondeo exhaustivo de sus simpatizantes con el mismo fin. En ese contexto, un informador del MM contó que, en una ocasión, se organizó un baile anual antes de las elecciones durante el cual se pedían los detalles personales a las personas dispuestas a viajar al Líbano para las elecciones, y el número total de personas que asistió al evento rondaba las mil doscientas.

Visitas

Los partidos y movimientos políticos en liza en la campaña electoral se basaron igualmente en enviar representantes a Australia para granjearse el apoyo de los inmigrantes. En una cultura migrante (en especial, en una formada esencialmente de migrantes de primera generación, en la que los lazos se basan en relaciones personales y comunitarias), la presencia personal de los representantes entusiasma a los migrantes y aviva su atadura política diaspórica a la política «de casa». Aunque lo más frecuente era que los líderes de la Alianza del 14 de Marzo y de la del 8 de Marzo no pudieran desplazarse personalmente a Australia, enviaron en su lugar a representantes que tuvieron un efecto tremendo en la movilización de sus respectivos simpatizantes. Dichos representantes se implicaron en actividades mediáticas y de propaganda en todo un abanico de escenarios políticos, sociales y religiosos.

El MPL del Líbano envió a dos representantes a Australia, ambos a cargo de los asuntos de la diáspora libanesa dentro del movimiento. En marzo de 2009, el UALM organizó en su honor un gran festival que incluía una cena y un variado programa de entretenimiento. Los beneficios de la venta de entradas y de los donativos del evento fueron para la causa política del MPL. Una parte de la gira de Sadek y Shami por las principales ciudades australianas consistió en conferencias públicas a las que asistía una multitud de simpatizantes. La delegación llevó a cabo igualmente una conferencia de prensa y visitó a los obispos maronitas, ortodoxos y católicos para incrementar su imagen de adalides de la causa cristiana por encima del FuL y el FaL.⁴⁰

El MF recibió también dos grupos de delegaciones: uno de ellos se componía de personas ya nombradas para la lista de candidatos del MF (es decir, de Ahmed Fatfat y Mustafa Hashem) y, el otro, de personas cuyo nombramiento aún no se había confirmado (de Musbah Ahdab, Ali Ghoul y Mohammed Alededdine).

40 Véanse los diarios *El-Telegraph*, 16 de marzo de 2009, y *An-Nahar*, 17 de marzo de 2009.

El primer grupo tuvo varios contactos y reuniones con diversas fuerzas políticas y partidos formales, incluyendo los cónsules y el embajador libaneses, diputados del Parlamento australiano (algunos de los cuales eran de origen libanés), concejales y alcaldes de gobiernos locales de ascendencia libanesa, asociaciones locales y familiares (por ejemplo, el clan Zreika de Menieh), así como instituciones religiosas sectarias. También realizaron entrevistas en árabe en las emisoras de radio arabófonas y con periodistas locales libaneses, y participaron en viajes de ocio y barbacoas organizadas por asociaciones locales y políticas simpatizantes. Fatfat, por ejemplo, participó en dos grandes reuniones públicas —una en Sídney y otra en Melbourne— para conmemorar el «martirio» de Rafik Hariri.⁴¹

Los candidatos de la Alianza del 14 de Marzo que también visitaron Australia son Michel Moawad, Yusef Douwahi y un representante de Jawad Boulus, el tercer candidato para el distrito de Zghartah. Los escoltaban siete alcaldes del distrito para facilitar el proceso de obtención de carnés de identidad libaneses a los migrantes que no los tuvieran, pues no sería posible votar sin tener carné de identidad. Durante dicha visita, la delegación hizo campaña intensivamente a favor de sus opciones políticas e instó a la población de Zghartah y los pueblos vecinos a participar activamente en las elecciones que iban a desarrollarse regresando al Líbano. También se reunieron con las principales asociaciones religiosas, locales y de beneficencia y abrieron una oficina electoral que siguió haciendo campaña hasta el día de las elecciones.⁴² En contraste, el FuL no recibió ninguna delegación en Australia antes de las elecciones, aunque se organizaron varios actos electorales en los que no era raro que el líder del partido, Samir Geagea, hablase con sus simpatizantes por teléfono. Por otra parte, el MM se basó en una retransmisión televisada de su líder, Suleiman Franjeh, dirigiéndose a sus simpatizantes de Sídney durante la cena anual que tuvo lugar antes de las elecciones de 2009.⁴³

Facilitando el regreso de los migrantes

Para asegurarse la participación de sus simpatizantes el día de las elecciones, el UALM compró al por mayor billetes de avión con descuento e instó a los simpatizantes que hubieran obtenido billetes gratuitos de los partidos de la oposición a «aceptar la oferta», pero emitiendo sus votos a favor de los candidatos del MPL. Un informador del UALM añadió que, cuando los votantes llegaron al Líbano, el MPL les ofreció asistencia práctica para garantizar «su participación en la votación». Y, lo más importante, afirmó que «nos centramos en las zonas cristianas y trajimos a expatriados procedentes de dichas zonas, como Ba'abda, Matn, Kisirwan, Jizzine, Batroun y Koura, en las que la batalla electoral estaba más reñida».

41 Para más detalles sobre las reuniones de Fatfat con el Clan Zreika y otras actividades, véase *Al-Anwar*, 12 de marzo de 2009, p. 14; y *El-Telegraph*, 24 de febrero de 2009, p. 24; 2 de marzo de 2009, p. 14; 3 de marzo de 2009, p. 23; 4 de marzo de 2009, p. 5; 6 de marzo de 2009, p. 14 y 13 de marzo de 2009, p. 21. Sobre sus actividades en Melbourne, véase *El-Telegraph*, 13 de marzo de 2009, p. 17.

42 Para más detalles sobre las actividades de la delegación en Australia, véase *An-Nahar*, 10 de febrero de 2009, p. 21 y p. 23.

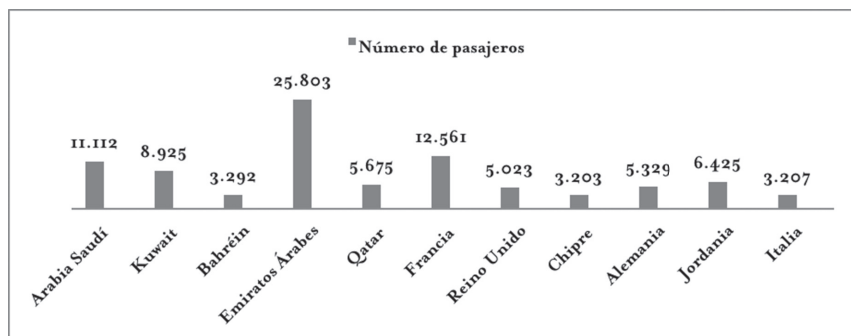
43 *El-Telegraph*, 6 de marzo de 2009, p. 18; y *An-Nahar*, marzo de 2009, p. 6.

Es más, el secretario general del MF en Australia nos reveló que la decisión de hacer venir a los simpatizantes hasta el Líbano para participar en las elecciones de 2009 se tomó dos semanas antes de la fecha de las elecciones. Alegó que se había tomado esa decisión cuando se supo que los grupos políticos de la Alianza del 8 de Marzo habían decidido hacer lo mismo. El informador apuntó, igualmente, que el plan de la Alianza del 8 de Marzo era traer al Líbano a los simpatizantes centrándose en los distritos más reñidos de Zghartah, Batroun, Koura, cordillera del Líbano (sin contar Shouf ni Aleih), Zahleh y valle occidental del Bekaa.

El impacto: la participación electoral

Hay estadísticas contradictorias referentes al número total de expatriados que viajó al Líbano para emitir su voto en las elecciones de junio de 2009. Inmediatamente después de la aparición de dichas estadísticas en el Líbano, se sometieron a interpretaciones contradictorias. Por un lado, la Alianza del 8 de Marzo atribuyó rápidamente la victoria sobre las fuerzas del 14 de Marzo en los distritos de Koura, Batroun, Zahleh y del valle occidental del Bekaa al papel decisivo de los votos de los expatriados (en Zghartah, en cambio, ganaron los candidatos del 8 de Marzo). Dichas estadísticas iban de los 48.000 a los 121.000 votos; no obstante, lo cierto es que llegaron miles de emigrantes de muchos países, por ejemplo de los países del Golfo Pérsico, África occidental, países de la Europa occidental y del este, Canadá, los Estados Unidos, Sudamérica y Australia.⁴⁴ La ilustración 1 muestra el desglose de las llegadas de libaneses por país de origen entre el 25 de mayo y el 7 de junio, estimado en base a datos de los registros de clientes del Aeropuerto Internacional Rafik Hariri.

Ilustración 1. Desglose de las llegadas de libaneses por país de origen entre el 25 de mayo y el 7 de junio.



Fuente: Information International.⁴⁵

⁴⁴ *As-Safir*, 23 de junio de 2009, p. 5.

⁴⁵ Information International (2009). «48.000 Lebanese Flown in to Participate in the Parliamentary Elections» [en línea], *The Monthly Issue*, 84 (julio), <http://qifanabki.files.wordpress.com/2009/07/the-monthly-july-2009-issue84_english.pdf> [Consultado el 27 de agosto de 2014].

Evidentemente, en nuestro trabajo de campo resultó imposible obtener estadísticas precisas del número de expatriados que votó en las elecciones de junio de 2009. Tal vez se podría obtener una estadística aproximada recopilando datos de los comités electorales de todos los partidos implicados, pero incluso entonces nos topáramos con la gran dificultad que supone romper la «barrera de silencio» de los candidatos en liza, que desearían mantener la confidencialidad de sus datos.

Además, no existe una manera completamente precisa de determinar el número exacto de ciudadanos libaneses que viajó de Australia al Líbano para votar en 2009. No obstante, las autoridades de inmigración de Australia tienen registros con la identidad y el destino de todos los pasajeros que salen de los aeropuertos australianos y, gracias a los mismos, podemos identificar grandes patrones de viajes entre Australia y el Líbano en aquel momento. La ilustración 2 muestra el número de pasajeros que salió de los aeropuertos internacionales de Melbourne y Sídney y que indicó el Líbano como país de destino final o de futura residencia antes de las elecciones del 9 de junio de 2009, así como las cifras de 2008 y 2007 a modo de comparación. Se tienen en cuenta los datos de 2007 a causa de las irregularidades en las cifras de 2008, puesto que el Aeropuerto Internacional Rafik Hariri estuvo cerrado entre el 7 y el 22 de mayo de ese año debido a un estallido de violencia sectaria en la ciudad.

Ilustración 2. Número de pasajeros que salió de los aeropuertos internacionales de Melbourne y Sídney e indicó el Líbano como país de destino final.

	Número de pasajeros					
	2007		2008		2009	
	Mayo	Junio	Mayo	Junio	Mayo	Junio
Ciudadanos libaneses que indicaron Líbano como su país de desembarque	334	324	273	470	607	512
Ciudadanos libaneses que indicaron Líbano como su futuro país de residencia	613	531	556	761	1.002	898
Ciudadanos australianos indicaron Líbano como su país de desembarque	914	939	798	2.205	2.745	3.987
Ciudadanos australianos que indicaron Líbano como su país de residencia	1.656	1.715	1.652	4.069	5.621	9.333
Número total de salidas a Líbano por mes	3.517	3.509	3.279	7.505	9.975	14.730
Número total de pasajeros	7.026		10.784		24.705	

Fuente: Information International.⁴⁶

Este gráfico muestra que se produjo un incremento del 129% entre 2008 y 2009 en el número de pasajeros que reseñó el Líbano como país de destino final o de futura residencia, y un 251% entre 2007 y 2009. No hay manera de saber cuántos de los ciudadanos australianos registrados tenían también la nacionalidad libanesa ni tampoco cuántos de los 24.705 pasajeros que regresaban al Líbano tenían derecho a votar, por no hablar de si iban con intención de hacerlo (votar no es obligatorio), pero igualmente hay un aumento destacable en el número de pasajeros que viajó de Australia al Líbano a tiempo de participar en las elecciones.

El número de australianos que participó en las elecciones se ha estimado también, de manera alternativa, en base a datos recogidos en las agencias de viajes de Sídney que vendieron y emitieron billetes de avión para los grupos del 14 de Marzo y del 8 de Marzo y las asociaciones locales simpatizantes. Se debe tener en cuenta que este método de recuento de participantes tampoco es completamente exacto. Puede incluir a personas que visitaron el Líbano al margen de la asistencia del partido y a quienes planificaron su visita a su país de origen antes de las campañas electorales en Australia. Por último, también puede incluir a quienes usaron los billetes de avión gratuitos para votar a favor de un candidato distinto al del partido que sufragó su pasaje (una opción que tomó uno de los entrevistados).

El trabajo de campo muestra que la Alianza del 14 de Marzo contó con tres grandes agencias de viajes para comprar los billetes para sus simpatizantes. En la entrevista con la primera agencia, el informador declaró que los simpatizantes del FuL y de «la lista del distrito de Zghartah» (candidatos respaldados por la Alianza del 14 de Marzo) compraron los billetes en dos fases: el primer lote, consistente en 1.800 billetes de avión, se compró entre el 8 y el 18 de abril de 2009, cuando el precio de los billetes al Líbano todavía era bajo; el segundo lote (otros 1.890 billetes) se adquirió dos semanas antes de la fecha de las elecciones. En cuanto a los grupos del 8 de Marzo, le compraron a la misma agencia unos 520 billetes. Además de esto, los representantes del 8 de Marzo revelaron que los simpatizantes de Franjieh habían comprado 1.300 billetes, que se dividían en 500 para enviar a votantes del distrito de Zghartah y 800 para el distrito de Koura; el número total de billetes comprados por los líderes del MPL en Sídney fue de 1.500.⁴⁷

La segunda agencia le vendió al comité del MF en Sídney 3.174 billetes de avión, a los que se añadieron otros 219 para migrantes musulmanes que residían en el distrito de Zghartah y 30 para cristianos oriundos de los distritos de Zghartah, Koura y Zahleh. La tercera agencia de viajes informó también de que emitió unos 1.450 billetes de avión para el comité del MF y otros 200 para simpatizantes del MF que corrían personalmente con los gastos del viaje al Líbano. Además, las dos primeras agencias afirmaron que 150 simpatizantes del candidato independiente de la Alianza del 14 de Marzo, Boutrus Harb, en su mayoría pertenecientes al clan Harb, se pagaron su propio billete al Líbano.⁴⁸ Otros dos agentes de viajes oriundos de Zghartah (motivo por el que captan la mayoría del mercado de billetes de

47 Entrevistas con el líder del MM en Sídney el 17 y 18 de julio de 2009.

48 Entrevista con un miembro de la asociación Tannourine en Sídney el 8 de agosto de 2009.

avión de migrantes originarios de Zghartah) revelaron que habían vendido unos 400 billetes de avión durante el mes de mayo y hasta el 5 de junio de 2009. Todo el mundo sabe que uno de esos agentes es simpatizante del MM, lo que significa que es muy probable que los 200 billetes que afirma haber vendido fueran para simpatizantes del MM.

De acuerdo con estas cifras, el número aproximado de participantes en las elecciones de junio de 2009 procedentes de Sídney fue de 9.600 personas (es decir, un 91,4%) a favor de la Alianza del 14 de Marzo y de 825 personas (un 8,6%) a favor de la Alianza del 8 de Marzo. Esas 10.425 personas constituyen el 7,85% del número total de personas que reseñó en el censo de Nueva Gales del Sur que tenía ascendencia libanesa en el censo nacional de 2006.⁴⁹ Para estimar el número aproximado de participantes de Victoria, podemos calcular ese mismo porcentaje de aquellos que indicaron ascendencia libanesa en dicha provincia, es decir, 2.727 personas. La suma total estimada es de 13.152 participantes de los dos estados. Si aplicamos la misma ratio de Nueva Gales del Sur a Victoria, serían 2.493 simpatizantes del 14 de Marzo y 234 simpatizantes del 8 de Marzo. A pesar de que estas cifras son estimaciones y de que los niveles de actividad política pueden variar de un estado a otro, siguen siendo una estimación a grandes rasgos de la participación libanesa australiana en las elecciones de 2009.

Es más, nuestras estimaciones indican que la gran mayoría de los que viajaron de Australia al Líbano con intención de votar procedían de los distritos de Zghartah (tres escaños), Koura (tres escaños), Batroun (dos escaños) y Dounieh (tres escaños), y la mayor diferencia entre ganadores y perdedores en las tres primeras zonas no superó los 6.000 votos, mientras que la menor fue de 900 (ambas cifras se refieren al distrito de Zghartah). Asumiendo que otras variables permanecen invariables, es obvio que la participación de los migrantes en las elecciones de 2009 (que ascendió al menos a 13.000 votos de Australia) fue decisiva para determinar el resultado final en al menos tres distritos electorales. Además, si sumamos el número total de escaños mencionados más arriba (11 escaños) al número de escaños en el distrito de Zahle (7 escaños), otra zona en la que ganó la Alianza del 14 de Marzo y en la que se dio una gran participación de migrantes retornados, concluiremos que se puede sostener que el resultado final de 18 escaños fue determinado por los migrantes que regresaron. Vale la pena apuntar que la diferencia general entre las dos alianzas en liza era de 14 escaños.

Análisis

Permítanme empezar diciendo que los límites entre la génesis, la canalización y el impacto de las remesas políticas no están marcados estrictamente. Una canalización particular, como las visitas de los líderes políticos a la diáspora, también puede contribuir a la génesis de unas remesas políticas particulares. De igual modo, el propio impacto en la política nacional también puede impulsar el reco-

49 Australian Bureau of Statistics (2006). «Ancestry by Country of Birth of Parents», *2006 Census of Population and Housing*. Australian Bureau of Statistics.

nocimiento generalizado de una idea política particular y la proliferación de más simpatizantes (es decir, la canalización) que encauzarán la misma hacia la patria. Esto suele ocurrir cuando el impacto en la política nacional produce resultados positivos en línea con las expectativas de los actores de la diáspora.

Nuestro estudio de caso indica que las fuerzas políticas en el país de origen pueden tratar la diáspora en términos meramente utilitarios: les invitan a votar según sus propios términos y para su interés particular. Para empezar, en este caso la diáspora no tenía nada que decir sobre las cuestiones por las que votaron. En lugar de eso, estaban completamente desbordados por el debate político que los políticos nacionales les exportaron. Para terminar, las fuerzas políticas en liza en el Líbano se las apañaron para ajustar la participación política de los libaneses en Australia en las elecciones de 2009 a sus necesidades electorales específicas. Los únicos miembros de la diáspora a quienes se les pagó el billete de avión o se les animó a volver para votar fueron aquellos cuyos votos se necesitaban en distritos electorales que no estaban asegurados. En otras palabras, el impacto de las remesas políticas fue controlado cuidadosamente para que fuera de utilidad a unos candidatos específicos en unas localidades específicas. Se trató exclusivamente de un acto instrumental para incorporar el impacto de las remesas políticas de la diáspora libanesa a la estructura política dominante en el Líbano: distó mucho de ser un esfuerzo para incorporar a la misma cualquier clase de ideas políticas transformadas o reformadas que tuviera la diáspora. En tales condiciones, las fuerzas políticas nacionales lograron ignorar las voces de la diáspora que no deseaban oír para centrarse únicamente en las que necesitaban para lograr un beneficio político muy determinado.

Como ejemplo de remesas políticas, el hecho de facilitar el regreso del migrante para las elecciones constituye una remesa perfectamente tangible y mensurable. La esfera pública de la diáspora cultiva el interés político y los partidos políticos encauzan su participación. El resultado fue un incremento numérico evidente de los votos que tuvo consecuencias tangibles en ciertos distritos electorales en los que se dirimían las elecciones. Los migrantes que no volvieron al país para votar también ofrecieron remesas políticas tanto tangibles como simbólicas de diversas maneras. Muchos de ellos efectuaron donativos para apoyar a su partido político en el Líbano, y otros ejercieron su influencia personal para convencer a otras personas de su ciudad natal para que votasen a sus candidatos preferidos.⁵⁰ En cuanto a las remesas políticas simbólicas, muchos migrantes participaron activamente en las campañas electorales organizadas en Sídney y Melbourne a favor de sus partidos políticos preferidos. También colaboraron en la organización de eventos para difundir sus ideas políticas particulares y para movilizar el apoyo a candidatos específicos. Los líderes de las asociaciones locales o familiares contribuyeron ofreciendo sus instalaciones para albergar reuniones e incluso sus domicilios particulares como sedes de las campañas. De hecho, para llegar a una descripción exhaustiva de todas las remesas políticas mensurables y simbólicas haría falta más

50 Entrevista con el líder de la asociación Dunnieh en Sídney el 9 de septiembre de 2009.

trabajo de campo y una división de la tarea en proyectos separados etnográfica y antropológicamente, cosa que no está al alcance de este trabajo.

Conclusiones

Las remesas políticas se deben situar —pero diferenciadas— en el marco de una comprensión más amplia de las remesas no monetarias, como las remesas sociales. Las remesas políticas por sí mismas sirven para abarcar una gama más amplia de actividades tangibles y simbólicas relacionadas con las estructuras y relaciones de poder en el país de origen. Su estructura ternaria consiste en las etapas de génesis, canalización e impacto, por medio de las cuales las remesas políticas se generan, se movilizan y se envían a actores políticos particulares «de casa». De hecho, como se ha demostrado más arriba, es más fácil captar el proceso de generar cualquier forma de remesa política cuando se analiza como parte de la «esfera pública de la diáspora». En el ámbito de dicha esfera es donde se forman las ideas políticas del migrante en relación con el país de origen, donde luego se transforman en «actos políticos» y, por último, se envían de vuelta a casa. Nuestro documento demuestra lo animada e ingeniosa que es la «esfera pública de la diáspora» libanesa australiana. Abarca una amplia gama de asociaciones (locales, de beneficencia, religiosas y políticas) y muchas plataformas mediáticas que se involucran directamente en la transmisión de noticias sobre el Líbano por medio de Internet, la prensa o la televisión. También supone visitas frecuentes de personalidades «públicas» del Líbano a Australia y viceversa. Todas estas actividades se acentúan gracias a la tecnología de la comunicación y el transporte, que ha facilitado drásticamente la puesta en práctica de las mismas.

En este documento, también hemos apoyado que el concepto de *remesas políticas* se enmarque en el campo de las «relaciones con la diáspora» y, más específicamente, como una parte significativa de la «participación política de la diáspora». Gracias a ello, nuestro análisis del compromiso político de los migrantes en la política del país de origen es conceptualmente más preciso que si se enmarcase en el concepto más amplio de *participación política transnacional*. La *participación política de la diáspora*, que incluye las remesas políticas, se refiere a las relaciones políticas específicas que vinculan a las comunidades de la diáspora con la política nacional.

Por último, cabe decir que esta investigación expone una forma incorporacionista de las remesas políticas, que fueron manipuladas para cubrir las necesidades de las élites políticas dominantes en el Líbano, teniendo en cuenta poco o nada las aspiraciones políticas de la diáspora. Otras formas de remesas políticas que han observado Goldring, Piper, Rother y Fakhoury son mucho más transformadoras, como el papel de los migrantes en la democratización de su país natal.⁵¹

51 Véanse Luin Goldring (2003). «Re-thinking Remittances: Social and Political Dimensions of Individual and Collective Remittances», *Op. Cit.*; Nicola Piper (2009). «Temporary Migration and Political Remittances: The Role of Organisational Networks in the Transnationalisation of Human Rights», *Op. Cit.*, pp. 215-243; Stefan Rother (2009). «Changed in Migration? Philippine Return Migrants and (Un)Democratic Remittances», *Op. Cit.*; y Tamirace Fakhoury (2012). «Transnational Engagement in Arab Politics: The Case of Arab Student Activism at UC», Working Paper, Lebanese American University.

Las remesas políticas en el contexto de la situación del Líbano tienen un potencial para hacerse cada vez más transformadoras en caso de que los planes para que los expatriados puedan votar den frutos, y aún más si esto se basara en el principio de la representación independiente emigrante. El debate sobre la ley electoral que se está desarrollando actualmente en el Líbano de cara a las próximas elecciones de junio de 2013 incluye una propuesta presentada por el gabinete donde se sugiere la asignación de una cuota de escaños (6) para todos los libaneses que viven fuera del país. Y, en efecto, si se ampliase la participación en las próximas elecciones a aquellos que no están en el ámbito de los partidos políticos dominantes, esto podría significar que el voto de los migrantes se liberase de los cálculos políticos que realizan exclusivamente los políticos nacionales. Por medio de la representación política directa, quizás los migrantes tendrían la oportunidad de formular reivindicaciones políticas independientes y de beneficiarse más de las políticas gubernamentales.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Paul Tabar es director del Instituto de Estudios Migratorios y profesor asociado de Sociología y Antropología en la Lebanese American University en su campus de Beirut. También es investigador asociado del Institute for Culture and Society, University of Western Sydney. Es coautor de *On Being Lebanese in Australia: Identity, Racism and the Ethnic Field* (Institute for Migration Studies/Lebanese American University, 2010); *Bin Laden in the Suburbs: Criminalising the Arab Other* (Sydney Institute of Criminology, 2004); y *Kebabs, Kids, Cops and Crime: Ethnicity and Crime* (Pluto Australia, 2000). Asimismo, ha publicado muchos artículos sobre los migrantes libaneses y árabes en publicaciones internacionales. Actualmente, estudia las comunidades de la diáspora libanesa y sus actividades públicas como tal, un proyecto de tres años financiado por el International Development Research Centre. También colabora con el Institut Français du Proche-Orient y la Universidad de San Jorge en un proyecto piloto sobre trabajadores no libaneses en el Líbano (financiado por el Conseil National pour la Recherche Scientifique, CNRS), y se ha embarcado en la escritura de un libro sobre los hábitos de los migrantes, en el que se centra en los libaneses australianos como caso de estudio. Por último, el doctor Tabar es el editor de una serie de libros sobre estudios migratorios en colaboración con el profesor Antón Escher, de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia (Alemania), y miembro del consejo editorial de la revista de sociología árabe *Idafaat*.

RESUMEN

En este artículo, se examina un hecho concreto que tuvo lugar dentro de la comunidad libanesa de Australia: la movilización política de una buena parte de esta comunidad para participar en las elecciones generales que tuvieron lugar en el Líbano en junio de 2009. El hecho se analiza a través de los diferentes componentes de lo que llamamos *la esfera pública de la diáspora libanesa*. En el artículo, se defiende que esta esfera pública de la diáspora genera diferentes puntos de vista y posiciones po-

líticas, compartidas por diferentes miembros de la comunidad libanesa de Australia, que se materializan en «remesas políticas» concretas que se envían al Líbano. Por último, se hace un análisis del impacto de esta transferencia política al Líbano en términos de una discusión más amplia sobre las remesas políticas tal y como aparecen reflejadas en la literatura actual.

PALABRAS CLAVE

Política de la diáspora, migración, transnacionalismo, votaciones, remesas, diáspora libanesa, libaneses australianos.

ABSTRACT

This paper examines a particular event that occurred in Australia within the Australian-Lebanese community: it is the political mobilisation of a substantial number of this community to participate in the general elections that took place in Lebanon in June 2009. This event is analysed by looking into the various components of what we call 'the Lebanese diasporic public sphere'. It is argued that this diasporic public sphere generates different political views and positions entertained by various members of the Australian-Lebanese community and materialised into specific 'political remittances' sent to Lebanon. Finally, an analysis of the impact of this political transfer to Lebanon is made in terms of a broader discussion of 'political remittances' as represented in the current literature.

KEYWORDS

Diaspora politics, migration, transnationalism, voting, remittances, Lebanese diaspora, Lebanese-Australian.

الملخص

في هذا المقال، يتم تحليل حدث معين وقع داخل الجالية اللبنانية في أستراليا: التعبئة السياسية لفئة كبيرة من هذه الجالية للمشاركة في الانتخابات العامة التي جرت في لبنان في يونيو/حزيران 2009. ويتم تحليل هذا الأمر من خلال مختلف مكونات ما نسميه المجال العام للشتات اللبناني. ويدافع هذا المقال على أن هذا المجال العام للشتات يولد وجهات نظر ومواقف سياسية مختلفة يتقاسمها مختلف أفراد الجالية اللبنانية في أستراليا والتي تتجسد في «التحويلات السياسية» الملموسة التي يتم إرسالها إلى لبنان. في الأخير، يقوم بتحليل أثر هذا التحول السياسي على لبنان على مستوى نقاش أوسع بخصوص التحويلات السياسية كما تنعكس في الأدب الحالي.

الكلمات المفتاحية

سياسة الشتات، الهجرة، عبر الوطنية، التصويت، التحويلات، الشتات اللبناني، اللبنانيون الأستراليون.

VARIOS

ACCIÓN COLECTIVA Y DISIDENCIA A TRAVÉS DEL *STREET ART* EN SANÁ

Anahi Alviso-Marino¹

Enero de 2011 comenzó en Yemen con una serie de manifestaciones inspiradas en las movilizaciones de protesta que estaban ocurriendo en ese momento en Túnez y en Egipto. Gradualmente, los manifestantes fueron modificando a través del curso de sus acciones los repertorios de contestación prevalentes hasta entonces como las manifestaciones o el *sit-in*,² transformándolos en acampadas permanentes que emergían como nuevos espacios de protesta y que en Saná sus integrantes bautizaron con el nombre de plaza del Cambio (*saha at-taghyir*). Un número reducido de artistas visuales se encontraban entonces entre aquellos que se autoproclamaron «jóvenes de la revolución» (*shabab al-thawra*) y participaron en un *sit-in* que duró hasta los primeros meses de 2013. Su presencia dentro de la plaza contribuyó en cierta medida a dar una expresión artística a las reivindicaciones políticas así como a promover el uso de prácticas artísticas como medio de protesta, de prolongación de la movilización y, más tarde, como dispositivo de sensibilización. Contribuyendo a los aspectos simbólicos de la movilización, las prácticas artísticas se desarrollaron dentro y fuera de las tiendas de campaña. De manera análoga y en continuidad con «la política de la calle»³ (*street politics*) intensificada a lo largo de la acampada de la plaza del Cambio, ciertos artistas incorporaron a sus prácticas la disidencia, la transgresión y la desobediencia civil aprendida o acrecentada durante su participación en la ocupación del espacio público. Entre este tipo de casos resalta el uso de técnicas propias del *street art* tales como el grafiti,⁴ la escritura libre (*free writing*), la

1 Este artículo se inscribe en la continuidad de una investigación de campo realizada en Yemen entre 2008 y 2011 en el marco de mi doctorado, en intercambios por *e-mail* con Murad Subay' a lo largo de 2012 y 2013 así como una entrevista realizada por Skype el 9 de octubre de 2012. La mayoría de las imágenes de este artículo han sido amablemente cedidas por Murad Subay' y Jameel Subay'. Les agradezco sinceramente su eterna colaboración.

2 *Contentious politics* ha sido traducido en este caso como 'política de la contestación'. Doug McAdam, Sidney G. Tarrow y Charles Tilly (2001). *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

3 Bayat denomina así al conjunto de conflictos y consiguientes repercusiones entre un colectivo popular y las autoridades, modelados y expresados de forma episódica en el espacio físico y social de las calles, desde los callejones hasta las más visibles aceras, parques públicos o espacios deportivos. En este sentido, la calle sirve no solo como espacio de expresión colectiva para, y aunque no limitada a, aquellos que carecen estructuralmente de cualquier marco institucional para expresar su descontento. Dos factores transforman la calle en una arena política: el espacio como poder, a partir del uso activo o participativo del espacio público como espacio de protesta entre el pueblo y la autoridad, y las redes pasivas existentes entre la gente que usa esos espacios públicos y que son conducidas a la acción frente a una amenaza común. Asef Bayat (1997). *Street Politics. Poor People's Movement in Iran*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 15-19.

4 El *street art* es un género relacionado con el grafiti, pero con diferentes tradiciones e interpretaciones. No existen reglas en el *street art* por lo que cualquier cosa es válida. Sin embargo, hay ciertas técnicas y materiales que se asocian más fácilmente con este género como el estarcido (*stencil*), pegatinas, pintadas, proyección de videos, etc. Véase Simon Wilson y Jessica Lack (2008). *The Tate Guide to Modern Art Terms*. Londres/Nueva York: Tate (distribuido en Estados Unidos por Harry N. Abrams), p. 204.

pintura mural o el uso de *stencils* ('estarcidos') que durante 2011 se emplearon para reproducir los eslóganes de los manifestantes que reclamaban el fin del régimen de Abdullah Saleh.⁵

En 2012, una serie de cambios se producen dentro de la práctica de este tipo de técnicas del *street art*. El gran responsable de este cambio es un pintor, Murad Subay', iniciador del mayor proyecto de *street art* jamás realizado en Yemen y probablemente único en la región. Tras haber lanzado una llamada general a través de su página de Facebook, Subay' inicia un proyecto en el que busca «colorear las paredes» de espacios marcados por balas donde tuvieron lugar violentas confrontaciones entre manifestantes pacifistas antirrégimen y las fuerzas leales (y armadas) que continuaban apoyándolo. Animado por el hecho de que rápidamente un gran número de gente se sumó a su llamada, que simultáneamente despertó el interés de gran cantidad de medios de comunicación locales e internacionales, Murad Subay' llevó a cabo otros proyectos de *street art* a lo largo de 2012 y 2013 con los que el potencial de movilizar y de provocar acciones colectivas a partir del *street art* se vuelve cada vez más evidente.⁶ La práctica y las acciones de Subay', quien se encuentra entre los jóvenes estudiantes que iniciaron el *sit-in* de Saná, sirven para explorar las implicaciones de la participación política directa así como de la desobediencia civil aprendida bajo las tiendas de campaña y expresada por medio de prácticas artísticas que emplean (sin autorización previa) tanto las paredes como las calles, a la vez como lienzos y como espacios de exposición públicos y gratuitos. El caso de estudio que este artículo amplía es una invitación a analizar el espacio, la política de la contestación y las prácticas artísticas, cuestionando la manera en la que la disidencia puede ser expresada a través de una forma de expresión que se reivindica como artística, que puede ser política, y que en este caso, como en muchos otros, está anclada en la práctica de una forma de participación política que emerge en la calle.

La «artificación» de esta práctica, es decir, su emergencia en cuanto nueva forma de expresión artística,⁷ será cuestionada en relación a la visibilidad y el reconocimiento entre jóvenes artistas visuales en fase de profesionalización.⁸ ¿De qué manera esta forma de expresión se convierte en un proyecto artístico? ¿Mediante qué mecanismos el arte se vuelve político? ¿Cuáles son las implicaciones de

5 Formalmente se mantuvo en el poder desde 1978 (cuando fue elegido presidente de la antigua República de Yemen y tras la unificación de 1990 como presidente de la actual República de Yemen) hasta las elecciones de 2012, organizadas bajo el acuerdo de transición al que llegan los países del Golfo con los partidos de oposición y el partido de Saleh tras las movilizaciones de protesta iniciadas en 2011. Hasta la unificación de 1990, que dio lugar a la creación de la actual República de Yemen, Yemen estaba dividido en dos Estados. El norte se encontraba gobernado por un imanato *zaydí* (chii, 897-1962) que fue derrocado por un golpe de Estado militar que estableció en 1962 la República Árabe de Yemen, acabando así con el sistema monárquico-religioso de la dinastía de los Hamid al-Din (1904-1962). Colonizado por el Imperio Británico desde 1839, el sur se independizó en 1967 y se estableció una república de orientación socialista y luego marxista-leninista hasta 1990, la República Democrática y Popular de Yemen.

6 En este artículo, y como se verá más adelante, dos campañas serán estudiadas debido a su específica relación con las dinámicas que este artículo subraya: *Colorea la pared de tu calle* (*lawun jidar shari'ak*) y *Las paredes recuerdan sus caras* (*al-judran tatadhakar wajuhahum*).

7 Nathalie Heinich y Roberta Shapiro (dirs.) (2012). *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*. Paris: Editions EHESS, p. 20.

8 Axel Honneth (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Gallimard.

estos usos políticos y artísticos de técnicas propias del *street art*? Este artículo explora estas cuestiones centrándose en un caso de estudio que se desarrolla después de que Saleh sea forzado a dejar el poder tras un acuerdo de transición entre su partido y los partidos de oposición.⁹

En las páginas que siguen, la primera parte se centra en dar al lector una serie de útiles analíticos que le permitan entender el contexto del caso que estudio: cómo y por qué se inician las movilizaciones contra Saleh y de qué manera concurren el espacio y la protesta durante 2011. La segunda parte del artículo se centra en los lazos que se crean desde 2012 entre política de la calle (*street politics*) y arte de la calle (*street art*). A través de este caso de estudio, una serie de preguntas se formulan en relación con los modos de acción que emplean los artistas visuales en este marco temporal concreto. El uso del *street art* como medio para realizar reivindicaciones políticas, críticas abiertas y comentarios de orden social es examinado como emergente repertorio de contestación, relativamente marginal en Yemen, tanto en su calidad de modo de acción política como de práctica artística.

«Topografía de un movimiento de contestación: espacio y política de la calle»¹⁰

Cuando el antiguo presidente egipcio Hosni Mubarak es forzado a dimitir del poder en febrero de 2011, un grupo de estudiantes yemeníes decidió acampar frente a las puertas de la Universidad de Saná para pedir el derrocamiento del régimen y rechazar las reformas institucionales aclamadas por la oposición. Unas semanas más tarde, cientos de personas participaron en la acampada, que se extendía por las afueras de las puertas de entrada de la universidad y que fue rápidamente identificada como plaza del Cambio. De una forma similar, y en ocasiones con anterioridad a la de Saná, otras acampadas fueron organizadas a lo largo y ancho del país. Estas «plazas» creadas a través de la reapropiación colectiva del espacio público recibieron el nombre de «plaza del Cambio» (en los casos de Saná, Hodeidah, Mukalla o al-Baydha) y «plaza de la Libertad» (para las de Taiz, Ibb, Marib o Aden). La ocupación del espacio a través de *sit-ins* ininterrumpidos daba a ver ciertos cambios entre los repertorios de acción normalmente utilizados por los manifestantes.¹¹ Fundamentalmente, el aspecto ilimitado en el espacio ocupa-

9 El proceso de transición que comenzó tras la firma del acuerdo organizado por los países integrantes del Consejo de Cooperación del Golfo fue un acuerdo diseñado para excluir a los jóvenes revolucionarios que iniciaron las movilizaciones de 2011.

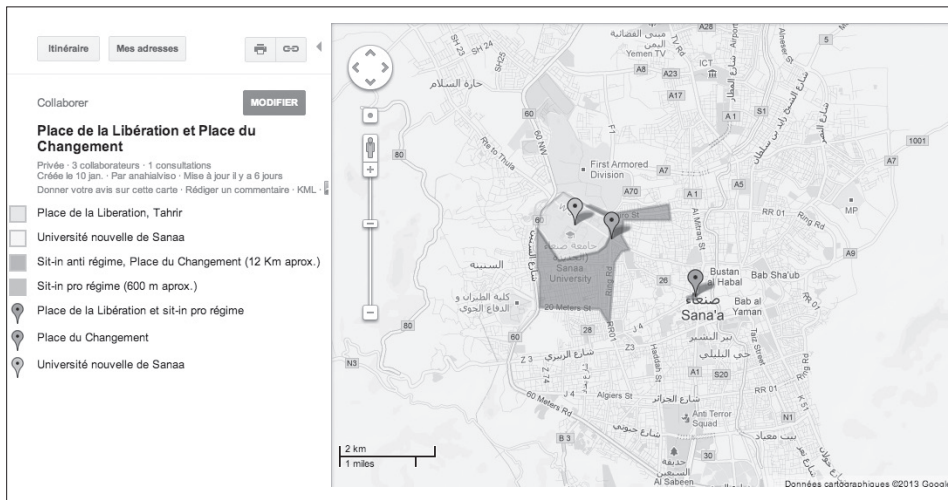
10 Esta sección retoma mis propios escritos, aún no publicados, en los que analizo las maneras en las que se pueden combinar compromiso político y acción política con el estudio del espacio. Anahi Alviso-Marino (2013). *Faire d'un lieu un symbole politique: La photographie engagée sur la Place du Changement à Sanaa*, en *Hélène Combes, David Garibay y Camille Goirand (dirs.)*. [En prensa]. Véase también el trabajo de Marine Poirier (2013). *De la place de la Libération (al-Tahrir) à la place du Changement (al-Taghyir): Recompositions des espaces et expressions du politique au Yémen*, en *Amin Allal y Thomas Pierret (dirs.)*. *Devenir révolutionnaires. Au cœur des révoltes arabes*. París: Armand Colin.

11 La ocupación de espacios públicos es parte de los repertorios de acción comunes y al uso en Yemen. Tribus y activistas de derechos humanos han ocupado el espacio público empleando este modo de acción como medio para expresar su desacuerdo y descontento, y para afirmar sus reivindicaciones políticas. Otros repertorios de acción colectiva contestataria son la manifestación, las marchas, los disturbios, los secuestros temporales, el *sit-in*, el boicot a recursos estratégicos (como petróleo o electricidad) y la ocupación de calles, edificios o espacios públicos.

do y en el tiempo de la acción cambiaban definitivamente el empleo del *sit-in*, que se transformaba así en una suerte de acampada permanente. De esta manera, la geografía de la ciudad fue radicalmente intervenida, y experimentó numerosos y continuos cambios.

Desde el momento en el que las primeras manifestaciones tuvieron lugar en diversas localizaciones de la ciudad, el acceso al centro administrativo de Saná fue cortado, y hombres armados que pertenecían a los servicios de seguridad del gobierno tomaron puestos en las esquinas de un gran número de barrios, incluyendo evidentemente el área que rodea el palacio presidencial y la mezquita al-Saleh y haciendo que el acceso a dos grandes plazas de la ciudad, Saba'in y Tahrir, fuese prácticamente imposible para los manifestantes. La presencia de estos nuevos límites geográficos y la imposibilidad de ocupar la plaza central de Saná, Maydan Tahrir ('plaza de la liberación'),¹² empujó a los manifestantes a cambiar sus tácticas de protesta en el espacio público y, sobre todo, a crear nuevos espacios como la plaza del Cambio, a solo dos kilómetros de la de Tahrir (ilustración 1).

Ilustración 1: Mapa de Saná con la acampada progobierno de Tahrir (en azul) y la acampada de los «jóvenes revolucionarios» (en rojo) durante la primera mitad de 2011.



Fuente: Mapa de fondo de Google Maps y elaboración de la autora, 2013.

12 Construida por los egipcios en los años 60 cuando estos apoyaban a las fuerzas republicanas que combatían el imanato, esta plaza lleva el nombre de plaza de la Liberación en honor a la de El Cairo. Khaled Fattah (2011). «Yemen: A Social Intifada In a Republic of Sheikhs», *Middle East Policy*, 18, pp. 79-85.

