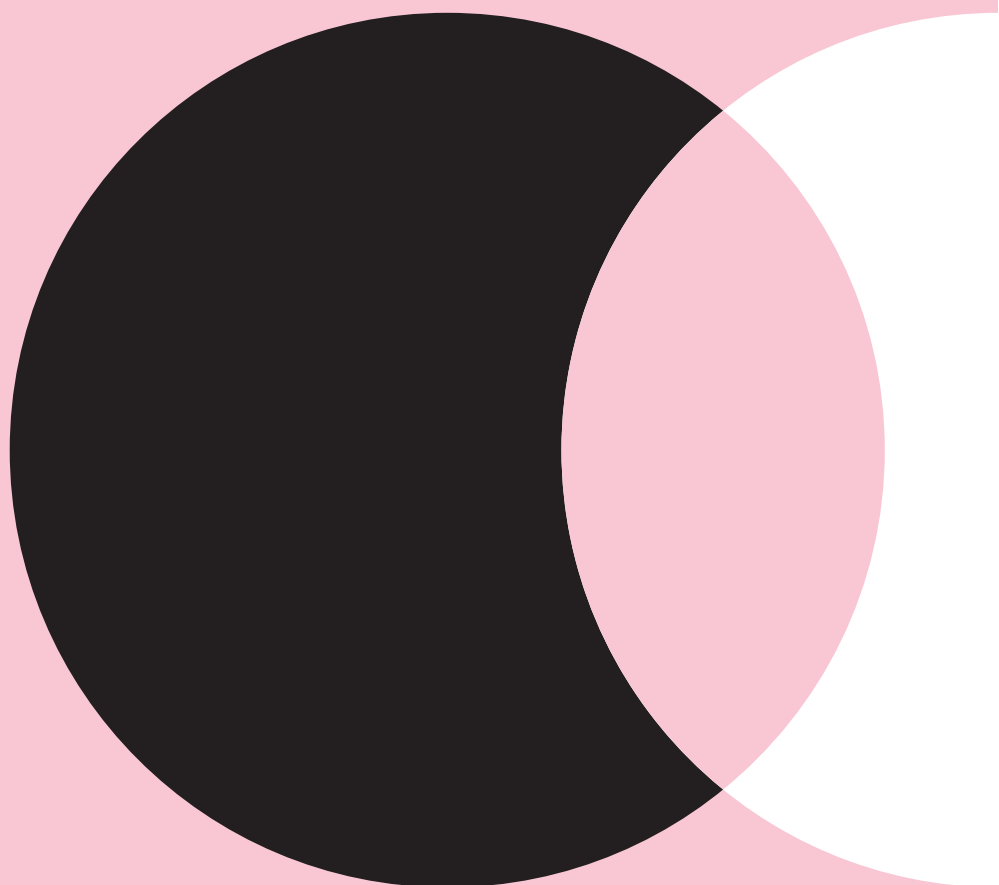


Número 16. Nueva época

2.^{er} semestre de 2017

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

Pedro Martínez-Avial, *director general de Casa Árabe*

CONSEJO DE REDACCIÓN

Karim Hauser

Elena González

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 artículos incluidos en la parte monográfica de este número de *Awraq* son en su mayoría el resultado del encuentro «Los estudios sobre mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro», que tuvo lugar en noviembre de 2017 en la sede de Madrid de Casa Árabe, dentro del marco del décimo aniversario de la institución.

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

Gráfica: Hurra! Estudio

ISSN: 0214-834X

Depósito legal: M-40073-1978

Imprenta:



CASA ÁRABE ES UN CONSORCIO FORMADO POR:



CONTENIDOS

Pág.

I. CARTA DEL DIRECTOR	
<i>Los estudios sobre mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro.</i> Pedro Martínez-Avial	3
EI TEMA: LOS ESTUDIOS SOBRE MUNDO ÁRABE CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA: PRESENTE Y FUTURO	
<i>Los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo en España. Una reflexión introductoria.</i> Ana I. Planet Contreras y Alfonso Casani Herranz	5
<i>¿Orientalismos periféricos? Zonas de teoría y análisis del campo islámico en España.</i> Laura Mijares	19
<i>Breves notas acerca de traducción, lengua y cultura en los estudios árabes en España.</i> José Ramírez del Río	35
<i>El estudio de las ideologías y el pensamiento árabe contemporáneo en España: una crónica desde los márgenes.</i> Juan A. Macías Amoretti	49
<i>Los estudios sobre el mundo árabe desde la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales en España.</i> Isaías Barreñada	61
<i>La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia.</i> Ángeles Ramírez Fernández y Virtudes Téllez Delgado	77
<i>Economías del mundo árabe a estudio.</i> Aurèlia Mañé Estrada	105
2. VARIOS	
<i>La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial.</i> Youssef Akmir	119
<i>De la homogeneización a la invisibilidad: procesos de cambio político en Marruecos y Jordania tras la Primavera Árabe.</i> Laura Sestafe Silvestre	141
<i>Estudio de los culturemas gastronómicos presentes en la obra Kitab al-Tabij de ibn Sayyar al-Warraq.</i> Sabah El Herch Moumni	159
<i>Lo árabe y oriental en la vida y obra de Kandinsky.</i> M ^a Arantzazu Carcedo González	177
3. LIBROS	
François Burgat (2017). <i>Para comprender el islam político. Una trayectoria de investigación sobre la alteridad islamista, 1973-2016.</i> Barcelona: Bellaterra, 265 págs.	189

CARTA DEL DIRECTOR

LOS ESTUDIOS SOBRE MUNDO ÁRABE CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA: PRESENTE Y FUTURO

El presente volumen «Los estudios sobre mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro» culmina uno de los ejercicios de análisis y reflexión realizados por Casa Árabe con motivo de su 10^o aniversario y viene a completar asimismo la edición del volumen previo «Una década de transformaciones en el mundo árabe» (*Awraq* n.º 15), también realizado con motivo de dicha efeméride. Se da cuenta así de diez años de trabajo en dos de las principales líneas de actividad de Casa Árabe: el fomento de las relaciones de España con los países árabes en todos los ámbitos y la promoción del conocimiento sobre el mundo árabe, también en sus distintas dimensiones, en nuestro país.

El 21 de noviembre de 2017, en colaboración con distintas universidades, centros y redes de investigación, Casa Árabe organizó un encuentro de carácter multidisciplinar cuyo objetivo fue analizar por disciplinas la evolución y el estado de los estudios árabes contemporáneos, y destacar el adjetivo contemporáneo, en España. En el encuentro, participaron los principales grupos y proyectos de investigación que sobre temática árabe estaban entonces en activo en España, con el fin de agrupar un número relativamente representativo y variado de temas, escuelas y centros, y poder ofrecer así una imagen lo más completa posible sobre la situación actual de los estudios árabes e islámicos en el país.

Aquí se recogen las ponencias realizadas por una selección de expertos que moderaron y participaron en las sesiones de dicho seminario, reflejando las cuestiones y debates que allí tuvieron lugar, a las que se unen algunas voces que completan la visión ofrecida entonces, agrupadas en cinco conjuntos de disciplinas y áreas de conocimiento: lingüística (traducción, lengua y cultura); pensamiento e ideología; ciencia política y relaciones internacionales; antropología y economía.