La acción represiva del gobierno también forzó a los manifestantes a cambiar sus tácticas, demostrando así cómo «los regímenes autoritarios y la represión juegan un rol decisivo en la lógica de la acción».¹³ El cambio fundamental dentro de los repertorios de acción ocurrió en febrero, cuando un grupo de jóvenes decidió pasar una primera noche acampando en lo que se convertiría en la plaza del Cambio. A través de la ocupación de la calle de manera indeterminada temporal y geográficamente, y basada en el objetivo de derrocar el régimen, distinguieron su acción colectiva de la de los partidos de oposición que hasta ese momento habían organizado manifestaciones y ocupaciones temporales de la calle, pero con el objetivo de provocar reformas. Siguiendo esta lógica, instalaron las primeras tiendas de campaña frente a una de las dos entradas que tiene la universidad, eligiendo la que es más frecuentada y que se encuentra en un punto de intersección entre numerosas calles comerciales. El *sit-in* tomó como punto de referencia una escultura de un obelisco que está situada en el centro de esta rotonda. Rápidamente el obelisco se convirtió en el símbolo de toda la plaza, siendo repetidamente fotografiado por fotógrafos comprometidos con la causa.¹⁴ Pero el espacio al que se refieren estas imágenes y que simboliza la protesta es un espacio topográficamente complejo e incoherente. La plaza del Cambio, llamada de manera intercambiable *al-saha* ('plaza'), *mukhyyam* ('acampada') e *i'tisam* ('sit-in') curiosamente no responde a la definición estricta de ninguna de estas definiciones.¹⁵ Propiamente hablando, no se trata de una plaza, sino de un cruce que ha sido adaptado para servir de rotonda.¹⁶ Si observamos su disposición geográfica o sus fronteras temporales, tampoco se trata de una acampada o de un *sit-in*. Las tiendas de campaña, al ocupar las calles y en ocasiones las aceras, se extendían de manera casi radial entre la rotonda y el resto del barrio (ilustración 2). En este sentido, el *sit-in* estaba casi constantemente «interrumpido» por edificios residenciales del barrio.

13 Vincent Geisser, Frédéric Vairel y Karam Karam. (2006). Espaces du politique. Mobilisations et protestations, en Elizabeth Picard (dir.). *La politique dans le monde arabe*. París: Armand Colin, p. 194.

14 Sobre este aspecto y sobre el uso de la fotografía militante véase Anahi Alviso-Marino (2013). «Soutenir la mobilization politique par l'image. Photographie contestataire au Yémen», *Participations*, 7 (3), pp. 43-71.

15 Véase, por ejemplo, Frédéric Vairel (2009). Sit-in, en Olivier Fillieule, Lilian Mathieu y Cécile Péchu (dirs.). *Dictionnaire des mouvements sociaux*. París: Presses de Sciences Po, p. 496; y Etienne Pennisat (2009). «Occupations de locaux», *ibidem*, p. 386.

16 Nabil Subay' (2012). Un peuple en quête de convergence: la révolution yéménite face à un pays fragmenté, en Laurent Bonnefoy, Franck Mermier y Marine Poirier (dirs.). *Yémen. Le tournant révolutionnaire*. París: Karthala, p. 151.

Ilustración 2: Plaza del Cambio (en blanco) y plaza de la Liberación (en negro) durante la primera mitad de 2011. El círculo negro indica el cruce de calles donde se inicia la acampada.



Fuente: Mapa de fondo de Google Maps y elaboración de la autora, 2013.

Extendiéndose a lo largo de las calles principales de esta zona en un espacio de unos 15 km en su momento de mayor apogeo, la acampada de la plaza del Cambio se establece desde el principio a través de una organización concreta del espacio ocupado. Si los jóvenes estudiantes y activistas que primero acamparon en este espacio lo hicieron instalando tiendas de campaña improvisadas y precarias, gradualmente se observa cómo los acampados incorporan estructuras más o menos grandes que emplean materiales más sólidos como la madera y el cemento. Esta mezcla de materiales y de la calidad de las tiendas refleja a la vez el deseo de consolidar el movimiento a nivel temporal así como la convergencia de actores múltiples y variados en un mismo espacio. Como señala Asef Bayat, «la calle» en el mundo

árabe es «el lugar físico en el que la disidencia colectiva es expresada».¹⁷ «En la calle», continúa Bayat, «uno encuentra no solo a los elementos marginados —los pobres y los parados—, sino también a actores con algún poder institucional como los estudiantes, los trabajadores, las mujeres, los funcionarios y los comerciantes».¹⁸ Si bien todos estos actores estaban presentes en la plaza, las especificidades propias al país también se reflejaron en la topografía del lugar. La juventud urbanita que inició el *sit-in* fue rápidamente acompañada por hombres que se movilaron con sus tribus, que venían de diferentes regiones de Yemen, así como de una población ecléctica formada por trabajadores y parados, la clase media y alta, y también los más pobres y marginados.¹⁹ Entre los *muta'simin*, o los que realizaban el *sit-in*, había también activistas y partidarios del Movimiento Sudista, cuyas reivindicaciones han evolucionado desde 2007 hasta incluir tanto a las más separatistas como a las federalistas,²⁰ y rebeldes Houthi de Saada, en guerra con el gobierno central desde 2004.²¹ En conclusión, hombres y mujeres educados y analfabetos ocuparon este espacio al lado de militantes y activistas políticos o gente para la que esta fue la primera vez que participaban en una acción política. En la plaza tomaron parte de actividades, discusiones, manifestaciones, comités de voluntarios, conferencias, reuniones de organización, recolecta de basura, mantenimiento de la seguridad, proyectos artísticos, organización de la información y de su transmisión o simplemente pasearon alrededor de las tiendas de campaña, atraídos por el ambiente festivo y por el fórum cultural creado con eventos como conciertos, piezas de teatro y exposiciones de arte. Esta especie de ciudad de tiendas de campaña sirvió como complejo laboratorio sociopolítico, en ocasiones lleno de contradicciones. Como sugería un escritor, activista e investigador yemení, Nabil Subay',²² si en 2011 la plaza se transformó en un Yemen en miniatura donde todos los grandes movimientos de protesta se encontraron y dieron lugar a una verdadera convergencia de perspectivas con el objetivo de acabar con el régimen, a principios de 2012 esta misma plaza, cubierta con pósters que animaban a votar a favor del vicepresidente del país y del partido de Saleh, parecía así materializar las diversas transformacio-

17 Asef Bayat (2003). «The "Street" and the Politics of Dissent in the Arab World», *Middle East Report*, vol. 33, primavera, <<http://www.merip.org/mer/mer226/street-politics-dissent-arab-world>> [Consultado el 2 de febrero de 2014].

18 *Ibidem*.

19 Para cuestionar estas categorías que aquí solo se pueden citar de forma aproximativa, Lisa Wedeen, entre otros autores, señala que «aproximadamente el 75% de los yemeníes vive en el campo y participa en el trabajo agrícola, no existe una clase media amplia y coherente [...]. Las tasas de analfabetismo alcanzan el 50% entre los hombres y el 70% entre las mujeres» (Lisa Wedeen [2008]. *Peripheral Visions. Publics, Power, and Performance in Yemen*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, pp. 117 y 144).

20 Franck Mermier (2008). «Yémen: le Sud sur la voie de la sécession?», *EchoGéo*, <<http://echogeo.revues.org/5603>> [Consultado el 10 de junio de 2012].

21 Samy Dorlian (2011). «The Sa'da War in Yemen: Between Politics and Sectarianism», *The Muslim World*, 101 (2), pp. 182-201; así como su tesis doctoral titulada *La mouvance zaydite après l'unification yéménite de 1990 ou la réaffirmation politico-religieuse des «perdants de l'histoire»*, defendida el 7 de enero de 2011 en Aix Marseille 3 en el marco de la École Doctorale Sciences Juridiques et Politiques (Aix-en-Provence, Bouches-du-Rhône), bajo la dirección de François Burgat.

22 Nabil Subay' (2012). Un peuple en quête de convergence: la révolution yéménite face à un pays fragmenté, *Op. Cit.*, pp. 156 y 158.

nes que un solo y mismo espacio experimentó el movimiento en el plazo de un año. Pasado un año de su establecimiento, la ocupación de este espacio ya no reflejaba el objetivo que la juventud se había marcado, es decir, acabar con el régimen. Si bien Saleh había sido forzado a dejar el poder, el acuerdo negociado con los países del Golfo y con los principales partidos políticos de Yemen (el partido de Saleh y los partidos de la oposición) establecía una transición que acordaba la inmunidad de Saleh y de los miembros de su familia y, por extensión, del régimen, lo que excluía a la juventud revolucionaria que inició las movilizaciones. Este proceso fue acompañado de la desmovilización, con la que también el espacio fue progresivamente desocupado aunque no completamente abandonado hasta casi otro año más tarde. La transformación de la vida de la plaza pasó de ser un festivo y efervescente fórum de ideas y de actividades de carácter político, social y cultural a principios de 2011 a ser progresivamente un lugar de menor actividad en el que, a pesar de la importante desmovilización política que vivió, siguió recordando hasta principios de 2013 que la política de la calle puede inducir cambios.²³ De esta manera, la plaza servía como espejo que reflejaba los cambios a los que sus habitantes tuvieron que hacer frente: la represión, la salida del poder del presidente a través de un acuerdo de transición donde los únicos interlocutores válidos fueron los países del Golfo y los partidos políticos yemeníes, la permanencia en el panorama político de miembros del antiguo régimen a través de la inmunidad así otorgada por este acuerdo, el aborto y la limitación del potencial alcance de lo que inicialmente fue un proceso revolucionario, y el revés de las «oportunidades perdidas de la revolución».²⁴

A pesar de que el análisis del éxito o del fracaso del movimiento de protesta de 2011 va más allá del objeto de estudio de este artículo, el aprendizaje político y social que tuvo lugar en la plaza continúa siendo central para el análisis que busco desarrollar. En este sentido, el hecho de que la gente haya enriquecido su aprendizaje de la participación directa y de la acción política realizada desde la calle, de forma popular, en oposición a la política institucional, es sin lugar a dudas uno de los mayores logros de este movimiento. Si los ocupantes de la plaza fueron progresivamente dejando el lugar, pero sin abandonarlo completamente, la política de la calle aprendida bajo las tiendas de campaña demostró ser capaz de renovarse, expandirse y alcanzar espacios que fueron más allá del de la acampada. Arraigadas en estas prácticas políticas aprendidas en la plaza, en 2012 varias acciones colectivas demuestran ejemplos de la continuidad de la contestación de la calle y que va más allá de los espacios de las acampadas. Entre estas acciones, hay una que es de carácter artístico y que fue iniciada por un pintor que rápidamente la supo transformar en un proyecto colectivo empleando técnicas del *street art* para transformar paredes en lienzos y el espacio público en un nuevo territorio de experimentos participativos colectivos.

23 En abril de 2013 es desmantelado este *sit-in* sin oposición aparente de sus últimos ocupantes. En mayo se repite la misma acción en la acampada progobierno de la plaza de Tahrir.

24 Véase el trabajo de Nabil Subay' (2012). *Un peuple en quête de convergence: la révolution yéménite face à un pays fragmenté*, *Op. Cit.*, pp. 156-158.

De la «street politics» al «street art»

Numerosas transformaciones ocurridas a niveles y en terrenos diferentes reflejaron las múltiples maneras en que la gente participó de forma directa en las calles de la plaza del Cambio. Entre ellas, la práctica artística también se mezcló con la expresión de reivindicaciones políticas.

Durante 2011, el uso de la pintura y de la fotografía reflejó un interés centrado únicamente en la plaza, sirviendo para prolongar, apoyar y reiterar eslóganes políticos que daban continuidad a la movilización a través del uso y de la creación de obras visuales. En consecuencia, estas formas de expresión artística, entre otras, reflejaron el carácter autocentrado de las prácticas que se llevaban a cabo en la plaza del Cambio. En otras palabras, las producciones visuales, sobre todo la fotografía y el *street art* de ese momento, solo hacían referencia a lo que ocurría dentro de las fronteras simbólicas y cambiantes del *sit-in*. A lo largo de 2011 y pasados los primeros meses, algunos fotógrafos y *bloggers* dirigieron su atención a lo que ocurría en las calles colindantes a la plaza que, inicialmente cubiertas de *free-writing*, tomaron entonces un aspecto más colorido con numerosos grafitis de apoyo a la movilización. De manera similar a la fotografía o a la pintura, el *street art* también contribuyó a dar una expresión o un sentido artístico a las reivindicaciones políticas. Por lo tanto, no se trataba de una práctica inédita en Yemen. Antes del periodo revolucionario de 2011, diversas técnicas de *street art* podían verse en las ciudades, sobre todo con el fin de reflejar mensajes religiosos en *stencils* que señalaban «Dios es magnífico» o «no hay más Dios que Dios», y también para reproducir eslóganes y símbolos de partidos políticos (ilustración 3).²⁵

Ilustración 3: *Stencils* religiosos, «reza por el Profeta», «Dios es magnífico» y otro que reproduce la figura del caballo, símbolo del partido de Saleh.



Fuente: Imágenes de la autora, marzo y julio de 2010.

25 He publicado algunas de estas imágenes en *Nafas Art Magazine/Universes in Universe*. Anahi Alviso-Marino (2013). «From Street Politics to Street Art in Yemen», *Nafas Art Magazine/Universes in Universe*, julio de 2013, <http://universes-in-universe.org/eng/nafas/articles/2013/street_art_yemen> [Consultado el 2 de abril de 2014]. Una exposición organizada por Casa Árabe en Madrid fue dedicada en 2011 al *street art* revolucionario, y concretamente la sección dedicada a Yemen daba a ver el *street art* directamente relacionado con las movilizaciones contestatarias (Casa Árabe, <<http://www.casaarabe-ieam.es/noticias-arabes/show/las-pintadas-de-la-revolucion-grafitis-y-espacios-publicos-arabes>> y YouTube, <http://www.youtube.com/watch?v=exd_qDRF-qec>). Existe un blog, *Arabstreetartarchive.tumblr.com*, que muestra numerosas imágenes de *street art* de la Península Arábiga, entre las cuales un gran número corresponden a Yemen y al trabajo de Murad Subay'.

En 2006, un grupo de pintoras de la ciudad costera de Hodeidah elegía pintar sobre una pared de su ciudad como primera acción colectiva del grupo artístico que formaron en 2005;²⁶ en 2009, pinturas murales hechas por varios pintores locales colgaban de la muralla de la ciudad antigua de Saná, sirviéndose del espacio público para solidarizarse con los Territorios Palestinos a través del arte (ilustración 4).²⁷ Más recientemente, en 2010 y 2011, *tags* o firmas anónimas en caracteres latinos empezaron a aparecer en ciertas paredes de Saná (ilustración 4).

Ilustración 4: Pintura colgada de la muralla de la ciudad antigua de Saná en solidaridad con los Territorios Palestinos y *tag* en una calle del centro de la ciudad.



Fuente: Imágenes de la autora, febrero de 2009 y marzo de 2011.

En 2011, estas diversas técnicas fueron empleadas en las paredes cercanas a la plaza del Cambio para reiterar los eslóganes que cantaban al unísono los manifestantes, rompiendo así con un *street art* políticamente complaciente y usando las paredes como medios y espacios de expresión de contestación. Se podía ver, por ejemplo, la palabra *irhal* ('¡vete!') escrita en árabe y en inglés, puños cerrados con coloridas composiciones de fondo, siluetas de gente protestando y levantando la bandera yemení, así como referencias explícitas a Facebook (ilustración 5). En el contexto de un movimiento y de un tiempo percibido como revolucionario, cuestiones de anonimato se convirtieron en menos importantes que en la mayor parte de otros contextos en los que esta práctica se caracteriza y se ha construido en torno a no revelar la identidad de los que la realizan. Bajo estas circunstancias de crítica abierta y de protesta, algunos de los grafitis fueron deliberadamente firmados con

26 Se trata del colectivo Halat Lawnia ('halos coloreados'). Sobre este colectivo, véase el artículo de Nadia Haddash (2012). «The Fine Art of the Colored Halos Team», *Yemen Times*, 21 de mayo de 2012, <<http://www.yementimes.com/en/1574/culture/878/The-fine-art-of-the-Colored-Halos-team.htm>> [Consultado el 2 de abril de 2014]; y mi capítulo, véase Anahi Alviso-Marino (2014). "Femmes, peintres, et de Hodeidah": le collectif artistique Halat Lawnia comme "espace libre" au Yémen (2005-2011), en *Fathallah Daghami y Myriam Blin* [en prensa]. Mont-Saint-Aignan: Presses Universitaires de Rouen et du Havre.

27 En relación con los ataques de Israel contra Gaza durante el mes de diciembre de 2008, desde el principio de 2009 se podían ver pinturas murales hechas de forma colectiva para denunciar la continuación de la violencia en Gaza y que fueron colgadas en la muralla que rodea a la ciudad antigua de Saná.

nombre, apellido y fecha, aunque la mayor parte de ellos así como los ejemplos de *free-writing* siguieron siendo, de manera más tipificada, anónimos. Este tipo de *street art* estaba directamente vinculado a la movilización, y retrataba por otros medios la continuidad de los objetivos que el movimiento de protesta se había propuesto.

Ilustración 5: Graitis con firma y fecha y anónimos, de una calle cercana a la plaza del Cambio.



Fuente: Jameel Subay' ©, mayo de 2011.

En 2012, una serie de cambios se producen en la escena del *street art* yemení. Entre marzo de 2012 y principios de 2014, una serie de campañas de *street art* fueron iniciadas y difundidas por Facebook, lo que resultó en la transformación estética y simbólica del espacio público, esta vez a través de una práctica de tipo artística. La ciudad, y no solo los alrededores de la plaza del Cambio, fue drásticamente transformada según kilómetros de paredes fueron cubiertos por la pintura y el espray, en la capital, pero también en otras grandes ciudades como Taéz y Adén. Uno de los elementos más importantes de este tipo de acción fue que el espacio público estaba siendo nuevamente utilizado para hacer audibles y visibles críticas de carácter social y político, esta vez a través de pintadas realizadas de manera colectiva. La práctica del *street art* estaba siendo así transformada, de manera singular,

mediante campañas iniciadas por un pintor veinteañero, Murad Subay'.²⁸

Un proceso de «artificación» se volvía visible y reconocible según cambiaba la definición y el estatus de los practicantes, objetos y actividades que engloban a este tipo de *street art*. La dinámica de las transformaciones que se manifiestan durante 2012 permite observar un proceso a través del cual una práctica marginal empieza el proceso de convertirse en una práctica artística,²⁹ divulgada por los medios de comunicación que contribuyen a su reconocimiento local e internacional, y que muestra las complejidades inherentes a la combinación de nociones como ocio, compromiso político y profesionalización artística. Algunas de estas campañas sirven para cuestionar los cambios que se están produciendo en Yemen en este momento así como las transformaciones que se han producido en las formas en las que la gente participa y se apropia de la política de su país y que se hace bien visible desde 2011.³⁰ Sin solicitar una autorización previa para utilizar el espacio público, concretamente las paredes, Murad Subay' emprende dos campañas que se desarrollan durante 2012 y 2013, llamadas respectivamente *Colorea la pared de tu calle* (*lawun jidar shari'ak*)³¹ y *Las paredes recuerdan sus caras* (*al-judran tatadhakar wajuhahum*) (ilustración 6).³² El objetivo de la primera fue llenar de colores paredes llenas de balas de calles donde tuvieron lugar violentos enfrentamientos durante 2011 entre el régimen y los manifestantes pacifistas que este intentó reprimir. Grafitis y pinturas murales fueron realizadas por un número indeterminado de pintores, *amateurs* de la pintura, activistas y simples viandantes que se sumaron espontáneamente al proyecto.

28 Estudiante de Filología Inglesa en la Universidad de Saná, Murad Subay' nació en Dhamar en 1987. Viene de una familia modesta (su padre trabaja en la construcción en Arabia Saudí), fue criado por su madre y fuertemente influenciado por sus hermanos mayores. Como ellos, que se dedicaron respectivamente a la escritura, la poesía y la fotografía, él se interesó durante la adolescencia por una forma de expresión artística: la pintura. Creció en un ambiente familiar en el que sus hermanos participaban activamente en diversas formas de contestación política, en contacto con la oposición, la lucha por los derechos humanos y la participación en manifestaciones y en redes de activistas. En este contexto familiar y viviendo no muy lejos de los espacios donde comienzan las primeras manifestaciones y acampadas en 2011, participa por primera vez en una acción colectiva de carácter político a través del *sit-in* de la plaza del Cambio de Saná. Se interesa por la pintura desde muy joven y pinta óleos y acrílico sobre lienzos hasta el momento en el que comienza a pintar las paredes en 2012. Sobre su trayectoria personal, véase Anahi Alviso-Marino (2013). *Quant les murs prennent la parole: "street art" révolutionnaire au Yémen*, en Laurent Bonnefoy y Myriam Catusse (dir.). *Jeunes arabes. Loisirs, cultures et politique*. París: Découverte.

29 Aunque el interés de este artículo no es profundizar en la historia de la práctica de las artes visuales en Yemen, se puede señalar rápidamente que la pintura sobre lienzo es la más practicada y valorada. La pintura comienza a ser practicada en Aden en los años 30 y 40, y en Taz y Saná principalmente en los años 70. A pesar de que la escultura y la fotografía también están presentes, se mantienen en una posición marginal con relación a la pintura. El hecho de que el iniciador de las campañas de *street art* aquí estudiadas sea un pintor contribuye en este sentido a la percepción positiva de sus proyectos dentro del contexto yemení. Además, este proyecto ha animado a otros jóvenes pintores que también han participado en sus campañas. Sobre la historia de las artes visuales en Yemen, véase Anahi Alviso-Marino (2013). *Transformations dans l'art moderne et contemporain au Yémen*, en Laurent Bonnefoy, Franck Mermier y Marine Poirier (dir.). *Yémen. Le tournant révolutionnaire*. *Op. Cit.*, pp. 305-319.

30 Una serie de entrevistas en vídeo documentan estas campañas, entre ellas: YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=HZbTVWuq2Yg>> y YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=PIbR19OOqZY>>

31 Véase Murad Subay', <<http://www.muradsubay.wordpress.com>> [Consultado el 28 de enero de 2014].

32 Véase Benjamin Wiacek (2012). «"Les murs se souviennent". Une initiative pour les disparus du Yémen», Benjamin Wiacek, 26 de diciembre de 2012, <<http://benjaminwiacek.com/2012/12/26/les-murs-se-souviennent-une-initiative-pour-les-disparus-au-yemen/>> [Consultado el 28 de enero de 2014].

La segunda campaña buscaba servir como dispositivo de denuncia de la desaparición de activistas, periodistas y personas a veces sin ningún vínculo político que las autoridades son sospechosas de haber secuestrado o eliminado entre los años 70 y la actualidad.³³ En este segundo caso, Murad Subay' ideó una serie de *stencils* que fueron aumentando hasta alcanzar la centena y con los que reproducía la cara de la persona, el nombre y la fecha de la desaparición, de modo que reintrodujo esta cuestión en el debate público y desencadenó la participación activa de los ciudadanos en la reconstrucción de la memoria colectiva.

Ilustración 6: Pintura de *Colorea la pared de tu calle*, firmada colectivamente, y *stencil* de la campaña *Las paredes recuerdan sus caras*.



Fuente: Murad Subay' © y Jameel Subay' ©, mayo de 2012 y marzo de 2013.

Aunque el iniciador de estas campañas fue Murad Subay', rápidamente se convirtieron en acciones colectivas en las que la gente tomó las calles de la capital durante varios meses, dibujando imágenes, pintando mensajes, usando espráis para dar sentido a ideas abstractas y combinando técnicas artísticas con un deseo de expresión de aficionado. Kilómetros de paredes fueron colectivamente pintadas como resultado de ambas campañas, lo que dio lugar a una gran cantidad de imágenes creadas por una infinidad de diferentes participantes en el caso de *Colorea la pared de tu calle* y llenó las paredes de *stencils* diseñados por Murad Subay' y reproducidos por toda la ciudad con la ayuda de gente que se unió a esta iniciativa. El resultado final fue una mezcla de imágenes que permitieron visualizar una práctica colectiva de arte de contenido político y de crítica social, y de un arte por el arte que por motivo de su emplazamiento no podía

33 Según Amnistía Internacional una desaparición forzada tiene lugar «cuando una persona es arrestada, detenida o abducida por el Estado o los agentes que actúan para el Estado, los cuales niegan que esa persona esté siendo detenida o no revelan su paradero situándolos fuera de la protección que puede otorgar la ley. A menudo, los desaparecidos nunca son puestos en libertad y su paradero se mantiene desconocido. La persona desaparecida es, a menudo también, torturada y constantemente sometida a temer por su vida, está fuera de la ley, se le niegan sus derechos y queda sometida a la voluntad de sus captores» (Amnistía Internacional, <<http://www.amnesty.org/en/enforced-disappearances>> [Consultado el 14 de marzo de 2013]).

ser políticamente neutro (ilustración 7). Como señala Violaine Roussel, «no es sorprendente que en estos sectores de los mundos del arte que están menos profesionalizados y establecidos, pero que también están menos imbuidos por intereses financieros, encontremos abiertamente conectados una causa y una aspiración política con el uso de un formato de expresión artístico».³⁴

Ilustración 7: Imágenes de *Colorea la pared de tu calle*, con referencias también al desempleo.



Fuente: Murad Subay' ©, mayo de 2012.

El hecho de que estas iniciativas se conviertan en formas de acción colectiva basadas en la expresión artística no puede ser separado de prácticas relacionadas con la política de la calle profundizada bajo las tiendas de campaña de la plaza del Cambio. El elemento central de este tipo de análisis es la conexión entre el street art desarrollado en 2012 y la política de la calle practicada en la plaza en 2011 por Murad Subay' y por tantos otros participantes en sus campañas que, como él, lo fueron también en el sit-in y en la movilización de protesta popular de 2011. En el caso de Subay', estuvo entre los jóvenes que

34 Violaine Roussel (2011). *Art us war: les artistes américains contre la guerre en Irak*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p. 168.

acamparon en febrero de 2011 sirviendo de voluntario para vigilar las entradas del sit-in y así evitar la entrada de armas dentro de la plaza. Fruto de esta experiencia así como de las redes de conocidos tejidas en la plaza del Cambio, estas campañas empezaron con una llamada difundida en Facebook, empleando esta herramienta para organizar, publicar y compartir de manera similar a como se utilizó en 2011 durante las movilizaciones.³⁵ Si bien Facebook y otras herramientas de Internet no fueron centrales en las movilizaciones, su uso se expandió desde el principio del periodo revolucionario y fue aumentado por este mismo, pero también como parte del desarrollo de las comunicaciones que se estaba produciendo en todo tipo de contextos, revolucionarios o no.³⁶ El hecho de percibir este tipo de herramientas como una forma de apoyo a la acción colectiva es en un sentido comparable a entender las calles como espacios políticos de contestación que pertenecen a la gente. En ambos casos, estas percepciones se vieron realizadas y fomentadas por la experiencia revolucionaria.

Si la ocupación de las calles, espacios públicos e instituciones ya formaba parte de los repertorios de contestación al uso en Yemen, el hecho de que se vuelva una forma de protesta popular indeterminada en el tiempo y en el espacio fue una transformación específicamente causada por las revueltas. En este mismo sentido, la llamada subyacente a la desobediencia civil pacífica, que implicaba la toma de las paredes de las calles con pintura para señalar una violencia que seguía presente, no puede separarse de los actos de ocupación del espacio público en torno a la plaza del Cambio, con tiendas de campaña que sirvieron para reivindicar el derrocamiento del régimen. El hecho de que Murad Subay' fuese rápidamente apoyado por adolescentes, jóvenes artistas, trabajadores, intelectuales y activistas así como por gente que pasaba por el lugar, e incluso policías y militares que trabajan en la calle, también se debe a los cambios en la percepción del espacio público y de las diferentes posibilidades de reapropiárselo aprendidas, entre otros lugares, en la plaza del Cambio. Si bien en Yemen lo inédito no fue que todo tipo de gente usara el espacio público para realizar reivindicaciones, la novedad que introducen las acciones artísticas de Subay' es que la gente comienza a hacerlo a través de una expresión artística que no es políticamente neutra y que adquiere progresivamente un contenido más explícitamente reivindicativo (ilustración 8). Parte de este aprendizaje hace eco a las fronteras simbólicas y materiales que fueron transgredidas con la creación de la plaza del Cambio; otra parte da a ver que ese tipo de prácticas y aprendizajes no quedaron restringidos a la plaza. En ese sentido, que la gente sintiera un cierto nivel de libertad y de seguridad como para reapropiarse las paredes de la calle y colorearlas sin haber obtenido (ni buscado) una autorización

35 Benjamin Wiacek (2012). L'émergence de nouveaux medias, en *Laurent Bonnefoy, Franck Mermier y Marine Poirier (dirs.). Yemen. Le tournant révolutionnaire. Op. Cit.*

36 En este sentido, Benjamin Wiacek señala que entre enero de 2011 y marzo de 2012 el número de usuarios de Facebook se multiplicó por 27, alcanzando más de 436.000 personas. El rol de Internet no debe ser sobrestimado: «Aunque se trata de herramientas útiles que facilitan y aceleran la movilización, las redes sociales no crean la revolución [...]. Revoluciones como la de Yemen siguen siendo en gran manera independientes del uso de *social media*» (*ibidem*, p. 349).

oficial fue un hecho relativamente inédito fundamentalmente por la dimensión que tomó y la popularidad que cobró.

Ilustración 8: Realización de la campaña *Las paredes recuerdan sus caras*.



Fuente: Jameel Subay' ©, marzo de 2013.

Ilustración 9: Los *stencils* borrados con pintura fueron rápidamente restaurados por los participantes de esta campaña.



Fuente: Extracto de imagen del artículo de Nadia Haddash.³⁷

Aunque unos años antes varios artistas habían colgado pinturas murales en las paredes de la capital para expresar solidaridad con una causa de orden político, hasta que Murad Subay' no inicia sus acciones, este tipo de práctica nunca había sido percibida como popular, colectiva y, sobre todo, potencial y efectivamente

37 *Ibidem*.

movilizadora. Es en este contexto que el apoyo popular y la participación han sido elementos distintivos de estas campañas, uniéndolas a la política de la calle y promoviéndolas a un tipo de arte, de la calle, accesible, para y por la gente. Es posible que la publicidad, la visibilidad, el reconocimiento y, con él, la apreciación de la que se hicieron eco un gran número de medios de comunicación que cubrieron las campañas hayan contribuido a aumentar la participación y hayan permitido conservar las pinturas en las paredes.³⁸ Esta visibilidad ha promovido simultáneamente el reconocimiento de este tipo de práctica artística y de sus practicantes, permitiendo señalar las paredes como espacios de lucha. En este sentido, si la gente se sumó a realizar estos proyectos, también sus detractores expresaron su descontento borrando o tachando pinturas y *stencils* (ilustración 9).³⁹

En última instancia también se debe señalar la cuestión del anonimato, dado que la omisión de este es a la vez una singularidad del *street art* yemení, un elemento que contribuye al reconocimiento y a la profesionalización de jóvenes artistas como Murad Subay' y, de manera más general, una característica que participa en la apreciación de esta práctica en su dimensión artística dentro del contexto local. Las innumerables imágenes a disposición del viandante y que dan testimonio de la transformación estética de las calles de Saná convertidas en una especie de museo abierto están casi siempre firmadas y acompañadas de la fecha (como podrían estarlo en un marco museístico o de exposición). Desde que empezó a pintar en las paredes, Murad Subay' lo hizo sentando las bases de un modelo y de una estructura del tipo de práctica que iba a realizar: firmando y escribiendo la fecha de sus piezas de *street art* de la misma manera que lo hacía en sus lienzos sentó las bases de un modelo de acción que terminó siendo seguido por un gran número de participantes que se unieron a sus campañas. Solo los *stencils* de la campaña *Las paredes recuerdan sus caras* no fueron firmados y, aunque inicialmente Subay' tomó más precauciones en su realización, pronto las abandonó al encontrar que el carácter público y abierto del proyecto era esencial en su propagación y en su efectividad. Tanto la firma como la visibilidad pública de sus practicantes son elementos que relativamente distinguen el *street art* yemení del que se realiza en Europa, América del Norte o América del Sur, donde el anonimato ha sido esencial en ciertos momentos debido al carácter ilegal de esta forma de expresión. Sin embargo, y como lo argumenta

38 En el blog de Murad Subay' se pueden observar los numerosos artículos de prensa, reportajes televisivos y cortos documentales dedicados a sus campañas. Desde Al-Yazira a *Time Magazine*, pasando por un gran número de medios locales, el interés por estas acciones artísticas ha ido en aumento desde 2012. Véase Murad Subay', <<http://www.muradsubay.wordpress.com>>.

39 Por ejemplo, la «vandalización» de las paredes pintadas en Ta'ez, que habían sido pintadas reproduciendo trabajos de Hashem Ali, considerado el padre de la pintura moderna yemení y fallecido en 2009. Para ver imágenes de la campaña *Colores de vida* en Ta'ez, Al-Monitor, «Yemen Graffiti: Vandalism or High Art?», Al-Monitor <<http://www.al-monitor.com/pulse/contents/articles/galleries/yemen-graffiti-vandalism-or-high-art.html>> [Consultado el 11 de marzo de 2013]. También algunos de los rostros de los desaparecidos pintados por Murad Subay' han sido tachados o pintados por encima, pero rápidamente restaurados por los participantes en esta campaña: Nadia Haddash (2012). «“The Walls Remember” Graffiti Puts a Face to Yemen's Forcibly Disappeared», *Yemen Times*, 6 de octubre de 2012, <<http://www.yementimes.com/en/1613/report/1481/%E2%80%9CThe-Walls-Remember%E2%80%9D-graffiti-puts-a-face-to-Yemen%E2%80%99s-forcibly-disappeared.htm>> [Consultado el 11 de marzo de 2013].

Marisa Leibaut, el anonimato en esa parte del mundo se ha ido progresivamente transformando debido a la «artificación» del *street art* y a su entrada en las galerías, museos y casas de subastas.⁴⁰ En el caso de Yemen, en tiempos de revolución y de transición política esta precaución pareció y sigue pareciendo innecesaria. Sobre todo, puede tratarse de una precaución que justamente evite la participación y la posibilidad de que el *street art* sea un medio de movilización y de acción colectiva de carácter o de contenido político. A través de la firma de sus obras de *street art*, Subay' cambió simbólicamente el alcance de esta práctica a la vez que empezó a hacerse un nombre y a obtener cierto reconocimiento. La visibilidad sin precedentes que obtuvieron sus iniciativas conllevó la posibilidad de obtener apoyos también económicos para realizar sus proyectos, pero Subay' los ha rechazado todos así como cualquier posibilidad de comercializar su trabajo.⁴¹ Según él, esta independencia es justamente la que le permite que sus proyectos sean más efectivos. A cambio, la publicidad que hacen los medios le ha servido para que aumente la participación de jóvenes pintores, aprendices y viandantes en lo que ha terminado por ser una práctica realmente colectiva de arte público (ilustración 10).

Ilustración 10: *Las paredes recuerdan sus caras.*



Fuente: Jameel Subay' ©, marzo de 2013.

Conclusión

El 9 de enero de 2013 un artículo publicado en *Al-Akhbar* daba a conocer las palabras de Hala al-Qarshi, frente a un *stencil* que reproducía la cara de su padre; para explicar qué sintieron, ella y su familia, dijo «que sus imágenes en las paredes hablaban».⁴² Arrestado y desaparecido en 1978, el Sultan al-Qarshi es una de las 87 caras «stencileadas» en las paredes de Saná mediante la campaña *Las paredes recuerdan sus caras* que Murad Subay' inició en septiembre de 2012. Estos *stencils*

40 Marisa Liebaut (2012). «L'artification du graffiti et ses dispositifs», en *Nathalie Heinich y Roberta Shapiro (dir.)*. *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*, Op. Cit., p. 160.

41 Sobre el aspecto financiero, no hay ni participación gubernamental ni donaciones individuales. Los materiales son comprados por los pintores con su propio dinero; cuando amigos o familia sugieren donaciones, Subay' les pide que pinten o que compren pinturas con ese dinero.

42 Jomana Farhat (2013). «Justice for the Disappeared in Yemen?», *Al-Akhbar English*, 9 de enero de 2013.

así como las pinturas y los grafitis que se extienden por varios centros urbanos de Yemen han provocado cambios en la percepción, la práctica y el alcance del *street art*.

El *street art* ha sido empleado en Yemen como un dispositivo que da continuidad a la política de la calle dando a ver mensajes de protesta contra la violencia, la política de las instituciones gubernamentales, la crítica social contra el desempleo o contra la intervención militar extranjera, renovando cuestiones de debate público como las desapariciones o demostrando solidaridad con trabajadores en huelga por citar algunos ejemplos. Si la expresión artística encontró una manera de dar voz a nuevas estéticas uniéndolas a la acción colectiva y potencialmente a la movilización, el *street art* proporcionó el tipo de soporte material y el dispositivo adecuado para este experimento. En este sentido, las paredes han demostrado ser simbólicos espacios de lucha. Más allá de esto, y de manera similar a como lo formula Zeina Maasri en el caso de pósters en el Líbano, las paredes «han llegado a articular discursos, deseos, miedos e imaginarios colectivos» pertinentes,⁴³ en nuestro caso, para la variedad de identidades políticas formadas y transformadas durante el periodo revolucionario de 2011 y particularmente para la autodenominada «juventud revolucionaria».

La combinación del arte, la disidencia y la participación popular ha tenido varias consecuencias en nuestro caso de estudio. Dos procesos están en marcha en este caso, uno de «artificación» y otro de acción colectiva de carácter político. Al mismo tiempo que se da un proceso de reconocimiento de la práctica del *street art* en cuanto arte o expresión artística, se observa también su incidencia en el ámbito político de la calle, pero también en el de las instituciones. En relación con esta última dinámica, la creación de un comité especial para investigar, clasificar y archivar los casos de desapariciones, la observación de una ley transicional de justicia,⁴⁴ y la atención que el Ministerio de Derechos Humanos está prestando a este tema con el fin de promover este debate a nivel institucional son algunos de los efectos que tuvo la campaña de *stencils*. A pesar de que este tema había sido reabierto hace ya varios años, sobre todo en 2007 y a través del trabajo de periodistas,⁴⁵ ha sido la campaña de *stencils* la que ha producido el mayor impacto, principalmente al participar en la reconstrucción de la memoria colectiva, incluir este tema en la agenda política y al provocar la posibilidad de encontrar en vida a algunos de los desaparecidos (ilustración II).⁴⁶

Estas campañas iniciadas por un pintor e inscritas en su trayectoria artística han dado lugar a un arte activista y militante. La especificidad de este caso resi-

43 Zeina Maasri (2009). *Off the Wall. Political Posters of the Lebanese Civil War*. Londres: IB Tauris, p. 17.

44 Farhat señala que es evidente que el proyecto de esta ley será abortado, ya que se restringiría solo a eventos posteriores a 2011, lo que resulta en una total ineficacia. Jomana Farhat (2013). «Justice for the Disappeared in Yemen?», *Op. Cit.*

45 Véase el artículo de Jomana Farhat para una lectura contextualizada en la historia, *ibidem*.

46 Es el caso de Mathar al-Iryani, uno de los activistas desaparecidos en los años 80 y encontrado en vida en 2013. Como lo describe Nabil Subay', la familia de Iryani reanuda la búsqueda en diciembre de 2012 tras recibir una llamada telefónica de un activista político que participaba en la campaña *Las paredes recuerdan sus caras* en Saná. Véase Nabil Subay' (2013). «Disappeared Under Yemen's Saleh, Activist Found Alive Decades Later», *Al-Akhbar English*, 3 de febrero de 2013.

de en el hecho de que el *street art* se convirtió, en el caso estudiado, en una práctica y acción colectiva arraigada en aprendizajes inscritos en y a partir de la calle.

Ilustración II: Belqis Zohra fotografiada frente al *stencil* que reproduce el rostro de su padre, desaparecido en 1977.



Fuente: Black Camel.⁴⁷

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Anahi Alviso-Marino (Buenos Aires, 1980) es doctoranda en el Departamento de Ciencias Políticas de las universidades París I-Sorbona y Lausanne. Tras licenciarse en la Universidad Complutense de Madrid, realiza un máster en Estudios de Oriente Medio en la Universidad de Columbia en Nueva York. Investigadora en el Centro Francés de Arqueología y Ciencias Sociales de Saná, entre 2008 y 2011 vive en Yemen, donde realiza su trabajo de campo. Entre sus publicaciones recientes, se encuentran «Les murs prennent la parole. *Street art révolutionnaire au Yémen*», en L. Bonnefoy y M. Catusse, *Jeunesses arabes. Loisirs, cultures et politique* (La Découverte, 2013) y «Les transformations de l'art moderne et contemporain au Yémen», en L. Bonnefoy et ál., *Yémen. Le tournant révolutionnaire* (Karthala, 2012). También ha publicado en *Participations*, *Chroniques Yéménites/Arabian Humanities International Journal*, *Quaderns-e*, *Le Monde Diplomatique Arabic editions* y *Nafas Magazine/Universes in Universe*. Actualmente vive en Mascate, Sultanato de Omán.

RESUMEN

Este artículo estudia el uso del *street art* como repertorio de acción en Yemen entre 2012 y 2013. A partir del análisis de «campañas» en las que el uso de grafiti, pintura mural y *stencils* se hace de forma colectiva, este caso de estudio sirve para indagar los mecanismos por los que una práctica relativamente marginal adquiere

47 Black Camel, <www.allसाना.wordpress>.

visibilidad y reconocimiento a la vez que se emplea para dar voz a reivindicaciones cada vez más politizadas.

PALABRAS CLAVE

Street art, *street politics*, política de contestación, acción colectiva, artificación, lucha por el reconocimiento.

ABSTRACT

This article studies the use of street art as a repertoire of action in Yemen between 2012 and 2013. Through the analysis of «campaigns» that use collective graffiti, murals and stencils, this case study explores the mechanisms with which a relatively marginal practice gains visibility and recognition whilst also being used to give a voice to increasingly more politicised demands.

KEYWORDS

Street art, street politics, political contestation, collective action, artification, fight for recognition.

الملخص

يدرس هذا المقال استخدام «فن الشوارع» في اليمن بين عامي 2012 و2013. انطلاقاً من تحليل «الحملات» التي تُستخدم فيها الكتابة على الجدران والجداريات والمرسام بشكل جماعي، تخدم دراسة الحالة هذه للتحقيق في كيف تكتسب مثل هذه الممارسة الهامشية نسبياً الشهرة والاعتراف ويتم استخدامها للتعبير عن مطالبات أصبحت سياسية أكثر من أي وقت مضى.