Sin querer hacer un diagnóstico definitivo ni pretender ser exhaustivos, dada la amplitud de la materia en cuestión, el objetivo de este número, como fue el del seminario, es realizar un ejercicio de recapitulación y análisis sobre lo que ha sido el desarrollo del conocimiento sobre el mundo árabe y musulmán en cada una de estas disciplinas en las últimas décadas, así como los desafíos que afrontan estos estudios en el futuro. Intenta responder a una serie de cuestiones comunes para conocer cómo se insertan y perciben los estudios árabes dentro de cada disciplina, las principales líneas de estudio en marcha y la evolución de las agendas de investigación, la conexión e influencia con otras áreas del conocimiento, los principales problemas encontrados, así como las necesidades actuales y futuras. A estos capítulos, se suma una reflexión introductoria, realizada por los profe-

sores Ana Planet y Alfonso Casani, sobre la situación actual de los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo, su creciente riqueza y especialización, así como las dificultades epistemológicas y formativas encontradas, especialmente durante la mencionada década (2007-2017), a la que incorporan los resultados presentados por disciplinas en cada uno de los capítulos del volumen, en un muy útil ejercicio de síntesis que me gustaría agradecer especialmente. Quisiera hacer una mención especial igualmente al capítulo II, a cargo de la profesora Laura Mijares, que formó parte también del seminario y creímos importante incluir dado que examina los estudios árabes en la Península Ibérica en el marco de los llamados «Orientalismos Periféricos», generados al margen de los centros tradicionales de producción del Orientalismo, con el objetivo de plantear el desarrollo de estos estudios también en dicho contexto.

Esperamos con este ejercicio de análisis contribuir a un mejor conocimiento de las diversas líneas de investigación activas sobre el mundo árabe y musulmán en nuestro país, así como de las distintas cuestiones que abordan y los problemas que enfrentan, para poder encontrar proyectos y soluciones comunes que favorezcan en suma su avance y desarrollo en el futuro.

Como en el volumen previo, me gustaría reiterar mi agradecimiento al conjunto de arabistas y expertos en la región que han colaborado, no sólo en este proyecto, si no en la multiplicidad de conferencias, cursos y seminarios que hemos venido desarrollando estos años. Gracias a ellos, al conocimiento y experiencia que aportan a nuestras actividades, éstas constituyen espacios de referencia en nuestro país a la hora de examinar y dar a conocer el mundo árabe y musulmán en la actualidad. Seguiremos trabajando en esta dirección y, mirando ya al futuro y con el afán de contribuir a formar a las futuras generaciones de arabistas y expertos en la región, me complace añadir que acabamos de lanzar una iniciativa de cooperación interuniversitaria que, bajo el nombre «AULA ÁRABE Universitaria» y en colaboración con las principales universidades de Madrid, busca completar y enriquecer los estudios sobre el mundo árabe en las distintas disciplinas, así como fomentar el dialogo entre ellas, en un ejercicio siempre abierto de intercambio y cooperación.

España, dada la posición que tiene en la historia y el mundo, cuenta con las mimbres fundamentales para posicionarse en primera línea de la investigación en cuestiones arabo-musulmanas en el mundo, superando esa condición de periferia del conocimiento, cuestionable o no, y constituirse como centro global de referencia para el estudio del mundo árabe en la actualidad. A ello dedicaremos buena parte de nuestros esfuerzos en los próximos años.

Pedro Martínez-Avial
Director general de Casa Árabe

LOS ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA. UNA REFLEXIÓN INTRODUCTORIA

Ana I. Planet Contreras y Alfonso Casani Herranz

La celebración de los diez años de creación de Casa Árabe en noviembre de 2017 ha sido la ocasión para realizar una reflexión coral sobre la situación actual de los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo. Efectivamente, en esta última década el interés que el mundo árabe contemporáneo despierta parece haber crecido. Hace siete años, las movilizaciones sociales y los cambios políticos que siguieron a la denominada «Primavera Árabe» hicieron que los especialistas en la región fueran convocados masivamente por los medios de comunicación, proliferando debates, conferencias y publicaciones de toda índole sobre esta región del mundo, produciéndose un repunte en el interés del público no especializado. Sin embargo, más allá de las coyunturas sociales y políticas que desplazan la mirada hacia el mundo árabe, la realidad es que los estudios árabes contemporáneos son parte estructural de la universidad española. Nacidos en los departamentos de Estudios Árabes —y Estudios Hebraicos o Semíticos—, se han extendido más allá de las facultades de Filosofía y están presentes en diferentes ámbitos de formación y de especialización investigadora.

Con los artículos que componen este número de la revista *Awraq* esperamos que se pueda dar cuenta de esa riqueza y de la creciente especialización de los estudios, así como de las dificultades epistemológicas y formativas para su desarrollo en momentos materiales especialmente difíciles para el ejercicio de la investigación y de la docencia en este ámbito. Ambos aspectos, investigación y docencia, aparecen unidos en esta primera reflexión que nace, hay que indicarlo, de la reflexión sobre ambos aspectos en el seno de la universidad y no tanto en las instancias de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas o de los gabinetes de estudio y análisis (*think tank* en terminología ya extendida).

Los estudios árabes en España, siempre contemporáneos

Resulta ya casi un lugar común iniciar cualquier reflexión sobre los estudios del mundo árabe contemporáneo con la pregunta sobre cuál es el «peso de la historia» en el desarrollo de los Estudios árabes e islámicos en España. Resulta una pregunta tramposa a la que se puede responder indicando que en una simple ojeada a los planes de estudios actualmente vigentes se puede confirmar que el estudio de al-Ándalus sigue presente en estos planes y que, dependiendo de las universidades, lo hace incluso con mayor centralidad que el del mundo árabe contemporáneo.¹ También puede responderse de modo más complejo, esbozando una nota sobre la

1 Puede consultarse al respecto el diseño del título universitario en Filología Árabe de 1987, <<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1990-27887>> [consultado el 5 de agosto de 2019]. En la actual conformación de las enseñanzas universitarias los estudios sobre mundo árabe presentan diseños diferentes en cada Universidad. En el Registro de Universidades, Centros y Títulos del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte puede consultarse la actual oferta, así como los títulos que han sido extinguidos desde la implantación de la reforma, <<https://www.educacion.gob.es/ruct/consultaestudios?actual=estudios>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

organización de los saberes en la universidad española tras la Ley de Reforma Universitaria de 1984, que fue derogada en 2001 aunque no en relación a las áreas de conocimiento de la universidad. En este sentido, en 1984 se dibujó un panorama ciertamente restrictivo del saber, agrupado en torno a áreas que tenían el objetivo de regular «la construcción de disciplinas para el encuadramiento de los saberes y de los profesionales de los saberes», dibujando áreas de conocimiento o «campos del saber caracterizados por la homogeneidad de su objeto de conocimiento, una común tradición histórica y la existencia de comunidades de investigadores, nacionales o internacionales». En el caso que nos ocupa, esa tradición a la que se hace referencia deja el estudio del mundo árabe contemporáneo en un área marcada por la historia, con subáreas diseñadas en torno a lógicas de conocimiento en nada influidas por el resto de las ciencias sociales.² En definitiva, el diseño en áreas parece más destinado al encuadramiento de funcionarios que al debate intelectual.

Al respecto de los estudios árabes e islámicos centrados en el mundo árabe contemporáneo, la organización de las universidades en facultades, y de estas en departamentos casi siempre de área única, no facilita el intercambio científico necesario, tanto en la formación como en la investigación. Como veremos más adelante, cabe preguntarse sobre los efectos que esa organización en compartimentos del saber junto con otras políticas de desarrollo profesional y de evaluación de la investigación está teniendo en las carreras investigadoras de doctorandas y doctorandos y de las jóvenes doctoras y doctores a los que no se facilita, por no decir que se penaliza, el desarrollo de trayectorias que precisan de una mayor pluridisciplinaridad (Ciencias Políticas, Relaciones Internacionales, Estudios de Seguridad...).