الكلمات المفتاحية

فن الشوارع، سياسة الشوارع، سياسة الدفاع، العمل الجماعي، التفنين والنضال من أجل الاعتراف.

LA EVOLUCIÓN DE LAS DISTINTAS VOCES DEL RAP EN MARRUECOS: MÁS ALLÁ DE LA COOPTACIÓN Y LA DISIDENCIA

Cristina Moreno Almeida

Hip hop y el ámbito público

La cultura hip hop nació en los años 70 en los barrios de Harlem y el Bronx de Nueva York. Los cambios sociales que tienen lugar en EE. UU., durante lo que Tricia Rose llama el Nueva York posindustrial y las políticas de ordenación urbana que habían marginado barrios latinos y afroamericanos, dieron pie al comienzo de esta cultura.¹ Una de sus primeras manifestaciones como cultura se establece cuando Afrika Bambaataa organiza la Nación Zulu.² El proyecto de Bambaataa tenía como propósito rescatar a jóvenes de las bandas callejeras afectados por la creciente marginalidad y convertir el enfado en producción cultural, esto es, en música, danza o grafiti.³ El desarrollo tecnológico de este periodo impulsó a su vez la creatividad de esta juventud marginada. Los grafiteros se beneficiaron de nuevos *sprays* para diseminar su trabajo en trenes que cruzaban la ciudad, estableciendo así conexiones fuera del barrio. Los *breakers* imitaban movimientos robóticos y los DJ usaban nuevos equipos que les permitían desafiar a la musicología clásica. Los raperos aparecían en fiestas en la calle, ganando así importancia en un corto periodo de tiempo.⁴ Estas manifestaciones artísticas se desarrollan a lo largo de los años y forman la cultura hip hop junto con otros elementos como la vestimenta, la forma de hablar o lo que se conoce como *filosofía de la calle*.⁵ En este momento y lugar, esta nueva cultura serviría para vencer barreras geográficas culturales.⁶

En Marruecos, el hip hop se desarrolla durante los años 90 por parte de jóvenes interesados por el grafiti, el *breakdance* o el rap. En particular, la evolución del rap en el ámbito público está relacionada con el florecimiento de nuevos festivales de música en todo el país hacia finales de esa década y principios de la década siguiente.⁷ Debido al hecho de que una gran parte de estos festivales están directamente dirigidos por miembros del *Majzen*, la independencia de los nuevos músicos, particularmente de la escena rap, ha sido cuestionada a lo largo de la última década. Por un lado, en los últimos años, se ha descrito a los raperos como jóvenes rebeldes

1 Tricia Rose (1994). *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Middletown (CT): Wesleyan University Press.

2 George Lipsitz (1997). *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Place*. Londres: Verso Books, p. 25.

3 *Ibidem*, p. 26.

4 Tricia Rose (1994). *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. *Op. Cit.*, pp. 34-36.

5 El rapero KRS One, pionero de la cultura hip hop, define *hip hop* como la creación y desarrollo del «breakin, emceem, graffiti art, deejayin, beat boxin, street fashion, street language, street knowledge, and street entrepreneurship», KRS One, <<http://www.krs-one.com/#!temple-of-hip-hop/>> [Consultado el 27 de diciembre de 2013].

6 Ellie Hisama y Evan Rapport (ed.) (2005). *Critical Minded: New Approaches to Hip Hop Studies*. Brooklyn: Institute for Studies in American Music, p. 43.

7 Fadma Ait Mous y Mohamed Wazif (2008). «Summer Festivals in Morocco: International Influence and a Factor of Social Cohesion», *IEMed Yearbook 2008*, pp. 295-299, <<http://www.iemed.org/anuari/2008/aarticles/EN295.pdf>> [Consultado el 27 de diciembre de 2013].

asociados y comparados con la «Movida» española de los años 80;⁸ por otro lado, también se ha acusado a estos jóvenes de pertenecer a un movimiento cooptado por el *Majzen*.⁹ Esta catalogación dual es frecuente en estudios sobre cultura hip hop y música rap, a menudo retratadas como ejemplos de cooptación y comercialización o como parte de una cultura alternativa y rebelde.¹⁰ En este sentido, Hishaam Aidi sugiere que gobiernos europeos y de EE. UU. han aprovechado estas percepciones dualistas para convertir a los raperos en herramientas políticas y diplomáticas.¹¹ Aidi asegura que debido a la relación entre hip hop e islam,¹² EE. UU. ha hecho uso de esta cultura para autopromocionarse entre países con mayoría musulmana. Como ya había hecho antes con el jazz, EE. UU. ha enviado a DJ, *breakers* y raperos a África, Asia y Oriente Medio para actuar y promocionar el país aprovechando la imagen del hip hop como una cultura juvenil de moda. De la misma manera, Aidi argumenta que países europeos como Francia han utilizado el hip hop como una forma de integrar a minorías musulmanas eligiendo a determinados artistas para este propósito.¹³ Por ejemplo, Francia promociona a un rapero como Abd al-Malik cuyo discurso promueve el sufismo, una forma de islam considerada como moderada; mientras que censura al rapero Médine, con un fuerte discurso político basado en la denuncia de exclusión social y el estímulo de la necesidad de protestar. Mientras Abd al-Malik recibe el reconocimiento oficial del ministro de Cultura, los medios de comunicación generalistas ignoran a Médine.¹⁴ De la misma manera, en Marruecos, la escena rap ha sido acusada de ser un objeto para promocionar la imagen de un país abierto y tolerante.¹⁵

Este artículo pretende analizar esta afirmación en profundidad para demostrar que, a pesar de que el *Majzen* ha logrado influir en ciertos raperos, otros han logrado encontrar estrategias para ganar espacio público participando

- 8 El término *Movida marroquí* relaciona el movimiento musical de finales de los años 90 con la *Movida* madrileña. Sin embargo, el uso de este término ha sido abandonado debido a que este periodo no supuso un paso hacia la democracia en Marruecos, a diferencia de España (véase, por ejemplo, el uso de este término en Dominique Caubet (2005). «Génération Darija!», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 9, p. 233; o Abdellah Taïa (ed.) (2009). *Lettres à un jeune marocain*. París: Éditions du Seuil, p. 12).
- 9 Merouan Mekouar (2010). «Nayda: Morocco's Music Revolution», *Foreign Policy*, 27 de agosto de 2010, <http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2010/08/27/morocco_burgeoning_musical_scene> [Consultado el 27 de diciembre de 2013]; Aomar Boum (2013). «Youth, Political Activism and the Festivalization of Hip-Hop Music in Morocco», en Bruce Maddy-Weitzman and D. Zisenwine (eds.). *Contemporary Morocco: State, Politics and Society under Mohammed VI*. Nueva York: Routledge, p. 168.
- 10 Halifu Osumare (2007). *The Africanist Aesthetic in Global Hip-Hop: Power Moves*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 167.
- 11 Hishaam Aidi (2011). «The Grand (Hip-Hop) Chessboard: Race, Rap and Raison d'État», *Middle East Report*, 260, pp. 25-39.
- 12 *Ibidem*, p. 28. Términos del islam y de la lengua árabe han formado parte de la cultura hip hop desde los años 70, ya que también están relacionados con el discurso americano sobre «raza» y racismo. Por ejemplo, con la conversión al islam de líderes pro derechos civiles como Malcom X o la creación de la Nación del Islam. Véase, por ejemplo, Hishaam Aidi (2009). «Let Us Be Moors: Race, Islam, and "Connected Histories"», en Manning Marable y Hishaam D. Aidi (eds.). *Black Routes to Islam*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 121-140.
- 13 Hishaam Aidi (2011). «The Grand (Hip-Hop) Chessboard: Race, Rap and Raison d'État», *Op. Cit.*, p. 35.
- 14 *Ibidem*, pp. 35-36.
- 15 Fadma Ait Mous y Mohamed Wazif (2008). «Summer Festivals in Morocco: International Influence and a Factor of Social Cohesion», *Op. Cit.*, p. 297; Merouan Mekouar (2010). «Nayda: Morocco's Music Revolution», *Op. Cit.*; Aomar Boum (2012). «Festivalizing Dissent in Morocco», *Middle East Report*, 263, p. 24.

en festivales de música sin perder su independencia artística. Con este fin, el artículo empieza analizando críticamente la forma en que se ha construido la narrativa de la escena rap y la música contemporánea. Tras argumentar la necesidad de deshomogeneizar la escena rap, el artículo presenta varios casos dentro del rap marroquí a través de los cuales se vislumbra la complejidad de la cultura hip hop. Para empezar, se presenta el caso del rapero Don Bigg y su oposición al movimiento 20 de febrero.¹⁶ Seguidamente, el artículo analiza al grupo H-Kayne y su evolución musical hacia un rap patriótico carente de compromiso social. Estos dos casos muestran la aproximación de estos raperos al *Majzen* a pesar de las diferencias estéticas utilizadas en su producción cultural. Para terminar, el caso del rapero Muslim supone un ejemplo de un rapero que ha logrado hacerse un hueco en el ámbito público a pesar de estar marginado por los medios generalistas marroquíes durante años. En conclusión, este artículo analiza las diversas corrientes de poder en las que se ve envuelta la escena rap marroquí, así como las implicaciones y consecuencias de la producción cultural de sus raperos.

La narrativa de la *Nayda*

Los géneros musicales que emergen en el ámbito de los festivales de música y los cambios artísticos que coinciden con la coronación del rey Mohammed VI en 1999 fueron etiquetados por la revista semanal en francés *TelQuel* como *Nayda* (ilustración 1).¹⁷ La palabra *Nayda* proviene del *darja* y se traduce como 'levántate' o 'despiértate'.¹⁸ Este movimiento musical ha sido instrumentalizado por los académicos en sus documentales y artículos mostrando un panorama cultural romántico e idealizado. Tal y como sugiere Hicham Bahou, cofundador del Festival L'Boulevard des Jeunes Musiciens: «En lo que se ha hecho ya, hay algunas cosas interesantes, sin embargo, están a menudo idealizadas y comercializadas. El concepto *Nayda* está más relacionado con una moda pasajera aunque no es solo eso».¹⁹ De esta manera, el documental *Casanayda*,²⁰ filmado en Marruecos, utiliza este término para reflexionar sobre la nueva generación de artistas con un especial interés en la ocupación de espacios públicos en el marco de los nuevos festivales de música. El documental sugiere que la emergencia de nuevos géneros musicales como el rap o el heavy metal supone una oportunidad para expresarse en la lengua materna y

16 El movimiento 20 de febrero surge a partir de las sublevaciones en la región de Oriente Medio y el norte de África (MENA) a finales de 2010 y principios de 2011 con el fin de pedir mayores medidas democráticas en Marruecos.

17 Cerise Maréchaud y Chedwane Bansalmia (2006). «Laboratoire L'Boulevard», *TelQuel*, 229, 10-16 de junio de 2006.

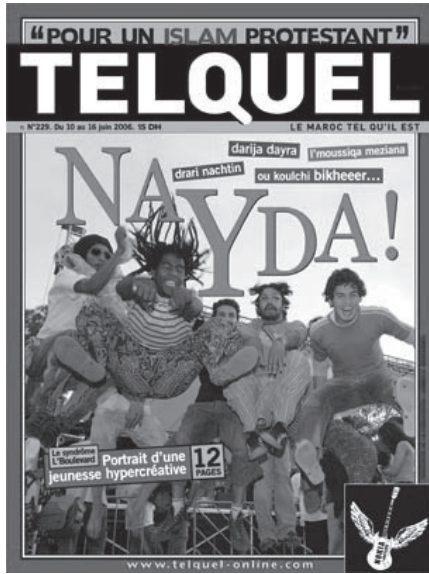
18 A menudo, se define *darja* como árabe marroquí; sin embargo, siguiendo el editorial de Ahmed R. Benchemsi en *TelQuel* (17-23 de junio de 2006), se define aquí como simplemente «marroquí». En otras palabras, *darja* es la lengua hablada mayoritariamente en Marruecos. A pesar de que una parte significativa de las palabras en *darja* provengan del árabe, contiene también palabras de diversas lenguas como tamazight, francés o español. Véase Ahmed R. Benchemsi (2006). «Wa derrej a khouya», *TelQuel* 230, 17-23 de junio de 2006.

19 Ayla Mrabet (2010). «Nayda est un phénomène de mode», *TelQuel*, 425, 22-28 de mayo de 2010, <[http://lien-
www.telquel-online.com/archives/425/interrogatoire_425.shtml](http://lien-www.telquel-online.com/archives/425/interrogatoire_425.shtml)> [Consultado el 2 de septiembre de 2014].

20 *Casanayda*, documental dirigido por Farida Benyazid y Abderrahim Mettour en 2007 (Francia: Sigma Technologies).

para revolucionar el panorama cultural del país. Asimismo, algunos académicos como Aomar Boum o Ben-Layashi homogeneizan la escena de rap marroquí catalogando a los raperos como un grupo uniforme de «nuevos rebeldes»²¹ o «jóvenes revolucionarios y anarquistas».²²

Ilustración: Portada de la revista *TelQuel*, 229, 10-16 de junio de 2006.



Fuente: <http://lienwww.telquel-online.com/archives/>

A la vez que periodistas y académicos consideran la *Nayda* como un movimiento artístico y social y, para algunos, político, los raperos han sido ambivalentes acerca de la existencia de un grupo formal llamado *Nayda*. Dentro del rap, el término *Nayda* aparece en la canción «Issawa Style»²³ en 2006 del grupo de Meknes, H-Kayne.²⁴ En el coro de este tema, los raperos repiten: «¡Todos marroquíes! H-Kayne trae el ritmo pegadizo *issawi*, levántate, despiértate, vamos a volvernos locos». En la superficie, el término *Nayda* se utiliza aquí para invitar a la audiencia a

21 Aomar Boum (2013). «Youth, Political Activism and the Festivalization of Hip-Hop Music in Morocco», *Op. Cit.*, p. 174.

22 Samir Ben-Layashi (2013). «Feet on the Earth, Head in the Clouds: What Do Moroccan Youths Dream of?», en Bruce Maddy-Weitzman y D. Zisenwine (eds.). *Contemporary Morocco: State, Politics and Society under Mohammed VI*. *Op. Cit.*, p. 151.

23 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=4kKcimKSjAo>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

24 El nombre del grupo significa en *darija* '¿qué pasa?'. Su canción «Issawa Style» y su videoclip combinan el hip hop con elementos de la hermandad sufi *Issawa* o *Aissawa*. Esta hermandad emplea su propia música para hacer que sus miembros entren en trance. En el videoclip, los miembros de H-Kayne visten trajes tradicionales marroquíes en algunas escenas donde les acompaña una banda de *Issawa*, mientras que combinan un vestuario de estilo hip hop en otras tomas.

levantarse y moverse; sin embargo, H-Kayne utiliza a su vez esta acción física como *leitmotiv* en las letras del álbum *HK-1426* de 2006 para poner en marcha a la audiencia juvenil, hacerla pensar y reaccionar. Con esta misma idea, en «Kima dima»²⁵ (‘como siempre’), otro tema del mismo álbum, H-Kayne canta: «Melodía y estilo, locura, empieza a moverte, no te quedes sentado. Cállate e intenta entender bien». Sin embargo, durante mi trabajo de campo en Marruecos (2011-2013), ningún raperero aludió a su pertenencia a este movimiento musical. Al contrario, raperos como Masta Flow, miembro del grupo Casa Crew, expresó su falta de comprensión de dicho término: «Nunca he entendido exactamente su significado».²⁶ De la misma manera, el raperero Don Bigg ha expresado su rechazo a la *Nayda* al declarar: «Aquí nunca ha existido la *Nayda*».²⁷ Para Don Bigg, *Nayda* es una palabra utilizada para hablar de hip hop y cualquier producción cultural hecha ahora por jóvenes en Marruecos, pero insiste en que no es un movimiento como tal.²⁸ Por un lado, *Nayda* es una herramienta útil para contextualizar la escena musical marroquí dentro del nuevo discurso de apertura y modernidad. Sin embargo, por otro lado, el término homogeneiza todos los géneros musicales sin tener en cuenta las particularidades estéticas y políticas de cada género o su producción cultural.

De esta manera, el concepto *social nonmovement* (‘no movimiento social’) propuesto por Asef Bayat es útil para enmarcar las diferentes percepciones de la *Nayda*. Este concepto engloba las acciones colectivas de actores no colectivos cuyas prácticas están guiadas escasamente por una ideología determinada o un liderazgo y organización reconocibles.²⁹ En otras palabras, en este marco, la escena rap se considera un «no movimiento», ya que los raperos comparten la cultura hip hop y el género musical rap como forma de expresión artística sin que necesariamente cuenten con una ideología en común. Como «no movimiento», los raperos colaboran entre sí en su producción cultural y proyectos con el resultado de una escena de rap fuerte sin un fin o ideología común o unificada. De esta forma, el concepto de *no movimiento* asume las complejidades de la escena rap y combate la simplificación en exceso derivando en acusación de cooptación de dicha escena.³⁰ Una narrativa homogeneizada presenta a todos los artistas como una masa no crítica y sin agencia o capacidad de ejercer poder y que, incluso, es susceptible de ser cooptada por el Estado. Además, a través de esta idea, el *Majzen* consigue establecer su política de «divide e impera» promocionando a ciertos raperos, controlando sus cuotas de poder entre los jóvenes y presentándose como promotor del rap en Marruecos. Este entendimiento no solo desempodera a la juventud, sino que confiere todo el poder al Estado. Al mismo tiempo, la narrativa de un movimiento unificado socava

25 Véase YouTube, <http://www.youtube.com/watch?v=V2O-e2O_Qso> [Consultado el 2 de enero de 2014].

26 Entrevista con la autora en Casablanca el 2 de noviembre de 2011.

27 Meryem Saadi (2012). «Don Bigg. Hip hop Tal Mout», *TelQuel*, 7 de junio de 2012.

28 Véase YouTube, <http://www.youtube.com/watch?v=3_sm29N6laQ> [Consultado el 2 de enero de 2014].

29 Asef Bayat (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 14.

30 Véase, por ejemplo, Merouan Mekouar (2010). «Nayda: Morocco's Music Revolution», *Op.Cit.*; Aomar Boum (2012). «Festivalizing Dissent in Morocco», *Op. Cit.*; Aomar Boum (2013). «Youth, Political Activism and the Festivalization of Hip-Hop Music in Morocco», *Op. Cit.*

la capacidad de los raperos de aprovechar el poder del Estado en su favor y sacar ventaja de la popularidad y el espacio público ganados por participar en festivales de música o en programas de medios de comunicación para elaborar una crítica social y política.

Don Bigg y el movimiento 20 de febrero (M20F)

El año 2006 es clave para el rap y la escena musical marroquí. Como el apartado anterior muestra, se introduce el concepto de *Nayda* y H-Kayne publica su álbum de mayor popularidad, *HK-1426*. Además, el rapero Don Bigg publica su primer álbum *Mgharba tal mout* ('marroquíes hasta la muerte') en 2006 con letras que denuncian la corrupción, pobreza y los «años de plomo»³¹ en Marruecos. Tras este álbum, sectores francófonos alaban a Don Bigg por su uso de un *darija* de la calle que incluye lo que es calificado de *lenguaje vulgar* en sus canciones.³² De esta manera, Don Bigg se presenta como un rapero comprometido sin miedo a hablar claro y con un lenguaje comprensible para todos los sectores de la sociedad marroquí. Sin embargo, el rapero no tarda en ser acusado de pertenecer a partidos políticos y estar cooptado por el *Majzen*. En 2007, se criticó su participación en el Séptimo Congreso Nacional para la Juventud del partido político Union Sociale des Forces Populaires. A pesar de que otros grupos considerados social y políticamente comprometidos como Nass el Ghiwane o Hoba Hoba Spirit también participaron en este evento, Don Bigg fue el foco principal de las críticas. Otros raperos invitados como H-Kayne rechazaron actuar en este evento por el miedo de que una actuación para un partido político les haría perder su independencia como artistas.³³ Sin embargo, tanto H-Kayne como la banda Hoba Hoba Spirit estuvieron entre los artistas que recibieron en 2008 un cheque de 250.000 dirhams de manos del rey Mohammed VI después de su participación en el festival de música Mawazine.³⁴

Durante las sublevaciones de la región de Oriente Medio y el norte de África (MENA, por sus siglas en inglés) de 2011 las acusaciones de cooptación de Don Bigg aumentaron cuando el artista se pronunció en contra del movimiento 20 de febrero (M20F). En las semanas previas a las manifestaciones organizadas para el 20 de febrero de 2011, evento previo a la creación del M20F, sus organizadores sufrieron una campaña de difamación llevada a cabo por ministros y

31 Este periodo de tiempo se caracteriza por una represión extrema que empieza en los años 70 tras los dos golpes de Estado sufridos por Hasan II y dura hasta mediados de los años 90. Véase Mounia Bennani-Chraïbi y Mohamed Jekhllaly (2012). «La dynamique protestataire du Mouvement du 20 Février à Casablanca», *Revue Française de Science Politique*, 62 (5), p. 871.

32 Véase, por ejemplo, Dominique Caubet (2005). «Génération Darija!», *Op. Cit.*, pp. 233-243.

33 Mohamed Zainabi (2007). «Bigg chez L'USFP: Le rap dérape?», *Bladi.net*, 17 de mayo de 2007, <<http://www.bladi.net/biggs-usfp-rap.html>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

34 Otros artistas marroquíes que participaron en la edición de ese año de Mawazine también recibieron este cheque. Véase Amine Harmach (2009). «Un don royal de 2 millions DH sauve L'Boulevard», *Aujourd'hui le Maroc*, 19 de junio de 2009, <<http://www.aujourd'hui.ma/maroc-actualite/culture-medias/l-association-eac-1-boulevard-a-recu-un-don-royal-d-un-montant-de-deux-millions-de-dirhams-lundi-15-juin-a-rabat.-ce-don-permettra-a-l-association-de-depasser-ses-difficultes-financieres-et-de-se-consacrer-pleinement-a-ses-projets-en-cours.-64622.html>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

medios oficiales.³⁵ Esta campaña acusó a los organizadores de la manifestación de ser un grupo compuesto de ateos o islamistas, agentes que buscaban destruir la unidad del país o miembros del Polisario. De esta manera, los medios de comunicación controlados por el *Majzen* describieron a los organizadores de la manifestación como «traidores que cuestionan la fundación de la nación» (Dios, la nación y el rey), «marginados que violan los valores de la nación» (convertos al cristianismo, «ateos», aquellos que rompen el ayuno, «homosexuales».³⁶

La reacción a la participación en este evento dentro de la escena de rap marroquí fue diversa. En una de mis entrevistas con Hatim, miembro de H-Kayne, el rapero me aseguró que el 20 de febrero salió a manifestarse junto con los demás del grupo. Sin embargo, este apoyo se limitó a ese día y muchos de los raperos incluidos dentro de la *Nayda* no apoyaron públicamente ni esta manifestación ni al M2OF.³⁷ Lejos de permanecer en silencio, Don Bigg publicó una canción y un videoclip llamado «Mabghitch»³⁸ ('no quiero') en 2011 en contra del M2OF. En este tema, el rapero atacó al movimiento prodemocracia utilizando los mismos eslóganes que los medios oficiales. Para descalificar al M2OF, Don Bigg lo acusó de estar compuesto por rompedores del ayuno, ateos y falsos islamistas, representándolos como *Hizb al-Himar* o el 'partido del burro'. Al final del videoclip, el rapero asegura su posición política al recrear los tres pilares de la nación marroquí poscolonial: *Allah, al-Watan, al-Malik* ('Dios, la nación y el rey'). En esta parte del videoclip, Don Bigg aparece en el tejado del Casablanca Twin Center acompañado de un músico que toca un solo de guitarra eléctrica. En este momento, el rapero, con la mezquita de Hasan II a su espalda, pronuncia la palabra «Allah» ('Dios') mientras apunta con el dedo al cielo. Luego, la cámara retrocede y el rapero aparece en medio de una estrella con fuego que representa la bandera de Marruecos a la vez que pronuncia «al-Watan» ('la nación'). Finalmente, en la toma siguiente Don Bigg lanza una moneda en la que aparece el perfil del rey Mohammed VI y pronuncia «al-Malik» ('el rey'). Con este tema, a pesar de que en un primer momento la producción cultural de Don Bigg resultara contestataria, el rapero confirma su postura política cercana al *Majzen*. La percepción de que Don Bigg es una marioneta del *Majzen* se refleja en la siguiente viñeta (ilustración 2).

35 Mounia Bennani-Chraïbi y Mohamed Jeghlal (2012). «La dynamique protestataire du Mouvement du 20 Février à Casablanca», *Op. Cit.*, p. 877; Irene Fernández Molina (2011). «The Monarchy vs. the 20 February Movement: Who Holds the Reins of Political Change in Morocco?», *Mediterranean Politics*, 16 (3), p. 438.

36 Mounia Bennani-Chraïbi y Mohamed Jeghlal (2012). «La dynamique protestataire du Mouvement du 20 Février à Casablanca», *Op. Cit.*, p. 878.

37 Dominique Caubet y Catherine Miller (2012). «Des Ghiwanes à la nouvelle scène avant et après le 20 février», <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00682688>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

38 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=D3GMgKehhko>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

Ilustración 2. Viñeta crítica del rapero Don Bigg.



Fuente: Hiba Press.³⁹

Esta ilustración muestra al rapero Don Bigg con una camiseta que pone «small» y dibujado como un muñeco de cuerda en un escenario donde se puede leer: «El festival del dinero del pueblo». Aquí, el dibujante no solo critica al rapero, sino que también refleja las críticas de la sociedad marroquí al uso de las arcas públicas para invertir en macrofestivales de música pagando altos cachés y la falta de inversión en las necesidades básicas del pueblo. Mientras en la viñeta el rapero canta: «Levanta las manos y déjalas ahí, levanta las manos», en la audiencia un joven con una camiseta en la que se lee «hijo del pueblo» levanta las manos y grita: «¡Sí! ¡Guay! ¡Khasser!», haciendo un juego de palabras con el apodo del rapero, que significa ‘chulo’ a la vez que ‘podrido’. Mientras el fan mantiene los brazos arriba, aparece una mano metida en su bolsillo y se lee: «Rápido, rápido, mientras está distraído». Esta escena confirma la crítica que acusa a ciertos artistas de participar activamente junto al poder en robar el dinero que pertenece al pueblo. Una vez más, la problemática de esta percepción es que se pasa por alto la importancia de que raperos marroquíes ganen espacios públicos donde poder expresarse, aunque estos espacios estén controlados por el *Majzen*. De la misma manera, se elimina la agencia o capacidad del artista de aprovechar estos espacios para desarrollar su

39 Hiba Press, <<http://www.hibapress.com/details-8508.html>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

crítica social. La importancia de este hecho reside en que, aunque raperos como Don Bigg puedan ser cooptados o suavizar sus críticas, el hecho de crear una escena rap fuerte les hace partícipes de abrir nuevas plataformas a modo de altavoces para que otros raperos con diferentes ideologías y fines tengan la posibilidad de ser oídos por la sociedad marroquí en general.

Lenguaje y rebeldía

A pesar de que tanto medios de comunicación como investigadores utilicen a Don Bigg como ejemplo de artista servil al *Majzen*,⁴⁰ su uso del lenguaje le ha ayudado a ganar audiencia entre la juventud marroquí. Dentro de la narrativa de rebeldía, los medios han destacado el uso de un *darija* de la calle (*darija dhal zanqa*) como ejemplo de subversión. Desde los comienzos, el uso de lenguaje vulgar en *darija*, inglés o francés ha formado parte de la música rap en Marruecos. El grupo Casa Crew, que ganó popularidad a la vez que H-Kayne, proclama «fuck lcomercial» en el tema «Men zanqa lzanqa» ('de una calle a otra') de 2004 que los catapultó a la fama. De la misma manera, a pesar de que el rapero Muslim de Tánger aboga ahora por un lenguaje limpio o rap *annaqi* (rap 'limpio'), tiene un tema publicado en 2005 llamado «Fuck Rap». Otro ejemplo es Don Bigg, que suele incluir palabras consideradas vulgares en sus canciones. Por ejemplo, en las primeras líneas del tema «Casanegra» de 2009 canta: «Se levanta por la mañana a medianoche, todos lo llaman tonto, desviado, hijo de puta, así es como lo llaman todos». Don Bigg cree que es falso escandalizarse por el uso de este habla en *darija* y no en otros idiomas: «Considero que es hipocresía el que algunos monten en cólera para denunciar mis palabras supuestamente vulgares. Me pregunto por qué nunca han dicho nada sobre el cine francés y americano que seguimos en la televisión desde siempre escuchando palabras como *putain*, *merde*, *enculé*, *fuck* y así sucesivamente».⁴¹ En este sentido, el uso de este lenguaje no ha impedido que las emisoras de radio y cadenas de televisión emitan estas canciones. Sin embargo, utilizan versiones «limpias» de los temas donde se difuminan las palabras vulgares.

El lenguaje de la calle, sin embargo, sirve a los raperos en su empeño de reflejar mejor la realidad cotidiana en la que viven y asegurar un espacio social con el que los jóvenes se puedan identificar. Así, palabras consideradas vulgares no solo sirven para expresar frustración o enfado,⁴² sino que son una herramienta de identificación social entre los jóvenes.⁴³ Por ello, a pesar de que se considere a Don Bigg un producto del *Majzen*, gracias al uso del *darija* de la calle, el rapero ha logrado comunicarse con un gran número de jóvenes que se sienten identificados, no solo con sus canciones sino también con el lenguaje de sus letras. En nuestra entrevista,

40 Véase, por ejemplo, Mohamed Zainabi (2007). «Bigg chez l'USFP: Le rap dérape?», *Op. Cit.*; Aomar Boum (2012). «Festivalizing Dissent in Morocco», *Op. Cit.*; Aomar Boum (2013). «Youth, Political Activism and the Festivalization of Hip-Hop Music in Morocco», *Op. Cit.*

41 Dominique Caubet (2005). «Génération Darija!», *Op. Cit.*, p. 239.

42 Keith Allan y Kate Burridge (2006). *Forbidden Words: Taboo and the Censoring of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 78.

43 Hassan R. S. Abdel-Jawad (2000). «A Linguistic and Sociopragmatic and Cultural Study of Swearing in Arabic», *Language, Culture and Curriculum*, 13 (2), p. 221.

el rapero Mobydick me explicó la necesidad de que los jóvenes se vean reflejados en los textos artísticos.⁴⁴ De esta forma, el lenguaje vulgar socialmente inaceptable permite a la juventud marroquí distinguirse socialmente y formar su propio grupo. Este lenguaje es un indicador que define a la parte de la juventud urbana como marcador social y los diferencia de los adultos percibidos como el grupo social dominante en la sociedad marroquí. De esta manera, a través de palabras y gestos percibidos como vulgares, la juventud puede crear un grupo social dentro del ámbito público e imponer su propio lenguaje rebelde. A pesar de que raperos como Don Bigg o Mobydick expresen ideologías diferentes en sus canciones, ambos muestran una voluntad de conectar con parte de la juventud marroquí urbana.

Rap, patriotismo y cooptación

A pesar de que el uso del lenguaje sea un factor clave para la cultura hip hop y el rap en Marruecos, para el *Majzen* la temática sigue siendo clave. De esta manera, a pesar de este uso del lenguaje, Don Bigg recibió a la vez que H-Kayne y el grupo Fnaïre una medalla de manos del rey Mohammed VI durante el verano de 2013, lo que refleja que son los raperos predilectos del *Majzen*.⁴⁵ En este sentido, a la vez que estos grupos han ido obteniendo cheques y medallas reales y participando en los principales festivales en manos del *Majzen* como Mawazine, su producción cultural ha disminuido y cambiado. Sus últimos álbumes, *Byad ou K7al* ('blanco y negro') y *H-Kaynology* de Don Bigg y H-Kayne respectivamente, datan de 2009. Desde estos álbumes, ambos han producido *singles*, como el previamente comentado «Mabghitch» de Don Bigg, centrados en reproducir discursos sociales y políticos hegemónicos. Por su parte, los miembros de H-Kayne han limitado su producción cultural a temas patrióticos como «Maghreb I machi 2»⁴⁶ ('Marruecos uno, no dos') en 2010 o «À la marocaine» en 2011. El primero de estos títulos surge como respuesta a las protestas ocurridas en noviembre de 2010 a las afueras de El Aaiún. La muerte de civiles y oficiales marroquíes, según diferentes fuentes,⁴⁷ provocaron una manifestación el 28 de noviembre de 2010 en Casablanca a favor de la unidad nacional marroquí. Fruto de estos eventos, Othman, perteneciente a H-Kayne y M-Snoop, un rapero de Meknes, publicó el tema «Maghreb I» junto a un videoclip donde participaron también los demás miembros de H-Kayne. Las letras de la canción repiten desde su comienzo: «Marruecos uno y no dos, una sola tierra, una sola tierra y no dos, un solo pueblo, un solo pueblo y no dos, un solo pueblo unido, mejor uno y no dos». A la vez que la canción va reiterando la unidad del país, los raperos sostienen la bandera marroquí a lo largo de todo el videoclip y emplean sus dedos índices para simbolizar el uno, esto es, la unidad nacional. El segundo

44 Entrevistado por la autora en Salé el 5 de julio de 2013.

45 Véase Hespess, <<http://hespress.com/orbites/87144.html>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

46 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=F0lc6o9Z2B4&list=UUe7iYciaOsIFMRBCoHAUlog&feature=c4-overview>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

47 Véase Euronews, <<http://fr.euronews.com/2010/11/09/violents-affrontements-a-laayoune-sahara-occidental/>> [consultado el 19 de marzo de 2013]; <http://www.hrw.org/news/2010/11/26/western-sahara-beatings-abuse-moroccan-security-forces> [Consultado el 19 de marzo de 2013].

tema, «À la marocaine»,⁴⁸ publicado pocos meses más tarde, está compuesto por otro miembro del grupo, Hatim, aunque también participa en el vídeo Othman y rapea Sif Lssan, pertenecientes a H-Kayne. A pesar de que en principio este tema no responde a ningún evento en concreto, se trata de un tema que defiende el rap marroquí dentro del mundo del rap. Esto se lleva a cabo en el videoclip con el uso iconográfico constante de los colores de la bandera marroquí perceptibles en las vestimentas de los raperos, en las tonalidades de las imágenes o, incluso, en la rotulación del título del *single*. Además, una bandera se alza a sus espaldas al comenzar y finalizar el vídeo recalcando la importancia de la identidad nacional de los artistas en esta canción. Este es el caso del tema lanzado en 2013 para apoyar el equipo marroquí de fútbol llamado «Panthera Leo Leo»,⁴⁹ junto con el grupo cómico holandés De Borrelnootjez. La canción se limita a resaltar el orgullo patriótico e incluye de la misma manera que en los temas anteriores la bandera marroquí a lo largo de todo el videoclip. Tal y como se especifica en su descripción, el propósito de este tema es mostrar el orgullo y amor por Marruecos. Esta temática basada en la promoción de la identidad nacional y el orgullo patriótico carece además de cualquier reflexión crítica sobre el estado del país. Este patriotismo exacerbado pone de manifiesto la falta de compromiso social y político del grupo, que no logra traspasar el simple amor y orgullo patrio.

Durante los últimos años, esta carencia de compromiso social queda manifiesta en el silencio del grupo ante eventos donde la sociedad marroquí ha mostrado su descontento. Un evento a destacar es el caso del pederasta Daniel Galván, liberado tras recibir una gracia real a principios de agosto de 2013.⁵⁰ Mientras el país todavía se resentía de las amplias protestas por la liberación de este pederasta,⁵¹ los raperos de H-Kayne permanecieron como grupo artístico en silencio. A finales del mes de julio, los raperos de H-Kayne, junto a Don Bigg y el grupo Fnaire, que ya habían sido invitados a una cena en el palacio en ocasión de la Fiesta del Trono, y tras su silencio en las manifestaciones del caso del pederasta, obtuvieron medallas reales de manos de Mohammed VI. A pesar de su silencio en redes sociales tras estos eventos, los raperos publicaron las fotos con las medallas recibidas.⁵² Durante este periodo, el rapero Mobydick empleó las redes sociales para criticar, no solo esta gracia real, sino sobre todo la implicación para el mundo del rap de

48 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=TkZreRE5Ees>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

49 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=5THArOnlzAk>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

50 Véase «Daniel Galván: la historia del pederasta español indultado en Marruecos», Lavanguardia.com, 7 de agosto de 2013, <<http://www.lavanguardia.com/sucesos/20130807/54379240681/daniel-galvan-pederasta.html>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

51 Véase «Nuevas manifestaciones en Marruecos en protesta por el caso del pederasta», Rteve.es, 8 de agosto de 2013, <<http://www.rteve.es/noticias/20130808/cientos-personas-se-manifiestan-nuevamente-rabat-protesta-caso-del-pederasta/733420.shtml>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

52 Por ejemplo, Facebook, <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10151724152517721&set=a.454259892720.242147.144387547720&type=1&theater>> o <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=625696890798081&set=a.166984143336027.34578.145932825441159&type=1&theater>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

recibir una medalla real.⁵³ Esto es, dichas medallas son una señal de la falta de independencia de ciertos raperos y del objetivo del *Majzen* de cooptar esta cultura juvenil. El análisis de la producción cultural del grupo H-Kayne o de Don Bigg y las consecuencias sociales y políticas muestran la capacidad del *Majzen* para cooptar y promocionar a parte de la escena rap marroquí. Además, también pone de manifiesto la falta de voluntad de estos raperos de arriesgar esta posición preferente ante el Estado y la monarquía y el aprovechar la fama para comprometerse de una manera firme con la sociedad marroquí. Sin embargo, el hecho de que estos raperos hayan obtenido cierto capital simbólico y económico a lo largo de los años no ha impedido que otros raperos no hayan logrado realizar dichas críticas sociales y políticas en sus canciones y, a su vez, hayan logrado ganar voz en el espacio público. Como Mobydick, el rapero Muslim de Tánger ha logrado mantener su crítica social y ganar público a pesar de la marginación sufrida por su lejanía con respecto al eje Rabat-Casablanca.

El caso del rapero Muslim

En 2009, a la vez que Don Bigg y H-Kayne publicaban sus nuevos álbumes, Muslim, otro rapero pionero de la escena rap en Marruecos, también publicaba su nuevo álbum, titulado *Al-tamarroud* ('la revuelta'). Siguiendo la temática que hasta entonces había caracterizado a este rapero tangerino, el álbum contiene canciones de profunda crítica social. Este álbum contiene el tema «7ob IWatan»⁵⁴ ('el amor de la nación'), donde Muslim se cuestiona el amor hacia el país. En esta canción, el rapero describe un país gobernado por una pequeña élite que menosprecia a un país empobrecido. Más aún, Muslim cree que, a pesar de que los pobres no tengan voz en las decisiones económicas y políticas del país, estos deben reaccionar. De esta manera, Muslim abre los ojos a sus fans al decir «tu país quiere decir que es tuyo incluso si solo lo dibujas». En otras palabras, aunque el país esté controlado por esta pequeña élite social y económica, Muslim insta a la gente a reclamar su país, a tener una voz y a detener el saqueo del país: «Si quieres, puedes vivir en la esclavitud o bien puedes tomar la espada». En este sentido, la espada es un símbolo de acción y violencia, esto es, si los marroquíes no quieren permanecer reprimidos, necesitan tomar medidas reales. Asimismo, en esta canción, el rapero se pregunta el motivo de querer a un país cuando dicho país no da nada: «Mi país no me ha dado nada, pero quiere amor de mí». De esta manera, a diferencia de las canciones comentadas en las secciones anteriores, Muslim critica abiertamente el patriotismo ciego invitando a las personas a reflexionar y plantearse la necesidad de cambios sociales profundos en el país. En otro tema del mismo álbum, llamado «Machi ana li khtar»⁵⁵ ('no soy yo quien elige'), Muslim se centra en empoderar a

53 Mobydick publicó este *memé* donde se comunica al rapero americano Tupac que en Marruecos los raperos reciben medallas reales, a lo que Tupac reacciona sintiendo vergüenza por tener que ver esto (Facebook, <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10151760124662707&set=a.10151074708867707.453513.734587706&type=1&theater>> [consultado el 2 de enero de 2014]).

54 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=ExrknaLj8PU>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

55 Véase YouTube, <http://www.youtube.com/watch?v=EEX8u2_HZh8> [Consultado el 2 de enero de 2014].

la población en la lucha contra la pobreza y la opresión. El rapero insiste en el poder de la calle (*zanqa*) para reclamar estos derechos. Esto es algo que también realiza en el tema «Fin 7a9na»⁵⁶ (‘¿dónde están nuestros derechos?’) de 2010, publicado como *single* junto a un videoclip grabado con a un miembro de Casa Crew. En este tema, Muslim recrea su narrativa basada en reclamar la agencia del pueblo para actuar. En particular, aquí Muslim critica el hecho de que los cambios en el país se quedan en la superficie y denuncia: «Me dieron alas y me dijeron: “no sueñes con volar”». Es decir, mientras el país asegura la libertad de expresión, Muslim se pregunta el valor de esta libertad sin un cambio real. Igualmente, el rapero canta «no quiero que mi voz sea el eco al final del pozo», donde afirma no solo su voluntad de tener una voz, sino también de ser escuchado. Muslim no se limita a pedir el derecho a hablar, quiere que sus palabras tengan un efecto de cambio. De la misma manera, insiste: «Mi país es mío aunque pierda los derechos», rechazando ser cooptado por el sistema y darse por vencido. De esta manera, las canciones de Muslim tienen como objetivo alentar a la población a reclamar su país, dejar de ser una mayoría silenciosa y ser una parte activa en la reforma de la sociedad.

Desde sus comienzos en solitario en los años 90 hasta hoy en día, Muslim ha logrado construir una base fuerte de fans, a la vez que fuertes lazos con otros raperos del país. Sin embargo, este rapero tangerino ha sufrido durante gran parte de este tiempo la marginación de los medios. A pesar de ser pionero en la escena de rap marroquí, Muslim no aparece en documentales dedicados a la *Nayda*, normalmente centrados en el eje Rabat-Casablanca, percibido como centro cultural del país. Por ejemplo, en los documentales *I Love Hip Hop in Morocco*,⁵⁷ *This is Maroc*,⁵⁸ o *Casanayda*,⁵⁹ la escena de rap tangerina no se menciona, lo que muestra que el norte del país permanece periférico a la escena cultural francófona de Marruecos.⁶⁰ Incluso, en una revista como *TelQuel*, que regularmente dedica artículos a raperos del país como Don Bigg o H-Kayne,⁶¹ casi nunca se menciona o se entrevista a Muslim a pesar de su popularidad. Esta falta de interés por la escena tangerina refuerza la

56 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=PJIOHtlcvp8>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

57 *I Love Hip Hop in Morocco*, dirigida por Joshua Assen en 2007 (EE. UU.: Rizz Production).

58 *This is Maroc*, dirigida por N. Orsini, Y. Sivault y J. Tazi en 2011 (Francia: Nomad Solarium).

59 A pesar de que el documental tiene lugar principalmente en Casablanca, raperos como H-Kayne de Meknes y Fnaïre de Marrakech aparecen, pero no Muslim o ningún rapero del norte de Marruecos. *Casanayda*, documental dirigido por Farida Benyazid y Abderrahim Mettour en 2007 (*Op. Cit.*).

60 En una serie de episodios emitidos en Al-Yazira sobre la música marroquí llamados «Next Music Station» (2011), se incluyó a Tánger y el norte de Marruecos. Sin embargo, mientras que se entrevista a H-Kayne como parte de la escena musical de Meknes, la sección de Tánger se limita a música andalusí, omitiendo así la importancia de Muslim dentro de la escena musical tangerina. Aunque en este caso no se margina al norte, se resta importancia a Muslim dentro de la escena de rap marroquí en favor de H-Kayne, considerados menos comprometidos social y políticamente.

61 Véase Meryem Saadi (2012). «Don Bigg à La Meque», *TelQuel*, 3 de abril de 2012, <http://telquel.ma/2012/04/03/Don-Bigga-La-Mecque_516_1998/516>; Ayla Mrabet (2011). «Mobydick. Quand le rap fait son cinéma», *TelQuel*, 26 de febrero de 2011, <http://m.telquel-online.com/archives/462/mage_culture_462.shtml>; y Jules Crétois (2012). «Rap. Chanter, clipper, secouer», *TelQuel*, 31 de octubre de 2012, <http://telquel.ma/2012/10/31/Rap-Chanther-clipper-secouer_542_4803/542> [Consultado el 23 de septiembre de 2014].

idea de que el norte de Marruecos sigue siendo una zona marginada.⁶² Aunque este hecho afecta particularmente a la juventud tangerina, al mismo tiempo, la distancia de los centros de poder aleja a Muslim de acusaciones de cooptación por parte del *Majzen* y le confiere credibilidad popular. De esta manera, a pesar de que Muslim no es el único rapero marroquí que habla de desigualdades sociales, sus letras ganan valor debido a esta posición marginal. Mientras que en el contexto de las sublevaciones de 2011 la canción «Mabghitch» posicionaba a Don Bigg del lado del *Majzen*, Muslim evitó posicionarse activamente en ninguna de las partes. Sin embargo, en un reciente *freestyle* publicado en febrero de 2013 el rapero tangerino expresa:⁶³ «No soy del 20 de febrero, yo soy de todo el año».⁶⁴ Tal como aclaró en nuestra entrevista, de esta manera Muslim deja claro que no pertenece necesariamente al M2OF, pero que está comprometido con sus causas antes y después del movimiento: «Lo que dice el M2OF ya lo dijimos nosotros hace tiempo y lo seguimos diciendo».⁶⁵ De este modo, Muslim logra proclamarse como activista, mantener a la vez su independencia como artista y evitar las acusaciones de cooptación.

El hecho de saber posicionarse en un terreno alternativo a la dicotomía entre hegemonía versus disidencia permitió a Muslim participar en el Festival Mawazine. Este es un festival controvertido por su alto presupuesto proveniente de las arcas públicas, mientras que parte del país carece de necesidades básicas.⁶⁶ Sin embargo, participar por primera vez en 2012 en un festival con un promedio de dos millones de espectadores supuso para Muslim incrementar el número de fans y la posibilidad de interactuar con ellos de manera directa. Como el rapero declaró, los raperos, sobre todo los del norte, no cuentan a menudo con la oportunidad de organizar conciertos privados.⁶⁷ Tras once ediciones del festival donde ya H-Kayne había participado desde el 2006, el hecho de que Muslim fuera invitado apoya la percepción del rapero tangerino de que cada vez es más difícil excluir o reprimir el rap.⁶⁸ No obstante, Mawazine, como ocurre en otros festivales como el Festival de Fes de Músicas Sacras del Mundo,⁶⁹ está estructurado jerárquicamente y muestra esta organización en el uso del espacio. Entre otras actividades, en 2012 Mawazine organizó cuatro escenarios al aire libre y tres más pequeños en espacios cerrados, todos ellos en la ciudad de Rabat excepto uno en la ciudad vecina de Salé. Este último, situado en la playa y solo accesible a través de embarcaciones pequeñas que

62 El norte de Marruecos ha sido marginado por razones históricas que no pueden ser tratadas en el espacio de este artículo.

63 Normalmente, aunque los *freestyles* no son canciones improvisadas, son canciones sin una estructura estricta, a menudo sin coro, y tampoco suelen tener título.

64 Véase YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=UI4PPpJKn1I>> [Consultado el 2 de enero de 2014].

65 Entrevistado por la autora en Tánger el 26 de junio de 2013.

66 Zouhair Yata (2012). «La vérité sur le financement du festival Mawazine», LanouvelleT.com, 5 de abril de 2012, <<http://www.lnt.ma/economie/la-verite-sur-le-financement-du-festival-mawazine-34421.html>> [Consultado el 2 de enero de 2013].

67 W. Tantana (2012). «"Arrap annaqi" wa intiqaq alwaqi' bi chakl moHtaram youjanniban almachakil», *Akhbar Alyaoum*, 2 de mayo de 2012, p. 23.

68 *Ibidem*.

69 Taïeb Belghazi (2006). «Festivalization of Urban Space in Morocco», *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 15 (1), p. 105.

atravesaban el río Bouregreg o en taxi, fue el escenario que acogió la noche dedicada al rap marroquí. Mientras que artistas internacionales como Mariah Carey o The Scorpions actuaron ese año en el escenario situado en el acomodado barrio de Souissi, con una zona VIP, los raperos marroquíes fueron relegados a una zona periférica fuera de Rabat. De esta manera, aunque el *Majzen* emplee su táctica de *divide et impera* en la escena de rap, todos los raperos, cooptados o no, están relegados a espacios marginales. Así, mientras que los raperos marroquíes disfrutaban del «privilegio» de participar en un festival de este calibre, a ninguno se le invita a actuar en los escenarios reservados para estrellas internacionales. De igual modo, aunque los raperos participen en el festival de música más grande del país, su audiencia e impacto están limitados a los márgenes físicos y simbólicos impuestos por el *Majzen* como principales patrocinadores culturales de Marruecos. De esta forma, se elogia a la monarquía y al *Majzen* por apoyar a la juventud y la escena rap, mientras que se confina a los raperos marroquíes a escenarios menores. Finalmente, el mensaje que se transmite a los jóvenes marroquíes es que solo un artista internacional puede actuar en el escenario principal.

Conclusión

La promoción de raperos por parte del Estado no es una estrategia exclusiva de Marruecos. Sin embargo, la élite marroquí cercana a la monarquía, el *Majzen*, a diferencia de Francia o EE. UU., es uno de los principales promotores culturales del país. De esta manera, el *Majzen* logra mostrarse favorable a la juventud marroquí y sus producciones culturales cooptando a su vez posibles focos de disidencia entre estos jóvenes. Esta oposición controlada ya ha sido empleada en otros campos como la cooptación del feminismo o del movimiento amazigh.⁷⁰ Liat Kozma argumenta que el rey se ha apropiado de la lucha por la igualdad de la mujer haciendo suya esta causa para evitar «una reforma radical del estatus de la mujer marroquí». ⁷¹ De esta manera, el palacio se presenta como apoyo oficial de los derechos de las mujeres y el movimiento feminista resulta superfluo. ⁷² En el caso de la escena rap marroquí, el *Majzen* ha probado un firme propósito de intervenir en su producción cultural. De esta manera, ha promocionado a ciertos raperos que, a su vez, han limitado su crítica hacia estamentos oficiales como la monarquía. Sin embargo, en el campo de la cultura popular, Stuart Hall considera de gran importancia el ganar posiciones estratégicas. ⁷³ De esta manera, a pesar de la fuerza del *Majzen* en promocionar y cooptar a jóvenes raperos, el caso de Muslim, como el de otros como Mobydick, muestra que no solo es posible distanciarse de narrativas hegemónicas, sino que además es posible utilizar el poder en favor propio. Raperos como

70 Mohammed Errihani (2013). «The Amazigh Renaissance: Tamazight in the Time of Mohammed VI», en Bruce Maddy-Weitzman y Daniel Zisewine (ed.). *Contemporary Morocco: State, Politics and Society under Mohammed VI*. Op. Cit., p. 57.

71 Liat Kozma (2003). «Moroccan Women's Narratives of Liberation: A Passive Revolution?», en James McDougall (ed.). *Nation, Society and Culture in North Africa*. Londres: Frank Cass Publishers, p. 116.

72 *Ibidem*, p. 127.

73 Stuart Hall (1981). «Notes on Deconstructing "The Popular"», en Raphael Samuel (ed.). *People's History and Socialist Theory*. Londres/Boston/Henley: Routledge/Kegan Paul, p. 233.

Muslim aprovechan su fuerza entre los jóvenes y participan en eventos aunque estén promocionados por el *Majzen* para ganar espacio público en el que transmitir sus mensajes. De esta manera, Muslim gana posiciones estratégicas para empoderar a los jóvenes al demostrar que en Marruecos se puede ganar una voz pese a escribir letras profundamente reaccionarias. Así, mientras raperos como Don Bigg, Fnaire o H-Kayne han caído en discursos monótonos y patrióticos que carecen de críticas hacia el estado del país o las limitan, otros persisten en la elaboración de letras que muestran la realidad del país. En conclusión, este artículo transmite la necesidad de estudiar los matices de un género musical como el rap y de la cultura hip hop para no silenciar las voces disidentes que luchan por ganar espacios públicos en los que manifestar su descontento social y político.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Cristina Moreno Almeida estudia su primera licenciatura en Traducción e Interpretación. Al finalizar, se traslada a Barcelona para realizar un Posgrado en Traducción Literaria en la Universidad Pompeu Fabra. En 2006, empieza su segunda licenciatura en Filología Árabe en la Universidad de Barcelona. Tras finalizar la licenciatura, realiza un Máster en Literatura Árabe en SOAS (School of Oriental and African Studies) con una beca de la Fundación La Caixa. En 2010, inicia su tesis doctoral que pronto concluirá en la misma universidad centrada en investigar la cultura popular juvenil, en particular, la cultura hip hop en el contexto sociopolítico del Marruecos contemporáneo. Durante los últimos años, ha participado en conferencias en congresos internacionales en Beirut, Salvador de Bahía, Oxford, Newcastle, Londres o Rabat, además de haber impartido clases magistrales en Barcelona, Madrid y Rabat.

RESUMEN

Dentro de la región MENA (Middle East and North Africa), la juventud marroquí ha sido pionera en la construcción de una escena de rap. A medida que los raperos marroquíes han ido ganando reconocimiento público, se les ha acusado de ser una herramienta del *Majzen*, esto es, la élite gobernante en Marruecos. De esta manera, a través de la táctica de *divide et impera*, el *Majzen* actúa como principal patrocinador del rap marroquí a la vez que favorece a ciertos raperos que actuarán en los principales festivales de música del país obteniendo a su vez beneficios económicos. Sin embargo, considerar que toda la escena rap ha sucumbido a las tácticas del *Majzen* silencia las voces disidentes que continúan su lucha por mejorar el país y empoderar a los jóvenes. Así, este artículo presenta una escena de rap compleja con raperos que han logrado ganar voz en el ámbito público, adquiriendo credibilidad popular y manteniendo su independencia.

PALABRAS CLAVE

Rap, *Majzen*, cooptación, empoderamiento, *Nayda*, Marruecos, «no movimiento».

ABSTRACT

Inside the MEDA (Middle East and North Africa) region, youths in Morocco have pioneered and built a rap scene. While Moroccan rappers have gained public recognition, they have also been accused of representing a *Majzen* tool, referring to the elite governor in Morocco. Therefore, through the *divide et impera* tactic, the *Majzen* acts as the main endorser of Moroccan rap, whilst also advocating certain rappers that perform at the main music festivals in the country, reaping financial rewards in the process. Nevertheless, to believe that the entire rap scene has succumbed to the tactics of the *Majzen* would silence the dissident voices that continue to fight to improve the country and empower young people. As a result, this article presents a complex rap scene made up of rappers that have managed to gain a voice in the public sphere, acquiring widespread credibility and keeping their independence.

KEYWORDS

Rap, *Majzen*, co-option, empowerment, *Nayda*, Morocco, «no movement».

الملخص

في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، كان الشباب المغربي سابقاً إلى تطوير موسيقى الراب. في ظل كسب مغني الراب المغربي ود الجماهير يتم اتهامهم بالتحول إلى أداة في يد المخزن، أي النخبة الحاكمة في المغرب. وهكذا، عملاً باستراتيجية فرق تسد، أصبح المخزن يلعب دور الراعي الرئيسي لموسيقى الراب المغربية، بحيث يمنح الأفضلية لبعض مغنيي الراب للصعود إلى منصة المهرجانات الموسيقية الكبرى في البلاد والحصول على مساعدات مالية. غير أن اعتبار مشهد الراب في المغرب برمته قد استسلم لتكتيك المخزن يعني إخراس أصوات منشقة مازالت تواصل نضالها من أجل تحسين البلاد وتمكين الشباب. وبالتالي، فإن هذا المقال يقدر مشهد راب معقد ومغنيي راب تمكنوا من فرض أنفسهم على الساحة بعد أن حصلوا على المصداقية في نظر الشعب وحافظوا على استقلاليتهم.

الكلمات المفتاحية

الراب، المخزن، الاستقطاب المشترك، التمكين، نايسة، المغرب، «اللاحركة».

MUSULMANES EN MELILLA: APUNTES ETNOHISTÓRICOS¹

Sol Tarrés

Introducción

En Melilla los distintos grupos que conforman su población se reconocen, y son reconocidos por el «otro», en base a su adscripción religiosa y a las especificidades que les son atribuidas en un proceso en el que lo global y lo local se combinan, construyendo un espacio simbólico-identitario singular. En este espacio, las fronteras se establecen en base a unos esencialismos asignados que, a su vez, influyen en las relaciones sociales (inter y extragrupal) y en la construcción y transmisión de unas identidades que son múltiples y fragmentadas de acuerdo al contexto de referencia. Esto se pone especialmente de manifiesto en relación al colectivo englobado bajo el calificativo de “musulmán”. Desde un punto de vista demográfico, y según los datos ofrecidos por el *Estudio demográfico de la población musulmana* correspondientes al año 2013,² la mitad de la población es musulmana. A pesar de que de forma objetiva es un colectivo muy heterogéneo en cuanto a la observancia religiosa y su aplicación en lo cotidiano, es posible identificar una serie de características comunes, entre las que se encuentra el dinámico y reivindicativo asociacionismo. Son muy numerosos los estudios y la bibliografía relativa a este aspecto, si bien la mayoría establece en los procesos de 1985-1987 —básicamente desde la Ley Orgánica 7/1985 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros del 1 de julio— el comienzo de la tradición asociativa, por ser el momento en el que las distintas formas de organización se formalizan. No obstante, para tener una imagen holística del proceso de institucionalización del islam en esta Ciudad Autónoma es necesario trazar las líneas seguidas en el último siglo y medio de presencia efectiva de los musulmanes en la ciudad.

El siglo XIX: de la penetración pacífica al inicio del Protectorado español en Marruecos

La tradición sitúa el origen de Melilla en la época fenicia, con el nombre de Rusadir. Desde su creación ha sido habitada por fenicios, cartagineses, romanos —inicio de una ruta hacia Tingis—, visigodos —fue sede episcopal en el siglo V— y árabes, cuando adquiere el nombre de Mlila. En 1497, se constituye en plaza militar española, tras ser tomada por las tropas del duque de Medina Sidonia —junto con otras plazas marroquíes y argelinas como Orán o Tlemcen—, acontecimiento que pone fin a un periodo en el que la ciudad se había convertido en un espacio físico abandonado y sin población. En 1556, cuando Felipe II enlaza la costa por

1 Una parte de la documentación de este texto proviene del trabajo de campo realizado entre 2010 y 2011, con motivo de la investigación encargada por la Fundación Pluralismo y Convivencia para elaborar el mapa de la diversidad religiosa en las ciudades autónomas. El avance de resultados de este trabajo puede consultarse en Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés y Óscar Salguero Montaña (2013). *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona/Madrid: Icaria/Fundación Pluralismo y Convivencia.

2 *Estudio demográfico de la población musulmana: explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2013*. Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE).

una serie de fortificaciones, Melilla será incorporada a la Corona. Durante toda la época moderna, la ciudad fue una fortaleza con una guarnición más o menos numerosa, sometida a graves carencias (falta de interés por parte de la Corona en sus posesiones africanas, dificultad en las comunicaciones, constantes asedios por parte de la población autóctona de la zona, etcétera) y prácticamente aislada, sin relaciones con el «campo vecino».

Tras la guerra de Sucesión (1701-1713) se estudia el abandono de muchas de las plazas del norte de África, aunque finalmente se opta por el mantenimiento de las mismas y la firma de un tratado de paz con el sultán en 1767, en el que, además de la paz firme y perpetua entre los dos países, se hace una declaración de libre comercio entre españoles y marroquíes, y se acuerda el establecimiento de cónsules españoles en Marruecos que se ocuparán de todas las cuestiones relacionadas con los súbditos españoles, incluida la administración de justicia.³ A este tratado de paz le seguirán muchos más, firmados tras los periódicos episodios conflictivos en la frontera. Entre estos tratados cabe mencionar el firmado en 1799, en el que aparece una fórmula que se repetirá posteriormente en todos los demás acuerdos, según la cual «podrán los marroquíes existentes en España ejercer privadamente, como los han venido practicando hasta aquí, los actos propios de su religión»,⁴ lo que supone el reconocimiento implícito de la existencia de marroquíes y musulmanes residentes.⁵

Cuando en 1791 se entregan a Argel las plazas de Orán y Mazalquivir,⁶ los soldados musulmanes que estaban integrados en el ejército español,⁷ y que así lo desearon, fueron trasladados a Ceuta y a Melilla con sus familias,⁸ donde mantuvieron sus costumbres y religión. Los mogataces van a ir convirtiéndose en el cuerpo de guías prácticos sobre el terreno, traductores e intérpretes, y en Melilla se unen, con las mismas funciones, a los soldados indígenas de las cabilas de Beni Sicar. En 1859, el general O'Donnell dispuso la creación de la Sección de Moros Tiradores del Rif, integrada por soldados indígenas mogataces y cabileños bajo

3 Rafael Pezzi (1893). *Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif*. Madrid: Fortanet, p. 118.

4 Marruecos y España (1922). *Tratado de Paz, Comercio, Navegación, Etcétera*: Firmado en Mequinez el 1.º de Marzo de 1799. Artículo 12. S. 1.: s. e.

5 El primer padrón de Melilla, que se encuentra depositado en el Archivo Municipal de la ciudad, data de 1884. En él, solo se constata la presencia de un musulmán censado, «originario de Casablanca y que trabajaba como criado en una de las casas de la ciudad» (Ana I. Planet Contreras [1998]. *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla, p. 25).

6 Convención de Orán y de Mazalquivir de 1791. Convención firmada en Argel por el dey Hasan Pacha el 12 de septiembre de 1791 y ratificada en Madrid por el rey Carlos IV el 9 de diciembre de 1791.

7 La Caballería de Moros Mogataces, o Compañía de Mogataces a Caballo, se crea en Orán en 1734, bajo el mando del entonces capitán Abdelcader Ben-Busaiase (véase [s. a.]. *Estado militar de España: año de 1775*. S. 1.: con privilegio real que tiene Antonio Sanz, impresor, p. 53).

8 «Sus mujeres, sus hijos quedaban en las plazas españolas como rehenes de su conducta y más bien que excitarles, hubo alguna vez que contenerles para que no se arrojaran como fieras, en las diarias escaramuzas, sobre aquellos otros rifeños, enemigos suyos por serlo del pabellón español» (en Rafael Pezzi [1893]. *Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif*. Op. Cit., p. 141).

mando español que, tras la guerra de África, pasarán de Melilla a Ceuta.⁹ Junto a esta población, desde mediados del siglo XIX Melilla recibe estacionalmente un número significativo de rifeños musulmanes (mientras que algunos autores sitúan esta emigración «golondrina» a partir de 1890, otros autores, como Aziza,¹⁰ adelantan las fechas hasta comienzos del siglo XIX según testimonios orales recopilados) acuden, como temporeros agrícolas a las colonias agrícolas francesas en Argelia, por la vía marítima siguiendo la ruta Melilla-Orán.

La relación de la población de Melilla con sus vecinos rifeños ha seguido los avatares de la historia, en los que a las hostilidades y periódicos conflictos (tanto con las tribus vecinas como con las tropas del sultán) les suceden periodos de estabilidad, pactos e intercambios,¹¹ caracterizados por intensas relaciones comerciales. Este hecho, el de los constantes intercambios, es una de las señas de identidad de Melilla, y abarcan una amplia variedad de situaciones, que remiten tanto a los económicos como a los políticos y simbólicos, pasando por las relaciones de parentesco —tanto de filiación como de afinidad—. Estos se van a incrementar a partir de finales del siglo XIX.

Tras el Tratado de Wad-Ras (1860) se establecen los límites jurisdiccionales de Melilla y, al fijar los límites fronterizos, quedan fuera de la zona española la mezquita y el Cementerio de Sidi Guariach, lo que va a marcar el desarrollo de las reivindicaciones posteriores de los musulmanes de la ciudad.¹² En 1863, se declaran Ceuta, Melilla y Chafarinas puertos francos, lo que animará el comercio en ambas direcciones así como las franquicias de importaciones, y poco después se permite el libre tránsito de comerciantes hacia Melilla, así como el libre asentamiento de personas en la ciudad.¹³ Poco a poco se va tomando posesión del campo exterior, desbrozando los terrenos, comenzando las edificaciones y estableciéndose nutridos mercados.¹⁴ En este sentido, cabe mencionar que el Real Decreto del 9 de septiembre de 1884,¹⁵ al que seguirán otros en el mismo sentido, por el que se autorizaba el establecimiento de una colonia agrícola en el campo exterior de Melilla,¹⁶ que pasaba a ser denominado

9 Los Tiradores del Rif pasaron a ser denominados Compañía de Tiradores del Rif en 1887 (a la cual se la dota, además, de uniformes) y, junto con la Compañía del Mar, constituyeron la Milicia Voluntaria de Ceuta. En 1915, fueron integrados en el Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas de Ceuta n.º 3 (véase José Luis Gómez Barceló [2009]. El siglo XIX, en Fernando Villada Paredes y José Antonio Alarcón Caballero [coords.]. *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 118-209).

10 Mimoun Aziza (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra.

11 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra, p. 149.

12 Los conflictos surgidos en 1862 en la línea fronteriza con la Mezquita de la Higuera Santa, y más tarde en torno al Morabito de Sidi Guariach, que desembocarán en la primera guerra del Rif (1893-1894), llevan a que ni los militares ni los políticos españoles quieran tener un espacio religioso islámico dentro de las fronteras de Melilla para evitar posibles conflictos futuros.

13 Estos dos factores van a favorecer el asentamiento de empresas extranjeras en suelo melillense, entre ellas, las británicas, hecho que está en el origen de la presencia de la comunidad judía y de la comunidad hindú en la ciudad, vinculadas comercialmente con Gibraltar.

14 Rafael Pezzi (1893). *Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif*. Op. Cit., p. 138.

15 *Colección legislativa de España. Segundo semestre de 1884*, Tomo CXXIII, Madrid, 1885.

16 Permiso otorgado a don Salvador Bueno, según petición realizada por él mismo.

Reina Cristina. Según las disposiciones que figuraban en distintos reales decretos, los colonos debían ser españoles aunque «la décima parte de ellos podrá ser moros, y se les destinará precisamente a la zona límite de la jurisdicción española; pero antes de ser admitidos habrán de ser presentados a las autoridades de la plaza de Melilla, y estas otorgarles el exequátur». ¹⁷

Esto lleva a que los habitantes de las zonas cercanas, que ya ejercían una intensa actividad comercial en la ciudad, comiencen a establecerse en la zona de extramuros. Así, a partir de 1880, comienzan a habilitarse algunos barrios para esta población, como son la Alcazaba, el Mantelete o el Polígono, ¹⁸ en este último se edificaron fondacs (espacios que servían de fonda y de establo), que constituían el punto de referencia y de llegada para los rifeños que iban a la ciudad a comerciar; algunos de estos fondacs mantuvieron su actividad hasta mediados del siglo XX. ¹⁹ El Mantelete, en concreto, ha sido el área de la ciudad que ha aglutinado históricamente el comercio, en él se ubicaban los principales almacenes y comercios, así como el mercado cubierto y el zoco rifeño, donde la mayoría de los comerciantes eran musulmanes y hebreos. Consecuencia lógica del asentamiento y la actividad laboral desarrollada, es que estos colectivos comiencen a organizarse en asociaciones de tipo gremial, entre las cuales, las de comerciantes son las que van a tener una notable influencia en la ciudad. Estos últimos se unen para velar por sus intereses y satisfacer sus necesidades (sociales, económicas, religiosas, etcétera); en este sentido, cabe señalar la creación, a finales del siglo XIX, de un oratorio en el barrio del Mantelete, en el que se realizaban tanto las oraciones diarias como los rituales funerarios de los musulmanes de la ciudad, ²⁰ y cuya actividad se mantiene en la actualidad. ²¹

17 Ministerio de Fomento (1885). Reales Decretos Autorizando a Don José María Lorenzo Rubinos y Don Juan Paseti Para que Cada Uno Establezca una Colonia Agrícola en el Campo Exterior de la Plaza de Melilla. Artículo 5. *Gaceta de Madrid*, n.º 277, 04 de octubre de 1885, pp. 33-34.

18 Vicente Moga Romero (2000). La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación, en Vicente Moga Romero y Rachid Raha Ahmed (eds.). *Estudios amaziges: sustratos y sinergias culturales*. Melilla: Consejería de Cultura, pp. 179-206. Para un análisis en profundidad sobre la evolución del urbanismo en Melilla desde esta época, puede consultarse a Francisco Saro Gandarillas (1985). «La expansión urbana de Melilla: aproximación a su estudio», *Aldaba*, 5, pp. 23-34; o bien, para el periodo más actual, a Gabino Ponce Herrero (2010). «La persistencia del urbanismo musulmán: los “pueblos jóvenes” en Melilla y el debate urbanístico», *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XIV, n.º 320.

19 Antonio Bravo Nieto (1996). *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano: arquitectos e ingenieros en la Melilla contemporánea*. Melilla/Málaga: Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte/Universidad de Málaga, p. 155.

20 En la prensa de principios del siglo XX podemos leer, en la relación que se hace del fallecimiento de Driss Ben Said y su inhumación en el Cementerio de Sidi Guariach: «La caja [un ataúd de caoba] y las parihuelas han sido llevadas a la mezquita que existe en el barrio del Mantelete para utilizarlas en entierros de moros pobres» (*La Correspondencia de España: Diario Universal de Noticias*, año LXXVI, n.º 23.634, 23 de junio de 1923). Esta noticia no solo muestra la existencia y las actividades que se realizan en la Mezquita del Mantelete, sino que también remite a la obra social y la solidaridad existente en el seno de la comunidad musulmana.

21 Inicialmente gestionada por los comerciantes del barrio, a modo de *yama'a* ('comunidad'), a finales de la década de los treinta, la Comunidad Musulmana de Melilla asume su gestión. Tras la desaparición de ésta en 1956, su gestión pasará a la Asociación Musulmana de Melilla y, posteriormente, a la Comisión Islámica de Melilla. En el año 2008, se inscribió como entidad religiosa con el nombre de Comunidad Islámica Mezquita del Mantelete.

La Mezquita del Mantelete tiene 137 años, es la más antigua de Melilla, pero no se habla de eso. Siempre la gente ha rezado en esta mezquita. El fundador de la mezquita era de los comerciantes de Fez. En el Mantelete todos eran comerciantes, siempre han rezado aquí, en esta mezquita. Que yo recuerde, cuando estaba mi padre aquí siempre se ha rezado, no se ha molestado a nadie, tampoco cuando estaba Franco, nunca se ha molestado a nadie que rezaba aquí. Antes, había muchos marineros que rezaban aquí, pero ahora ya no hay barcos, ya no hay marineros, pero la gente sigue rezando aquí.²²

Las últimas décadas del siglo XIX están íntimamente relacionadas con el final del periodo colonial español en América, así como con el inicio del proceso por el que «los países europeos comenzaron a hacer realidad su viejo sueño: imponer su dominio a los países del Magreb y de Próximo Oriente para asegurarse el control de estos mercados y de las vías más cortas y fiables para el comercio euroasiático».²³ Así, el norte de África comienza a tenerse en cuenta y, las ciudades fortaleza españolas en esta zona (Melilla, Ceuta, Peñón de Vélez de la Gomera, Peñón de San Carlos y San Agustín de Alhucemas, aunque estos últimos finalmente quedan relegados), igualmente, comienzan a adquirir un papel importante en las relaciones político-económicas entre España y Marruecos. Melilla se une a la península mediante el cable telegráfico, aumentan las expediciones de los vapores de correos que conectan la ciudad con el resto de España y se da un apoyo comercial importante a la región. Melilla se convierte, de este modo, en la base privilegiada para la penetración de España en Marruecos, y desde ella se ejercerá el control político, militar y sobre todo comercial de las zonas del este, sur y oeste de Marruecos, de manera que se conformará un espacio económico muy activo.²⁴

La primera mitad del siglo XX: de la penetración pacífica al final del Protectorado español

A finales del siglo XIX se hablaba de realizar una «penetración pacífica» en Marruecos, y esto coincide con la revitalización del arabismo, el surgimiento del africanismo y la creación de la Sociedad de Africanistas y Colonistas y de Geografía de Madrid, cuyas ideas y planteamientos van a influir notablemente en la política interna hacia los musulmanes incluso cuando, tras la primera guerra del Rif (1893-1894), se ponga en entredicho esa «penetración pacífica».²⁵ De este modo, la política desarrollada por España en el norte de África, justificada en las teorías africanistas y apoyada en la tradicional «amistad hispano-marroquí, la similitud de

22 Imán de la Mezquita del Mantelete en una entrevista realizada en 2010.

23 Eloy Martín Corrales (2002). El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912), en *Eloy Martín Corrales. Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Barcelona: Bellaterra, pp. 167-215.

24 Antonio Bravo Nieto (1996). *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano: arquitectos e ingenieros en la Melilla contemporánea*. Op. Cit., p. 27.

25 Eloy Martín Corrales (2002). El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912), en *Eloy Martín Corrales. Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Op. Cit., p. 169.

los dos pueblos y sus intereses comunes»,²⁶ lleva a que uno de los cometidos fuera el de amparar y colaborar con la religión islámica como medio para mantener el control de la zona.

No basta la tolerancia; se necesita, para inspirar confianza, el profundo respeto y hasta la protección de las instituciones religiosas. Por eso, en plazas habitadas por musulmanes o adonde acuden con frecuencia creyentes, debe favorecerse el cumplimiento de sus deberes piadosos, levantando mezquitas. [...] España [...] debe aspirar a presentarse ante los marroquíes como amiga de los musulmanes y como una patria grande en la que caben todas las creencias.²⁷

En esta línea, ya en 1902, Saturnino Jiménez, comisionado de España en Marruecos, solicitó, a través de una instancia, permiso para la construcción de una mezquita en la ciudad:

[...] pidiendo se le autorice la edificación en este campo de una mezquita y de un hospital para moros [...]. Para cuidar del culto de la mezquita se nombrará una junta, compuesta de los miembros de la Comunidad Musulmana de esta Plaza [...] crear en Melilla un poderoso centro de atracción religiosa y convertir esta plaza en depósito principal del comercio marítimo del Riff [sic].²⁸

Sin embargo, fue Cándido Lobera Girela, fundador y director del diario conservador y africanista *El Telegrama del Rif*,²⁹ junto a los comerciantes musulmanes, el que liderará la campaña por la construcción de una mezquita dentro del perímetro de la ciudad. Esta petición, que fue apoyada también por la entonces Asociación Mercantil e Industrial³⁰ y, más tarde, por el director del diario *El Correo Español de Orán*, Manuel Cañete, ocupará amplias polémicas, entre los detractores y los promotores de esta iniciativa, en la prensa local durante años. Estos últimos planteaban la necesidad de restituir una deuda moral con los rifeños musulmanes tras la destrucción de la Mezquita de la Higuera Sagrada, también llamada Lal-la

26 Mimoun Aziza (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit., p. 24.

27 Real Sociedad Geográfica (1904). Tomo XVI, abril. Madrid: Boletín de la Real Sociedad Geográfica, p. 11.

28 «Una mezquita y un hospital musulmán en el campo de Melilla», *La Opinión: Diario Político de Avisos y Noticias*, año XXIX, n.º 14, 16 de enero de 1903.

29 Inicialmente denominado *El Telegrama*, se funda en 1902 y poco después pasará a denominarse *El Telegrama del Rif*; tras la Independencia de Marruecos, en 1963 volverá a cambiar de nombre y se denominará *El Telegrama de Melilla*, cuya edición impresa, y actualmente la electrónica, continúa publicándose.

30 En el año 1900 se funda la Asociación Mercantil e Industrial de Melilla, que constituirá la base de la futura Cámara de Comercio de Melilla. Cuando ésta última se funda, en 1906, absorbe a los socios de la anterior Asociación Mercantil.

Zurzut o Lal-la Warzo.³¹

Con la campaña militar de 1909 el tema de la mezquita queda pospuesto. No obstante, junto a la religiosidad ligada a la ortopraxis, y promovida tanto por los dirigentes marroquíes como por los africanistas españoles, los rifeños mantienen también distintas formas de religiosidad popular y asociacionismo religioso. Así, entre los años diez y cincuenta del siglo XX, según los testimonios orales recogidos, se habilitaban espacios en casas privadas para servir como mezquita o como centros de reunión de las cofradías sufíes, integradas muchas de ellas por miembros del Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas o de las Mehal-las Jalifianas.³² Los líderes de las cofradías sufíes y los santones también tuvieron gran influencia sobre la población musulmana, tanto marroquí como melillense: «Marruecos era un mosaico de santos que repartían su poder a veces con el sultán y otras veces en contra de su voluntad, creando así una región con un estatuto dependiente de un santo, lo que los historiadores llaman Blad Siba».³³ Algunos de estos santones lideraron revueltas cabileñas contra los españoles, demostrando la capacidad movilizadora y de reacción de un islam popular y sobre la base de las cofradías, desde siglos enfrentado a la autoridad del Majzén y que retaba a la autoridad de la Administración colonial. Pero también actuaron como mediadores; así, por ejemplo, entre principios del siglo XX y el final de la década de los veinte, cabe mencionar al *sheij* de la Zawiya Qadiriya de Beni Sicar, conocido como el «santón de la Puntilla», quien llegó a ser nombrado, por el gran visir, representante del Ministerio de Gracia y Justicia en 1925. La importancia de estos santones y de todo lo que se relacionaba con ellos (las cofradías, *zawiyas*, las romerías a las tumbas de los santones y los morabitos, las prácticas de sanación popular, etcétera) fue estudiada por los africanistas, por ello existen múltiples estudios sobre ellos como son los de Gil Benumeja, Domenech Lafuente y otros.

Frente a las formas organizadas de la religiosidad tradicional, las teorías africanistas que sostienen la necesidad del amparo de los musulmanes contemplan la necesidad de contar con financiación pública y tienen como idea transversal la tutela de las instituciones musulmanas. El ejercicio de este principio de poder y de

31 La mezquita, situada en el «el cerro de Santiago» (según los españoles) o Djenada (según los musulmanes rifeños) fue demolida en 1863 como consecuencia de uno de los periódicos conflictos en la frontera con Marruecos tras el establecimiento de los nuevos límites y la expulsión de las familias rifeñas que vivían en ese territorio. La demolición se realiza siguiendo el punto tercero del acuerdo firmado en Tánger el 14 de noviembre de ese año: «Las tropas marroquíes han destruido esta mañana la Mezquita de Santiago, que rodean las chumberas. Ni para esto, ni para expulsar a los Riffeños [sic] de nuestro territorio, ni para obligarles a destruir sus casas, ni para desalojarlos del Zoco de Benisicar, ni para la ejecución de los demás puntos del acuerdo, ha tenido que emplear Muley al-Abbas la fuerza» (*La Correspondencia de España, Diario Universal de Noticias*, año XVI, n.º 1997, 22 de noviembre de 1863). Probablemente esta mezquita, más bien un morabito, se encontraba en el interior del cuartel rifeño de Djenada, y era atendida por cinco *moqadem*, uno por cada una de las tribus de la zona (para más información sobre este cuartel rifeño, puede consultarse Antonio Bravo Nieto [2010]. «La alcazaba o cuartel rifeño de Djenada. Un modelo de arquitectura militar islámica», *Akros*, n.º 9, pp. 23-29).

32 Hay que tener en cuenta que, durante las guerras de principios de siglo, crece el sector militar en la ciudad.

33 El Hassane Arabi (2006). *Magia y superstición: santos y santuarios en Marruecos*. Madrid: Clan A. Gráficas, p. 13.

control de estas poblaciones, como sostiene Laurence,³⁴ forma parte de la política europea (sobre todo, de la británica y francesa) desde al pasado hasta el presente. Y así se reflejará a partir de la firma del Tratado de Amistad Hispano-Francés de 1912, con el que da comienzo el Protectorado español en Marruecos. En este contexto, resulta significativa la creación en Melilla, en 1913, de la Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas, compuesta por representantes del Alto Comisariado, la Junta de Arbitrios, la Cámara de Comercio, la Asociación de la Prensa, delegados cherifianos y representantes de los comerciantes musulmanes, bajo la presidencia del general Jordana, cuyo objetivo era el «fomento de los intereses morales de los indígenas vecinos de la plaza y de la zona ocupada».³⁵ En la primera sesión de la junta, se acordó erigir una mezquita y una *zawiya* «donde los comerciantes musulmanes de la ciudad y los marroquíes que forman parte de la población flotante pudieran celebrar sus cultos. Se trataba de dar a los indígenas clara idea del respeto que nos merecen sus creencias, demostrándoles con hechos los altruistas propósitos que inspiran el Protectorado de España».³⁶ A esto se añadía cercar el Cementerio de Sidi Guariach para su protección, y la financiación del culto en los morabitos.

A través de las disposiciones y de las peticiones que recibe la junta moral, pueden conocerse algunos aspectos de la religiosidad musulmana en aquel momento, así como de su nivel de seguimiento. Así, por ejemplo, se pide a la junta que se vele por el cumplimiento del ayuno de Ramadán:

Ha comenzado el Ramadán. Desde hoy las baterías de la plaza harán un disparo al amanecer y otro al anochecer para marcar las horas del ayuno. Una comisión de moros notables, presidida por Bachir Ben Zenna, visitó al general Jordana para suplicarle que, como presidente de la Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas, obligue a estos durante la cuaresma de Ramadán a que observen en público el precepto del ayuno. El general Jordana prometió tomar interés en el asunto.³⁷

Se delegaba de esta forma parte del control de la observancia religiosa a la junta. Ya Eliseo Reclus, en esa misma época, decía que «la mayoría de los supuestos discípulos del profeta solo es religiosa en apariencia [...]. Los musulmanes suelen limitarse a ciertos actos exteriores, como los católicos indiferentes cuyos dedos han conservado el movimiento maquinal del signo de la cruz».³⁸ Es decir, que la práctica rigurosa de la religión solo era seguida por un bajo porcentaje de la población.

La Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas tendrá una corta duración y escasa actividad. En 1914, consiguen una pequeña financiación

34 Jonathan Laurence (2012). *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.

35 *El Telegrama del Rif*, Año XII Número 3604, 27 de junio de 1913.

36 Cándido Lobera (1924). «Hay que terminar la mezquita», *El Telegrama del Rif*, 18 de julio de 1924.

37 *Diario de Tortosa, Órgano del Partido Liberal-Dinástico*, año XXXI, n.º 9474, 5 de agosto de 1913.

38 Eliseo Reclus (1915). *El hombre y sus obras*. Tomo VI. Barcelona: Maucci, p. 413.

para la edificación de la mezquita y,³⁹ poco después, en 1915, el capitán de Ingenieros José de la Gándara Cividanes realiza el proyecto de una mezquita con *hammam* en el barrio de Concepción Arenal, pensada como un edificio de planta triangular y torre central con formas sencillas centradas en el arco de herradura repetido.⁴⁰ Se inician las obras en ese año, pero pronto quedan paralizadas por falta de fondos para continuar su ejecución y, poco después, se abandona la obra.

Con la rebelión del Abdel Krim, y el enfrentamiento bélico que le siguió, nadie volvió a recordar el tema de la mezquita, e incluso en la prensa de la época prácticamente desaparece cualquier referencia a las formas de religiosidad islámica. No será hasta el final de la guerra del Rif cuando España desarrolle de forma efectiva la administración colonial en su zona del Protectorado, las teorías africanistas se alejan del romanticismo anterior y comienzan a plantearse desde una doctrina de «acción».⁴¹ En esta línea se retoma, en 1926, la construcción de la mezquita y el arquitecto de la Alta Comisaría, José Larrucea, proyecta un edificio en el que además de la sala de oración se contempla que albergue también las oficinas del delegado del gran visir, una *zawiya*, un *hammam*, un *fondac* y una sala de justicia, además de una escuela coránica y una residencia de estudiantes. El conjunto arquitectónico fue inaugurado el 19 de octubre de 1927, con presencia de las autoridades militares, civiles y religiosas del Protectorado, así como de los comerciantes musulmanes de la ciudad.⁴² En tanto que la administración colonial durante el Protectorado utilizó la fórmula del «gobierno indirecto»,⁴³ según la cual el gobierno social y religioso recaía en manos marroquíes, en el Majzén, bajo la dirección del jalifa, esta mezquita pasó a depender de la institución marroquí desde su inauguración, añadiéndose a los servicios religiosos que el Majzén proporcionaba en la ciudad.

A partir de la década de los treinta se produce un aumento de la población musulmana en Melilla, debido tanto al establecimiento efectivo del Protectorado como a las perspectivas de desarrollo económico asociado al mismo; esta población va distribuyéndose por los distintos «barrios musulmanes». Algunas familias musulmanas procedentes de las zonas limítrofes de la ciudad, vinculadas entre sí por

39 «Igualmente obtuvo las 15.000 pesetas que ha solicitado por lo pronto la junta que toma a su cargo el fomento de los intereses morales de los indígenas de la zona ocupada y que ha de destinar a la erección de una mezquita como demostración a los moros de que no atenta España contra su religión» (*El Telegrama del Rif*, año XIII, n.º 3792, 9 de enero de 1914).