Más allá de los marcos formales sobre la organización de los saberes en la universidad, y como ya hemos avanzado anteriormente, los estudios sobre el mundo árabe siempre han estado centrados en la historia y en la época contemporánea. Por otra parte, pese a la abundante producción y el sempiterno debate sobre el islam y los árabes en España en el que destaca el trabajo pionero de James Monroe en 1970,³ o trabajos como el de Penelas, Fierro, Marín y Álvarez de Morales en 1996,⁴ López García y Fierro

2 En el Anexo 1 del Real Decreto mencionado *supra*, el área de estudios árabes e islámicos está conformada por las siguientes subáreas adscritas a facultades: Estudios árabes e islámicos: Árabe vulgar (EU de Estudios Empresariales), Arte musulmán (Facultad de Geografía e Historia y Facultad de Filosofía y Letras), Historia de la Literatura árabe clásica y Literatura arábiga española (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras), Historia del arte musulmán (Facultad de Geografía e Historia y Facultad de Filosofía y Letras), Historia del Islam (Facultad de Filosofía y Letras), Lengua árabe (Facultad de Filosofía y Letras), Lengua árabe y Árabe vulgar (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras), Lengua y Literatura árabes (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras), Literatura arábiga (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras), Filología árabe (O.M. 7-2-84). Véase el texto de la ley en <<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1984-24014>> [consultado el 5 de agosto de 2019]. Como decíamos, aunque la ley está derogada, no así el catálogo incluido en el anexo mencionado.

3 Monroe presentaba la historia del estudio del islam y de lo árabe en España como un proceso de especialización que abarcaba diferentes momentos: desde los trabajos realizados en los siglos XVI y XVII volcados en cuestiones lingüísticas, hasta la atención sobre la historia política de al-Ándalus en el siglo XIX y el estudio de al-Ándalus desde la perspectiva de la historia cultural desarrollado en la primera mitad del siglo XX. James Monroe (1970). *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden: Brill.

4 Maite Penelas, Maribel Fierro, Manuela Marín y Camilo Álvarez de Morales (1996). *Los estudios árabes e islámicos en España: directorio de personas e instituciones*. Murcia: Universidad de Murcia.

en el número 18 de la revista *Awraq* en 1997,⁵ o las sucesivas reseñas aparecidas en *Revista de libros*,⁶ además de la obra colectiva coordinada por Marín (2009),⁷ la realidad es que los arabistas siempre han mostrado interés por el estudio del mundo árabe coetáneo.

Como señaló López García en su obra sobre el Orientalismo y la ideología colonial en el arabismo español entre 1840 y 1917,⁸ ese es un momento crucial de la historia contemporánea del país por el desarrollo de la última experiencia colonial. Pero también resulta crucial para la disciplina de estos estudios a la luz de las actitudes y propuestas de los arabistas en tal momento político. En aquella ocasión se produjo una especialización del ámbito formativo lingüístico (con la aparición de cátedras de árabe vulgar), jurídico o antropológico, asociado entonces al establecimiento del protectorado español de Marruecos.

Tras el largo paréntesis de la Guerra Civil y la posguerra, y ya finalizado el protectorado, un acontecimiento como la guerra de los Seis Días de 1967 hizo saltar a los medios los temas árabes, coincidiendo en el ámbito español con una ampliación de los márgenes de expresión tras la aprobación de la Ley de Prensa de 1966. La cuestión palestina canalizó también el interés de una nueva generación de arabistas interesados en la literatura árabe contemporánea que consagraron estudios y traducciones a la literatura palestina, privilegiando su dimensión ideológica. Muchos de ellos acabaron recalando en el Departamento de Árabe e Islam de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), creado en 1969 al margen de los estudios hebraicos con el arabista Pedro Martínez Montávez a la cabeza. El plan de estudios de la licenciatura en Filología Árabe que estuvo vigente hasta 1994 incluía asignaturas como Sociología del mundo árabe e islámico, Historia contemporánea del mundo árabe e islámico, Geografía del mundo árabe e islámico y Literatura árabe contemporánea, e incorporaba la enseñanza de otras lenguas islámicas como el turco y el persa.

España redescubre el mediterráneo y el islam: una nueva era de los estudios árabes e islámicos

Como ya plantearon Hernando de Larramendi y Azaola,⁹ la adhesión de España a la Comunidad Económica Europea impulsó un renovado interés por el

5 Bernabé López García (1997). «30 años de arabismo español o el fin de la almogavaria científica (1967-1997)», *Awraq*, 18, pp. 11-48.

6 Como las de Maribel Fierro (2004). «Idealización de al-Ándalus», *Revista de libros*, 94, octubre, sobre los trabajos de María Rosa Menocal (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Ándalus*. Barcelona: Plaza y Janés; Serafin Fanjul (2004). *La quimera de al-Ándalus*. Madrid: Siglo XXI, y Felipe Maíllo Salgado (2004). *De la desaparición de al-Ándalus*. Madrid: Abada, accesible en <<http://www.revistadelibros.com/articulos/idealizacion-de-al-andalus>> [consultado el 5 de agosto de 2019], junto a la posterior réplica y contrarréplica de Serafin Fanjul aparecida en el número siguiente de la publicación.

7 Manuela Marín (ed.) (2009). *Al-Ándalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez.

8 Bernabé López García (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español entre 1840 y 1917*. Granada: Universidad de Granada.

9 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2009). Studies of the Contemporary Arab World and the Mediterranean in Spain, en Richard Gillespie e Iván Martín (eds.). *Investigando el Mediterráneo*. Barcelona: British Council, CIDOB y IEMed, pp. 85-144. Disponible en <https://www.cidob.org/ca/publicacions/series_de_publicacio/monografies/monografies/researching_the_mediterranean> [consultado el 5 de agosto de 2019].

Magreb y el Mediterráneo, término que sustituyó al de «mundo árabe» en el discurso político tras el establecimiento de relaciones diplomáticas con Israel en 1986. La prioridad mediterránea de España en los años siguientes —quizás en un nuevo episodio de la tradicional amistad hispanoárabe de la que había hecho gala la dictadura franquista—¹⁰ quedó reflejada en los esfuerzos desplegados por la diplomacia española en la Conferencia de Barcelona, en noviembre de 1995, y en la puesta en marcha de la Asociación Euromediterránea. En relación con esa nueva coyuntura política también cabe señalar el impacto que supuso la efímera transformación de España en un «El Dorado» para los emigrantes procedentes del norte de África. Años de aceleración de la historia con acontecimientos como los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, la ocupación de Iraq y los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid reforzaron la importancia de la región en términos de seguridad. En cualquier caso, el interés en el mundo árabe contemporáneo sigue estando ahí de modo permanente hasta el repunte de la Primavera Árabe con el que se iniciaban estas líneas.

Combinando de modo perverso las cuestiones geopolíticas y la incorporación al tejido social europeo de los inmigrantes procedentes de países musulmanes y de sus familias, y de modo muy similar a como ha sucedido en otros contextos europeos próximos, en la última década ha crecido el interés por el islam español contemporáneo —las denominadas comunidades musulmanas. Si para el estudio del mundo árabe contemporáneo se echaba en falta una mayor interdisciplinariedad, para el estudio del islam contemporáneo señalamos con preocupación que se ha recorrido en poco tiempo un camino hacia los estudios basados en la seguridad, en los que los especialistas en estudios árabes e islámicos participan solo marginalmente. Como ya apuntaba una de las autoras de este artículo,¹¹ el arabismo español del siglo XXI no se ha mostrado especialmente interesado en dedicar esfuerzos a tal estudio. Puede deberse, quizás, a la propia estructura de saber, pues paradójicamente dentro del área de Estudios árabes e islámicos el islam aparece exclusivamente en la subárea Historia del islam, y el adjetivo de «musulmán» aplicado al arte musulmán [*sic*]. Efectivamente y pese a lo dicho, el ámbito de estudio del islam contemporáneo resulta relativamente prolífico y se auxilia de otras disciplinas y áreas de conocimiento, especialmente de la Antropología social. Si ya se ha señalado la especial situación de tensión con la incorporación de los enfoques de seguridad, hay por último que añadir que esta incluye planteamientos muy superficiales centrados en la radicalización de los jóvenes musulmanes.¹²

10 *Ibidem*.

11 Ana I. Planet (2014). Islam in Spain, en *Jocelyne Cesari (ed.), Handbook on European Islam*, Oxford: Oxford University Press; y Ana I. Planet (2018). Islam in Spain: from Historical Question to Social Debate, en *Ana I. Planet (ed.), Observing Islam in Spain: Contemporary politics and social dynamics*. Leiden: Brill.

12 En el trabajo mencionado *supra* los trabajos realizados sobre islam en la España contemporánea son presentados en bloques temáticos. Un primer grupo recoge los que se plantean como objetivo la descripción en un sentido amplio de la comunidad musulmana en España en el siglo XX bajo el título «¿Quiénes somos?, ¿quiénes son?»; un segundo grupo lo constituyen los trabajos que se dedican a estudiar la organización legal y la fabricación simbólica en cierta medida de la interlocución de los musulmanes en España con la administración y un tercer grupo sobre el islam que se torna amenazante ya sea por la «radicalización», cuando

El actual marco de los estudios árabes e islámicos contemporáneos

Al mismo tiempo, el estudio de la región cobró importancia para otras disciplinas a partir de los años noventa, dejando de ser un ámbito exclusivo de los arabistas, con el lanzamiento de la denominada «guerra contra el terror» y, de manera más reciente, con el protagonismo adquirido por los países del norte de África y Oriente Medio tras el estallido de las revueltas antiautoritarias de 2011. A la vez, se acentuó la interdisciplinariedad de los años setenta y ochenta en los estudios árabes e islámicos, que pasaron a incorporar perspectivas sociológicas, geográficas e históricas, a medida que se producía una gradual «desorientalización» de lo árabe y su estudio se encuadraba en la nueva complejidad política y económica a la que hacía frente España.

Esta tendencia también se reflejó en las tesis doctorales y en los programas de doctorado sobre la región, con un enfoque amplio propio de otras ciencias sociales. Un ejemplo de ello fue el desarrollo del Programa de doctorado en Estudios Internacionales Mediterráneos, impulsado desde 1992 por la Universidad Autónoma de Madrid, que recogía investigaciones sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo desde distintas disciplinas y enfoques metodológicos.

En este contexto y en la actualidad es posible identificar 23 universidades con algún investigador dedicado a los estudios del mundo árabe e islámico, con una mayor predominancia en la Universidad Autónoma de Madrid (31 investigadores), la Universidad de Granada (25) y la Universidad Complutense de Madrid (12).¹³ De acuerdo con las cifras recogidas por Casa Árabe en 2016, estas universidades comprendían un total de 178 investigadores cuyas líneas de investigación giran en torno a esta área de estudio.¹⁴ Estas cifras, no obstante, no llegan a reflejar la importancia que esta región ocupa para España o Europa en su conjunto y desde una perspectiva política, geográfica, económica o de seguridad.

Además de en los grados ofrecidos desde los departamentos de estudios árabes o semíticos en la UAM, la UCM, la Universidad de Granada, la Universidad de Sevilla, la Universidad de Alicante, la Universidad de Salamanca, la Universidad de Cádiz o la Universidad de Barcelona, el estudio de esta región se encuentra presente en algunos otros como el de Historia, Geografía, Traducción e interpretación, Antropología, Ciencias Políticas, o los recién creados grados en Relaciones Internacionales o Lenguas modernas y sus literaturas. Esta especialización en estudios sectoriales o de área son particularmente frecuentes en los programas de posgrado (másteres o doctorados). Sin embargo, esta entrada en otras áreas metodológicas y de estudios es a menudo fruto de los intereses y las necesidades de estudio de los propios investigadores, más que del diseño institucional o curricular de las universidades.¹⁵

no la consideración de la transnacionalidad que desafía el orden nacional y que convierte al islam en un elemento de no pertenencia y a los musulmanes en extranjeros permanentes. Mención aparte puede hacerse a los trabajos de opinión y encuestas y al estudio de la islamofobia.

13 Pablo Darío Martín Hernández (2016). *La investigación universitaria en Estudios Árabes e Islámicos en España. Estado actual de grupos, proyectos e investigadores* (no publicado) junio de 2016. Madrid: Casa Árabe.

14 *Ibidem*.

15 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2009). Studies of the Contemporary Arab World and the Mediterranean in Spain, en Richard Gillespie e Iván Martín (eds.). *Researching the Mediterranean. Op. Cit.*

Estas tendencias, no obstante, contrastan con la comprensión tradicional de los departamentos universitarios como centros de «mono-conocimiento» y con la propia formación recibida por los docentes. En esta línea y pese a la mayor apertura investigadora, los departamentos continúan reflejando la existencia de dos polos de investigación:¹⁶ una primera área de carácter tradicional que gira en torno a los estudios sobre al-Ándalus y el Marruecos medieval o del protectorado y en los que predominan las disciplinas lingüística y literaria, y las nuevas ramas de estudio, iniciadas en torno a la región de Marruecos y el Mediterráneo en los años ochenta de la mano de López García (también en la UAM) y que ha continuado, como se mencionaba anteriormente, con los estudios en torno a la Primavera Árabe y el islamismo en Europa.

La implementación del plan Bolonia a partir del curso 2009-2010 trató de paliar algunas de las debilidades que presentaban las carreras de Filología Árabe. Promoviendo un drástico recorte en la oferta de estudios filológicos, los nuevos estudios del mundo árabe e islámicos reforzaron la carga lectiva del área de estudios árabes y aumentaron la oferta lingüística mediante la introducción de una lengua *maior* y una *minor*,¹⁷ además de introducir nuevos instrumentos de análisis y una percepción más global de estos estudios de área. Esto se ha realizado, no obstante, a costa de una mayor concentración, en muchos casos unidos a otras regiones y lenguas para conseguir alcanzar los nuevos requisitos impuestos.

Iniciativas extrauniversitarias de investigación del mediterráneo

Más allá de las universidades, el contexto del Proceso de Barcelona en 1995 (con la celebración ese mismo año del Fórum Civil Euromed como instrumento de promoción de la sociedad civil) y, desgraciadamente, el clima de desconfianza generado por los atentados del 11 de septiembre seis años más tarde, contribuyeron a promover el desarrollo de distintas iniciativas extrauniversitarias, que han pugnado por situarse como centros de conocimiento e instrumentos de repercusión política o cultural.