40 Antonio Bravo Nieto (1996). *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano: arquitectos e ingenieros en la Melilla contemporánea*. *Op. Cit.*, pp. 317-320.

41 Vicente Moga (2007). «Los tejedores de ensueños. Tras la “pared de tela de araña” del Protectorado (1912-1956)». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 37, 1, pp. 109-129. Para una mejor comprensión de las formas de religiosidad musulmana bajo el Protectorado español en Marruecos, puede consultarse Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.*

42 *El Telegrama del Rif*, año XXVI, n.º 9909, 19 de octubre de 1927. La comunidad que en la actualidad se encarga de esta mezquita, también conocida como Mezquita del Buen Acuerdo, del Zoquillo o Mezquita Bacha, está inscrita como asociación sociocultural en el registro de la ciudad desde 2009.

43 El *gobierno indirecto* es el mantenimiento de la autoridad colonial sobre los nativos a través de sus autoridades e instituciones tradicionales. Es decir, consiste en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona sin crear una red administrativa nueva y bajo la supervisión y el control de los administradores coloniales.

relaciones de parentesco, y que establecieron relaciones clientelares con los militares, obtuvieron la nacionalidad española aculturándose, aunque manteniendo sus identidades múltiples (hecho que no siempre se ha entendido), de modo que se configuraron como una élite rifeña de comerciantes y notables. Estos comerciantes participan activamente en la vida social y cultural de la ciudad. También la prensa daba noticia puntual de los principales eventos religiosos musulmanes (fiestas, romerías, el Ramadán, etcétera).

Con motivo de la visita del alto comisario, conde de Jordana, a Melilla, los comerciantes musulmanes le agasajan con una «espléndida comida a usanza mora en la morada suntuosa del acaudalado comerciante sidi Hamed Amor [...] habían sido invitadas a las fiestas todas las autoridades de la ciudad y representaciones de entidades oficiales y particulares [...]. Las bellas hijas de Amor pusieron una nota de distinción en la agradable velada, interpretando al piano selecto repertorio de composiciones populares españolas».⁴⁴

Asimismo, en los años treinta es el momento en el que florece la cofradía Alawiya. Esta *tariqa*, creada en Argelia en la primera década del siglo XX, se difunde rápidamente en los años veinte por la zona de Guelaya y del Rif oriental, debido tanto a la acción de los misioneros como a la de los rifeños que trabajaban como temporeros en Argelia, y a los que la cofradía facilitaba el acceso al mercado de trabajo. Mateo Dieste señala que entre las razones del éxito está el que se constituyera como «un movimiento surgido bajo la dominación colonial y en un contexto de redefinición del islam ante los procesos de modernización»,⁴⁵ entre los que se encuentra la transformación del concepto de *comunidad* y los cambios en la institución del parentesco. De modo que esta *tariqa* daba respuesta, mediante un modelo de renovación religiosa, a los efectos de la colonización en la vida social, siendo capaz de formular códigos válidos de conducta en espacios no musulmanes. El *muqaddam* de la Guelaya, sidi Muhammad al-Hajj Tahar, que se había formado en Argelia con el fundador de la *tariqa*, regresó a la zona de Frajana en 1920 con la misión de difundir la cofradía; pronto tuvo numerosos seguidores y, ante la amenaza que suponía para otras cofradías, fue denunciado a las autoridades españolas y encarcelado en varias ocasiones, aunque mantuvo su actividad de propaganda religiosa de forma ininterrumpida. Tras la última excarcelación, se le prohibió realizar reuniones, sin embargo él las siguió organizando de forma clandestina, siendo Melilla uno de los lugares de reunión. Será al finalizar la guerra civil cuando sidi Muhammad al-Hajj Tahar construya la *zawiya* en la zona denominada Cerro de la Palma Santa.

Con el estallido de la guerra civil se produjo una política de control y atracción de las principales autoridades religiosas en la zona del Protectorado, que incluía a los líderes de las distintas *туруq*, tanto para gestionar a la población musulmana de las ciudades españolas, como para que no dificultaran la recluta de

44 El *Telegrama del Rif*, Año XXVII, Número 10251, 15 de diciembre de 1928.

45 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.*, p. 369.

soldados. En este último sentido hay que mencionar que, si bien las Fuerzas Regulares habían sido utilizadas por el gobierno republicano en 1934 para sofocar el levantamiento obrero asturiano,⁴⁶ será en el periodo de 1936-1939 cuando varias decenas de miles de soldados marroquíes luchan en el bando insurgente.⁴⁷ Para estos últimos se desarrolló un entramado logístico en el que pudieran desenvolverse de forma adecuada, según las prescripciones religiosas, tanto en los aspectos espirituales como materiales. Así, dispusieron de imames y alfaquíes, se tuvieron en cuenta las prescripciones alimentarias, se habilitaron hospitales y cementerios musulmanes o se agradecieron de distintas formas sus servicios. Uno de estos cementerios, ubicado en Barcia (Asturias), se construyó en previsión de una alta mortandad de regulares en la campaña de Escamplero (en abril de 1937); los fallecidos fueron menos de los esperados y sus identidades se desconocen, no obstante, según una investigación de varios años realizada por una vecina de la localidad, esta concretó que los allí enterrados procedían del Tabor de Melilla.⁴⁸

En cuanto a la actuación política durante la guerra civil en Melilla, y en Ceuta, es necesario mencionar dos acciones significativas, que forman parte de la memoria colectiva, y que sientan las bases de pautas de actuación y reivindicaciones posteriores por parte de los musulmanes: el patrocinio de la peregrinación a la Meca y la creación de las Comunidades Musulmanas. En el año 1937, se inicia el patronazgo de la peregrinación a la Meca. Este se presentó (junto al reparto gratuito de corderos entre la población necesitada y la declaración de fiesta oficial el *Aid al-Kebir* por parte del Alto Comisariado) como un reconocimiento a la colaboración musulmana en la guerra civil y como un mecanismo de fidelización de las poblaciones del Protectorado, mostrando una voluntad de respeto y colaboración con la religión islámica, muy acorde a la retórica del africanismo español que fue desarrollada por el régimen franquista.⁴⁹ El viaje de peregrinación, que parte de Ceuta y recoge peregrinos en Melilla, se realizaba a bordo de motonaves de la Compañía

46 Valentin Álvarez Martínez, David Expósito Mangas y David González Álvarez (2006). «El cementerio moro de Barcia: breve acercamiento a su estudio», en *Actas del I Congreso de Estudios Asturianos*. Tomo V. Comisión de Artes, Arquitectura y Urbanismo. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, pp. 131-150.

47 Sobre las tropas marroquíes en la guerra civil, véase María Rosa De Madariaga (2002). *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil española*. Barcelona: Martínez Roca; José Luis de Mesa (2004). *Los moros de la Guerra Civil española*. San Sebastián de los Reyes (Madrid): Actas.

48 Sol Tarrés y Jordi Moreras (2012). Patrimonio cultural funerario. Cementerios de las minorías religiosas en España, en *Beatriz Santamarina Campos. Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades: una mirada etnográfica*. Valencia: Germania/Asociación Valenciana de Antropología, pp. 267-283.

49 Posteriormente, también será interpretado como una iniciativa de política exterior del régimen franquista durante el periodo del aislamiento internacional, por medio del cual se quería demostrar su disposición a establecer nuevos contactos diplomáticos. Para más información sobre el patrocinio de la peregrinación a la Meca puede consultarse: Sol Tarrés y Jordi Moreras (2013). *Sentimental Colonialism: The Promotion of the Muslim Pilgrimage to Mecca by the Spanish State (1937-1972)*, en *International Symposium Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage Prior to the Influx of Migration*. Leiden: Institute for Religious Studies; o Josep Lluís Mateo Dieste (2013). *The Franco Pilgrims: The View of the al-Hajj by Spanish Colonial Officer (1949)*, en *ibidem*; Mercè Solà (2001). «L'organització del pelegrinatge a la Meca per Franco durant la guerra civil», *L'Avenç*, 256, pp. 56-61.

Transatlántica como el Dómine,⁵⁰ el Marqués de Comillas o el Plus Ultra, salvo el del año 1949 que se realizó en avión, y era patrocinado conjuntamente por la Alta Comisaría de Marruecos y el Majzén. La Alta Comisaría sufragaba el viaje de algunos peregrinos que no disponían de medios para hacer el peregrinaje, o bien de aquellos a los que se quería recompensar; y el Majzén se encargaba de proporcionar un jefe religioso al que prestaban apoyo otros cargos específicos (cadi, adul, imam...), que formaban parte también del comité oficial del viaje y se encargaban de resolver aquellas circunstancias que podían ocurrir durante el viaje, como litigios, redacción de testamentos y últimas voluntades, certificación de defunciones durante el viaje, matrimonios, etcétera. Estos viajes se realizaron entre 1937 y 1939, se cancelan durante la Segunda Guerra Mundial y vuelven a ser patrocinados entre 1949 y 1953.

Por otra parte, y con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla, se constituyen en diciembre de 1937:

Las Comunidades Musulmanas de españoles para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Al frente de la Comunidad habrá un Presidente que las representará el cual estará asistido de varios Vocales [...]. La Comunidad tendrá domicilio social en un local o edificio que se denominará «Casa de la Comunidad Musulmana», en la cual ondearán las banderas española y la verde del Imam.⁵¹

Se trataba de asociaciones con fines fundamentalmente sociales y de organización del culto islámico, competencias que serán a partir de ese momento exclusivas, ya que en la misma ordenanza «se declara fuera de la competencia de las demás instituciones oficiales de Ceuta y Melilla todo lo que se relacione con el culto musulmán». Lo que estaba acorde al marco del gobierno indirecto: el imam de las comunidades era el jalifa (en cuyo nombre se hará la oración); la inspección de las comunidades musulmanas era militar, si bien la gestión de las mismas era civil, organizada a partir de un consejo directivo compuesto por un presidente, vocales y un secretario, y un cadi encargado de que estas comunidades cumplieran con su misión. Se nombró como presidente honorario de la Comunidad Musulmana de Melilla al militar español y caíd sidi Mohammed Mizzian Belkacer, mientras que el primer presidente efectivo fue sidi Ahmed Amor Zrak.

La Comunidad Musulmana tenía como cometido la construcción o habilitación de mezquitas, la organización de la justicia islámica (de acuerdo con el Majzén), la propuesta de creación de escuelas de niños y de niñas, los baños (*hammam*), los zocos, los cementerios, los recintos especiales para cárceles, el asilo de

50 El grupo empresarial Comillas también tenía intereses mineros en el Rif oriental. Para más información sobre este aspecto puede consultarse Martín Rodrigo y Alharilla (2002). Una avanzadilla española en África: el grupo empresarial Comillas, en Eloy Martín Corrales. *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Op. Cit., pp. 133-165.

51 Ordenanza del Excmo. Sr. Gobernador General de las Plazas de Soberanía, Boletín Oficial de la Zona del Protectorado Español de Marruecos, n.º 33, 30 de noviembre de 1937.

ancianos e inválidos, el reformatorio de niños, las juntas de beneficencia y la construcción de alcaicerías, y prestaba especial atención a la creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles. Es muy significativo que en la ordenanza de creación se mencione expresamente que en «el Instituto de Segunda Enseñanza de Melilla se crea una cátedra de árabe literal. Se declara obligatoria la enseñanza del árabe literal para los musulmanes que cursen el estudio del bachillerato durante todos los cursos de este». La obligatoriedad del árabe en la enseñanza secundaria pública responde a distintos motivos interrelacionados en el marco de la importancia que se da a la educación durante el Protectorado, el inicio de una regulación de la enseñanza hispano-árabe e, indirectamente, forma parte de la discusión mantenida entre los arabistas de la época sobre las distintas consideraciones que tienen el árabe clásico, el dialectal marroquí y el amazigh (bereber). Los motivos se justifican desde la necesidad de contrarrestar la desconfianza de la población hacia la educación no tradicional (el árabe lo impartía un profesor marroquí) hasta constituir una forma de control político-social y económico de la población, y del territorio, en el marco de la acción colonial.⁵²

La Casa de la Comunidad Musulmana, sede social de la Comunidad Musulmana de Melilla, se inaugura al año siguiente de la creación de esta última y, durante una década, se centralizarán en ella las funciones que le fueron asignadas: Ayer fue colocada la primera piedra de la mezquita musulmana. El general jefe de la Circunscripción de Melilla, señor Álvarez Arenas, pronunció un discurso en el que elogió la adhesión del pueblo musulmán al generalísimo. Luego, fue inaugurada la Casa de la Comunidad Musulmana.⁵³

En 1938, comienza la construcción de la Zawiya al-Alawiyya en el Cerro de la Palma Santa, donde la tradición oral habla de una mezquita anterior emplazada en esa zona que fue demolida en ese año para erigir esta. La *zawiya* se convierte pronto en un importante centro de atracción para los musulmanes, inicialmente por las enseñanzas y prácticas dirigidas por sidi Muhammad al-Hajj Tahar.

Tras la muerte de Muhammad al-Hajj Tahar, en julio de 1946, se permitió su inhumación en el interior de la mezquita, de modo que su tumba se convirtió en lugar de peregrinación. La peregrinación, que se mantiene en la actualidad, tiene lugar en el mes de julio, aniversario del fallecimiento, y hasta la *zawiya* acuden varios miles de peregrinos procedentes de España, Europa y Marruecos. Tradicionalmente, los peregrinos procedentes de Marruecos disponían de una serie de lugares en el camino en los que descansar, lavarse y hacer sus oraciones; algunos de estos lugares estaban en el interior de Melilla, en oratorios familiares en las casas de musulmanes ricos. En la actualidad, quedan pocos de estos oratorios familiares que acojan peregrinos, pero entre ellos cabe mencionar el que dispone en su domicilio la familia propietaria de la fábrica de materiales de construcción (quienes a mediados de la década de los noventa construyeron la Mezquita az-Zeguah, o

52 Para una visión general de la educación durante el Protectorado español, puede consultarse Irene González González (2012). «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos», *Awraq*, n.º 5-6, pp. 117-133.

53 *La Prensa, Diario Republicano*, año XXVIII, n.º 10.456, 24 de mayo de 1938.

Mezquita de los Tanques, en el interior de la fábrica, para que los trabajadores pudieran cumplir con sus obligaciones religiosas). Los actos que acompañan a esta peregrinación duran tres días, de jueves a domingo, durante los cuales se hacen sesiones de *dikr*, se celebran conferencias, se recuerda la memoria y las enseñanzas del fundador de la *tariqa*, se lee el Corán y se reflexiona sobre las enseñanzas que proporciona, se dan clases de *aqidah*, etcétera; la última noche hay una multitudinaria reunión colectiva, que incluye la oración y a la que suelen acudir las autoridades civiles, económicas y militares de la ciudad. En la actualidad, la *zawiya* está dirigida por el hijo de su fundador, Hach Mimón sidi Mohamedi Hach Tahar, y estas reuniones constituyen una ocasión para explicitar y reforzar la autoridad de esta *tariqa*.

Entre la población musulmana convivían, sin aparente conflicto, las formas de religiosidad formal, sostenidas y organizadas por la Comunidad Musulmana de Melilla, junto a formas de religiosidad tradicional, sostenidas por las *yama'a* ('comunidad') de cada barrio. A medida que la población musulmana va creciendo, también lo hacen sus necesidades y, a mediados del siglo XX, comienza la construcción de una nueva mezquita en el barrio del Polígono. Se trata de la Mezquita Central, o Mezquita del Rastro, levantada según el proyecto de Enrique Nieto y Nieto en julio de 1945 y que fue inaugurada en 1947. Es un edificio modernista con un alminar cuadrangular rematado en una linterna con cúpula, en cuyo interior se encuentra la mezquita, los baños y otras instalaciones. Algunas de las funciones de la Comunidad Musulmana de Melilla se irán trasladando a la Mezquita Central, como por ejemplo los servicios y rituales funerarios.

La última mezquita construida en este periodo es la que se ubica en el barrio Reina Regente, frente al Primer Tercio de la Legión y, por lo tanto, vinculada a los militares musulmanes. Es la Mezquita az-Zeituna (más conocida como Mezquita Aceituna), levantada en la década de los cincuenta y cuyo nombre responde a un olivo que se encuentra plantado en su patio. Este edificio es de las pocas mezquitas de Melilla que no cuenta con residencia para el imam, consecuencia lógica de su origen.

Desde el final del Protectorado hasta la actualidad

Durante todo el periodo de vigencia del Protectorado, mientras las fronteras políticas y administrativas se diluyeron en todo el territorio norteafricano, las internas se fueron cerrando e impermeabilizando en relación con las estructuras y relaciones sociales. De modo que, cuando tras la Independencia de Marruecos, en 1956, los musulmanes de la ciudad se vieron obligados a tener que escoger entre la nacionalidad española o la marroquí, la mayoría eligió la segunda con objeto de no tener problemas a la hora de entrar en Marruecos por cuestiones familiares o por negocios. Con ello se hacen explícitos los prejuicios históricos hacia esta parte de la población que se construye como marroquí, y por lo tanto foránea, a pesar de su arraigo en la ciudad: junto a los comerciantes y notables, un colectivo significativo en la ciudad eran los soldados de las Fuerzas Regulares que se habían ido estableciendo con sus familias en torno a los cuarteles, conformándose como una clase baja que se fue asentando en la periferia del centro modernista de la ciudad y

segregados, fundamentalmente, por razones de construcción étnica. De este modo hay un reforzamiento en las fronteras simbólicas, sociales y económicas entre el colectivo mayoritario y el minoritario de musulmanes. En este marco, cobra sentido la disolución de la Comunidad Musulmana de Melilla en ese momento, con lo que los musulmanes quedan en una situación de indefinición no solo jurídica, sino también en relación con su organización religiosa formal.

En 1958, se establece la tarjeta estadística, creada por el Gobierno de los Territorios de Soberanía; era un documento de identidad con validez censal que estará en la base del conflicto que surgirá en la segunda mitad de la década de los ochenta. Y, en relación con la segunda cuestión, se mantendrá informalmente la base asociativa religiosa tradicional, tanto con relación a las pequeñas *zawiyas* familiares y/o de barrio, como en torno a las mezquitas edificadas hasta ese momento, de cuyo cuidado y mantenimiento se ocupaban grupos de vecinos (*yama'a*) o asociaciones gremiales, como la de comerciantes, que voluntariamente las gestionaban y se ocupaban también de las necesidades materiales de los espacios de culto, llevaban comida al imam (quien en muchas ocasiones ejercía también como profesor de la escuela coránica, de cuyo sueldo vivía), etcétera. Ejemplo de estas mezquitas que surgen informalmente para cubrir las necesidades de los asentamientos que van teniendo lugar en el barrio de la Cañada es la Mezquita de la Cañada Alta, que según las fuentes orales consultadas se crea en 1968; o bien la que se edifica en el barrio de Batería Jota, conocida como Mezquita de la Palmera, y que data de la década de los setenta del siglo XX, cuando pasa de ser un oratorio familiar privado a mezquita de barrio. Ninguna de estas dos mezquitas sostiene una comunidad inscrita como entidad religiosa, lo que constituye una pauta en la ciudad.

Entre las distintas mezquitas existentes en la ciudad, la Central, o Mezquita del Rastro, era desde su creación el espacio de culto y de sociabilidad de referencia de los musulmanes de la ciudad. Por ello, cuando el ayuntamiento se hace cargo de ella al final del Protectorado, y se ubica en su interior la Dirección Provincial del Ministerio de Educación y Ciencia,⁵⁴ los colectivos musulmanes se van a unir para reivindicar el uso religioso de la misma y el mantenimiento de su gestión, configurándose así como un activo movimiento social:

La Comunidad Musulmana de Melilla era una organización consolidada. Después de la Independencia de Marruecos, España no reconoce ninguna organización religiosa, ni ninguna religión que no sea la católica, se disuelve la Comunidad Musulmana [...]. Entonces se empieza a reivindicar la Mezquita del Rastro, que la había expropiado el ayuntamiento, para que vuelva a manos de la Comunidad Musulmana. Incluso se tienen reuniones con Franco, hablaron con Franco planteándole el tema de la comunidad. El presidente de la actual Asocia-

54 «Nuestra Mezquita Central, construida y cedida su propiedad a los musulmanes por la Alta Comisaría de España en Marruecos en tiempos del Protectorado y administrada por el ayuntamiento desde el inicio de los años sesenta por desavenencias entre los dirigentes musulmanes sigue sin ser devuelta a la CIM» (véase Abduljabir Abu Ibrahim Molina [1997]. «Limitaciones a la libertad religiosa de los musulmanes de Melilla», *Verde Islam*, n.º 7, pp. 89-93).

ción Musulmana intentaba conjugar la tradición con lo nuevo. Es que nosotros intentamos conjugar un poco el hecho democrático con la tradición. En el 62, fue la última reunión con Franco antes de que sacaran la ley de libertad religiosa, que se hizo en el 67. Y ese fue el paso que a nosotros nos permitió recuperar oficialmente la Asociación Musulmana de Melilla, con el objetivo de recuperar la mezquita para la comunidad musulmana, para seguir funcionando [...].⁵⁵

De este modo la Asociación Musulmana de Melilla, que es la primera asociación musulmana que se inscribió en el Registro de Asociaciones Confesionales No Católicas y de Ministros de Culto no Católicos en España en noviembre de 1968, al amparo de la Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa de 1967, se constituye como heredera de las formas de organización anteriores, adaptándose a las nuevas circunstancias que se van produciendo y manteniendo la autoridad en la representación de los musulmanes de la ciudad durante poco más de dos décadas. La Asociación Musulmana de Melilla mantendrá una estrecha relación con otras asociaciones islámicas que se van constituyendo en España,⁵⁶ y se integrará más tarde en la Asociación Musulmana de España (AME), con lo que pasará a estar presente en el proceso de negociación de la declaración de notorio arraigo del islam en España, en la primera constitución de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), en la que uno de sus representantes dirigirá el área de las comisiones preparatorias de las conversaciones con el Estado español, y en la posterior negociación del Acuerdo de Cooperación de 1992.

La Ley Orgánica 7/1985, del 1 de julio, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros, más conocida como ley de extranjería de 1985, marca un punto de inflexión en la situación. Esta ley contemplaba un trato preferencial para los extranjeros procedentes de las excolonias españolas, en las que los musulmanes ceutíes y melillenses no estaban incluidos. A ello se unía el hecho de que la posesión de la tarjeta estadística no suponía ningún tipo de reconocimiento legal, por lo que esta ley amenazaba a la mayoría de los musulmanes de las dos ciudades con la expulsión. Según el censo realizado en 1986, la expulsión afectaba a la mayoría de la población musulmana, pese a que una gran parte de ella había nacido en Melilla. Desde el primer momento, comienzan una serie de revueltas protagonizadas, en muchas ocasiones, por los descendientes de los soldados de las Fuerzas Regulares, que tienen su origen en los barrios periféricos de Melilla y que van acompañadas de reivindicaciones y acciones en dos líneas: por una parte, la reacción popular (en ocasiones violenta, explicitada en caceroladas, manifestaciones y enfrentamientos

55 Secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla en una entrevista realizada en 2011. Por otro lado, el presidente de la Comunidad Islámica de Melilla, Annour (en una entrevista realizada en 2010), también recuerda esta primera asociación creada tras el Protectorado: «En 1962 se fundó esta Comunidad Musulmana, el presidente era Kaddur Adda Aisa, mi padre, lo que pasa es que no se registró, pero es la primera». Sería interesante poder realizar una recopilación y análisis exhaustivo de la documentación que guardan las distintas familias sobre el periodo anterior al año 1985.

56 Sobre los procesos de institucionalización del islam en la España contemporánea, puede consultarse: Sol Tarrés y Javier Rosón (2014). «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos», *Awraq*, n.º 9, pp. 147-169.

con la policía) y, por otra, una reacción política centrada en la figura de Aomar Dudú.⁵⁷ En este ambiente de movilización social surgen diversas asociaciones (Terra Omnium, Averroes, Neópolis, etcétera) que adoptan el término *musulmán* como marcador étnico de identidad, que no religioso, reforzando así una práctica consuetudinaria que venía siendo utilizada tanto por la población como por las instituciones:

Hablar de *comunidad musulmana* es habitual, pero fíjate lo fuerte que es el definir a un grupo étnico por su condición religiosa, esto no es baladí; en cambio, aquí lo tenemos asumido con muchísima naturalidad. ¿Por qué se impone el calificativo de *musulmán*? Nosotros en los años ochenta, cuando organizamos el Comité Organizador del Colectivo Musulmán [Comité Coordinador del Pueblo Musulmán de Melilla], lo llamamos así porque nosotros sabíamos que nos iban a dar por todas partes si hablábamos como comunidad marroquí, porque hasta entonces no teníamos la condición de ciudadanos. El discurso de la época hablaba de la «marcha de la tortuga», que era que los marroquíes íbamos asentándonos en Melilla para luego adquirir derecho político y marroquinizar Melilla, y a la mínima nos ponían el sambenito de la quinta columna de Marruecos en Melilla. Pero, si éramos un colectivo que emprende un movimiento social, hay que llamarlo de alguna forma, y *marroquí* no nos podíamos llamar. Si hablábamos de comunidad *bereber* o *rifeña*, nos iban a machacar desde Marruecos y desde aquí; entonces no nos quedaba otra forma de identificarnos que como *colectivo musulmán*.⁵⁸

Es por ello que, al asimilar instrumentalmente los movimientos sociales a la identidad religiosa, en el discurso de este colectivo se entremezclan cuestiones sociales, económicas y políticas, así como las relativas a la integración social y la exclusión. Un discurso que se irá interiorizando al mismo tiempo que, desde la perspectiva del «otro» no musulmán, las demandas y peticiones sociopolíticas se van a equiparar a las religiosas, marcando así una de las características que singularizan a la minoría musulmana melillense.

Las movilizaciones iniciadas en 1985, y fundamentadas en estos activos movimientos sociales, políticos y acciones vecinales, en donde las mujeres tenían también un papel significativo, culminarán con el reconocimiento de la nacionalidad española y, en 1987, se inicia del proceso de nacionalizaciones. Para guiar y apoyar la regularización, surge la Plataforma de la Comunidad Musulmana de Melilla, una organización informal en la que se unen las asociaciones religiosas que comienzan a gestarse y otras organizaciones vecinales y socioculturales. La plataforma se disolvió al finalizar el proceso de regularización. El dinamismo de estos movimientos sociales, y de las asociaciones surgidas de ellos, también puso de manifiesto la heterogeneidad de esta población, las afinidades y enfrentamientos

57 Para un análisis detallado de los procesos del 85-87, puede consultarse la obra de Ana I. Planet Contreras (1998). *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes*, Op. Cit.; o bien Christiane Stallaert (1998). *Etnogénesis y etnicidad*. Barcelona: Proyecto A.

58 Secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla en una entrevista realizada en 2011.

internos que, por ser estructurales, se mantienen, aunque adaptados al contexto actual. Asimismo, personas que tuvieron una especial implicación en este proceso van a formar parte activa de las asociaciones y comunidades religiosas que irán surgiendo a partir de ese momento en la ciudad: el Consejo Religioso Musulmán de Melilla (creado en 1990), la Comunidad Musulmana de Melilla (también de 1990) y la Asociación Religiosa Badr (inscrita en 1991).⁵⁹

Se empezó haciendo sesiones formativas en casas, ante esa necesidad, éramos grupitos reducidos, que nos estuvimos formando islámicamente en todos los campos religiosos: enseñanza del Corán, memorización del Corán, enseñanza de los dichos proféticos; conocer lo básico, se aprendían nociones básicas del árabe, para las personas que no conocíamos el árabe había un instructor, todo lo referente a lo básico de la religión, de jurisprudencia, de la historia del islam... Todo lo que son las disciplinas. Había varios instructores, había gente que tenía su licenciatura en estudios islámicos, que estudiaron en Fez, en Marruecos, gente preparada. Y podemos decir que de esas familias surgió la idea de Badr, de hacer la asociación.⁶⁰

Estas cuatro asociaciones formales van a participar, directa e indirectamente, en el proceso que culminará en la firma del Acuerdo de Cooperación de 1992. Y es en este contexto en el que, por un lado, surgen nuevas mezquitas y entidades religiosas: como, por ejemplo, la Mezquita de la Carretera de Hidum, gestionada por la asociación religiosa Abu-Bark as-Siddik (inscrita como entidad religiosa en 1999); la Mezquita de la Bola, en el barrio de Cabrerizas, inaugurada en octubre de 1994; la Mezquita al-Mohsinin del barrio Real, que data de 1996; la Mezquita ad-Darisa o del Monte de María Cristina, también de 1996.⁶¹ Por otro lado, es el momento en el que los musulmanes de la ciudad consiguen hacer realidad una reivindicación centenaria: disponer de un cementerio islámico en la ciudad, ya que hasta ese momento eran inhumados en el Cementerio marroquí de Sidi Guariach.

De la unión de estas cuatro comunidades (Asociación Musulmana de Melilla, Consejo Religioso Musulmán de Melilla, Comunidad Musulmana de Melilla y la Asociación Religiosa Badr), surge la Comisión Islámica de Melilla (CIM), inscrita como entidad religiosa federativa el 17 de junio de 1994 con una junta directiva encabezada por cuatro secretarios generales (uno por cada una de las entidades que la componían), y se configura como interlocutora entre el colectivo musulmán y las autoridades locales.

59 Para una aproximación más detallada de las distintas asociaciones y entidades existentes en la actualidad en Melilla, puede consultarse: Óscar Salguero (2013). Las comunidades musulmanas de Melilla, en *Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés y Óscar Salguero Montaño. Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla. Op. Cit.*, p. 301-348.

60 Representante de la Asociación Religiosa Badr en una entrevista realizada en 2011. Hay que tener en cuenta que, desde el final del Protectorado y ante la escasez de escuelas coránicas en la ciudad, aquellos que querían aprender árabe clásico y el Corán acudían a las mezquitas que había en la cercana localidad marroquí de Farjala.

61 Bastante posterior, de 2005, es la denominada Mezquita Blanca, en la Cañada.

Desde el momento de su creación, la CIM reivindica, y más tarde se hace cargo, la gestión de la Mezquita Central (a través del Consejo Religioso Musulmán de Melilla) tras la restauración que el ayuntamiento de la ciudad realiza entre 1993 y 1994, así como del cementerio (gestión administrativa, económica —la mayor parte de la financiación que recibe de la Ciudad está destinada a cubrir los gastos de los trabajadores del cementerio—) y de la Mezquita ar-Rahma, o Mezquita del Cementerio, cuyos responsables se encargan de los rituales funerarios. A ello se añade la organización de las principales fiestas islámicas, de conferencias y cursos de formación islámica, actividades sociales y benéficas, o la edición del boletín islámico *Al-Yama'a*, que tuvo una amplia difusión internacional y estaba dirigido a toda la *umma* de habla hispana. Asimismo, impulsó desde el principio el desarrollo del Acuerdo de Cooperación en relación a la educación islámica, de modo que desde el curso 2001-2002 se imparten clases de educación islámica en las escuelas públicas melillenses (en la actualidad, hay once profesores de religión islámica). Otro de los aspectos que se han reivindicado desde la CIM es la formación de imames españoles, ya que hasta este momento la mayoría de los imames de las mezquitas son de origen marroquí.

Teniendo en cuenta que la CIM organiza numerosas actividades culturales, resulta significativo señalar que, más de cien años después, los musulmanes de la ciudad sigan reivindicando lo mismo que en 1902, Saturnino Jiménez y Cándido Lobera Girela, entre otros, reivindicaron:

«Necesitamos un centro cultural musulmán donde podamos reunirnos, donde podamos debatir cosas, donde podamos dar clase, por ejemplo de religión, con conferencias... para ayudar a la convivencia; es un proyecto que urge mucho. Si nosotros tenemos un centro islámico aquí, nosotros podemos formar a los imames aquí en Melilla, que es muy importante, no tenemos que depender de nadie».⁶²

Pese a la actividad de la CIM, no todos los musulmanes de la ciudad están conformes con la gestión que se realiza:

Esta comunidad surge de un grupo de amigos y eso, y hemos pensado que... que había cosas en el aspecto religioso aquí en Melilla con las que nosotros no estamos conformes, y, bueno, hemos decidido entre un grupo de amigos crear una comunidad, no asociación, una comunidad religiosa.⁶³

Por lo que en los últimos años han surgido varias entidades religiosas nuevas, como son la Comunidad Islámica de Melilla Annur (2009), la Comunidad Musulmana Andalusí de Melilla (2009), la Asociación Islámica al-Hidaya de Mujeres Musulmanas (2010), la Comunidad Islámica al-Ihsan (2011), la Comu-

62 Responsable del Consejo Religioso Musulmán en una entrevista realizada en 2010.

63 Responsable de la Comunidad Islámica de Melilla Annur en una entrevista realizada en 2010.

nidad Islámica de Melilla el-Fateh (2012) y la Comunidad Islámica Imam Malik de Melilla (2012).

En este marco de crítica interna y externa, la CIM decide actualizarse, por lo que se promueve una modificación estatutaria de gobierno interno (entre otros aspectos se contempla la posibilidad de que otras entidades religiosas ingresen en ella), así como la celebración de elecciones para elegir un nuevo equipo de gobierno. En enero de 2010, se celebran las elecciones, ensayándose un nuevo modelo en el asociacionismo español de acuerdo a la idea de «un musulmán, un voto»: se elaboró un listado de musulmanes de la ciudad, compuesto por todos aquellos que previamente se habían inscrito en un censo específico para votar, y se establecieron urnas electorales en todas las mezquitas de la ciudad. Tras estas elecciones se inicia una nueva etapa en el funcionamiento de la CIM, que se va a caracterizar por la preeminencia de la Asociación Badr en sus principales órganos de gestión, y cuya continuidad se afirma tras las últimas elecciones, celebradas en 2014.

La Comisión Islámica de Melilla se configura como la principal entidad federativa de la ciudad e interlocutor válido con las autoridades. Resulta muy significativo que, en el discurso actual de la CIM, se hable de la necesidad de que todas las entidades religiosas de la ciudad se unan bajo el paraguas de la CIM (promoviendo indirectamente la desaparición de los distintos grupos y entidades), y que esta se responsabilice y gestione todo lo relativo a los musulmanes y los espacios de culto islámicos.

Nosotros abogamos por la disolución de Badr y del resto de entidades, pero por una sencilla razón: si estamos por la unidad, si estamos por el colectivo, si estamos por la representatividad no debe existir Badr, no debe existir el Consejo Religioso, no debe existir, y nosotros siempre lo hemos dicho. [...] Lucharemos para que todas las entidades, las cuatro que están en la CIM, desaparezcan, por lógica propia si es que estamos por esa unidad.⁶⁴

En definitiva, la CIM se está constituyendo, implícitamente, en la heredera efectiva, actualizada y adaptada al contexto sociopolítico contemporáneo, de las formas de organización y estructuración de los musulmanes que se han construido en Melilla durante más de siglo y medio.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Sol Tarrés es doctora en Antropología Social y profesora de Antropología en la Universidad de Huelva. Es especialista en el ámbito de la diversidad religiosa en España (religiosidad islámica), en el patrimonio cultural de las minorías religiosas y en la expresión religiosa de la muerte. Ha formado parte, o dirigido, varios proyectos nacionales e internacionales relacionados con estas temáticas, como: el mapa

64 Responsable de la Asociación Religiosa Badr en una entrevista realizada en 2010.

de las minorías religiosas en Andalucía y en las ciudades autónomas de Ceuta y de Melilla, cuyos primeros resultados se encuentran en el libro: *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla* (Icaria, 2013). Tiene más de medio centenar de publicaciones, entre artículos, libros y capítulos de libros, entre los que se puede mencionar la *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios* (FPC, 2013), *¿Y tu (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía* (Icaria, 2010), «La Yamaat al-Tabligh en España» (Bellaterra, 2012), «Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'altérité» (*Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2012), «La religiosidad de los inmigrantes magrebíes en Andalucía» (*Antropológicas*, 2007), o «De la religiosidad popular a la religión de los andaluces y a la diversidad religiosa. 25 años de Antropología de la Religión en Andalucía (1985-2010)» (Signatura Demos, 2011). Igualmente, ha formado parte, entre otros, del Seminario Internacional de Expertos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en temas de racismo e islamofobia.

RESUMEN

En la ya abundante bibliografía relativa al asociacionismo islámico y al proceso de institucionalización del islam, en el caso de Melilla la pauta ha sido situar el momento inicial en los procesos de 1985-87, derivados de la Ley Orgánica 7/1985 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros del 1 de julio, más conocida como ley de extranjería de 1985, y el subsiguiente proceso de nacionalizaciones. No obstante, antes de llegar a ese momento, los musulmanes de la ciudad ya habían desarrollado distintas formas de organización religiosa. Para realizar una aproximación holística del proceso de institucionalización del islam en esta Ciudad Autónoma, es necesario trazar las líneas seguidas en el último siglo y medio de presencia efectiva de los musulmanes en la ciudad.

PALABRAS CLAVE

Melilla, musulmán, asociacionismo islámico.

ABSTRACT

The pattern in the already abundant literature on the Islamic associative movement and the institutionalisation of Islam has been to date the beginning of these processes in Melilla from 1985 to 1987, the result Organic Law 7/1985 of July 1 on the Rights and Freedoms of Foreigners in Spain, better known as the Immigration Act of 1985, and the subsequent nationalisation process. However, the city's Muslims had already developed various forms of religious organisation before that point. In order to take a holistic approach to the institutionalisation of Islam in this autonomous city it is necessary to trace the lines followed in the last century and a half of effective Muslim presence in the city.

KEYWORDS

Melilla, Muslim, Islamic associative movement.

الملخص

في إطار البيليوغرافيا الوفيرة المتعلقة بالترابط الإسلامي ومأسسة الإسلام، تم في مليبية وضع نقطة البداية في عمليات 1985-87 المستمدة من القانون الأساسي 1985/7 بشأن حقوق وحرّيات الأجانِب بتاريخ 1 يوليو/تموز، المعروف أكثر بقانون الأجانِب لعام 1985، وما تلاه من عملية التجنيس. ولكن، قبل الوصول إلى تلك النقطة، كان المسلمون في هذه المدينة قد عملوا على تطوير أشكال مختلفة من التنظيم الديني. ولوضع نهج شامل لمأسسة الإسلام في هذه المدينة المستقلة، من الضروري رسم الخطوط المتبعة في القرن ونصف الماضي في ظل الوجود الفعلي للمسلمين في مليبية.

الكلمات المفتاحية

مليبية، مسلم والترابط الإسلامي.

HISTORIA Y VALORES EN EL MUNDO ÁRABE. UNA CONVERSACIÓN CON SAMI NAÏR

Vicente Ordóñez y Vicent Sanz

Vicent Sanz: El desarrollo de la historia del presente (o historia del mundo actual) se cimienta sobre la consideración de que cualquier sociedad actual, cualquier momento presente, es fruto de un devenir histórico y, por tanto, el análisis histórico de ese presente resulta imprescindible para el conocimiento de los fenómenos actuales en la medida en que trasciende lo inmediato y profundiza (o al menos lo intenta) en las raíces históricas de los mismos. ¿Podemos considerar esta perspectiva válida? ¿Lo puede ser para entender los acontecimientos del mundo árabe desde un planteamiento más complejo, alejado de la superficialidad que uno a veces encuentra en los medios de comunicación?

Sami Naïr: Esta pregunta es muy importante aunque, en realidad, plantea dos preguntas. Por una parte, tenemos el papel de la historia y el conocimiento del presente; por otra, la capacidad de conocer el presente sin integrarlo en la historia. La respuesta a la segunda cuestión no es relevante: es imposible entender un proceso del presente sin integrarlo en la historia. Sin embargo, hay un problema metodológico que no debemos perder de vista: no hay acontecimientos históricos, sino hechos integrados en una perspectiva mucho más global. Con lo cual, la comprensión de un acontecimiento histórico debe ser integrada en la historia, pero, al mismo tiempo, tiene su propia autonomía. Me explico, el conocimiento de un hecho histórico necesita dos perspectivas. La primera es la perspectiva comprensiva: comprender es elaborar una estructura. Por ejemplo, ¿cuál es la estructura del sistema geopolítico en el mundo árabe ahora mismo? Pero la estructura en sí no nos da la clave para comprender el porqué. El porqué es siempre la historia. Por eso, la metodología más adecuada es una mezcla, siempre compleja, entre el proceso histórico y las estructuras existentes. Esto, en los años sesenta y setenta, se llamaba *estructuralismo genético* —a diferencia del estructuralismo que pensaba interpretar solo las estructuras—. La estructura es un producto de la historia. El hecho, en sí, no tiene significado. Para entender el hecho en sí, uno tiene que integrarlo en la totalidad, de los acontecimientos, de la situación global o, en este caso, de nuestro sistema geopolítico. No se puede entender la situación en Egipto hoy sin tener en cuenta, no solamente el golpe de Estado de los militares, sino también las coacciones extranjeras, la solidaridad de los movimientos sociales dentro y fuera de Egipto, la relación entre los diversos grupos, etc. Por tanto, historia y estructura [serían] como los dos lados dialécticos de un mismo proceso.

Vicent Sanz: Lo que ocurre es que, con demasiada frecuencia, se sostiene que, para hacer un análisis histórico, se necesita una perspectiva, un cierto alejamiento de esa realidad. Creo que esta es una visión excesivamente conservadora. Porque el pensamiento histórico es, antes que nada, pensamiento crítico. Y el pensamiento crítico tiene que acercarse a los hechos, escrutarlos, hacerlos suyos.

Sami Naïr: Estoy de acuerdo, sí, aunque debemos entrar en los detalles. ¿Por qué?

Porque la mirada alejada es una mirada absolutamente falsa: considera que puede alejarse, tener una visión objetiva. El problema de la objetividad no se plantea de la misma manera en las ciencias sociales y en las ciencias naturales. En las ciencias naturales, investigadores que no tienen ningún vínculo entre ellos, que tienen visiones ideológicas totalmente diferentes, etc., pueden coincidir en la definición del objeto. En las ciencias sociales, [esa coincidencia] es imposible porque el sujeto se proyecta en el objeto; estamos, de hecho, instalados en la dialéctica sujeto-objeto. Es por ello que, cuando se afirma que el conocimiento histórico es crítico, puede decirse: sí, es crítico. No obstante, la crítica debe ser científica, por lo que necesitamos este doble movimiento: alejamiento-integración, integración-alejamiento. Y por eso hay una metodología, metodología a la que aludíamos antes, a saber, la dialéctica sujeto-objeto tal y como la encontramos en la *Lógica* de Hegel, por ejemplo. A partir de aquí se puede tener una visión objetiva, objetividad que, en todo caso, siempre será relativa. Quien ha pensado este problema de forma sistemática ha sido Max Weber. En la obra de Weber, hay una reflexión extraordinaria sobre este tema: juicio de hecho, juicio de valor, etc. Entonces, no podemos pretender que lo que afirmamos sobre lo que ocurre aquí y allá sea totalmente científico. Es imposible. Intentamos entender un acontecimiento o un hecho histórico sabiendo que nosotros participamos a través de nuestra comprensión y análisis. Estamos dentro. Cuando interpreto la sociedad de Egipto o de Túnez, participo de esta dinámica. Y no es que viva ahí, ni mucho menos. Lo que sucede es que entro de lleno en los problemas de estos países, lo que determina mi propia capacidad de análisis del objeto. En resumen, crítica sí, pero una crítica científica, rigurosa. Esto, por otra parte, es algo que ya hizo Marx de manera genial en los *Grundrisse* y en *El capital*.

Vicent Sanz: Este tema que usted aborda está presente en su último libro, sobre todo en lo que atañe a las revoluciones sociales. Como vemos, desde 2011 la revuelta social arraiga también en el mundo árabe —no hablo de política, aunque esta esté implícita—. Si repasamos muy rápidamente algunas de las aproximaciones históricas y sociológicas respecto a los movimientos sociales del pasado, nos encontramos ante quienes, por una parte, consideran que las revueltas sociales (principalmente en sociedades consideradas «arcaicas») vienen provocadas por algún agente externo; por otra, aquellos que sostienen que las revueltas sociales responden a factores internos. ¿Cree que esta aproximación al problema es adecuada? ¿Cuáles son los factores determinantes?

Sami Naïr: Yo no creo, en absoluto, en la posibilidad de revueltas sociales provocadas desde el exterior. Considero que las causas de una revuelta son siempre inmanentes, internas, endógenas. Por eso, la primera parte del libro se titula «Sociedades que provienen de lejos». Esto quiere decir que, cuando estallan los problemas en una sociedad, estallan porque hay un crecimiento y una radicalización de las contradicciones tan grande, que provocan el resquebrajamiento del sistema. El sistema no tiene la capacidad de seguir coaccionando y dominando esas contradicciones. Las contradicciones lo superan por su misma fuerza. Y este es, por supuesto, el camino natural de una crisis. ¿Qué entendemos por crisis? Que cada

uno de los segmentos que componen el todo social, económico, cultural, etc. llegan a un punto de contradicción tan importante que no pueden seguir en el mismo sistema. Es entonces cuando todo estalla. Hay, por tanto, que analizar los procesos internos para entender el porqué. Por ejemplo, hemos asistido a un conjunto de revoluciones democráticas en el mundo árabe dirigidas por minorías activas, revoluciones que tienen todas ellas un mismo denominador común: la demanda de dignidad. Ahora bien, vivir con dignidad pasa por acabar con las dictaduras e instaurar un sistema democrático. Por tanto, no se puede entender la demanda de dignidad y democracia sin analizar los sistemas globales en los que se encuadran estas revueltas. Y, por cierto, hay una característica común a todos estos sistemas, una característica interna y otra mundial. Interna porque todos, sin excepción, eran sistemas cerrados. ¿Qué quiere decir *sistemas cerrados*? Son sistemas que no podían integrar las reivindicaciones y demandas de las capas excluidas. Al ser sistemas cerrados, no escuchaban, no podían escuchar porque vivían en círculos cerrados, protegidos por la policía y el ejército, frente a un pueblo que no tenía el derecho de plantear ninguna objeción. Si el pueblo intentaba rebelarse, la única respuesta era la represión. Las reivindicaciones y demandas, por tanto, no podían funcionar dentro del sistema. Lo mismo sucedió, por cierto, en los países del este y en algunos países de América Latina: sufrían contradicciones frente a la inmensa mayoría de la población excluida, pero esa exclusión tenía consecuencias dentro del mismo sistema, entre ellos. En el mundo árabe, por ejemplo, en todas las sociedades en las que se produjo una revuelta, observamos un hecho que puede parecer secundario, pero que es fundamental: en Túnez, Egipto, Libia, Siria, Yemen..., en todos estos países había un problema con la sucesión. Y los jefes de Estado querían transformar estos sistemas cerrados en repúblicas hereditarias. Esto provocó dentro del sistema un desacuerdo entre los grupos dirigentes. Tenemos, entonces, una contradicción central, la contradicción contra el pueblo y, además, contradicciones internas. Y es la conjunción entre estas contradicciones la que provocó el estallido del sistema. Si uno quiere entender qué es lo que ha sucedido, esto es lo relevante. Para explicarlo, sin embargo, uno necesita dos cosas: primero, uno debe integrarlo en la historia. ¿Y cuál es la historia inmediata de esta gente? Vivimos desde hace treinta años un proceso de globalización que tiene aspectos positivos y negativos. Lo peor del proceso de globalización es la fragmentación del sistema social mundial, la dominación del modelo norteamericano por doquier, la transformación del vínculo social en todas las sociedades y la privatización de este proceso; lo mejor, la demanda de democracia que está surgiendo por todas partes, tanto en los países desarrollados como en los países árabes. El proceso de democratización es la respuesta dialéctica al proceso de liberalización: es el proceso de liberalización el que provoca, en su contra, la demanda de democratización, aunque sabemos que la élite política no juega ese papel, pues ha olvidado las demandas del pueblo. Surgen por todas partes movimientos sociales que están diciendo a los partidos, independientemente de si son de izquierdas o de derechas: «No habéis entendido nada; nosotros queremos otra cosa». Este es el contexto mundial. Las revoluciones en el mundo árabe llegan en un momento de demanda democrática mundial. Vamos a

intentar dilucidar el segundo elemento de la explicación. ¿Por qué estalló la revolución en estos países? ¿Por qué, desde esa demanda democrática, hemos tenido la victoria de grupos islamistas conservadores y reaccionarios?

Vicente Ordóñez: ¿Y por qué ha habido tan baja participación...?

Sami Naïr: Claro. Ha habido muy baja participación, pero la razón de la victoria de los islamistas conservadores responde a lo siguiente: se trata de la primera experiencia democrática en la historia del mundo árabe. Capas sociales siempre excluidas tuvieron, por primera vez, repito, la posibilidad de tomar la palabra y decir lo que querían. Esas capas, por haber sido y por estar todavía excluidas, no tenían cultura democrática, no tenían tradiciones de lucha política, vivían en una *Weltanschauung* a la vez arcaica y revolucionaria. Arcaica porque se basaba en el islam como ideología de resistencia frente a la dominación autoritaria de las clases dirigentes que, bajo el pretexto de la modernidad, ejercían la dominación y el poder de manera arbitraria. Contra este statu quo es contra el que las capas sociales excluidas se han revelado. Porque el sistema de las élites es un sistema de corrupción, de explotación, de represión que nada tiene que ver con la modernidad. Estas capas sociales excluidas se afirman proclamando: «Nosotros tenemos una ética, una moral. Esa ética es el islam. Y el islam dice que nosotros no debemos dominar a la gente, matarla, engañarla, corromperla, etc.». Por tanto, oponen una ética arcaica a esa dominación dictatorial falsamente moderna.

Vicente Ordóñez: Aludía usted antes a la «minoría activa», esa clase estatuaría tan difícil de definir sociológicamente que, de algún modo, hace saltar por los aires las oxidadas estructuras del poder. ¿Estamos ante el «hombre anónimo», esto es, ante alguien que, al posicionarse, interrumpe las relaciones de dominio, hace que lo homogéneo, lo establecido y regular estalle y, además, sustrae dimensiones de la realidad agujereándola?

Sami Naïr: Sí, creo que es cierto. El *hombre anónimo* es el hombre que no tiene la palabra, que está fuera de la palabra oficial, dominante. Su palabra es una palabra sin identidad. Está en una situación en la que dice cosas que el sistema no puede escuchar y, al mismo tiempo, no está integrado en los mecanismos de institucionalización política: no pertenece a un grupo, a un clan, a una clase social. No es casual que este «hombre anónimo» se asocie a la juventud. Porque la juventud está fuera del sistema de valores. De algún modo, la juventud podría entenderse como un proceso de reconstrucción de valores. Y este «hombre anónimo» al que usted aludía antes, como la juventud árabe, es aquel que está en una situación *anómica* —en el sentido de Durkheim—. Los jóvenes en las sociedades árabes en las que estallaron las revueltas vivían casi en una situación esquizofrénica frente al poder. En este punto, la pregunta que habría que hacerse es la siguiente: ¿cuál era su lugar, su espacio vital? Un lugar o espacio vital doble; en primer lugar, la marginalidad. Fíjense que, en muchos de los países del Mediterráneo sur, los jóvenes tienen que pagar para trabajar; tienen, sí, que comprar su trabajo. En Túnez, por ejemplo, uno debe recurrir a sus familiares o amigos, pedir una suma de dinero muy elevada

y competir en esta especie de mercado laboral corrupto con el fin de obtener un trabajo. El problema es muy grave. Porque el que se ha integrado pagando va a actuar de la misma manera. Es un círculo vicioso terrible. En resumen, [se trata de] un sistema marginal anómico que dificulta el común y cotidiano vivir.

En segundo lugar, y este punto es mucho más interesante, vivían en un espacio estratosférico; esto es, vivían en Internet, en el sistema mundial. A través de Facebook, de Twitter, de los SMS, etc., tenían una información global. En los países árabes en los que estallaron las revueltas, había un control casi total de la información. Ese hombre anónimo, sin embargo, fue capaz de saltar por encima del sistema y llegó inmediatamente al sistema mundial con Internet. Podemos decir que las revoluciones árabes son las primeras revoluciones de la red. No es que Internet haya provocado la revuelta, pero ha actuado como herramienta. Esto, en términos políticos, supone un cambio radical.

Hay que añadir algo sobre las sociedades árabes. Y es que, probablemente, son las únicas sociedades del Mediterráneo que tienen, como mínimo, una doble raíz cultural: la cultura francesa o inglesa y, además, la cultura árabe. En Egipto, todo el mundo habla inglés; en Argelia o Túnez, todos hablan francés, etc. Esa minoría activa, ese hombre anónimo y anómico al que aludíamos antes, podía acceder a ese capital de cultura mundial. Tenía acceso, por tanto, al conocimiento. Y cuando el joven tunecino Mohammed Bouazizi se inmoló, fue la chispa, el detonante que provocó el estallido. Casualmente, cuando se produjo la inmolación, el 17 de diciembre, yo estaba allí. Estaba en Tozeur. Tozeur está cerca de Sidi Bouzid, a unos 80 km. Conozco bastante bien Túnez. De hecho, estaba allí con amigos, gente integrada en el sistema (dirigentes políticos, intelectuales, etc.). Y, por primera vez, vi en la televisión de un café la inmolación. La televisión tunecina no emitía ninguna noticia relacionada con el asunto, pero Al-Yazira sí. Al ver las imágenes, la gente que estaba en el café comenzó a gritar: «¡Basta!, ¡basta!, ¡basta!». Al volver al hotel, pensé que esta vez iba a ser algo diferente. Y, efectivamente, la noticia corrió como la pólvora gracias a la red. Ese lugar nuevo que es Internet es una herramienta clave para entender la política, la historia, etc. de la misma manera que, en los siglos XIX y XX, no se podían entender las batallas políticas sin tener en cuenta los periódicos.

Vicent Sanz: En diferentes ocasiones a lo largo de su libro establece una comparación entre las situaciones dadas a partir de 1989 en los países de Europa del Este bajo el control soviético y lo que viene ocurriendo en esta Primavera Árabe. ¿Cuáles serían los elementos que nos permitirían establecer esa comparación si, inicialmente, serían sociedades cultural, social y políticamente dispares?

Sami Naïr: Es un proceso histórico que ha empezado probablemente por el final. La Guerra Fría no fue sino un cierre geopolítico del sistema mundial. Entre los Estados Unidos de América y la URSS había un gran acuerdo: podemos aceptar enfrentamientos y guerras, pero siempre y cuando tengan lugar en la periferia —Vietnam, América Latina, África, etc.—, nunca nos enfrentaremos en el centro. Cuando este sistema estalló, se abrió una situación de multilateralismo generalizado y anárquico

que llegó hasta finales de los años noventa. Esta situación anárquica se cerró en 2003, no en 2001. ¿Por qué? Porque entre 2001 y 2003 hubo un periodo de vacilación. Los americanos plantearon el problema en los siguientes términos: o estáis con nosotros o contra nosotros —la tesis de Bush—. El mundo se quedó perplejo. La URSS estaba fuera de juego y China no tenía, todavía, capacidad para imponerse militarmente. Por eso, cuando en 2003 los norteamericanos cometieron el inmenso error de invadir Iraq, provocaron a nivel mundial una recomposición del sistema al tiempo que crearon una multipolaridad. El primer país que actuó de este modo —y lo digo sin chovinismo— fue Francia. Francia sabía que no había armas de destrucción masiva, por lo que se opuso en el Consejo de Seguridad a la invasión de Iraq. Los Estados Unidos, sin embargo, querían una guerra. Y, si les interesaba, era para apoderarse del petróleo —y, por cierto, lo tienen ahora: británicos y norteamericanos dominan el petróleo iraquí—. Bien, pues a partir de este momento nació un sistema multipolar. La principal característica de este sistema es la siguiente: desaparecido el peligro de una guerra mundial, la dominación del sistema económico neoliberal se impone de forma imperativa y las élites políticas actúan de la misma manera; es decir, cuando la derecha alcanza el poder, practica una política conservadora y, cuando la izquierda llega al poder, practica también una política conservadora (después de tres meses de retórica pasan a la práctica neoliberal). Por tanto, a partir de 2003 aproximadamente, apareció un elemento nuevo muy interesante: la «autonomización» de las sociedades. Las sociedades se autonomizan respecto de los grupos políticos. Es el auge de las sociedades como actores políticos en la modernidad. Y esto viene de la mano de la transformación que tiene lugar en la política, transformación que se produce gracias a las nuevas tecnologías. Lo que ha ocurrido en el mundo árabe, en definitiva, es precisamente esto: una autonomización de las sociedades frente a los sistemas políticos. Unos sistemas políticos cada vez más estrechos y unas sociedades cada vez más complejas. Y este proceso de autonomización de lo social frente a lo político restringido es la consecuencia de la apertura mundial, de la desaparición de este sistema cerrado que era el sistema del enfrentamiento político y estratégico a nivel mundial entre grandes potencias. Ahora hay como una especie de flujo, las demandas fluyen dentro de todas las sociedades y la gente cree cada vez menos en los discursos políticos.

Antes, aludía usted a algo muy importante: el bajo nivel de participación en estas sociedades. ¿Cómo entenderlo? Ciertamente, en las sociedades árabo-islámicas en las que hubo elecciones democráticas, la participación media no fue superior al 50%. Para comprender esto, hay que atender a un aspecto central: el alejamiento de las sociedades frente al poder político. Hay como un escepticismo hacia las élites políticas, una sospecha permanente.

Vicente Ordóñez: Sin embargo, esto no ocurre únicamente en el mundo árabe. Pensemos en la baja participación en las elecciones europeas, llamadas a veces «elecciones de segundo orden», aquí en España, pero también en Francia o Gran Bretaña. Hay un desinterés generalizado que, creo, sintetiza a la perfección ese grito esgrimido desde el movimiento I5-M: «¡No nos representan!».

Sami Naïr: Es extraordinario porque, sí, es una crisis de la representación. En el mundo árabe, sucede exactamente lo mismo; me atrevo, por cierto, a avanzarles una cifra: considero que el 70% de la población del Mediterráneo árabe está secularizada. Hay un laicismo objetivo que no hay que confundir con la ética religiosa. Utilizan el islam, sí, pero tienen una concepción privada de la religión: somos musulmanes, arguyen, pero nuestra religión, que es colectiva, debe funcionar de manera privada. ¿Por qué? Porque el juez en este asunto es Dios, no el jefe político de un determinado país o el integrista radical. Los islamistas, al haber ganado las elecciones de forma minoritaria, pero al haberlas ganado en definitiva, consideraron que tenían el derecho de imponer una política religiosa, y empezaron a islamizar las constituciones, las relaciones sociales, etc. Este fue su fracaso. De hecho, provocó en todos los países un auge de contestación generalizado (más de tres millones de personas en Egipto). El islam no es una religión de Estado, es una ética. En Túnez, vi a chicas con velo manifestándose en contra de los islamistas. Cuando les pregunté por qué estaban allí, me respondieron: «Sí somos musulmanas, pero no queremos que esto se imponga como una ideología que lo domina todo. Somos mujeres, tenemos derechos como mujeres», etc. Por tanto, es importante comprender qué es lo que está pasando en estas sociedades. Es muy complejo porque es un problema que no está resuelto y que, además, viene de lejos. Hay un capítulo en el libro *¿Por qué se rebelan?*, llamado «Contemporaneidad y no-contemporaneidad», que puede ayudar a comprender todo esto.

Vicente Ordóñez: Ese capítulo es muy interesante, sobre todo por la utilización que hace de las tesis de Ernst Bloch. Parece que hay un desdoblamiento del tiempo en el mundo árabe...

Sami Naïr: Eso viene del siguiente hecho: hay grupos en la sociedad que no comparten la misma temporalidad y que viven en otra temporalidad. Pero la mayoría vive en una temporalidad, digamos, moderna. Hay una batalla entre estas dos temporalidades. Lo que los islamistas no han entendido es que esa batalla no se puede desarrollar en el campo de la religión, sino que es una batalla que se debe desarrollar en el campo de la cultura, de la liberación de la opinión, del debate, y que implica, por parte de la *intelligentsia*, un trabajo de clarificación imprescindible para estas sociedades. En Europa, este trabajo se ha llevado a cabo en el siglo XVIII, en el XIX y en el XX. También en España, el trabajo que la *intelligentsia* española hizo hacia finales del siglo XIX o en las primeras décadas del siglo XX fue encomiable.

Vicent Sanz: En principio, todas estas cuestiones tienen que ver con los valores de la Ilustración: para llegar a ser una sociedad democrática se debe, no solo adoptar, sino también asumir una serie de valores que son, en esencia, ilustrados. Por tanto, hasta que no se integren esos valores ilustrados jamás se llegará a plasmar la democracia. Lo que quizá no vemos porque tenemos una visión excesivamente occidocentrista es que esos valores también pueden existir en otras sociedades.

Sami Naïr: En primer lugar, hay que definir lo que son esos valores universales; luego, hay que ver, históricamente, cómo se planteó el problema en las sociedades

árabes; tercero, hay que ver en qué medida podemos trasladar unos valores considerados como universales en los países occidentales, por ejemplo el valor de la democracia, al mundo árabe. Son, por tanto, problemas distintos. Vamos por partes. Por *valores universales* consideramos, en general, un pequeño cuerpo de valores que se pueden resumir de manera muy sencilla. El primero sería la razón: el valor de la razón como elemento clave para la construcción del vínculo social —la sinrazón es la guerra o la locura—. La racionalidad está ligada a la medida, a la *metis* griega, a la posibilidad de intuir, medir, calcular, etc. El segundo [sería] la educación como elemento de construcción del ser humano, lo que hace posible que uno sea consciente de su humanidad y de la humanidad del otro. La educación despliega el valor de la dignidad humana. Tenemos, entonces, el segundo elemento: la dignidad. El tercer elemento [sería] la tolerancia. La *razón* es un concepto compartido que se debe construir a partir del intercambio, a partir de entender lo que es el otro. En este entendimiento en común, podemos elaborar un consenso. Y esto es lo que entendemos por *tolerancia*. En estos tres valores tenemos, resumidos, toda la teoría de los derechos humanos. Estos valores, y estamos en el segundo aspecto de la cuestión, existen en la tradición islámica desde siempre. Es más, fueron los pensadores islámicos quienes inventaron estos valores para la modernidad: basta con leer el tratado sobre la argumentación del filósofo español Ibn Rushd, conocido en Occidente con el nombre de Averroes. En el siglo XII, Averroes desarrolla la primera teoría de la secularización. Frente a los islamistas de su época, defiende que hay dos modos de conocimiento: el modo de conocimiento favorecido por Dios tiene que ver únicamente con la religión; el modo de conocimiento creado por los hombres tiene que ver con la aplicación de la razón. Debemos diferenciar estos dos modos de conocimiento y no tenemos que aceptar la dominación de uno sobre otro. Por tanto, el primer pensador racionalista en la historia de la filosofía occidental fue Averroes. No es por casualidad que Tomás de Aquino escribiera su *Contra Averroes*, donde le reprochaba su excesivo racionalismo. Pensaba que Averroes estaba sometiendo la idea de Dios a la razón, mientras que, para los cristianos, la idea de Dios estaba sometida a la revelación. Podemos decir lo mismo de la educación. ¿Qué dice el Corán? Cito de memoria: «La ciencia es tan importante que hay que ir hasta China para conseguirla». Es la palabra del Corán. Y, [como antes comentaba] el tercero, la tolerancia. Hay un versículo del Corán que dice: «Nunca la religión por coacción». Hay versículos que dicen cosas diferentes, contradictorias, pero esto está escrito también y hay que recordarlo —y no hay que olvidar, además, que el primer movimiento racionalista de la historia estuvo protagonizado por los mutazilíes—. La tradición racionalista existe en el mundo árabe. Es más, los valores occidentales, universales, no solo existen, sino que arraigan en la obra de los pensadores islamistas y judíos españoles, de Averroes y Maimónides fundamentalmente.

Estamos, por tanto, en una situación que define un periodo histórico. En mi opinión, el periodo histórico se acaba en los años setenta-ochenta del siglo pasado. ¿Por qué? Porque estos valores se han mezclado a nivel internacional y, al otro lado del Mediterráneo, se comparten estos valores. Ahora bien, la integración de la democracia, del parlamentarismo en estas sociedades obedece a reglas

particulares, de la misma manera que el pluripartidismo en Inglaterra obedece, si ustedes lo analizan desde la perspectiva de la sociología política, a unas reglas particulares: los dirigentes de los *tories* vienen de las capas altas de la aristocracia, mientras que los dirigentes del Partido Laborista vienen de otros sectores sociales. Pues bien, en el mundo árabe pasa exactamente lo mismo. Estamos en sistemas que integran el sistema moderno a partir de sus rasgos específicos, pero dentro de un consenso: la modernidad. Creo que las sociedades árabes no eligen la particularidad frente a la universalidad. Se declaran árabes, universalistas y singulares. Piensen que la democracia es un trabajo permanente, muy difícil, que consiste en aceptar la singularidad del otro. Por eso, la pedagogía de la ciudadanía es la pedagogía de la aceptación de la singularidad del ser humano. Cuando se llega a este punto extraordinario, se entiende que la singularidad va más allá de la universalidad: somos todos idénticos, universales, pero respetando siempre la singularidad del otro. Esto es lo que ocurre con las sociedades árabes, nosotros solemos entender la singularidad de estos países y les juzgamos a partir de unos criterios que, con demasiada frecuencia, son muy estrechos. Para entender al otro, uno tiene que ponerse en el sitio del otro, entenderle a partir de su propio entendimiento, ubicarse en su propio sistema hermenéutico.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA DE SAMI NAÏR

- (1984). *Machiavel et Marx: du fétichisme du pouvoir à la passion du social*. París: Presses Universitaires de France.
- (1995). *Mediterráneo hoy. Entre el diálogo y el rechazo*. Barcelona: Icaria Editorial.
- (1995). *En el nombre de Dios*. Barcelona: Icaria Editorial.
- (1997). *Politique de civilisation*. París: Editions Arléa (en colaboración con Edgar Morin).
- (1998). *El desplazamiento en el mundo: inmigración y temáticas de identidad*. Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (en colaboración con Javier de Lucas).
- (1998). *Las heridas abiertas*. Madrid: El País Aguilar.
- (2000). *El peaje de la vida*. Madrid: El País Aguilar (en colaboración con Juan Goytisolo).
- (2001). *La inmigración explicada a mi hija*. Barcelona: Ediciones de Bolsillo.
- (2001). *Una historia que no acaba*. Valencia: Ediciones Pretextos.
- (2003). *El imperio frente a la diversidad del mundo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- (2005). *Y vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- (2010). *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.
- (2011). *La lección tunecina. Cómo la revolución de la dignidad ha derrocado al poder mafioso*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2013). *¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*. Madrid: Clave Intelectual.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Vicente Ordóñez Roig, es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia y profesor del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad Jaume I. Interesado por la relación entre filosofía, política y estética, ha publicado diversos artículos de carácter académico sobre Platón, Hegel, Marx, Brahms, Wittgenstein, Severino, Bauman, Santiago López Petit, etc. Es, asimismo, miembro de la Royal Musical Association, Music and Philosophy Study Group. Actualmente, trabaja en la edición de un ensayo sobre los movimientos sociales en España.

Vicent Sanz Rozalén es profesor de Historia Contemporánea en el Departamento de Historia, Geografía y Arte de la Universidad Jaume I. También, forma parte del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz y coordina el grupo de I+D Historia, Culturas Políticas y Movimientos Sociales. Es autor de *D'artesans a proletaris* (Servei de Publicacions, Diputació de Castelló, 1995) y de *Propiedad y desposesión campesina* (Fundación Instituto de Historia Social, 2000). Ha coeditado, además, *Cultura social y política en el mundo del trabajo* (Fundación Instituto Historia Social, 2000), *En el nombre del oficio* (Biblioteca Nueva, 2005) y *A Social History of Spanish Labour. New Perspectives on Class, Politics and Gender* (Berghahn Books, 2007). Actualmente, dirige el Foro de Debate y el programa de radio *Hablemos de historia*.

RESUMEN

Sami Naïr, catedrático de Ciencias Políticas y actualmente director del Centro Mediterráneo Andaluzí (CMA), se pregunta en su última obra (*¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*) si podemos dar por finalizada la Primavera Árabe o si, por el contrario, los alzamientos populares que exigen democracia y dignidad no son sino una más entre las piezas de la progresiva disgregación de los sistemas dictatoriales y autoritarios árabes. El auge de los movimientos religiosos conservadores parece indicar que los levantamientos democráticos de los países de la cuenca sur y este del Mediterráneo han desembocado en una victoria del islamismo político, pero ¿es esto cierto? ¿Cómo explicar, entonces, el clima de guerra civil que se vive en Egipto? ¿Qué transformaciones políticas están teniendo lugar en Marruecos, Argelia, Túnez o Arabia Saudí? ¿Cuál es la base democrática desde la que la ciudadanía exige derechos y libertades? Sobre estas y otras cuestiones tuvimos ocasión de charlar con Sami Naïr en el marco del Festival Rototom Sunsplash celebrado en Benicasim en agosto de 2013.

PALABRAS CLAVE

Mundo árabe, islam, democracia, globalización, ética.

ABSTRACT

Sami Naïr, professor of Political Science and currently director of the Andaluzí Mediterranean Centre (CMA), poses the question in his latest work —¿Por qué se

rebelan? *Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe* (Why do they Revolt? Revolutions and Counter-revolutions in the Arab World)— of whether we can presume the Arab Spring is over or, conversely, if the popular uprisings demanding democracy and dignity are just another piece of the progressive break-up of dictatorial and authoritarian Arab systems. The rise of conservative religious movements would appear to indicate that the democratic uprisings in countries in the southern basin and east of the Mediterranean have lead to a victory for political Islam. But, is that really true? How do we then explain the climate of Civil War occurring in Egypt? What political transformations are taking place in Morocco, Algeria, Tunisia and Saudi Arabia? What is the democratic base that citizens demand rights and freedom from? We had the chance to talk to Sami Nair about these issues within the framework of the Rototom Sunsplash Festival, held in Benicasim in August 2013.

KEYWORDS

Arab world, Islam, democracy, globalisation, ethics.

الملخص

يتساءل سامي ناير، أستاذ العلوم السياسية ويشغل حالياً منصب مدير المركز المتوسطي الأندلسي (CMA)، في كتابه الأخير (لماذا يتمردون؟ الثورات والثورات المضادة في العالم العربي) هل توقفت موجات الربيع العربي أم أنه على العكس من ذلك ليست الانتفاضات الشعبية المطالبة بالديمقراطية والكرامة سوى جزء من التفكك التدريجي للأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية العربية. يشير صعود الحركات الدينية المحافظة إلى أن الانتفاضات الديمقراطية في بلدان جنوب وشرق حوض البحر الأبيض المتوسط قد أسفرت عن انتصار للإسلام السياسي، لكن هل هذا صحيح؟ كيف نفسر إذن مناخ الحرب الأهلية الذي يطبع مصر؟ ما هي التغييرات السياسية التي تُجري في المغرب والجزائر وتونس والمملكة العربية السعودية؟ ما هي القاعدة الديمقراطية التي تطالب منها المواطنة وبال حقوق والحريات؟ حول هذه القضايا وغيرها أُتيحت لنا فرصة الحديث مع سامي ناير في إطار مهرجان (Rototom Sunsplash) الذي أقيم في بني قاسم (Benicasim) في أغسطس/آب 2013.

الكلمات المفتاحية

العالم العربي، الإسلام والديمقراطية، العولمة والأخلاق.

JERUSALÉN DURANTE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL: EL DIARIO DEL CONDE DE BALLOBAR

Roberto Mazza

En el verano de 1913, un joven diplomático español partió para Tierra Santa con el fin de asumir el cargo de cónsul de España en Jerusalén. Antonio de la Cierva y Lewita, conde de Ballobar, llegó a Jerusalén en medio de un periodo extremadamente problemático para el Imperio otomano, que se enfrentaba constantemente a amenazas internas y externas. Una parte esencial de la misión de Ballobar en Jerusalén era proteger y apoyar al clero y las propiedades españolas en la región, y en particular a la Custodia de la Tierra Santa, de la que dependían los católicos de Palestina, parte de Egipto, Siria, el Líbano, Chipre y Rodas. A principios del siglo XX, las relaciones entre el clero español y otras nacionalidades eran muy escasas, a veces inexistentes, y la Custodia se encontraba sumida en la anarquía. En 1913, un intento del Vaticano por arreglar los problemas de la Custodia desencadenó una escalada de tensión diplomática entre el Vaticano y España y, lo que es más importante, en Jerusalén se produjo un conflicto diplomático entre el cónsul español, Casares, y el clero italiano respecto a los llamados *privilegios nacionales*.¹ Ballobar fue enviado para reconducir la relación entre España y la Custodia y, probablemente, como una provocación a Italia y Francia respecto a la protección de los católicos en Tierra Santa. No obstante, el estallido de la guerra en el verano de 1914 alteró radicalmente la misión de Ballobar y su huella histórica.

Nacido en Viena en 1885, su madre era austriaca de origen judío y su padre era el agregado militar de la embajada española en la capital austriaca. En 1911, Ballobar entró al servicio consular y fue nombrado vicecónsul en Cuba. En mayo de 1913, fue nombrado cónsul en Jerusalén; aunque llegó en agosto de 1913, estuvo varios meses viajando por la región y sirvió en Jerusalén hasta 1919. Durante su estancia en la ciudad santa, Ballobar escribió un diario en el que dejó su testimonio de los eventos que presenció, así como de sus sentimientos, impresiones y opiniones, demostrando ser un atento observador de Jerusalén en tiempos de guerra. Cuando Ballobar llegó a Jerusalén, su tarea se ceñía a la protección de los intereses españoles, de naturaleza mayormente religiosa, y a restablecer unas relaciones «diplomáticas» más amistosas con la Custodia de la Tierra Santa. Pero, para cuando los británicos ocuparon Jerusalén en diciembre de 1917, él resultó ser el único cónsul que había quedado en la ciudad, al cargo de la protección de los intereses de todos los países implicados en la guerra. Ballobar se convirtió en un personaje crucial, pese a que, como comentaremos más adelante, su huella y su figura se desvanecieron después rápidamente.²

1 Sobre este asunto, véase Daniela Fabrizio (2004). *Identità nazionali e identità religiose: diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento*. Roma: Studium.

2 Se pueden encontrar detalles sobre la vida personal de Ballobar en el Archivo General de Asuntos Exteriores, P481/33813, Madrid; y en Antonio de la Cierva y Lewita y Eduardo Manzano Moreno (1996). *Diario de Jerusalén (1914-1919)*. Madrid: Nerea, pp. 25-26.

En enero de 1920, Ballobar, agotado de su misión en Jerusalén, fue trasladado a Damasco (se trataba de hecho de una promoción, solo que su destino era una fuente de problemas aún más complejos) y, en noviembre del mismo año, al más relajante Tánger, donde sirvió durante unos meses. Después del final de la guerra, se casó en 1920 con Rafaela Osorio de Moscoso, duquesa de Terranova, y en 1921 renunció a su cargo de cónsul. Ballobar siguió trabajando para el Ministerio de Asuntos Exteriores, con particular interés en las relaciones con la Santa Sede. Le ofrecieron varios cargos importantes que rechazó y, de acuerdo con su familia, Ballobar regresó a España para llevar los negocios familiares. Aparentemente, a su esposa no le entusiasmaba la idea de criar a sus cinco hijos viajando por todo el mundo. Vivieron la mayor parte del tiempo en Botorrita, un pueblo a las afueras de Zaragoza, donde su hija recuerda que Ballobar plantó un olivo que procedía del Jardín de Getsemaní.³ En agosto de 1936, Ballobar decidió apoyar públicamente a Francisco Franco y a su Junta de Defensa Nacional de España contra el Frente Popular de izquierdas que había ganado las elecciones unos meses antes. Dada la violencia anticlerical que se desencadenó contra la Iglesia después de las elecciones, no es sorprendente que el devoto Ballobar apoyase a Franco; sin embargo, Ballobar siguió siendo un acérrimo defensor de la monarquía y su apoyo al nuevo régimen era más por conveniencia que por creencia. Desde agosto de 1936, Ballobar fue nombrado, primero, miembro del Gabinete Diplomático de la junta y, después, secretario de Relaciones Exteriores del Ministerio de Asuntos Exteriores de Franco. Durante el periodo de entreguerras y en los años cuarenta, Ballobar trabajó principalmente en el Ministerio de Asuntos Exteriores, con particular interés en las relaciones con la Santa Sede. Durante el mismo periodo, se le ofrecieron cargos importantes como cónsul en diversos lugares del mundo, como Canadá o los Estados Unidos, pero no los aceptó. La mujer de Ballobar no estaba dispuesta a mudarse: la educación de sus hijos era lo más importante. Fue solicitando excedencias que alternó con breves periodos en el ministerio. En enero de 1948, en un ataque terrorista de Haganah contra el Hotel Semiramis en Jerusalén, murió Manuel Allendesalazar, el vicedcónsul español en Jerusalén y hermano del yerno de Ballobar, José Allendesalazar. Desconozco si existe alguna conexión entre ambas cosas, pero un año después, en mayo de 1949, Ballobar fue nombrado de nuevo cónsul en Jerusalén, donde sirvió hasta 1952.⁴ Después regresó a España, donde fue nombrado director de la Obra Pía, puesto que ocupó hasta 1955, cuando se jubiló. Ballobar murió finalmente en Madrid en 1971, a los 86 años.⁵

Ballobar solía comentar en su diario los aspectos militares del conflicto del que estaba siendo testigo, por lo que es de gran importancia esbozar brevemente la situación en el campo de batalla y cómo se llegó a la misma por medio

3 Entrevista con la familia el 12 de enero de 2010 en Madrid.

4 Oficialmente, el gobierno español no reconoció el Estado de Israel; no obstante, Franco quería abrir un consulado en Jerusalén para abrir un diálogo con las autoridades israelíes. Pero no fue hasta 1986 cuando se establecieron relaciones diplomáticas completas entre España e Israel.

5 Se pueden consultar otros detalles relacionados con la vida de Ballobar en el obituario publicado por *Tierra Santa* (enero de 1972), pp. 24-25.

de un largo proceso que precedió a la propia guerra. El estallido de la Primera Guerra Mundial no fue el primer incidente en el que el Imperio otomano fue desafiado, tanto interna como externamente. En 1908, los Jóvenes Turcos derrocaron al sultán Abdul Hamid II e hicieron que reinstaurase la Constitución, que se había suspendido en 1876. Entonces, el imperio fue atacado por los italianos en 1911 y perdió Libia. Al año siguiente, el estallido de las guerras de los Balcanes debilitó aún más la posición del gobierno otomano.⁶ Finalmente, en 1913, los dirigentes del imperio cambiaron después de que un miembro del Comité de Unión y Progreso (CUP) diera un golpe de Estado que instauró una dictadura militar.⁷ En los meses previos al estallido de la guerra en 1914, el Imperio otomano estaba diplomáticamente aislado. La mayoría de los gobiernos europeos consideraban que la Sublime Puerta estaba a punto de desmoronarse. Antes de 1914, el Reino Unido actuaba como aliado del Imperio otomano con el fin de defender los Dardanelos de Rusia y proteger la ruta imperial a las Indias; sin embargo, con el estallido de la guerra en agosto de 1914, los británicos ya no estaban interesados en ser aliados de los otomanos y las políticas británicas frente al Imperio otomano cambiaron radicalmente.⁸

Como ya hemos mencionado, antes de unirse a las Potencias centrales, el Imperio otomano estaba en una situación de neutralidad ambivalente frente a las partes en contienda. Pero esa neutralidad ambivalente no iba a durar mucho, dado que el CUP estaba buscando desesperadamente un aliado en Europa. En los dos años anteriores a la guerra, las relaciones germano-otomanas fueron frías. Tanto los Jóvenes Turcos como los miembros del CUP miraban con malos ojos el apoyo alemán al régimen hamidiano.⁹ Sin embargo, las cosas iban a cambiar. Cuando empezó la guerra, el gobierno británico se negó a entregar los dos buques de guerra —*Sultan Osman* y *Reshadiye*— que habían encargado los otomanos y que habían sido financiados por suscripción popular. A pesar de que esto provocó una oleada de resentimiento popular que se hizo eco también en los círculos oficiales, muchos seguían considerando al Reino Unido como el aliado natural del Imperio otomano.¹⁰ No obstante, el 28 de julio de 1914, Enver Pasha, ministro de la Guerra, se reunió secretamente con el embajador alemán Wangenhaim para debatir una alianza defensiva con Alemania, mientras que Cemal Pasha, ministro de la Marina, seguía propiciando contactos con Francia.¹¹ En agosto, factores ideológicos, económicos y

6 A. P. C. Bruce (2002). *The Last Crusade: The Palestine Campaign in the First World War*. Londres: John Murray, p. 6.

7 M. Sükrü Hanioglu (2008). *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton (NJ): Princeton University Press, pp. 150-177; Erich Zürcher (1993). *Turkey: A Modern History*. Londres: I. B. Tauris, pp. 115-116.

8 Jukka Nevakivi (1969). *Britain, France and the Arab Middle East, 1914-1920*. Londres: The Athlone Press, p. 2.

9 Ulrich Trupener (1984). Germany and the End of the Ottoman Empire, en Marian Kent (ed.). *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. Londres/Boston (MA): G. Allen & Unwin.

10 David Fromkin (2001). *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. Nueva York (NY): Henry Holt, p. 49; Feroz Ahmad (1984). The Late Ottoman Empire, en Marian Kent (ed.). *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. Op. Cit., p. 13.

11 David Fromkin (2001). *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. Op. Cit., p. 48; Ulrich Trupener (1989). *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*. Delmar (NY): Caravan Books, p. 15. El gobierno otomano propuso una relación más estrecha con Alemania el 22 de julio, pero el embajador alemán rechazó su propuesta.

geopolíticos, así como la presión personal del propio káiser Guillermo II, unieron a los imperios alemán y otomano en un acuerdo secreto firmado por el triunvirato del CUP en el poder —Talat, Enver y Cemal— y los representantes alemanes.¹²

Cuando Rusia entró en la guerra del lado de la Entente, se presentó el *casus foederis*. No obstante, el CUP retrasó la entrada del Imperio otomano en el conflicto por varios motivos, entre los que se incluía el hecho de que el gobierno no estaba en situación de enfrentarse a una guerra. La logística era el problema principal, dado que el gobierno no tenía capacidad para desplegar fácilmente su ejército por los vastos dominios del imperio. Además, la implicación otomana en las operaciones bélicas dependía de los suministros que recibía de sus aliados alemanes y austriacos.¹³ El 9 de septiembre de 1914, unilateralmente, el Imperio otomano declaró la abolición de las capitulaciones, de modo que recuperó la completa soberanía sobre sus súbditos. A finales de octubre de 1914, unos buques de guerra otomanos abrieron fuego contra una base naval rusa en el Mar Negro, aunque el Imperio otomano no entró oficialmente en guerra hasta finales de noviembre. En este contexto, Palestina pasó a depender del distrito militar de Siria, comandado por Cemal Pasha, ahora gobernador militar de Siria y comandante del iv Ejército.

Desde el estallido de la guerra en 1914, los británicos habían centrado su actividad militar en Egipto, que estaba bajo su control desde 1882. Aunque el Gabinete de Guerra defendía la anexión directa del país, finalmente se declaró un Protectorado británico en diciembre de 1914. A las autoridades británicas les preocupaba un posible ataque por el canal de Suez, que era esencial para los intereses británicos en la región y más allá. En las primeras fases de la guerra, Palestina era una cuestión secundaria en la agenda de la Oficina de Guerra británica, dado que las operaciones militares que se llevaban a cabo en el frente de Oriente Medio estaban destinadas a satisfacer las necesidades estratégicas del Imperio británico. A principios de 1915, los otomanos lanzaron un ataque sorpresa contra el canal de Suez desde Siria, pero fue un fracaso y se saldó con grandes pérdidas del lado otomano-alemán. Más tarde, las victorias otomanas en Mesopotamia y en *Çannakale* (Galípoli), así como la esperanza en otro ataque al canal, inflamó una rebelión antibritánica en Egipto en nombre del islam, cosa que llevó a los mandos alemanes y otomanos a planear un segundo ataque. A principios del verano de 1916, las tropas estaban listas, pero los aviones británicos detectaron el avance del ejército. Para mediados de agosto, los británicos superaban en número a las tropas germano-otomanas de facto que terminaban la campaña palestina.¹⁴

Palestina y Siria habían permanecido virtualmente indemnes, como se ha mencionado anteriormente en relación con el conflicto directo entre los británi-

12 Erich Zürcher (1993). *Turkey: A Modern History*. *Op. Cit.*, p. 116; Feroz Ahmad (1984). *The Late Ottoman Empire*, en Marian Kent (ed.). *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. *Op. Cit.*, p. 11; se puede encontrar un análisis exhaustivo de dichos acontecimientos en Mustafa Aksakal (2008). *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*. Cambridge (Reino Unido)/ Nueva York (NY): Cambridge University Press, pp. 119-152.