Ya en 1979, se había creado el CIDOB (Barcelona Centre for International Affairs), como centro de investigación independiente, con una rama dedicada a las relaciones euromediterráneas y las transformaciones en el Mediterráneo y un objetivo de incidencia política.¹⁸ Una década más tarde y con vocación de *think tank*, se constituyó el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed),¹⁹ integrado por la Generalitat de Cataluña, el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación y el Ayuntamiento de Barcelona, y especializado en las relaciones mediterráneas. En

16 Véase Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2009). *Studies of the Contemporary Arab World and the Mediterranean in Spain*, en Richard Gillespie e Iván Martín (eds.), *Researching the Mediterranean*. *Op. Cit.*; o Pablo Darío Martín Hernández (2016). *La investigación universitaria en Estudios Árabes e Islámicos en España. Estado actual de grupos, proyectos e investigadores*. *Op. Cit.*

17 Antonio Giménez Reillo (2013). «El capacho, aunque sea sin uvas» [en línea], *Anís del moro*, 03/10/2010. Disponible en <<https://anisdelmoro.blogspot.com/2010/10/el-capacho-aunque-sea-sin-uvas.html>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

18 <<https://www.cidob.org/>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

19 <<http://www.iemed.org/>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

esta línea, y con un enfoque de área más amplio, cabe también destacar el Centro de Estudios de Política Exterior (fundado en 1991), el Real Instituto Elcano, creado en el año 2001, y, con un mayor posicionamiento ideológico y partidista, la Fundación Alternativas y la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES), o el Instituto Español de Estudios Estratégicos, dependiente del Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN) y con un enfoque de carácter securitario. Con un mayor énfasis internacional, cabe, también, citar al Centro internacional de Toledo para la paz (CITpax) o a FRIDE, como *think tank* europeo de acción global.²⁰

En este contexto, ocupa un lugar prominente la creación de Casa Árabe en 2006, entendida como un centro estratégico y un instrumento diplomático en las relaciones de España con el mundo árabe.²¹ Casa Árabe surgió con un foco exclusivo en el mundo árabe y un interés en la investigación y la promoción internacional, mediante su integración en las redes REFAL,²² la Arab Reform Initiative y EuroMeSCo.

Desde una perspectiva cultural, han surgido otras iniciativas como la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI), creada en 1982, con un carácter multidisciplinar y el objetivo de paliar el desconocimiento en torno al mundo árabe a las que aún se enfrentaba España tras el fin del régimen de Franco. Este impulso a la investigación y los estudios y conocimiento en torno al mundo árabe y musulmán se reflejó también en el surgimiento de nuevos foros y asociaciones investigadoras, así como en el desarrollo de grupos de investigación vinculados a las universidades o departamentos y que, de forma directa o indirecta, profundizaban en el estudio del norte de África y Oriente Medio. Es importante notar, en este sentido, que hasta 1993 no se fundase una Sociedad Española de Estudios Árabes (SEEA),²³ a través de la cual se promueve una red de contacto y colaboración entre los arabistas del país, con un especial foco en esta disciplina, y, dentro de la misma, en los estudios filológicos y del periodo medieval.²⁴ Ese mismo año se creó, también, el Foro de Investigación sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM), como un espacio informal de promoción de un conocimiento multidisciplinar sobre la región mediterránea. Desde entonces, el FIMAM se ha celebrado con un carácter anual y ha experimentado un importante crecimiento, involucrando a un cada vez mayor número de expertos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales (a modo de ejemplo, en 2005 celebró su Primer Congreso Internacional en la Universidad Autónoma de Barcelona).²⁵ Su XX encuentro

20 Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (2016). «Principales centros de conocimiento españoles en materia de relaciones internacionales», noviembre de 2016. Disponible en <http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/PoliticaExteriorCooperacion/DiplomaciasigloXXI/Documents/2015_CENTROS%20DE%20CONOCIMIENTO.pdf> [consultado el 5 de agosto de 2019].

21 Pedro Martínez-Avial (2017). «Casa Árabe en su décimo aniversario», *Awraq*, 15, pp. 3-4.

22 Red Española de la Fundación Anna Lindh.

23 <<http://www.estudiosarabes.org>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

24 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2009). *Studies of the Contemporary Arab World and the Mediterranean in Spain*, en Richard Gillespie e Iván Martín (eds.), *Researching the Mediterranean. Op. Cit.*

25 Alfonso Casani Herranz (2018). «El FIMAM y la creación de espacios de conocimiento para arabistas» [en lí-

continuó las jornadas *Los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro*, cuyos resultados se recogen en este monográfico.

En cuanto a los distintos grupos de investigación vinculados a universidades, sin pretender realizar una enumeración ni un análisis exhaustivo, hasta el momento es posible identificar, al menos, 15 que, desde todo el territorio nacional, contribuyen a impulsar los estudios sobre el mundo árabe e islámico. Estos grupos comprenden múltiples periodos y ramas de los estudios sobre el Mediterráneo y Oriente Medio, enfocándose, como se exponía previamente, en el periodo andalusí y medieval y los estudios filológicos, por un lado, y en el análisis multidisciplinar del mundo árabe contemporáneo, por otro. En lo que respecta a los proyectos en curso impulsados por los grupos de investigación dedicados al análisis del mundo árabe contemporáneo, es posible contabilizar nueve proyectos en el año 2018-2019, de los cuales una gran mayoría giran en torno al análisis de las transformaciones políticas y sociales (o la ausencia de las mismas) y las dinámicas políticas y económicas existentes tras las revueltas antiautoritarias de 2011, mientras que otros analizan, por ejemplo, la gestión en los recursos naturales en el Sáhara Occidental o las narrativas del cambio social formuladas en el norte de África.

La investigación realizada desde las universidades sobre mundo árabe contemporáneo está siendo financiada fundamentalmente gracias a los fondos de investigación y desarrollo que ponen a disposición de los equipos de investigación tanto el Ministerio de Economía, Industria y Financiación (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) como los planes de investigación regionales financiados por las comunidades autónomas, con programas propios de la Junta de Andalucía o de la Junta de Castilla-La Mancha.

En lo que respecta a los espacios de publicación específicos para el área del Mediterráneo y Oriente Medio, a pesar del crecimiento experimentado por este ámbito de estudio, son aún escasas las revistas para la investigación de esta materia. Por su larga existencia, destacan, en primer lugar, la revista *Awraq* (hoy, *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*),²⁶ fundada en 1978 y reformada en el año 2010 tras su incorporación a la línea editorial de Casa Árabe; y la *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* (MEAH),²⁷ dependiente de la Universidad de Granada y activa desde 1952, cuyo contenido oscila entre la época clásica y la moderna y contemporánea. De igual modo, y publicada por el grupo de investigación *Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos* (TEIM, dependiente del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid), destaca la *Revista de Estudios Internacionales del Mediterráneo* (REIM),²⁸ con un contenido multidisciplinar encuadrado en las ciencias sociales, y especializada en la investigación del mundo arabo-islámico contemporáneo. Desde 2003 se publica también la revista *Afkar/Ideas*,²⁹ editada por el IEMed en colaboración con Estudios de

nea], *La reina de los mares*, 29/01/2018. Disponible en <<https://reinamares.hypotheses.org/16484>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

26 Puede accederse a la revista en <<http://www.awraq.es>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

27 Puede accederse en <<http://www.meaharabe.com/index.php/meaharabe>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