13 David Nicolle (1994). *The Ottoman Army, 1914-18*. Oxford: Osprey, p. 20; Erich Zürcher (1993). *Turkey: A Modern History*. *Op. Cit.*, p. 117.

14 A. P. C. Bruce (2002). *The Last Crusade: The Palestine Campaign in the First World War*. *Op. Cit.*, p. 43.

cos y los otomanos, pero en 1917 el ejército británico comandado por el general Archibald Murray, que había sido nombrado general al mando de la Fuerza Expedicionaria Egipcia (FEE) en enero de 1916, pasó de la estrategia defensiva a la ofensiva. Trató de tomar Gaza dos veces en la primavera de 1917, pero ambas campañas fracasaron. En Londres, el alto mando militar y el nuevo primer ministro, David Lloyd George, consideraron inaceptable la incapacidad de tomar Gaza. Mientras que el ejército británico estaba avanzando de alguna manera, los mandos alemanes y otomanos establecieron una nueva unidad militar llamada Yildirim ('tormenta') a las órdenes del general Erich von Falkenhayn.¹⁵ Su objetivo era lanzar un ataque a las fuerzas británicas en el sur de Iraq empleando tácticas de guerrilla. A pesar de que este nuevo cuerpo se concibió para ser ofensivo, acabó siendo una fuerza defensiva. A la vista del avance británico sobre Palestina, Von Falkenhayn sugirió, en 1917, que el Yildirim fuera enviado a Palestina para defender la línea Gaza-Beersheba, en lugar de perder el tiempo tratando de defender Bagdad, que ya era indefendible. Sin embargo, era demasiado tarde.¹⁶ El 7 de noviembre de 1917, las tropas germano-otomanas se retiraban del frente palestino, franqueando el paso a los británicos para llegar hasta Jerusalén. En junio de 1917, el general Edmund Allenby asumió el mando de la FEE con instrucciones de prepararse para una campaña ofensiva durante el otoño y el invierno. No tardó en adoptar estrategias militares nuevas y más arriesgadas que permitieron al ejército británico ocupar Gaza por Beersheba. Jerusalén fue tomada finalmente justo antes de Navidad, en cumplimiento de la orden de Lloyd George, que quería que Jerusalén fuera un regalo de Navidad para la nación.¹⁷

Aparte de la acción militar, desde que empezaron las hostilidades la planificación se hizo más consecuente y, en 1915, el Imperio británico aceptó la ocupación rusa de Estambul y el estrecho, mientras que el gobierno francés empezó a reclamar Siria.¹⁸ Al mismo tiempo, Hebert Samuel, el presidente de la junta de gobierno local, presentó al Foreign Office del Reino Unido la propuesta de crear un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina.¹⁹ En Londres, los altos cargos británicos se preguntaban si la adquisición de nuevos territorios en Oriente Medio serviría para reforzar o para debilitar la posición general de su imperio.²⁰ Dado que la idea de dividir el territorio estaba cobrando cada vez más fuerza, y que se anteponian otros acuerdos que también implicaban el reparto de Oriente Medio, el gobierno británico creó en 1916 el Comité De Bunsen, que formuló varias recomendaciones en base a los distintos escenarios que podrían plantearse al terminar la guerra. En lo tocante a Palestina, y en particular a Jerusalén, el comité recomen-

15 Para profundizar sobre la unidad militar Yildirim, véase Edward J. Erickson (2001). *Ordered to Die: a History of the Ottoman Army in the First World War*. Westport (CT): Greenwood Press.

16 *Ibidem*, p. 171.

17 Citado en David L. Bullock (1988). *Allenby's War: The Palestine-Arabian Campaigns, 1916-1918*. Londres/Nueva York (NY): Blandford Press, p. 66.

18 Matthew Hughes (1999). *Allenby and British Strategy in the Middle East, 1917-1919*. Londres/Portland (OR): F. CASS, p. 1.

19 La junta de gobierno local era un puesto ministerial con responsabilidades en el gobierno local. En 1919, fue abolida y sus funciones pasaron a depender del Ministerio de Sanidad.

20 Jukka Nevakivi (1969). *Britain, France and the Arab Middle East 1914-1920*. *Op. Cit.*, pp. 13-16.

dó que Jerusalén y los lugares santos se internacionalizaran.²¹ Jerusalén y Palestina también fueron mencionadas en el Acuerdo Sykes-Picot de 1916, así como en la correspondencia entre Husayn y McMahon de 1915; no obstante, se mantenía intencionadamente cierta ambigüedad sobre la condición de la ciudad en el futuro acuerdo sobre el Medio Oriente árabe.²²

Es importante subrayar el hecho de que Palestina, si bien no era el centro de batallas principales aparte de las que se desarrollaron a finales de 1917, era uno de los «frentes internos» del Imperio otomano, viéndose así muy afectada por la guerra, especialmente su población civil. La presencia de fuerzas otomanas y alemanas contribuyó a forjar cambios radicales en el panorama local, al igual que el bloqueo marítimo, que tuvo graves consecuencias como el aumento del precio de los recursos básicos, lo cual generó una hambruna de larga duración, así como el aislamiento de Palestina del resto del mundo.²³ Unas consecuencias que Ballobar sintió y registró en su diario, de distintas maneras y con informaciones procedentes de la mayoría de la población, ofreciéndonos una perspectiva de los tiempos de guerra en Jerusalén que comentaremos más adelante. Una vez descrito el contexto histórico en el que Ballobar vivía y dejaba su huella histórica, centremos nuestra atención en el cónsul y en su experiencia personal en Jerusalén.

La mayor preocupación de Ballobar al principio de la guerra era el estado de las instituciones religiosas católicas en la ciudad y en la región. A finales de 1914, las autoridades otomanas notificaron a las órdenes religiosas que abandonasen sus conventos y se reunieran en residencias en Jerusalén. En diversas ocasiones el diplomático español acudió a ver al jefe militar otomano, Zaky Bey, para pedirle que detuviera la ocupación de los conventos y hospicios.²⁴ Ballobar también estaba preocupado por la suerte del clero francés y de otras nacionalidades, que estaba siendo deportado desde Jerusalén a Siria o expulsado hacia Egipto.²⁵ Ballobar estaba al cargo de la protección de los intereses británicos y franceses en Palestina, y más tarde también de los italianos y estadounidenses; irónicamente, cuando las tropas austriacas y alemanas abandonaron el lugar, también tuvo que ocuparse de sus intereses, convirtiéndose así en una especie de cónsul universal en Jerusalén, pues representaba virtualmente todos los intereses extranjeros en la ciudad. Ballobar también acabó implicado en la protección de la comunidad judía. Inicialmente, ayudó a los judíos en cuanto ciudadanos necesitados en la Jerusalén de tiempos de guerra; sin embargo, como consecuencia de la ruptura de las relaciones diplomá-

21 *Ibidem*, p. 19.

22 Malcolm Yapp (1987). *The Making of the Modern Near East, 1792-1923*. Londres/Nueva York (NY): Longman, pp. 277-286. La condición de Jerusalén en el Acuerdo Sykes-Picot seguía siendo imprecisa. Palestina (excepto Haifa y Acre, que se situarían bajo administración británica) pasaría a ser administrada internacionalmente, pero no se indicaba cómo funcionaría exactamente la administración internacional. En la correspondencia entre Husayn y McMahon, no se tocaba la cuestión de Palestina y Jerusalén.

23 Abigail Jacobson (2006). *From Empire to Empire: Jerusalem in the Transition Between Ottoman and British Rule 1912-1920* [Tesis doctoral]. Chicago (IL): The University of Chicago, pp. 35-41.

24 Antonio de la Cierva Lewita [Eduardo Manzano Moreno y Roberto Mazza (eds.) (2011)]. *Jerusalem in World War I: The Palestine Diary of a European Diplomat*. Londres/Nueva York (NY): I. B. Tauris, p. 31 [Diario, 22 de noviembre de 1914].

25 *Ibidem*, pp. 37-40 [varias entradas del Diario, 16 de diciembre de 1914-23 de diciembre de 1914].

ticas entre los Estados Unidos y el Imperio otomano en la primavera de 1917, pasó a estar al cargo de la distribución de ayuda a los judíos, la mayor parte de la cual procedía de América. La vida en Jerusalén no era fácil, puesto que sus habitantes tuvieron que hacer frente a varios desafíos durante la guerra, como una plaga de langosta que destruyó todo lo que encontró en su camino y de la que fue testigo Ballobar en marzo de 1915.²⁶ Los daños causados por la plaga de langosta provocaron que los precios aumentaran aún más, lo que provocó que la vida de los habitantes de Jerusalén y Palestina fuera aún más dura. La hambruna o la escasez de alimentos alcanzaron a todo el mundo en la región, incluido a Ballobar. Sin embargo, el propio Ballobar nos habla en su diario de una ciudad que, pese a sufrir grandes desgracias, luchaba y se enfrentaba a los brutales trastornos de la guerra: se evitaba la aniquilación gracias a la fluidez de la relación comunitaria, independientemente de la religión y de la clase social.

Según avanzó la guerra, Ballobar fue tomando conciencia de que los otomanos parecían propensos a perderla y, al mismo tiempo, desarrolló una gran amistad con Cemal Pasha, de quien obtuvo muchos favores que beneficiaron a las personas e instituciones que protegía. Él era muy crítico con el gobierno otomano, pero, sin embargo, se percató de que los otomanos habían establecido un sistema que permitía la coexistencia de las distintas comunidades. Ciertamente, era consciente de la tragedia que le había ocurrido a los armenios, y temía que los cristianos y los judíos corrieran la misma suerte en Palestina, pero reconocía que Palestina era diferente, y que el enemigo real de los otomanos era el movimiento nacionalista árabe. La guerra acabó en Palestina en diciembre de 1917, tras los renovados esfuerzos británicos después de varios intentos fallidos de invadir la región. Ballobar celebró el acontecimiento como una liberación: su alivio no era solo político, sino más bien personal, pues al fin podía liberarse de la pesada carga que había acumulado durante los cuatro años de guerra. En aquel momento, Ballobar empezó a reflexionar detenidamente sobre el futuro de la región. Cuando llegó a Jerusalén, virtualmente no tenía ningún conocimiento del Medio Oriente, pero en diciembre de 1917 de seguro sabía más que muchos de los llamados «expertos» británicos o franceses implicados en la redefinición de la región.

Pocos días después de la conquista británica de Jerusalén, se informó a Ballobar del Acuerdo Sykes-Picot, que luego quedaría invalidado, pero que se usó como punto de partida para el planeamiento futuro del Medio Oriente. Ballobar reseñó lo siguiente: «Italia no parece tener nada que ver con el acuerdo franco-británico sobre Palestina. [...] Francia prometió su ayuda a las aspiraciones españolas en Tierra Santa».²⁷ Esto hubiera sido una gran victoria para el cónsul español, cuya misión era de hecho limitar la influencia italiana —y, posiblemente, la francesa— en la región. No obstante, solo unos pocos meses después Ballobar, con más información a su alcance, empezó a reflexionar sobre cuál habría podido ser el futuro de Palestina. Desde que se hizo pública la Declaración Balfour,

26 *Ídem*, p. 55 [*Diario*, 23 de marzo de 1915].

27 *Ídem*, p. 37 [*Diario*, 16 de diciembre de 1917].

que prometía al pueblo judío el establecimiento de un hogar nacional en Palestina, Ballobar empezó a sospechar de los sionistas, pues temía que el sionismo se convirtiera en un elemento de inestabilidad en la región. En julio de 1918, al describir la colocación de la primera piedra de la futura Universidad Hebrea de Jerusalén, Ballobar anotó:

El Dr. Weizmann nos ha leído un discurso pedante [...] el mismo caballero leyó un telegrama de apoyo y simpatía firmado por lord Balfour. Después, el capitán Coulondre leyó otro más del gobierno francés. [...] Pero, con todos mis respetos a dichos caballeros, me ha parecido un grave error político. ¿Por qué? Pues por dos motivos: ya se trate simplemente de la primera piedra de una universidad o de un acto político trascendente, en ambos casos, visto así, beneficia al sionismo. Esta última alternativa equivaldría a posicionarse en contra de los elementos musulmán y cristiano, especialmente del primero.²⁸

Ciertamente, Ballobar tenía razón. Algunos de sus temores sobre el impacto del sionismo se hicieron realidad en noviembre de 1918, cuando se celebró el primer aniversario de la Declaración Balfour.

Para esta ocasión se anunció que «habría problemas», y los ha habido. Algunos jóvenes musulmanes y cristianos le dieron una paliza a varios judíos, a lo que siguió este lunes una manifestación de esos grupos religiosos ante el gobernador militar, a quien pidieron que telegrafíase su protesta contra los judíos al gobierno británico. Los agresores fueron condenados a varios meses de cárcel [...]. Ayer se anunció que [los británicos] se inclinaban a soltarlos si le pedían perdón a los judíos, a lo que los detenidos o sus familias contestaron que preferían pudrirse en la cárcel antes que hacerlo. De lo que se puede inferir que se están cumpliendo mis pronósticos sobre que las promesas de lord Balfour están fuera de su alcance.²⁹

Ballobar estaba en lo cierto, aunque su huella histórica se desvaneció en cuanto llegaron los británicos; no había lugar para un observador crítico y refinado como el cónsul español. Su diario siguió siendo privado durante décadas, como predijo el gobernador de Jerusalén, Ronald Storrs;³⁰ es una lástima que los británicos no estuvieran interesados en su material, pues podían haber aprendido mucho no solo de la vida de un hombre, sino de la historia y del tejido interno de una ciudad.

Hasta la fecha, el diario de Ballobar es el único diario escrito por un residente occidental en Jerusalén durante la Primera Guerra Mundial. Conservar un registro de los acontecimientos o preservar los recuerdos para el futuro era —y sigue siendo— una costumbre muy común entre la comunidad consular. Ballobar

28 *Ídem*, p. 199 [*Diario*, 29 de julio de 1918].

29 *Ídem*, p. 228 [*Diario*, 16 de noviembre de 1918].

30 Ronald Storrs (1937). *The Memoirs of Sir Ronald Storrs*. Nueva York (NY): Putnam, p. 303.

no era una excepción, y su diario se ha convertido en una fuente muy interesante que arroja luz sobre los aspectos menos conocidos de la historia de la ciudad. Sobre todo si se compara con otros diarios o memorias escritos por residentes locales en el mismo periodo, el diario de Ballobar resulta crucial para tener una visión muy distinta de la Jerusalén de tiempos de guerra que retrataron muchas narraciones escritas poco después de la guerra, influidas por la narrativa académica e informativa posterior. Esto no significa que todas esas narrativas fueran falsas, pero ciertamente estaban plagadas de estereotipos y opiniones generales con escaso fundamento, basados en pruebas no verificadas.

Hasta aquí, nos hemos centrado en el diario del cónsul español, así como en el contexto en que se escribió; ahora, vamos a dirigir nuestra atención a dos relatos escritos por jerosolimitanos: Wasif Jawhariyyeh e Ihsan Tourjman.³¹ El diario de Tourjman y las memorias de Jawhariyyeh han sido en varias ocasiones objeto del trabajo de distintos académicos como Salim Tamari, Isam Nasar y Abigail Jacobson. Sus trabajos desafiaron los relatos convencionales en lo tocante a la modernización de Jerusalén y a su definición sociológica y física. Las memorias de Wasif Jawhariyyeh, un joven músico local perteneciente a la Iglesia Griega Ortodoxa en el momento en que estalló la guerra en Jerusalén, arrojan luz sobre una comunidad que prácticamente desapareció después de la llegada de los británicos en 1917, y desde luego después de la creación del Estado de Israel en 1948.³² A través de Wasif, así como de otras fuentes —y también, indirectamente, de Ballobar—, se pone en cuestión la división espacial convencional de Jerusalén basada en líneas étnicas y religiosas; y resulta evidente que las fronteras que se superpusieron después de la ocupación británica de la ciudad no estaban definidas necesariamente por la etnicidad o la confesión.³³ La *mahallat* ('vecindario') era la unidad primaria; por lo tanto, el comunalismo era el rasgo realmente distintivo: las festividades y ceremonias compartidas, así como la solidaridad, vienen a mellar la imagen estática de una ciudad dividida por líneas religiosas y étnicas. Ballobar refleja a menudo la solidaridad y los eventos compartidos, pero podemos especular que en esta área tal vez no fuera un buen observador, como tampoco lo era Bertha Vester Spafford, de la American Colony.³⁴ En las famosas memorias de Spafford, aunque influidas por

31 Véanse Salim Tamari (2007). «The Short Life of Private Ihsan: Jerusalem 1915», *Jerusalem Quarterly*, 30, pp. 26-58; Abigail Jacobson (2008). «Negotiating Ottomanism in Times of War: Jerusalem During World War I Through the Eyes of a Local Muslim Resident», *Int. J. Middle East Studies*, 40, pp. 69-88; Salim Tamari (2000). «Jerusalem's Ottoman Modernity: The Times and Lives of Wasif Jawhariyyeh», *Jerusalem Quarterly*, file 9, pp. 5-27; y Salim Tamari (2009). *Mountain Against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*. Berkeley (CA): University of California Press.

32 Wasif Jawhariyyeh nació en 1897. Su padre, Jiry's, era miembro del Consejo Municipal y *mukhtar* ('líder') de la comunidad cristiana ortodoxa de la ciudad. Wasif llegó a ser muy famoso como intérprete de laud árabe, que solía tocar en eventos públicos y privados. Era un protegido de la familia Husayni; fue educado en diversas escuelas de Jerusalén, donde estudió varias asignaturas, entre las que destaca estudios coránicos para cristianos, impartida por el célebre maestro palestino Khalil Sakakini. Wasif se pasó la mayor parte de su vida actuando en ambientes muy diferentes unos de otros, lo que evidenciaba claramente el hecho de que las fronteras entre las comunidades no estaban definidas, sino que fueron impuestas como resultado del dominio británico y del sionismo.

33 Salim Tamari (2009). *Mountain Against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*. Op. Cit., p. 72.

34 Bertha Spafford Vester (1977). *Our Jerusalem*. Nueva York (NY): Arno Press.

los acontecimientos posteriores, podemos ver que Jerusalén no es una ciudad dividida en cuatro partes estancas. E, incluso, aunque Ballobar, como hemos sugerido, quizás no fuera un buen observador, en su diario se traslucen igualmente signos del sincretismo religioso y cultural tan fuerte que estaba teniendo lugar en Jerusalén. Wasif vivió de primera mano dicho sincretismo, que significaba que las celebraciones religiosas populares se compartían: Wasif anota y recuerda en su diario que los cristianos y los musulmanes también celebraban la festividad judía de Purim, mientras que los festejos del Ramadán eran un acontecimiento que implicaba a todas las comunidades que vivían en la ciudad.³⁵

Los escritos de Ihsan Tourjman, un recluta del ejército otomano que servía en el *manzil*, ponen de manifiesto la miseria de Jerusalén durante la guerra. Tourjman, que no formaba parte de las élites de Jerusalén ni tampoco, ciertamente, del entorno consular, se centra en la vida cotidiana, adoptando una visión más matizada del gobierno otomano. A diferencia de Ballobar, cuya crítica estaba muy influida por su orientalismo palpable y latente, Tourjman criticaba a los otomanos desde dentro del colectivo otomano.³⁶ Sería muy interesante comparar ambos diarios para ver cómo reflejan las experiencias comunes en Jerusalén. Los diarios son una manera de convertir pensamientos íntimos en palabras escritas, lo que nos permite proyectar esas experiencias personales en un contexto más amplio, a la par que tratamos de comprender y definir dicho contexto y de responder a preguntas fundamentales por medio de la mirada de aquellos escritores.

Vale la pena observar un aspecto específico para demostrar la importancia de este diario en el estudio de los acontecimientos históricos que se desarrollaron en la región: Jaffa durante la primavera de 1917. Dado que la madre de Ballobar era una judía conversa y en vista de la región y el periodo en que fue escrito el diario, es posible que muchos se pregunten si el cónsul español era favorable o no al sionismo. Ciertamente es una pregunta legítima, pero de difícil respuesta. Ballobar ayudó inicialmente a los judíos como ciudadanos necesitados en la Jerusalén de tiempos de guerra. Después, le asignaron la responsabilidad de distribuir la ayuda económica a los judíos, procedente sobre todo de los Estados Unidos, cuando su colega estadounidense, Glazebrook, abandonó Jerusalén como consecuencia de la ruptura de las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y el Imperio otomano en la primavera de 1917.³⁷ No obstante, ni en el diario ni en ninguna otra fuente hay pruebas de su postura frente al sionismo.

El 29 de marzo de 1917, Ballobar recibió a un pequeño grupo de españoles de Jaffa, quienes le informaron de que, cuando estaban visitando Jaffa dos días antes, el *mutasarrif* de Jerusalén anunció la orden de evacuación de la ciudad expedida por Cemal. La orden era de aplicación para todos los habitantes, aunque los

35 Salim Tamari (2009). *Mountain Against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*. *Op. Cit.*, pp. 84-85.

36 Abigail Jacobson (2008). «Negotiating Ottomanism in Times of War: Jerusalem During World War I Through the Eyes of a Local Muslim Resident», *Op. Cit.*, p. 76.

37 Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, H3069/008; este archivo recopila numerosos recibos que demuestran el trabajo del cónsul en la distribución de ayuda económica a la población judía.

súbditos alemanes y austriacos podían quedarse por su cuenta y riesgo.³⁸ El motivo principal de la evacuación, según las autoridades otomanas, era un posible ataque británico a la ciudad. En los círculos alemanes y austriacos, muchos pensaron que en realidad era una medida para forzar a los judíos de Jaffa a partir. Los residentes judíos estaban muy preocupados, pues se invitaba a partir a los judíos alemanes y austriacos, contrariamente al texto de la orden de evacuación, que ofrecía la posibilidad de decidir si quedarse o no a los nacionales alemanes y austriacos.³⁹ El miedo a los pogromos se extendió entre los judíos de Jaffa, pero las temidas masacres no llegaron a producirse. En abril de 1917, unos nueve mil judíos residentes en Jaffa abandonaron la ciudad, la mayoría con destino a Petah Tikva, aunque otros se trasladaron a las colonias judías del norte de Galilea y un pequeño grupo se dirigió a Jerusalén. Ballobar visitó Jaffa el 11 de abril y observó que no quedaban muchos judíos: algunos vigilantes y unos pocos campesinos, pero, en palabras del cónsul, la ciudad estaba «medio muerta».⁴⁰

Aparte de las diversas interpretaciones que se pueden hacer de estos eventos, lo importante es cómo llegó a Europa y a América la noticia de la evacuación de Jaffa y el papel de Ballobar en ello. Los británicos fueron informados por Aaron Aaronsohn, un agrónomo judío otomano que estaba al frente de una pequeña red de espías en Palestina, de lo siguiente: «Tel Aviv ha sido saqueada. Ahora hay 10.000 judíos palestinos sin casa ni comida. [...] Jemal ha declarado públicamente que ahora se aplicarán a los judíos las medidas que se aplicaron con los armenios».⁴¹ La noticia de que la comunidad judía de Palestina estaba a punto de ser aniquilada se difundió rápidamente por todo el mundo. Los editoriales y reportajes en la prensa neutral y en la de la Entente, sin embargo, estaban menos preocupados por establecer la verdad que por transmitir la impresión de que Palestina había sido arrasada y que los judíos eran las víctimas de una matanza otomana. También en Alemania creció la preocupación al respecto, y se organizó una campaña de prensa para reparar los daños; los alemanes, incluso, solicitaron que se crease una comisión de investigación. Se pidió que investigaran el asunto países neutrales como España y los Países Bajos, en donde las simpatías por la Entente y por la Alianza estaban repartidas. La comisión no llegó a materializarse, pero el 11 de junio Ballobar recibió un cable de la embajada española en Estambul instándole a prepararse para investigar y redactar un informe sobre la situación de los judíos

38 Antonio de la Cierva Lewita [Eduardo Manzano Moreno y Roberto Mazza (eds.) (2011)]. *Jerusalem in World War I: The Palestine Diary of a European Diplomat*. Op. Cit., p. 20 [Diario, 29 de marzo de 1917].

39 Isaiah Friedman (1977). *Germany, Turkey, and Zionism, 1897-1918*. Oxford: Clarendon Press, pp. 347-348.

40 Antonio de la Cierva Lewita [Eduardo Manzano Moreno y Roberto Mazza (eds.) (2011)]. *Jerusalem in World War I: The Palestine Diary of a European Diplomat*. Op. Cit., p. 20 [Diario, 11 de abril de 1917]. Según Friedman, no se proporcionó cobijo ni alimentos y los evacuados viajaron a pie (Isaiah Friedman [1977]. *Germany, Turkey, and Zionism, 1897-1918*. Op. Cit., p. 350). Sin embargo, según un informe de la Asociación Alemana de Ayuda a los Judíos, *Hilfsverein der Deutschen Juden*, la evacuación no mostró ningún carácter antisemita; se proporcionó algún medio de transporte y se dejaron atrás unos setenta vigilantes al cuidado de las propiedades judías (Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, H3025/020, Embajada de España en Berlín al Ministerio de Asuntos Exteriores de España, Berlín, 9 de junio de 1917).

41 The National Archives: Public Record Office FO371/3055, Wingate, El Cairo, 28 de abril de 1917.

en Palestina.⁴² El informe de Ballobar está disponible en varios archivos: «[...] No es cierto que se hayan producido masacres o persecuciones de judíos como en Siria y Palestina, sino que los judíos han corrido la misma suerte que los cristianos teniendo que acatar la medida tomada por las autoridades militares con respecto a la evacuación de esos distritos».⁴³ Curiosamente, también se pidió a Glazebrook que escribiera un informe sobre los acontecimientos de Jaffa, a pesar de que dejó Jerusalén a finales de mayo de 1917; había declarado anteriormente que «los actos de violencia que según se dice se han cometido contra la población judía de Jaffa se han exagerado tremendamente».⁴⁴ El diminuto papel de Ballobar en todo esto —que podía haber sido crucial— fue ignorado casi por completo. La prensa no refirió ni una palabra de su informe y, en los años siguientes, su huella histórica desapareció prácticamente por completo.⁴⁵

Permítanme concluir pidiendo disculpas al cónsul. Un repaso reciente del diario puso de relieve que fui demasiado severo al sugerir que Ballobar no era un observador atento; lo cierto es que pudo no haberse interesado por ciertos aspectos de la vida cotidiana, pero de hecho fue un testigo atentísimo de los acontecimientos que se estaban desarrollando a su alrededor. Solo puedo imaginar el alivio que sintió cuando, el 27 de mayo de 1919, escribió: «He tomado el té con el general y lady Money, y con Adrian Carton de Wiart. Fue muy ceremonial. Antes de eso estuve comiendo con Allenby, donde también me aburrí. En estos días he recibido un telegrama de Hontoria diciéndome que no puede aceptar mi dimisión, pero que en breve me concederá dos meses de permiso para que pueda ir a España y reflexionar».⁴⁶ La vida palestina de Ballobar estaba guiada por su sentido del deber y su personalidad; apasionado por su trabajo, el diario refleja el pesimismo que la realidad le imponía, pero, al mismo tiempo, su visión esperanzadora y juvenil. A fin de cuentas, sus escritos constituyen la encarnación de la vida de un hombre y de la historia de una ciudad, que los hace únicos e inapreciables.

42 Antonio de la Cierva Lewita [Eduardo Manzano Moreno y Roberto Mazza (eds.) (2011)]. *Jerusalem in World War I: The Palestine Diary of a European Diplomat*. Op. Cit., p. 20 [Diario, 11 de junio de 1917].

43 The National Archives: Public Record Office FO371/3055, El Embajador Británico a Balfour, Madrid, 19 de junio de 1917.

44 The National Archives: Public Record Office FO371/3055, Copia de una Nota del Ministerio de Asuntos Exteriores Holandés a Balfour, La Haya, 10 de agosto de 1917.

45 Un interesante artículo publicado en 2003 reconocía el papel que desempeñó Ballobar en la protección de los intereses franceses en Palestina durante la Primera Guerra Mundial. Aunque el artículo se centra más en las cuestiones de relaciones internacionales, y en particular en el papel de los países neutrales, destaca no obstante la huella histórica de Ballobar (véase Jean-Marc Delaunay [2003]. *L'Espagne, protectrice des intérêts français en Palestine au crépuscule de la domination ottomane*, en *Walid Arbid y Jacques Thobie [eds.]. Méditerranée, Moyen-Orient: deux siècles de relations internationales. Recherches en hommage à Jacques Thobie*. Estambul/París: Institut Français D'études Anatoliennes Georges Dumezil/L'Harmattan, pp. 93-107; véase también M. Talha Çiçek [2014]. *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate During World War I, 1914-1917*. Nueva York [NY]: Routledge).

46 Antonio de la Cierva Lewita [Eduardo Manzano Moreno y Roberto Mazza (eds.) (2011)]. *Jerusalem in World War I: The Palestine Diary of a European Diplomat*. Op. Cit., p. 244 [Diario, 27 de mayo de 1919].

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Roberto Mazza es actualmente profesor adjunto en el Departamento de Historia de la Western Illinois University e investigador asociado en la SOAS, University of London. Está especializado en la historia del periodo final del Imperio otomano, específicamente en Palestina y Jerusalén. En 2011, publicó *Jerusalem in World War I. The Palestine Diary of a European Diplomat* (I. B. Tauris, 2011), una traducción del diario del cónsul español en Jerusalén, el Conde de Ballobar. En 2009, publicó *Jerusalem, From the Ottomans to the British* (I. B. Tauris, 2009). También ha publicado varios artículos en diversos periódicos. Roberto Mazza está investigando actualmente distintos aspectos de la historia urbana de Jerusalén a principios del siglo XX, así como la evacuación de Jaffa que tuvo lugar en la primavera de 1917.

RESUMEN

En el verano de 1913, un joven diplomático español llegó a Jerusalén encargado de velar por los intereses españoles en Tierra Santa. Con el estallido de la guerra, su papel allí cambió radicalmente y, con el tiempo, se convirtió en un actor clave en la región. Con la llegada de los británicos en diciembre de 1917, su huella histórica se fue desvaneciendo poco a poco. Este artículo trata del papel que desempeñó el cónsul español en Jerusalén en un intento de restituir su voz y su huella histórica.

PALABRAS CLAVE

Jerusalén, Palestina, guerra, catolicismo, Cemal Pasha.

ABSTRACT

In the summer of 1913, a young Spanish diplomat arrived in Jerusalem tasked with the protection of Spanish interests in the holy land. With the outbreak of the war, his role dramatically changed and in time he became a key player in the region. With the arrival of the British in December of 1917, his historical agency slowly faded away. This article will discuss the role played by the Spanish consul in Jerusalem in the attempt to give him back his historical voice and agency.

KEYWORDS

Jerusalem, Palestine, war, Catholicism, Cemal Pasha.

الملخص

في صيف عام 1913، وصل دبلوماسي إسباني شاب إلى القدس للسهر على المصالح الإسبانية في الأراضي المقدسة. وبعد اندلاع الحرب، تغير دوره هناك بشكل راديكالي وأصبح في نهاية المطاف لاعباً رئيساً في المنطقة. ومع وصول البريطانيين في ديسمبر/كانون الأول 1917، بدأت تتلاشى بصمته التاريخية ببطء. يتناول هذا المقال الدور الذي لعبه القنصل الإسباني في القدس في محاولة لإحياء صوته وبصمته التاريخية.

الكلمات المفتاحية

القدس، فلسطين، الحرب، الكاثوليك، كمال باشا.

LIBROS

YOUSSEF ZIEDAN (2014). *Azazel* [Traducido del árabe por Ignacio Ferrando]. Madrid: Turner, 376 págs.

Entre los motivos que hacen posible o atractiva la traducción de un libro, *Azazel* cumple tres de peso: llegar precedido de la polémica en su país de origen, haber sido un *best seller* (lo cual es consecuencia de lo primero) y haber recibido un premio importante.

Empecemos por el final. En 2009, *Azazel* recibió el International Prize for Arabic Fiction (IPAF). El IPAF es un premio anual concedido por una institución de los Emiratos Árabes Unidos con el objetivo de potenciar la literatura árabe, sobre todo fuera de los límites de su lengua. Es, por tanto, un premio en cierto modo orientado a la traducción y difusión exterior, un intento de seleccionar —a través de un jurado de composición y procedencia heterogénea— narrativa árabe reciente y de calidad con la idea de presentarla fuera de su circuito habitual. Existen acuerdos con editoriales dispuestas a verter las obras ganadoras a diversas lenguas y a garantizar su difusión en ámbitos extensos. En el mercado español, la editorial es Turner, cuya colección Turner Kitab (dirigida por Gonzalo Fernández Parrilla) alcanza con este su quinto título. Para la traducción literaria del árabe, esto ha supuesto un paso hacia las editoriales de gran difusión, en las que hasta ahora había tenido una presencia más bien puntual y muy contadas colecciones específicas.

En Egipto, país de origen de su autor y de publicación de la obra, la polémica —y consiguiente éxito de ventas— obedeció a un motivo religioso. Para comprender la polémica en su dimensión total, hay que tener en cuenta quién es el autor y cuál es el tema de la obra.

Youssef Ziedan es un prestigioso intelectual con una carrera que no se limita a lo literario. Sus variadas y reputadas facetas académicas tienen un reflejo claro en *Azazel*. La primera de ellas es la historia, la arqueología y la cultura medieval en general, sobre todo en lo que se refiere al periodo helenístico y a la ciudad de Alejandría. Para el lector español, resultan familiares las novelas históricas sobre el Egipto faraónico porque es un tema recurrente entre las publicaciones que puede encontrar en cualquier librería, vengan firmadas por escritores occidentales o por egipcios. Los escritores egipcios lo han tratado: Yury Zaidan y Naguib Mahfuz, por ejemplo. Pero es extraño encontrar referencias literarias al periodo en que se desarrolla la trama de *Azazel*, el siglo V d. C., el momento en que el cristianismo se consolida como religión de Estado y adquiere poder. Incluso a los lectores egipcios debe de sorprenderles leer un libro, escrito en árabe, en el que un autor egipcio medita sobre la historia de su propio país cuando este era un país cristiano; o más bien un país que se debatía entre la antigua religión egipcia, la filosofía griega y el cristianismo. Por otra parte, estamos acostumbrados a leer obras académicas y literarias en las que investigadores y literatos occidentales recrean o reflexionan sobre la historia musulmana. Lo contrario, un autor de origen musulmán que aborda con rigor la historia del pensamiento cristiano, nos choca.

Existe otra faceta relevante del autor que tiene mucho que ver con esta novela. Ziedan ha sido asesor de numerosas instituciones dedicadas a la conservación y edición de manuscritos antiguos, tanto cristianos como musulmanes. Ha dirigido la sección de manuscritos de la Biblioteca de Alejandría y es, sin duda, un experto en codicología por cuyas manos ha pasado la mayor parte del patrimonio documental egipcio. Eso se deja ver en la novela. Que *Azazel* es una novela escrita por un filólogo se percibe de la primera a la última página. Los hechos transcurren entre libros y bibliotecas, aparecen términos del léxico específico de los antiguos manuscritos cristianos, comentarios sobre los instrumentos del copista, la conservación de los soportes, reflexiones sobre el sentido de la escritura como forma de eternidad... Los capítulos reciben el nombre de «pergaminos» y la narración termina con un papiro en blanco abierto de par en par al futuro, como la historia que nos narra. La trama en sí parte de la ficción de ser la traducción de unos papiros siriacos enterrados por su autor y descubiertos siglos más tarde al noroeste de Alepo. Según este recurso narrativo, la novela comienza con un prólogo en el que Zeidan se presenta como su traductor al árabe.

Lo que tratamos aquí es una traducción al castellano de esa fingida traducción, realizada por Ignacio Ferrando. Traducir una novela como esta no debe de ser nada fácil. El contexto histórico de la narración y su léxico específico exigen al traductor un esfuerzo por traerlo al castellano con rigor terminológico y, también, recrear la ilusión de encontrarnos ante un manuscrito del siglo V. El traductor ha conseguido además, y con acierto, recrear el fingido estilo de un antiguo manuscrito a través de un castellano que recuerda a veces a las traducciones filológicas del XIX.

La novela narra el trayecto físico y espiritual del protagonista, Hipa, un monje egipcio del siglo V d. C., desde el Medio Egipto hasta el norte de Siria en un momento de convulsión para los cristianos. Son los años en que se produjo la herejía de Nestorio y el Concilio de Éfeso. El trayecto de Hipa tiene una parada en Alejandría. En ese momento ocupaba su sede episcopal Cirilo (más tarde conocido como san Cirilo de Alejandría). La cultura helenística pagana agonizaba mientras irrumpía con fuerza y crueldad el poder de la nueva religión. Para Hipa, que llegaba de una tierra pobre, de eremitas, Alejandría fue un estallido de luz. Allí cae rendido ante dos mujeres que encarnan la doble fascinación de la cultura clásica: la voluptuosidad pagana, el disfrutar de los placeres sin saber qué significa la palabra *pecado* (personificada en la esclava Octavia) y la fascinación del poder de la razón que no pone límites a la mente (personificado por Hipatia). Hipa abandona la ciudad tras ver cómo hordas de cristianos fanáticos despedazan a ambas, tras ver cómo el fanatismo se lleva por delante la capacidad humana de gozar y razonar. En Alejandría, conoce a Nestorio, y es su amistad con él la que conduce sus pasos hacia el norte. En las conversaciones y reflexiones de Hipa, un personaje más bien solitario, surgen lo que será una constante para los filósofos cristianos a partir de entonces: polémicas, contradicciones, debates sobre la naturaleza de Cristo, las mujeres dentro de la Iglesia...

Camino de Éfeso, Hipa decide que ha llegado al fin de su viaje, un monasterio situado al norte de Alepo, donde vivirá el resto de sus días dedicado a la oración y al ejercicio de la medicina.

Pero no. Faltaba un elemento decisivo de la trama: Azazel. Según los diccionarios y enciclopedias, Azazel es uno de los muchos nombres que recibe el Maligno. Lo que comenzamos dando por aceptado y sabido va complicándose. No es tan simple. Quién es exactamente Azazel y por qué recae en él el título de la novela es algo que el lector se pregunta una y otra vez a medida que avanza la lectura. Se lo pregunta porque cada vez lo ve menos claro. Tanto que llega un punto en el que se da cuenta de que justo en eso reside la tensión narrativa de la novela. No son los hechos (que los hay) ni los conflictos (que también los hay) y su posible resolución lo que mantiene el interés de la lectura. *Azazel*, más que una novela histórica, parece una especie de fábula filosófica al modo de la *Epístola de Hayy Ibn Yaqzán* de Ibn Tufayl o del *Cándido* de Voltaire. Los hechos ilustran un trayecto intelectual y espiritual, la lucha por resolver los conflictos que acosan al ser humano que decide enfrentarse a ellos. Hipa escucha la voz de Azazel, que le insta a escribir sus memorias, luego discute y lo rechaza, más tarde dialoga con él, termina por verlo, lo tiene delante como un espejo, y acaba por ser su aliado y salvador. Azazel no es el Maligno. Azazel es la razón. Que la razón y el Maligno sean o no la misma cosa, queda a juicio del lector.

La novela tiene además muchos méritos, entre ellos el de un sorprendente y logrado final, tan intelectual como el resto, que cierra el libro con una bella palabra: *libre*.

**M.^a Luz Comendador Pérez, Universidad de Castilla-la Mancha.
Escuela de Traductores de Toledo**

FRANCISCO VEIGA, LEYLA HAMAD ZAHONERO E IGNACIO GUTIERREZ DE TERÁN (2014). *Yemen. La clave olvidada del mundo árabe.* Madrid: Alianza Editorial, 287 págs.

Yemen es un gran desconocido para el público español. Debe tenerse en cuenta que hablamos de un país con una extensión similar a la de Francia y que, además, es el más poblado de toda la Península Arábiga con cerca de 25 millones de habitantes. A pesar de que en el curso de la última década ha adquirido cierto protagonismo en la escena internacional a causa de la irrupción de Al-Qaeda en su territorio, las movilizaciones populares que provocaron la caída de Abdullah Saleh o la rebelión de los huzíes, Yemen sigue estando en un ángulo muerto para los medios de comunicación y, lo que es más preocupante, para la propia academia.

Una de las explicaciones posibles para explicar esta invisibilidad es su situación periférica con respecto a los grandes centros de decisión del mundo árabe, lo que le ha permitido preservar sus propias dinámicas políticas, económicas y sociales. Al contrario que los países de la cuenca sur mediterránea, que han mantenido una estrecha relación con Europa desde épocas remotas, Yemen ha limitado sus relaciones a su entorno inmediato: la Península Arábiga, el Cuerno de África y el Océano Índico. Solo en época tardía, en 1839, el Reino Unido se hizo con el control del puerto de Adén, indispensable para garantizar la seguridad de la ruta de la India.

Por esta razón, debemos felicitarnos por la aparición de este libro que trata de aportar las claves necesarias para comprender la reciente historia de Yemen. El principal propósito de *Yemen. La clave olvidada del mundo árabe* es arrojar luz sobre este gran desconocido. Esta misión no es, a nuestro juicio, sencilla, puesto que se parte de la base de un conocimiento extremadamente limitado. A pesar de ello, los autores salen airoso de la tarea. No podía ser de otra manera, si tenemos en cuenta que el libro está redactado por tres autores que se complementan acertadamente. Francisco Veiga, profesor de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona, es un reconocido especialista en los Balcanes y Turquía; Leyla Hamad es autora de la única tesis doctoral escrita en la universidad española sobre Yemen, centrada en la relación entre el Estado y las tribus; Ignacio Gutiérrez de Terán es uno de los arabistas de mayor proyección conocido no solo por sus traducciones de textos literarios medievales y contemporáneos, sino también por sus análisis sobre política contemporánea del Mashreq y el Golfo. Tal combinación permite abordar esta empresa de una manera razonablemente exitosa.

Como ocurre con otros países árabes, Yemen es un país heterogéneo desde el punto de vista confesional y tribal. Una tercera parte de su población, que se concentra en las montañas del norte, profesa el rito zaydí, una escuela de pensamiento chií compuesta por los seguidores de Zayd ben Ali, nieto de Husayn, a su vez hijo del primer imán chií Ali. En el 893, se fundó el primer Estado zaydí, que fue dirigido por el linaje sagrado de los sada. El hecho de que «cualquier candidato que cumpliera con catorce cualidades exigidas pudiera reclamar su derecho al poder por medio de la *da'wa*, la llamada a la alianza, o por medio de la lucha armada,

el *jurudj*»¹ fue un factor desestabilizador que generó numerosas disputas en torno a la sucesión, puesto que este recurso «no solo estaba permitido, sino que además era aconsejable contra los gobiernos ilegítimos y corruptos», lo que «generó una inestabilidad política crónica».² El tribalismo, muy arraigado en la región, se acentuó, ya que «los imanes eran incapaces de mantener su autoridad durante largos periodos de tiempo y necesitaban establecer alianzas tribales para preservar sus dominios y su poder».³ Igualmente, la guerra civil librada en Yemen del Norte en la década de los setenta robusteció el fenómeno tribal, dado que, «tras ocho años de financiación saudí y egipcia, prácticamente todas las tribus salieron del conflicto muy reforzadas tanto armamentística como económicamente», lo que les permitió influir activamente en la escena política.⁴ El propio presidente Abdul Rahman al-Iryani llegaría a afirmar, en 1978, que la República Árabe de Yemen no necesitaba partidos políticos, puesto que ya disponía de tribus.

Yemen entra a formar parte del Imperio otomano con la conquista del puerto de Adén en 1538, aunque el control de la Sublime Puerta se limitaba a la franja litoral y al comercio de café, su principal riqueza. No obstante, su presencia fue contestada por los zaydíes, que en diversas ocasiones se levantaron contra los otomanos durante la segunda mitad del siglo XVI y consiguieron arrebatarles el poder. Yemen, al igual que otros países árabes, sufrió la dominación europea a partir del siglo XIX. En 1839, Inglaterra se hizo con el estratégico puerto de Adén. Como en el caso de las guerras berberiscas emprendidas por los Estados Unidos contra las costas libias, la intervención pretendería erradicar la práctica de la piratería. La apertura del canal de Suez en 1869 no hizo más que aumentar el peso estratégico de Adén. Los británicos firmaron un centenar de acuerdos eternos de amistad y protección con los más importantes líderes tribales, lo que permitió extender su poder al interior del país con un coste mínimo.

Los dos Yémenes tuvieron una historia claramente diferenciada durante la mayor parte del siglo XX, ya que el Norte alcanzó su independencia en 1911 y estableció una monarquía ibadí que sería derrocada por un golpe militar de inspiración naserista en 1962. El Sur se mantuvo bajo dominación británica hasta 1967, tras lo cual se estableció un régimen marxista bajo el control absoluto del Frente Nacional. Ambos países se fusionarían en 1990.

La historia de Yemen del Norte arranca en 1911 con la firma del Tratado de Daan. El nuevo reino erigido por el imán Yahya «fue un Estado básicamente feudal, inmovilista y atrasado: la enésima variante del poder zaydí».⁵ Gracias a su instrumentalización de la religión consiguió extender los territorios de su reino atrayendo a las tribus locales. Para someter a los elementos más díscolos, se instituyó la *rahina* u hospedaje, por la cual se retenía a los familiares de los líderes

1 Francisco Veiga, Leyla Hamad Zahonero e Ignacio Gutiérrez de Terán (2014). *Yemen. La clave olvidada del mundo árabe*. Madrid: Alianza Editorial, p. 45.

2 *Ibidem*, pp. 53-54.

3 *Ídem*, p. 45.

4 *Ídem*, p. 142.

5 *Ídem*, p. 61.

tribales para evitar que se alzasen en armas. La pacificación interna fue acompañada del acercamiento hacia sus dos vecinos en 1934: con Arabia Saudí se firmó el Tratado de Taif, por el que cesaba una breve guerra fronteriza, y con los británicos de Adén el Tratado de Saná, por el que se establecían las fronteras. La principal riqueza del reino continuó siendo la agricultura, aunque para entonces el café había perdido por completo su protagonismo, lo que favoreció el cultivo masivo del *qat*, una planta estimulante que los yemeníes consumen compulsivamente. Pese a que el imán intentó preservar el aislamiento de Yemen, las ideologías nacionalista e islamista no tardaron en alcanzar el país. Tras el asesinato de Yahya en 1948, su hijo Ahmad le reemplazó con la difícil misión de evitar la desaparición del reino, y dejó un reguero de muerte y destrucción a sus espaldas. Tras el derrocamiento de la monarquía en 1962, el general pronaserista Abdullah Salal se hizo con el poder, pero poco después estalló una cruenta guerra civil entre monárquicos y republicanos. Los autores rehúyen las simplificaciones al advertir que no puede explicarse «el alineamiento tribal en la contienda civil en función de las confesionalidades religiosas, por el cual las tribus zaydíes luchaban por el imanato y las chafíes por la república». ⁶ Los contendientes fueron respaldados por las dos principales potencias regionales: Egipto y Arabia Saudí, que libraron una guerra por delegación en el marco de la guerra fría que les enfrentaba. La implicación egipcia tuvo un elevado coste en términos humanos y económicos, puesto que se saldó con la muerte de más de 25.000 efectivos y medio millón de dólares diarios. No solo eso, sino que además dejó desprotegida la península del Sinaí. Como señalan los autores, «la derrota ante Israel [en la guerra de los Seis Días en 1967], combinada con la larga y sangrienta guerra de Yemen, había desbordado ampliamente la capacidad militar egipcia, dejando al Estado al borde de la ruina y a los ciudadanos aplastados por la larga lista de impuestos y recortes». ⁷

Yemen del Sur siguió una dinámica muy diferente, debido a la dominación británica que motivó la irrupción de un movimiento de liberación nacional que no dudó en emplear las armas para alcanzar la independencia. La guerra de los Seis Días aceleró la evacuación británica del país, que se produjo el 28 de noviembre de 1967, 130 años después de la toma de Adén. La construcción del Estado moderno no iba a ser sencilla, sobre todo si tenemos en cuenta que tenía «una economía precapalista, agrícola y de subsistencia y la sociedad era esencialmente tribal, rural y en un alto porcentaje analfabeta». ⁸ La emergente República Democrática Popular de Yemen se aproximó a la Unión Soviética y a China e instauró una economía socialista. El sector petrolífero fue nacionalizado y la reforma agraria permitió que los latifundios se repartieran entre el campesinado. Al mismo tiempo se apostó por la universalización de la educación, aunque solo el 30% de la población fue alfabetizado. El régimen evolucionó «desde un movimiento socialista revolucionario hasta convertirse en un verdadero partido leninista de vanguardia». ⁹

6 *Ídem*, p. 141.

7 *Ídem*, p. 93.

8 *Ídem*, p. 111.

9 *Ídem*, p. 120.

Como era previsible, las Fuerzas de Defensa Populares adquirieron un claro protagonismo no solo en el terreno militar, sino también en el político. En medio de golpes y contragolpes, el Frente Nacional cedió el protagonismo al Partido Socialista Yemení. Las tensiones en su seno provocaron un conato de guerra civil en 1986 que evidenció el colapso de la República Popular Democrática de Yemen.

El presidente Ali Abdullah Saleh, que había alcanzado el poder en Yemen del Norte en 1978, fue el verdadero artífice de la reunificación de Yemen del Norte y del Sur por el Tratado de Saná de 1990, una operación facilitada por el desmoronamiento de la Unión Soviética que dejó al vecino sureño sin ningún valor. Esta unidad no fue entre iguales, puesto que el Norte disponía de 11 millones de habitantes y el Sur tan solo de 2,5, aunque en su territorio se encontraban los yacimientos petrolíferos. Saleh aprovechó la nueva coyuntura para instaurar un régimen fuertemente presidencialista en el que retenía todo el poder: «La política clientelar permitía recompensar y comprar lealtades». ¹⁰ Además, situó a sus familiares y aliados en posiciones clave, reforzó a las fuerzas armadas y creó una guardia pretoriana que dejó en manos de su hermano. ¹¹ Otra de sus medidas fue la tribalización del ejército para situar a miembros de la tribu sanhan en puestos de responsabilidad. Para resistir la fuerte presión de Arabia Saudí, Saleh decidió acercarse al Iraq de Saddam Husein, una decisión que tendría un elevado coste, puesto que Riad expulsó a 800.000 trabajadores yemeníes de su territorio, lo que provocó un grave problema humanitario y, también, motivó el descenso de las remesas, que representaban un 20% de los ingresos del país. La fallida secesión del Sur en 1994 acrecentó aún más el poder de Saleh y su clan familiar-tribal. A mediados de los noventa, la tribu sanhan ocupaba el 48% de los puestos políticos relevantes y el 70% de empleos públicos, lo que convirtió al presidente «en un gran jeque, una versión republicana de los antiguos imanes». ¹²

Para perpetuarse en el poder, el presidente Saleh no dudó en establecer alianzas contra natura aproximándose a los movimientos islamistas. Las elecciones de 1993 evidenciaron su creciente apoyo, puesto que el Islah quedó en segunda posición con el 21% de los votos tras el oficialista Congreso General del Pueblo. La formación estaba dirigida por el jeque Abdullah al-Ahmar, líder de la Confederación de Tribus Hashid, que a su vez erigió redes clientelares con parte de las tribus yemeníes. En 1994, se enmendó la Constitución para que reconociera a la *sharia* como la fuente de toda legislación. Pero la mayor amenaza para la seguridad nacional la representó Al-Qaeda, que en el año 2000 atentó contra el destructor norteamericano USS Cole. Como señala el libro, «Yemen contaba con innegables ventajas para convertirse en la base principal de Al-Qaeda: su situación geoestratégica facilitaba las operaciones en dirección al Cuerno de África o el Sahel y amenazaba Arabia Saudí». ¹³ En consecuencia, el país se «convirtió en “tierra de aprovisionamiento”, lo que incluía los conceptos de “retaguardia estratégica”, “base

¹⁰ *Ídem*, p. 160.

¹¹ *Ídem*, p. 153.

¹² *Ídem*, p. 170.

¹³ *Ídem*, p. 184.

logística” y “reserva” en general, incluso espiritual». ¹⁴ Tras los atentados del 11-S y la invasión de Afganistán, los drones norteamericanos lanzaron una campaña de ejecuciones extrajudiciales de elementos yihadistas con resultados desiguales. Precisamente el avance de Al-Qaeda y la extensión del salafismo, así como el abandono de las zonas montañosas norteñas, explican el levantamiento de los huzíes a partir de 2004. Su objetivo sería «expandir la doctrina zaydí y recuperar su identidad por medio de la enseñanza religiosa». ¹⁵ Para deslegitimar sus reivindicaciones, Saleh les acusó de conspirar con Irán. En todo caso, «los intentos de Saleh por instrumentalizar la insurgencia huzí en beneficio de sus objetivos políticos y los del régimen no hicieron sino complicar todavía más la situación internacional del país». ¹⁶ En sus primeros cinco años de conflicto, el enfrentamiento entre los huzíes y el gobierno central provocó la muerte de 25.000 personas y el desplazamiento forzado de otras 150.000.

La Primavera Árabe, que arrancó en Túnez y Yemen, acabó por contagiar a Yemen. A pesar de las profundas diferencias que guardaban estos tres países, también compartían ciertas similitudes. El asfixiante autoritarismo y la corrupción generalizada del régimen se unía a la falta de libertades públicas. Durante sus tres décadas de presidencia, Saleh se convirtió en «el máximo redistribuidor de la riqueza y el poder y su innovación real consistía en la capacidad de crear las categorías y los criterios para el reparto: familiares en sentido extenso; determinadas tribus; unidades o mandos de las fuerzas armadas; el *milbus* o mundo de los negocios del ejército; ciertos estamentos de la comunidad religiosa; grupos afines al islamismo». ¹⁷ Todo ello estalló con una movilización popular que le obligó a abandonar el poder, lo que creó un vacío que ha sido aprovechado por los huzíes, las tribus y Al-Qaeda para tratar de impulsar sus respectivas agendas.

El politólogo Fred Halliday afirmó que, «si no conoces Yemen, no conoces el mundo árabe». Aunque la frase pueda parecer excesiva, lo cierto es que este país no ocupa una situación tan periférica como pudiera parecer dentro del sistema árabe ni tampoco es una excepción dentro de sus dinámicas políticas, económicas y sociales. Este libro, con sus comprensibles altos y bajos, resultado de haber sido redactado a seis manos, traza un acertado retrato de los cambios y transformaciones registrados en Yemen en el curso del último siglo. Es, por lo tanto, una lectura indispensable para todos aquellos que pretendan comprender en toda su complejidad la región más olvidada del mundo árabe: la Península Arábiga.

Ignacio Álvarez-Ossorio, Universidad de Alicante

14 *Ídem*, p. 185.

15 *Ídem*, p. 203.

16 *Ídem*, p. 210.

17 *Ídem*, p. 171.

JOHN MCHUGO (2014). *Syria: From the Great War to Civil War*. Londres: Saqi, 291 págs.

El arabista y jurista John McHugo es bien conocido en el mundo anglosajón por su amplia experiencia en el entorno árabe. Además de ser miembro activo de diferentes asociaciones para el entendimiento y la colaboración con el Próximo Oriente (como, por ejemplo, The Council for Arab-British Understanding, la British-Egyptian Society o el grupo Liberal Democrat Friends of Palestine), es autor del libro *A Concise History of the Arabs*, publicado en 2013 por la misma editorial londinense en la que se edita la obra aquí reseñada que, de hecho, sigue la estela de esa primera publicación. El carácter divulgativo de este libro centrado en la historia reciente de Siria queda justificado por la circunstancia de que, para el mundo angloparlante, este país sigue siendo un lugar escasamente conocido que poca gente se toma la molestia de entender.¹ Desde esta perspectiva hemos de leer *Syria: From the Great War to Civil War*, pues es una obra pensada para un público amplio que, en medio de las circunstancias actuales, desea conocer con más detalle la historia de este país desde su fundación hasta la época actual.

Redactado con un estilo ágil, el libro tiene como principal objetivo facilitar la comprensión al lector. De esta manera, y a modo de ejemplo, el autor evita las transliteraciones fonéticas del árabe de corte más académico optando por una transcripción simple de estilo periodístico. Para ilustrar los episodios históricos, se incluyen cinco mapas: las fronteras de los actuales Estados del Próximo Oriente,² la Gran Siria y las fronteras otomanas, la partición franco-británica de la Gran Siria tras 1918,³ el territorio del Mandato francés en Siria y sus particiones,⁴ y el actual Estado sirio con sus principales ciudades.⁵ Además, se ofrece un glosario con 18 términos considerados básicos por el autor,⁶ aunque quizás resulte difícil encontrar el criterio que se ha utilizado para seleccionar dicho vocabulario. Por otra parte, se incluye una amplia cronología que abarca desde la conquista de Alejandro Magno hasta el fracaso de las conversaciones de Ginebra II en 2014.⁷ Al final del libro hay un índice en el que se incluyen los antropónimos, nombres geográficos y temas que han aparecido en la obra.⁸ Respecto a la bibliografía, cabe señalar que esta pretende ser lo más exhaustiva posible, aunque en ella se aprecia cierta disfuncionalidad: por una parte, no se adecúa a la finalidad divulgativa de la obra, pues en ella se incluyen trabajos de difícil acceso o de escasa utilidad para el lector común. Por otra, se echan en falta algunas monografías esenciales para el estudio de la historia de Siria, especialmente las que se han producido fuera del ámbito

1 John Mchugo (2014). *Syria: From the Great War to Civil War*. Londres: Saqi, p. 25.

2 *Ibidem*, p. 68.

3 *Ídem*, p. 73.

4 *Ídem*, p. 77.

5 *Ídem*, p. 154.

6 *Ídem*, pp. 21-23.

7 *Ídem*, pp. 11-19.

8 *Ídem*, pp. 279-291.

anglosajón.⁹ El contenido de la obra está organizado como una historia narrada de Siria, que sigue la secuencia cronológica de los eventos, dividida en siete capítulos.

El primer capítulo, «The Land that Once was Known as Shaam»,¹⁰ tiene un doble propósito: hacer una presentación general del país desde la historia general, la geografía y la demografía y explicar lo que ocurrió con Siria en el contexto de la derrota del Imperio otomano en 1918. La delimitación geográfica del territorio¹¹ sirve como marco en el que se presenta la historia de Siria a modo de crónica desde la época de los faraones hasta la época otomana.¹² El complicado panorama demográfico del país se expone de acuerdo a un criterio, frecuentemente utilizado en este tipo de trabajos, que diferencia entre religiones y etnias, es decir, enumera primero los diferentes grupos religiosos que coexisten en el país y luego presenta los grupos étnicos y lingüísticos.¹³ Después de esto, el autor pasa directamente a explicar los orígenes del nacionalismo árabe relacionándolo especialmente con las Tanzimat o reformas otomanas del siglo XIX y el descontento que produjeron en la población musulmana del imperio, las masacres de cristianos en 1860 y la Nahda árabe de ese mismo siglo.¹⁴ Por último, el capítulo narra cómo entró el Imperio otomano en la Gran Guerra, la negociación secreta entre británicos y franceses, la revuelta árabe y el papel de Faysal, la repartición del territorio otomano entre las dos potencias vencedoras y la llegada de los franceses, que pone fin al efímero interregno que supuso el Reino de Siria.¹⁵ La lectura de este primer capítulo confirma el propósito divulgativo de la obra, pues es donde más se aprecia el intento de poner al alcance del lector muchos datos en poco espacio. De hecho, el libro funciona bien cuando narra la sucesión de los acontecimientos o cuando describe los paisajes en los que se desarrolla el drama histórico de Siria, pero adolece de falta de profundidad cuando intenta explicar fenómenos complejos como es, por ejemplo, el caso de los orígenes del nacionalismo árabe mencionado en las líneas anteriores o el trasfondo de la política interior de Hafez al-Asad.

El segundo capítulo, «French Rule 1920-1946», se centra, como su título indica, en el periodo del Mandato francés.¹⁶ El desarrollo del mismo se ciñe a la sucesión cronológica de los acontecimientos, por lo que, en este sentido, no hay nada nuevo que destacar para el que conozca la historia de Siria; el autor expone con el orden habitual los hechos que se sucedieron tras la llegada de los franceses, manteniendo a lo largo del capítulo un constante juicio negativo de la presencia francesa en Siria: la división territorial, las revueltas de los años veinte, el auge del nacionalismo árabe y las estrategias para conjurarlo hasta el momento de la Independencia. La primera parte del mismo está dedicada a exponer los presupuestos

9 *Ídem*, pp. 273-278.

10 *Ídem*, pp. 35-68.

11 *Ídem*, pp. 35-36.

12 *Ídem*, pp. 36-41.

13 *Ídem*, pp. 42-45.

14 *Ídem*, pp. 45-51.

15 *Ídem*, pp. 51-67.

16 *Ídem*, pp. 69-110.

jurídicos y diplomáticos sobre los que se sustentó la presencia francesa en Siria.¹⁷ Además, señala cómo se definieron las fronteras del territorio mandatario. Por último, se indican las expectativas francesas desde el punto de vista económico y cómo el nuevo sistema perjudicó el comercio sirio. La segunda parte expone el ensayo de la división territorial ideada por los franceses y los acontecimientos que se sucedieron hasta 1925.¹⁸ La tercera está dedicada a las revueltas del año 1925,¹⁹ mientras que la cuarta se centra en el desarrollo del nacionalismo sirio en el quinquenio que termina con la Gran Depresión.²⁰ La crisis económica de finales de los años veinte y comienzo de los treinta supuso un golpe en la estructura socioeconómica del territorio mandatario. Las páginas 99-106 abordan, a partir de esta perspectiva socioeconómica, la cuestión confesional en la época mandataria. El último apartado de este capítulo está dedicado al final de la presencia francesa en Siria en el contexto de la Segunda Guerra Mundial,²¹ la ocupación alemana de Francia y el gobierno de Vichy. En conjunto, el capítulo está bien estructurado, ya que sigue un esquema lógico que se corresponde con el ritmo de los acontecimientos. Sin embargo, se echa en falta un conocimiento mayor de la documentación en francés, especialmente de la relacionada con las estrategias confesionales utilizadas por los mandatarios para conjurar el nacionalismo árabe (algo que habría dado mucho juego al autor para establecer paralelismos con la situación actual), estrategias que son abordadas casi de puntillas por el autor en el quinto apartado de este capítulo. También habría sido interesante utilizar la abundante documentación que revela cómo, conscientemente, se fue desarrollando un movimiento de colaboración con las élites locales sirias que se diferenciaba esencialmente de la política que los franceses habían llevado a cabo en el norte de África.

Los 24 años que transcurrieron desde la salida de los franceses hasta la llegada de Hafez al-Asad son el objeto del tercer capítulo, «From the Independence to Hafez al-Asad, 1946-1970».²² Para McHugo, la presencia francesa en Siria condicionó negativamente el nacimiento del nuevo Estado, una nación que el autor califica, con palabras de Joshua Landis, como una «huérfana política».²³ El Mandato francés no había dado más prosperidad a los sirios, el país carecía de infraestructuras adecuadas y no se había dedicado apenas presupuesto al gasto social o a la educación (una crítica al Mandato que, por lo demás, es frecuente entre autores anglosajones). La debilidad de la recién creada República Árabe de Siria se manifestaría en los años siguientes —una época complicada desde el punto de vista histórico y esencial para comprender los acontecimientos actuales—, época que aparece bien contada en este capítulo. Tras una introducción en la que se presenta el caótico panorama político inmediatamente posterior a la Independencia,²⁴ la

17 *Ídem*, pp. 69-75.

18 *Ídem*, pp. 75-82.

19 *Ídem*, pp. 82-90.

20 *Ídem*, pp. 90-99.

21 *Ídem*, pp. 106-110.

22 *Ídem*, pp. 111-154.

23 *Ídem*, p. 111.

24 *Ídem*, pp. 111-115.

segunda sección de este capítulo está dedicada a identificar a los nuevos actores políticos que aparecieron en escena en ese momento.²⁵ El final del Mandato británico y la aparición de Israel son un hito importante para el autor, quien consagra una sección a explicar la fallida oposición siria a la proclamación del Estado judío,²⁶ lo cual también tendría consecuencias trágicas para las comunidades hebreas de Siria. La cuarta parte expone los caóticos años que se sucedieron desde el golpe de Estado de Zaim Husni en 1949 hasta el golpe de Estado de 1958.²⁷ Luego, se explica el posicionamiento de Siria durante la Guerra Fría en este periodo,²⁸ lo que propició el enfrentamiento con Iraq y la alianza con Egipto. De forma muy breve, la sexta parte,²⁹ expone la historia de la unión con Egipto hasta su extinción, para luego detenerse, en la séptima parte,³⁰ en el golpe de Estado baazista de 1963, que el autor entiende como el final del «antiguo régimen» en Siria. La reacción sunní que se derivó de la subida al poder de un partido laico es el siguiente acontecimiento estudiado en esta sección. Una breve narración de la guerra de los Seis Días y de las consecuencias internas que esta supuso para Siria, es decir, la aproximación al poder de Hafez al-Asad, pone fin a este capítulo.³¹

Los capítulos cuarto y quinto están dedicados al gobierno de Hafez al-Asad aunque el primero de ellos se centra en la política exterior del régimen, mientras que el siguiente se ocupa de las cuestiones de política interna. Por consiguiente, y como se ha indicado, el capítulo «Hafez al-Asad, 1970-2000. Foreign Policy Challenges» consagra su atención a dos problemas internacionales que el autor considera especialmente remarcables: el conflicto árabe-israelí, en el que se incluye el enfrentamiento por los Altos del Golán, y el involucramiento de Siria en el Líbano.³² La invasión israelí de los Altos del Golán en 1967 tuvo abundantes consecuencias en la política siria, y una de ellas fue el aumento de la militarización del país con el objetivo de poder hacer frente a Israel. En la primera sección de este capítulo, se desarrolla cómo Siria logró este objetivo con la ayuda de Rusia y el ataque que Siria y Egipto lanzaron conjuntamente contra Israel en octubre de 1973.³³ Por otra parte, el conflicto libanés,³⁴ también terminó convirtiéndose en un terreno en el que Siria reforzó su enfrentamiento con Israel, a pesar de que Al-Asad había intentado inicialmente adoptar un papel mediador en el mismo. La intervención de Jimmy Carter en el conflicto árabe-israelí, el aislamiento que supuso para Siria la firma de la paz entre Israel y Egipto y la posición adoptada respecto al tema del Golán en la Administración de Reagan son un breve apunte antes de retomar la guerra del Líbano y la actuación israelí en la misma.³⁵

25 *Ídem*, pp. 115-122.

26 *Ídem*, pp. 123-126.

27 *Ídem*, pp. 126-132.

28 *Ídem*, pp. 132-141.

29 *Ídem*, pp. 141-143.

30 *Ídem*, pp. 143-149.

31 *Ídem*, pp. 149-153.

32 *Ídem*, pp. 155-178.

33 *Ídem*, pp. 155-160.

34 *Ídem*, pp. 160-164.

35 *Ídem*, pp. 165-166.

El hecho de que Siria hiciera del Líbano una suerte de protectorado, para McHugo se enmarca dentro de la lucha contra Israel y de la reivindicación histórica de la Gran Siria.³⁶ El apartado quinto pone el foco en la invasión de Kuwait por parte de Iraq y en la oportunidad que, para el presidente sirio, este hecho le supuso para rehabilitar su posición internacional. Pero sobre todo se centra en las fallidas negociaciones con Israel, que terminaron tres meses antes de la muerte de Al-Asad.³⁷ El capítulo termina analizando las delicadas relaciones de Siria con Iraq y cómo se desarrollaron los vínculos con Irán.³⁸

La política interna durante el régimen de Hafez al-Asad está explicada en el capítulo quinto, «Inside the Syria of Hafez al-Asad, 1970-2000»,³⁹ en un tono más analítico y menos cronológico que la sección anterior. Comienza con un semblante de la figura del dictador sirio, su adscripción confesional, sus orígenes rurales, su progresivo ascenso en el aparato de poder baazista⁴⁰ y su perfil psicológico como gobernante: *a traditional Arab monarch*, frío, minucioso, adicto al trabajo e inflexible con sus enemigos,⁴¹ con lo que McHugo prepara al lector el terreno para las páginas siguientes. A juicio del autor, no todo fue malo durante su gobierno. De hecho, dedica el tercer apartado a enumerar los logros conseguidos por Al-Asad en los treinta años de régimen.⁴² El ascenso islamista es atribuido a la corrupción y a la mala situación económica del país, en un análisis que resulta un tanto superficial. De hecho, la presencia de los Hermanos Musulmanes es una circunstancia que se remonta a décadas anteriores. En este contexto, el hecho de que Hafez fuera de confesión alauí parece tener gran importancia para McHugo, aunque todo hace pensar que esto ha sido un elemento utilizado en la propaganda antigubernamental desarrollada por los islamistas.⁴³ Las estrategias para ganar el apoyo de la mayoría sunní y los acontecimientos que desembocaron en la masacre de Hama se abordan en el apartado quinto y se narran las consecuencias que tuvo el levantamiento islamista para la sociedad siria por la consiguiente represión.⁴⁴ El resto del capítulo está dedicado a los métodos utilizados para la conservación y el reparto del poder, que culminaron con la designación de Bashar como sucesor de su padre tras la muerte de Basil al-Asad.⁴⁵ McHugo termina de nuevo con una heterogénea semblanza del dictador.⁴⁶

El periodo de Bashar al-Asad está descrito en el capítulo sexto del libro, titulado «Bashar al-Asad 2000. From Succession to Civil War».⁴⁷ Las circunstancias de su subida al poder, su formación y las esperanzas que generó tanto dentro

36 *Ídem*, pp. 167-171.

37 *Ídem*, pp. 171-174.

38 *Ídem*, pp. 174-178.

39 *Ídem*, pp. 179-202.

40 *Ídem*, pp. 179-183.

41 *Ídem*, pp. 183-185.

42 *Ídem*, pp. 185-187.

43 *Ídem*, pp. 187-190.

44 *Ídem*, pp. 191-198.

45 *Ídem*, pp. 198-201.

46 *Ídem*, pp. 201-202.

47 *Ídem*, pp. 203-236.

como fuera del país en lo que se ha llamado la «Primavera de Damasco» ocupan las páginas del primer apartado.⁴⁸ McHugo señala que, a la hora de juzgar el periodo inicial de Bashar, debe tenerse en cuenta el contexto del conflicto árabe-israelí en el que crece y se educa. Para el autor, el contexto internacional protagonizado por la política norteamericana desde la invasión de Iraq del año 2003, junto con el persistente problema del Líbano y la Intifada del 2000, internan a Siria en un nuevo periodo de aislamiento.⁴⁹ Los problemas domésticos a los que se enfrenta el recién nombrado presidente se enumeran en el apartado tercero: corrupción arraigada y generalizada, desempleo y, principalmente, la división del poder real dentro del Estado.⁵⁰ Los acontecimientos de Daraa del año 2011, vinculados por el autor a la Primavera Árabe, y la inadecuada respuesta del gobierno explican la espiral de violencia que ha dado inicio a la guerra civil.⁵¹ El capítulo termina con un largo apartado en el que se hace un informe de corte periodístico donde se intenta resumir con unas claves sencillas de interpretación el desarrollo y el statu quo del conflicto sirio, que se ha convertido en una guerra confesional de incierto resultado con peligrosas consecuencias para los países vecinos.⁵²

Las conclusiones del trabajo se presentan en el séptimo y último capítulo, «Drawing the Threads Together»,⁵³ en el que el autor propone una serie de claves interpretativas independientes las unas de las otras que, a modo de mosaico, forman una visión de conjunto con el propósito de facilitar la comprensión del actual conflicto. Retrotrayéndose al final de la Gran Guerra, McHugo califica la efímera monarquía de Faysal como una oportunidad perdida que quedó truncada por la ambición de Francia e Inglaterra.⁵⁴ De hecho, el autor se refiere repetidamente a la intervención europea, al sionismo y a los intereses norteamericanos y rusos como ejes sobre los que bascula todo el problema de Siria desde su emancipación del Imperio otomano.⁵⁵ Con cierto éxito, aunque con poco desarrollo, se comparan algunos aspectos del Mandato francés con la situación actual; en particular, trae a colación la estrategia confesional, el uso de la violencia, las tácticas militares y la constante debilidad económica que son comunes a ambas etapas.⁵⁶ Por último, el autor señala que la división confesional y étnica como un posible escenario pos-conflicto es un *déjà vu* de lo que establecieron los franceses durante su gobierno en Siria. Sin embargo, McHugo sostiene que, a pesar de todo, una partición del país según estos criterios no es la solución al conflicto. En cualquier caso, y sea cual sea el final del conflicto, Siria se ha convertido en el nuevo escenario en el que se dirimen los tradicionales conflictos de poder en el Próximo Oriente.⁵⁷

48 *Ídem*, pp. 203-207.

49 *Ídem*, pp. 207-214.

50 *Ídem*, pp. 214-219.

51 *Ídem*, pp. 219-225.

52 *Ídem*, pp. 225-236.

53 *Ídem*, pp. 237-260.

54 *Ídem*, p. 237.

55 *Ídem*, pp. 238-240 y p. 260.

56 *Ídem*, pp. 244-248.

57 *Ídem*, pp. 259-260.

Como ya se ha sugerido, el libro está destinado a un público amplio que desee conocer la cuestión siria desde una perspectiva histórica y trascendiendo la inmediatez de los medios de comunicación. Desde este punto de vista, la obra funciona bien, especialmente en la narración histórica que, aunque plagada de datos, es de lectura cómoda. La obra abarca un periodo de tiempo largo y complicado y esa puede ser la razón de que algunos temas importantes hayan sido tratados de paso, como es el caso de la estructuración legal del Mandato y del nuevo Estado sirio, la historia del conflicto entre los Hermanos Musulmanes y los gobiernos baazistas o la descripción del panorama confesional del país. Como conclusión, MacHugo, con su obra *Syria: From the Great War to Civil War*, ofrece una herramienta que puede contribuir a mejorar la calidad de la información y el debate actual sobre Siria. En este sentido, no podemos sino darle la bienvenida.

Alejandra Álvarez Suárez⁵⁸

58 Licenciada en Filología Árabe por la Universidad Complutense de Madrid y doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Barcelona. Durante los años 2006-2009, fue profesora en la Universidad de Alepo (Siria) y, en la actualidad, colabora como profesora externa en el Máster Mundo Árabe e Islámico de la Universidad de Barcelona. Es autora del libro *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán: la pervivencia del modelo otomano en la actual Siria* (Cantarabia, 2013).

AWRAQ: REVISTA DE ANÁLISIS Y PENSAMIENTO SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

OBJETIVO Y COBERTURA DE LA REVISTA

La revista *AWRAQ* se creó en 1978 como revista científica y referente del arabismo español, a iniciativa del entonces Instituto Hispano-Árabe de Cultura, luego Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. La revista ha pasado por distintas épocas: *Awraq* (1978-1983), *Awraq Yadida* (1985), *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (1988) y *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (2009-2012), copublicada por Casa Árabe y la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Bajo la misma denominación y continuando con la trayectoria y experiencia acumulada hasta ahora, desde 2012 Casa Árabe se hace cargo de esta publicación, erigiéndose en el soporte narrativo del trabajo multidisciplinar desarrollado por la institución y abordando diversas cuestiones relacionadas con el mundo árabe e islámico, desde un punto de vista variado y crítico.

Se publicarán dos números anuales y contará con cuatro secciones: El Tema, Varios, Figuras e Itinerarios y Libros.

AWRAQ está indizada en Index Islamicus, Periodicals Index Online (PIO), ISOC (Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades), Latindex, Dialnet.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

El Consejo de Redacción de la revista dictaminará la aceptación o no de los trabajos, así como las posibles modificaciones necesarias para su publicación. El Consejo de Redacción evaluará su idoneidad y coherencia con respecto a los objetivos y cobertura de la revista, así como el volumen en el que estos artículos serán publicados.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Artículos

Los artículos originales deberán ser remitidos a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Los artículos deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título del trabajo.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano. Para la transliteración del árabe se utilizará su versión más simplificada (sin símbolos diacríticos, etc.).

Cada original irá acompañado de un breve *curriculum vitae*, de un máximo de 6 líneas, aproximadamente 100 palabras.

Cada original irá acompañado de un *abstract* de un máximo de 10 líneas, aproximadamente 150 palabras.

Cada *abstract* será acompañado por 3-6 palabras clave ordenadas en función de su importancia en el artículo.

Reseñas

Las reseñas deberán ser remitidas a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Las reseñas deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título, autor, editorial y año de publicación del libro reseñado.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano.

Se trata de escribir una reseña de análisis y en profundidad sobre lo que propone, analiza y presenta el libro. La extensión de la misma ha de ser de 2.500 palabras y presentarse en formato Word.

Ilustraciones, gráficos y tablas

Las ilustraciones y gráficos se enviarán de forma separada del original. Se enviarán en soporte electrónico (en archivos TIFF o JPEG con una resolución mínima de 300ppp). Los autores tendrán en cuenta en su confección que la reproducción final será en blanco y negro.

Las ilustraciones irán numeradas correlativamente en una sola seriación y precedidas de la palabra «Imagen I. Título».

Los gráficos llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y deberán poseer su propio título: «Gráfico I. Título».

Las tablas llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y los gráficos, y deberán poseer su propio título. Se presentarán incorporadas en el lugar que les corresponda en el original: «Tabla I. Título».

En todos los casos se debe citar la fuente de origen: «Fuente:».

En todos los casos, el archivo electrónico que se genere llevará un título que haga referencia a la numeración en el original y al título: por ejemplo, «Ilustración I mezquita.jpg».

MANUAL DE ESTILO

Formato de los artículos

La extensión máxima para los artículos es de 8.000 palabras, incluida la bibliografía. Podrán autorizarse por el Consejo de Redacción extensiones mayores.

El formato de la página debe ser:

–Fuente Times New Roman, tamaño 12. Interlineado de una línea (sencillo).

–Las notas a pie de página irán en Times New Roman, tamaño 10.

–Para los diferentes epígrafes y subepígrafes se establecen las siguientes categorías:

- El título del artículo figurará en mayúscula y en negrita al principio del mismo: «**EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO**».
- Los epígrafes dentro del texto no se numerarán y aparecerán en minúscula y en negrita: «**Concepto**».
- Para los subepígrafes, se empleará minúscula, cursiva y negrita: «**Definición**».

Citas y referencias bibliográficas

Las notas y referencias correspondientes al texto irán siempre a pie de página.

La relación bibliográfica final (en el caso de que se quiera aportar más bibliografía que no aparezca en las notas a pie de página) respetará el orden alfabético de autores, y el orden cronológico entre las obras de un mismo autor. Cuando dos obras de un mismo autor hayan sido publicadas el mismo año, se añadirá a la fecha una letra (a, b, c). En la bibliografía final aparecerán tan sólo las obras de referencia utilizadas por el autor.

En nota a pie de página se citará

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas en notas al pie consecutivas, la primera vez que se repita se sustituirá el cuerpo de la referencia por *Ibidem* (en cursiva) y, a partir de la siguiente, por *Ídem* (en cursiva). Ejemplo: *Ibidem*, pp. 45-75; *Ídem*, p. 54.

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas no consecutivas, la primera vez aparecerá la referencia completa. En sucesivas ocasiones, aparecerá el nombre del autor, año de edición, título y *Op. Cit.*, seguido de la página. Ejemplo: *Op. Cit.*, pp. 325-349.

La abreviatura de página será «p.», y de páginas «pp.».

Libros

Alan Bowness (1989). *The Conditions of Success: How the Modern Artist Rises to Fame*. Londres: Thames and Hudson.

Astri Suhrke, Torunn Wimpelmann Chaudhary, Aziz Hakimi, Kristian Berg Harpviken, Akbar Sarwari y Arne Strand (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. *Op. Cit.*, p. 12.

Ibidem, p. 4.

Ídem, p. 4.

Artículos de revista

Bernabé López García (2013). «Los españoles de Tánger», *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6, pp. 1-50.

Capítulos de libro

Meliha Benli Altunuk (2004). Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?, en İdris Bal (ed.). *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, p. 369.

Derrick Chong (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

Prensa

John Pratap (2008). «Capital Outflows from GCC Total \$542bn in Five Years», *The Gulf Times*, 13 de enero de 2008.

«Iraq Fears Budget Crisis, Urges Oil Export Boost», *The Guardian*, 4 de diciembre de 2008.

Informes congresos, actas, etc.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

URL

World Future Energy Summit, <<http://www.worldfutureenergysummit.com>> [Consultado el 15 de septiembre de 2010].

En bibliografía final se citará

Cuando se citen obras en un listado al final del trabajo se hará del mismo modo que en la nota a pie, salvo en el nombre del autor, que será en mayúscula el apellido, seguido del nombre/s.

ABED, George T.; ERBAS, S. Nuri y GUERAMI, Behrouz (2003). *The GCC Monetary Union: Some Considerations for the Exchange Rate Regime*. Washington D.C.: IMF Working Paper, abril de 2003.

BAUER, Michael y KOCH, Christian (2009). *Promoting EU-GCC Cooperation in Higher Education* [Policy Brief]. Dubái (Emiratos Árabes Unidos): Gulf Research Center; EU-GCC al-Jisr Project, mayo de 2009.

CHONG, Derrick (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

SUHRKE, Astri; WIMPELMANN CHAUDHARY, Torunn; HAKIMI, Aziz; HARVIKEN, Kristian Berg; SARWARI, Akbar y STRAND, Arne (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Copyright

El *copyright* de los textos pertenece a los autores de los mismos. Los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Los autores cederán el *copyright* o derechos de publicación a la revista *AWRAQ*. En la asignación de derechos de autor, los autores podrán utilizar su propio material en otras publicaciones, siempre que la revista sea reconocida como el lugar original de publicación.

Declaración de privacidad

A los efectos de lo previsto en la Ley Orgánica 15/99 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal, Casa Árabe informa a los autores de la existencia de un fichero automatizado de datos personales, bajo su responsabilidad. Estos datos se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito o persona.

Boletín de suscripción

Enviar a:

Awraq. Casa Árabe. c/ Samuel de los Santos Gener nº 9. 14003 Córdoba. Correo electrónico: awraq@casaarabe.es

DIRECCIÓN DE ENVÍO DE LA REVISTA

Nombre y apellidos:

Institución o empresa (si procede):

CIF/NIF: Dirección completa:

Teléfono: Correo electrónico:

Modalidad de suscripción	España	Extranjero
<input type="checkbox"/> 1 año (2 números)	30 €	40 €
<input type="checkbox"/> 2 años (4 números)	60 €	80 €
<input type="checkbox"/> 3 años (6 números)	90 €	120 €
<input type="checkbox"/> Número suelto (indicar n.º:))	15 €	20 €

FORMA DE PAGO

Transferencia bancaria 0065-0073-26-0031000018 (España). BIC (SWIFT)
BARCESMM - ES49-0065-0073-2600-3100-0018, a nombre de Awraq. Revista
de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Casa Árabe.

Fecha:

Firma:

Cláusula de protección de datos. En ningún caso se destinarán estos datos a otros fines que no sean los de recibir las publicaciones señaladas, ni se entregarán a terceras partes, de acuerdo con los principios de protección de datos de la Ley orgánica 15/1999 de 13 de diciembre, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal.

CONTENIDOS

Pág.

I. EL TEMA: TRADUCIR LA CIUDADANÍA

Los términos taifa y taifiya: trazado de su origen semántico según la intención del traductor.

Ahmed Beydoun

3

Del concepto de ciudadanía en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe.

Maher al-Sharif

13

Las paradojas de la ciudadanía: ¿estatuto jurídico o actuar político? Etienne Tassin

29

La prueba de la inmigración: ciudadanía, derechos humanos y fuentes de vulnerabilidad.

Marie José Devillard

39

La ciudadanía en un contexto plurinacional y multicultural: el caso del Reino Unido. Dina Kiwan

63

Las «remesas políticas»: el caso del voto de los expatriados libaneses en las elecciones nacionales.

Paul Tabar

79

2. VARIOS

Acción colectiva y disidencia a través del street art en Saná. Anahi Alviso-Marino

101

La evolución de las distintas voces del rap en Marruecos: más allá de la cooptación y la disidencia.

Cristina Moreno Almeida

123

Musulmanes en Melilla: apuntes etnohistóricos. Sol Tarrés Chamorro

141

Historia y valores en el mundo árabe. Una conversación con Sami Naïr. Vicente Ordóñez y

Vicent Sanz

163

Jerusalén durante la Primera Guerra Mundial: el diario del conde de Ballobar. Roberto Mazza

175

3. LIBROS

 Youssef Ziedan, *Azazel* (M. Luz Comendador)

189

Francisco Veiga, Leyla Hamad Zahonero e Ignacio Gutiérrez de Terán,

Yemen. La clave olvidada del mundo árabe (Ignacio Álvarez-Ossorio)

193

 John McHugo, *Syria: From the Great War to Civil War* (Alejandra Álvarez Suárez)

199

 Los sumarios y artículos (en castellano y en las lenguas originales) están disponibles en: www.awraq.es