28 Puede accederse en <<https://revistas.uam.es/index.php/reim>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

29 Puede accederse en <<https://www.iemed.org/publicacions-es/historic-de-publicacions/afkar-ideas>> [con-

Política Exterior, y distribuida en España y el norte de África. Como señalan Hernando de Larramendi y Azaola, la escasez de publicaciones especializadas y la dificultad para que las contribuciones publicadas fuera de las revistas de referencia sean valoradas desde la disciplina constituyen un obstáculo a la producción investigadora dentro del área. Estas dificultades contribuyen a desalentar los análisis sobre la región y al mismo tiempo dificultan la incorporación de nuevos investigadores a las instituciones universitarias, que dependen de la evaluación de la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) para su ingreso en las mismas.³⁰

Evolución y dificultades a la investigación

La exposición que acaba de realizarse referente a la ampliación de los estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo y su desbordamiento a nuevas disciplinas contrasta fuertemente con el adelgazamiento experimentado por los cuerpos docentes universitarios especializados en esta área de estudio. Atendiendo a las cifras, si en enero de 2003 eran 108 los profesores numerarios —funcionarios—, 14 de los cuales eran catedráticos, en septiembre de 2015 este número se había reducido a 81, 16 de ellos catedráticos. Estas cifras son el reflejo de una reducción general de la inversión estatal en educación, que contribuye a obstaculizar las posibilidades de enseñanza de los alumnos, dificulta la investigación y precariza la profesión universitaria.

El estallido de la crisis económica hace ya una década inició en España un proceso de reducción del gasto público en educación y provocó recortes en la financiación de las universidades públicas que se han reflejado en una disminución (a fecha de 2013) del 11% del gasto público por estudiante de educación superior, contribuyendo a reducir las cifras de gasto público en universidades públicas a los niveles anteriores a 1995.³¹ En este sentido, tan solo entre 2010 y 2015 se recortaron 4.520 millones del gasto público en la política de educación (que constituye, en la actualidad, un 4,07% del PIB español). Las perspectivas futuras parecen mantener esta tendencia, con una reducción planeada de 4.200 millones para el año 2020 (lo que reduciría el gasto en PIB hasta el 3,67%).³²

Como se comentaba al inicio de esta sección, estos recortes han conllevado una reducción en el porcentaje del gasto en personal universitario de un 2,08% entre 2010 y 2015, que se ha traducido en una reducción cuantitativa de las plantillas y en el envejecimiento de las mismas. Por un lado, el número total de personal docente e investigador (PDI) funcionario entre los años 2008 y 2015 se ha reducido en 6.477 (una reducción del 12,2%).³³ Esta drástica caída de las cifras de PDI numerarios se ha compensado con un aumento en la contratación de PDI contratados

sultado el 5 de agosto de 2019].

30 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2009). Studies of the Contemporary Arab World and the Mediterranean in Spain, en *Richard Gillespie e Iván Martín (eds.)*. *Researching the Mediterranean*. *Op. Cit.*

31 Juan Hernández Armenteros y Jose Antonio Pérez García (dirs.) (s.f.). *La universidad en cifras 2015-2016* [en línea]. CRUE Universidades Españolas. Disponible en <<http://www.crue.org/SitePages/La-Universidad-Española-en-Cifras.aspx>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

32 *Ibidem.*

33 *Ídem.*

(hasta 2.123 docentes e investigadores contratados —no numerarios— en este mismo periodo), conduciendo a la precarización del trabajo universitario y a una reducción en la calidad y capacidad investigadora de cada departamento. Por otro lado, estos cambios se han traducido, así mismo, en un envejecimiento de la figura de los profesores e investigadores, cuya edad media aumentó de los 46,2 años a los 50 en el periodo señalado (2008-2015), mientras que la cifra de académicos menores de 40 años se reducía en un 11,8% hasta representar tan solo el 16,7% de todo el personal docente e investigador, funcionario y contratado, de la universidad.³⁴

A estas dificultades presupuestarias debe añadirse la persistencia de una resistencia por parte de las universidades de contratar a personal investigador, no docente,³⁵ así como el hecho de que en España solo sea posible desarrollar una carrera como investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), en el que el mundo árabe contemporáneo no constituye una rama prioritaria.³⁶

Las dificultades de acceso a plazas universitarias y la reducción en el número de ayudas han conducido a un proceso de internacionalización forzosa de los investigadores españoles, que afecta especialmente a los investigadores jóvenes. La escasez de becas posdoctorales gubernamentales condena a este último segmento a depender de otros centros privados de investigación o de universidades extranjeras, emigrando, en muchos casos, con la esperanza de volver a través de los programas y becas de recuperación de talentos (Marie Curie, Ramón y Cajal o Juan de la Cierva). Conforme a las cifras recogidas por la Comisión Europea, España ha perdido un 9,1% de su base investigadora entre los años 2010 y 2015 (disminuyendo desde los 134.653 investigadores a los 122.437).³⁷ Este dato contrasta, sin embargo, con el aumento del número de doctores en el país (1,79% de doctores en 2010 frente a 2,28% en 2014).

En esta misma línea, en lo referente al alumnado universitario y, más en concreto, al régimen de ayudas universitarias, entre 2012 y 2013 se impulsaron dos modificaciones al régimen de becas,³⁸ que tenían por objeto aumentar los criterios de carácter académico para el acceso más allá de los requisitos puramente económicos, disminuyendo a la vez las dotaciones económicas asignadas a cada ayuda. Estas dos modificaciones, sumadas a una mayor rigidez de la dotación presupuestaria anual para la asignación de ayudas, se han traducido en una reducción en el esfuerzo público, expresado en PIB, del 13,6% entre los años 2011 y 2016.³⁹ Aunque no es posible desgranar las cifras ofrecidas y observar cómo han afectado a los estudios árabes e islámicos contemporáneos de manera pormenorizada, consideramos que los datos recogidos ofrecen una idea suficiente sobre la tendencia general que está viviendo la universidad en los últimos años.

34 *Ídem.*

35 *Ibidem.*

36 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2009). *Studies of the Contemporary Arab World and the Mediterranean in Spain*, en *Richard Gillespie e Iván Martín (eds.). Researching the Mediterranean. Op. Cit.*

37 Ana Fernández-Zubieta, Irene Ramos-Vielba y Thomas Zacharewicz (2017). «Informe Nacional Rio 2016: España» [en línea], *JRC Science for Policy Report*. Disponible en <<https://ec.europa.eu/jrc/en>> [consultado el 5 de agosto de 2019].

38 Reales Decretos 1000/2012, del 29 de junio, y RD 609/2013, del 2 de agosto.

39 Juan Hernández Armenteros y Jose Antonio Pérez García (dirs.) (s.f.). *La universidad en cifras 2015-2016. Op. Cit.*

Los estudios sobre mundo árabe contemporáneo, enfoques disciplinarios

A esta presentación sigue una serie de seis artículos, cada uno de los cuales plantea una reflexión sobre el estado de los estudios dedicados al mundo árabe contemporáneo desde las diferentes disciplinas y perspectivas. En su artículo «¿Orientalismos periféricos? Zonas de teoría y análisis del campo islámico en España», Laura Mijares, de la Universidad Complutense de Madrid, presenta un análisis certero sobre la construcción del campo de estudio de los llamados «orientalistas» en el momento actual de las investigaciones. Partiendo de la idea de que el orientalismo español continúa teniendo un carácter periférico frente a los núcleos de pensamiento tradicionales en Europa, plantea si esta situación permite emplear conceptos analíticos propios que puedan dar respuesta a cuestiones particulares y, así, reconsiderar la hegemonía de algunas conceptualizaciones teóricas, tanto en el mundo académico como en la reproducción de ideologías que no resultan críticas con las lógicas de categorización étnico-racial que caracterizan los sistemas sociales en Europa.

Por su parte, José Ramírez del Río de la Universidad de Córdoba presenta en «Breves notas acerca de la traducción, lengua y cultura en los estudios árabes en España» un recorrido sobre el modo en el que se ha venido desarrollando la enseñanza de la lengua árabe en la universidad española pero no solo. En su aportación va reflexionando sobre el cambio en el contexto de enseñanza, las debilidades que ha presentado este ámbito de conocimiento y, sobre todo, acerca de cómo la organización de esta enseñanza puede afectar a su futuro desarrollo.

La aportación de Juan Antonio Macías Amoretti, de la Universidad de Granada, sobre «El estudio de las ideologías y el pensamiento árabe contemporáneo en España» constituye un repaso exhaustivo al modo en que el interés por las cuestiones ideológicas e intelectuales ha ido ganando peso entre los ámbitos de estudio de los arabistas. Relacionándolo con el cambio cultural, político y social del calificado como «convulso mundo árabe del siglo XX», Macías reflexiona sobre cómo ese interés se va materializando en personas e instituciones ya a finales de la década de los sesenta, ganando peso a partir de entonces y quedando claro el creciente interés por las ideologías y el pensamiento arabo-islámico contemporáneos, claramente autónomo frente a los estudios tradicionales centrados en al-Ándalus.

En su artículo sobre «Los estudios árabes desde la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales en España», Isaías Barreñada, de la Universidad Complutense de Madrid, hace un repaso a la incorporación de los temas referidos a mundo árabe contemporáneo dentro de la disciplina. Desde los estudios pioneros de la Universidad de Granada, «Las reformas políticas liberalizadoras, el fenómeno del terrorismo transnacional y sobre todo la ola de revueltas prodemocráticas de 2011 contribuirán de manera decisiva a impulsar los estudios políticos». En el ámbito de las relaciones internacionales los trabajos seminales de Roberto Mesa sobre la cuestión palestina hasta el actual desarrollo de los trabajos de área con nuevos contextos como los países del Golfo son algo más del centenar las tesis doctorales defendidas en las universidades españolas desde estas disciplinas, ampliándose los grupos de trabajo y ámbitos de investigación.

En su contribución sobre «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia», Ángeles Ramírez Fernández, de la Universidad Autónoma de Madrid, y Virtudes Téllez Delgado, de la Universidad de Castilla-La Mancha, hacen un repaso al modo en que los antropólogos y las antropólogas han hecho del islam un ámbito de estudio y especialización viviendo la permanente tensión de cómo articular los estudios de antropología que evitan esencializar la cultura o cualquiera de los elementos de la vida en sociedad con el ámbito de estudio del islam contemporáneo, ya sea en los contextos árabes o en los contextos del islam en Europa. En permanente diálogo con los arabistas —orientalistas que se centraban en los textos mientras que los antropólogos lo hacían en la gente/las personas, como apuntó E. Gellner—, la cuestión de la inmigración las ha llevado a realizar trabajos que ponen en relación los contextos de origen y los contextos de instalación para también aportar a cuestiones esenciales en el actual debate del islam en Europa.

En su contribución «Economías del mundo árabe a estudio», Aurèlia Mañé Estrada, de la Universidad de Barcelona, presenta un cuadro completo sobre el lugar que están ocupando estas cuestiones en la universidad española, tanto en términos de docencia como de investigación. Con datos extraídos de diferentes fuentes y aproximándose también a los espacios extrauniversitarios —fundamentalmente los *think tanks* que han contribuido a su desarrollo en tanto que foros de debate internacional— las cuestiones de economía y geopolítica económica continúan ocupando un espacio secundario en la producción y análisis de los economistas en España.

Sirvan estos artículos —que no agotan lo realizado ni tampoco los enfoques disciplinares cada vez más ricos y complejos— para representar el momento actual y las perspectivas de futuro de los estudios sobre mundo árabe contemporáneo. La reflexión grupal sobre la tarea realizada anima, sin duda, a continuar con la investigación, la docencia y la transferencia a la sociedad de todo lo que afecta a los países del sur del Mediterráneo y del Levante árabe.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Ana Isabel Planet Contreras es doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid, especialidad Estudios Árabes e Islámicos, licenciada en Filología árabe por la UAM y licenciada en Ciencias Políticas por la UNED. Profesora en el Departamento de Estudios Árabes de la UAM desde octubre de 2006, ha sido consejera en la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia (2004-2006) y profesora en la Universidad de Alicante desde 1997 hasta 2004. Es miembro investigador del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la UAM desde su formación y actualmente directora del grupo y ha coordinado diversos proyectos de investigación competitivos. Entre sus líneas de trabajo se encuentran las migraciones magrebíes a España con atención al impacto en las sociedades de origen y destino, la situación del islam en la España actual y los procesos políticos en el Magreb.

Alfonso Casani Herranz es doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Autónoma de Madrid, especializado en estudios árabes e islámicos. Es profesor asociado en el Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Complutense de Madrid, e investigador en la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI). Es miembro del TEIM de la UAM y del Grupo de Estudio sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas de la Universidad de Castilla-La Mancha. Su trabajo investigador se centra en el estudio del islam político y los movimientos islamistas, con un foco especial en Marruecos.

RESUMEN

Este artículo constituye una primera aproximación somera al desarrollo de los estudios del mundo árabe e islámico contemporáneo en España. Para ello, el artículo realiza una aproximación histórica a la introducción y progreso de los estudios árabes contemporáneos, que atiende a su evolución académica desde una perspectiva programática e institucional. Su contextualización en el desarrollo político y académico del país permite comprender la progresiva ampliación experimentada por esta área de investigación, cuyo interés y disciplinas de estudio no ha cesado de aumentar, pero también las dificultades jurídicas e institucionales a las que se ha enfrentado su desarrollo. En la actualidad, los estudios del mundo árabe contemporáneo se encuentran presentes en múltiples campos de investigación, grados universitarios e instituciones extrauniversitarias. Con la intención de servir de primera reflexión en torno al desarrollo de esta línea de estudio e investigación, el presente artículo actúa como introducción al resto de artículos que, desglosados en distintas disciplinas académicas, componen este monográfico.

PALABRAS CLAVE

Arabismo, investigación, mundo árabe contemporáneo, universidad, centros de investigación, revistas.

ABSTRACT

This article constitutes an initial and cursory approach to the development of studies on the contemporary Arab and Islamic world in Spain, thereby taking an historical approach to the introduction and progress of contemporary Arab studies, exploring its academic development from a programmatic and institutional perspective. Its contextualisation in the political and academic development of the country enables the progressive expansion of this area of research to be understood, in addition to the continued interest in its study and disciplines and the legal and institutional difficulties its development has faced. Today, studies of the contemporary Arab world run through multiple fields of research, university degrees, and non-university institutions. In its aim to form an initial reflection on the development of this line of study and research, the present article acts as an introduction to the other articles which, broken down into different academic disciplines, make up this monograph.

KEYWORDS

Arabism, research, contemporary Arab world, university, research centres, journals.

الملخص

يشكل هذا المقال مقاربة موجزة أولية لتطور دراسات العالم العربي و الإسلامي المعاصر في إسبانيا. و من أجل ذلك، يقوم المقال بمقاربة تاريخية لإحداث و تقدم الدراسات العربية المعاصرة، تعرض تطورها الأكاديمي من منظور برنامجي و مؤسسي. و يسمح وضعها في سياق التطور السياسي و الأكاديمي للبلاد بفهم التوسع التدريجي الذي عرفه هذا المجال البحثي، الذي ما فتئت أهميته و تخصصاته تتعاظم، كما المصاعب القانونية و المؤسساتية التي واجهت تطوره. و تتواجد، في الوقت الراهن، دراسات العالم العربي المعاصر في مجالات بحثية متعددة، في أسلاك جامعية و مؤسسات خارج الجامعة. و سعيًا منه ليكون بمثابة تفكير أولي حول تطور هذا التوجه الدراسي و البحثي، يعتبر هذا المقال كمدخل لباقي المقالات، المندرجة في تخصصات أكاديمية مختلفة، المشكلة لهذا البحث المونوغرافي.

الكلمات المفتاحية

إستعراب، بحث، عالم عربي معاصر، جامعة، مراكز بحث، مجلات.

¿ORIENTALISMOS PERIFÉRICOS? ZONAS DE TEORÍA Y ANÁLISIS DEL CAMPO ISLÁMICO EN ESPAÑA

Laura Mijares

Introducción

El origen de este artículo es la celebración de una mesa redonda sobre Orientalismos periféricos moderada por mí misma en el seminario de noviembre de 2017 y organizada con motivo del 10^o aniversario de Casa Árabe. La existencia previa de una red de trabajo sobre este tema, liderada por la antropóloga portuguesa Maria Cardeira de la Universidade Nova de Lisboa, es la que condujo a la presentación en este encuentro del debate iniciado en 2013 y que giraba en torno a la concepción de periferia académica y a las posibilidades de su potencialidad investigadora y política.¹ Partiendo de determinantes comunes, no solo en los países del sur de Europa sino también en otros latinoamericanos, y alertadas por la proliferación de incidentes islamófobos y por el aumento del racismo antimusulmán, en la red se pretendía reflexionar conjuntamente sobre la posibilidad de generar marcos de interpretación y representaciones del islam con los que contrarrestar las producidas en los contextos hegemónicos, básicamente los discursos elaborados desde Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos.

El orientalismo, en tanto disciplina y corriente intelectual que tiene como objeto de estudio el área denominada «Oriente», fue delimitado políticamente por Edward Said en la década de los años setenta.² Su análisis sobre la relación de dependencia existente entre el orientalismo y el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX ha tenido una influencia incuestionable, transformando de forma determinante los análisis sobre la región arabo-islámica e incluso propiciando el surgimiento y desarrollo de nuevas disciplinas como los estudios poscoloniales. Said define el Orientalismo como el «estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente»³ y se materializa, entre otras cuestiones, en la imposición de un conocimiento académico sobre «el otro oriental» que es incluso interiorizado por las sociedades en las que se impone.⁴

Siguiendo la línea de trabajo de la antropóloga Lila Abu-Lughod, en este artículo propongo revisar las «zonas prestigiosas de teoría»⁵ del orientalismo español, es decir, los temas canónicos de los que se han ocupado y ocupan los orientalistas desde los inicios de la disciplina en el siglo XVIII hasta nuestros días. El estudio que propongo no es exhaustivo ni pretende abarcar todos los temas. De hecho, me centro en un campo relativamente nuevo en España, como es el que examina los aspectos políticos, económicos y sociales que genera la presencia de una pobla-

1 Una descripción pormenorizada de la red puede encontrarse en Maria Cardeira da Silva (2016). «Southern insights on the Orient and Western Orientalisms», *Revista de Estudos Internacionais Mediterrâneos*, 21, pp. 1-11.

2 Edward Said (2003) [1978]. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, p. 20.

3 *Ibidem*, p. 21.

4 Hisham Sharabi (ed.) (1990). *Theory, politics and the Arab world: critical responses*. New York: Routledge.

5 Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World», *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306.

ción musulmana cada vez más numerosa. En otras palabras, aborda el estudio del campo islámico en España y de su genealogía, a partir de las zonas de teoría que lo determinan.⁶ Puesto que «todos trabajamos en entornos intelectuales nacionales que conforman cómo y en qué trabajar»,⁷ detenerse en considerar las temáticas sobre las que nos especializamos puede ser muy útil para entrever las «tramas de significación»⁸ que envuelven nuestras investigaciones. También para reflexionar sobre su funcionalidad y su relación con los centros prestigiosos de producción académica. En definitiva, analizar los temas del Orientalismo me servirá para reflexionar sobre la posición periférica de la producción académica española.

Para acometer dicha revisión, propongo en primer término la localización y análisis de los «conceptos ineludibles» (o *gatekeeping concepts*), «que parecen limitar la teorización antropológica sobre el lugar en cuestión y que definen las preguntas de interés determinantes y dominantes en la región».⁹ Ha sido el campo antropológico el que se ha ocupado de estos conceptos, definiéndolos como las nociones concretas que franquean la entrada teórica a contextos regionales específicos. Puesto que influyen también en la elaboración de teorías, reciben una atención privilegiada por parte de la academia y ayudan a configurar las denominadas «zonas prestigiosas de teoría». Además de estos «conceptos ineludibles», Geertz propone hablar de «tramas de significación» (*webs of significance*) ancladas en la cultura, que los seres humanos hilan y en las que se encuentran insertos.¹⁰ Hannoum, que estudia la acción colonial en el Magreb, considera que es el propio colonialismo el que impone las tramas que terminan atrapando a los colonizados, a los que no se permite participar en la creación de las mismas. Dichas tramas se asientan en un sistema de dominación que prioriza la movilización de unos aspectos, desecha la utilización de otros, y acaban siendo utilizadas para explicar cómo funcionan las sociedades colonizadas.¹¹ Aunque la relación entre colonialismo y conocimiento académico ha sido sobradamente debatida,¹² conviene no olvidar el papel que dicha población juega a la hora de colocar estratégicamente conceptos teóricos que sirven para describir analíticamente las sociedades en las que ejerce su poder.

En lo que respecta a las ciencias sociales, Ernest Gellner fue uno de los primeros antropólogos en abordar el análisis de lo que él denominó la «sociedad musulmana». Sus trabajos son muy diversos, como también lo fueron sus conclu-

6 El término «campo islámico» hace referencia al conjunto de temas que rodean los análisis sobre las poblaciones musulmanas. Por otra parte, lo asumo y utilizo en el mismo sentido que Ferjani, es decir, con la intención de dar cuenta de la diversidad de realidades y para evitar enfoques esencialistas. Mohamed-Chérif Ferjani (2009) [2005]. *Política y religión en el campo islámico*. Barcelona: Bellaterra.

7 Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». *Op. Cit.*, p. 280.

8 Clifford Geertz (2000) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

9 Arjun Appadurai (1986). «Theory in Anthropology: Center and Periphery», *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2), p. 357.

10 Clifford Geertz (2000) [1973]. *La interpretación de las culturas*. *Op. Cit.*

11 Abdelmajid Hannoum (2009). «Notes on the (post)colonial in the Maghreb», *Critique of Anthropology*, 29 (3), pp. 324-344.

12 Paula Durán Monfort (2008). Por una descolonización de las ciencias sociales. Alternativas antropológicas desde el Magreb, en A. Leizaola y J. M. Hernández (coords.). *Miradas, encuentros y críticas antropológicas*. San Sebastián: Ankulegi, pp. 173-179.

siones, pero me interesa señalar aquí la repercusión que tuvo su interpretación del comportamiento social islámico. El autor, que priorizaba el elemento religioso por encima de otros, entendía que el islam, en tanto que proyecto de orden social, no había realizado la separación entre poder político y religión que desde su punto de vista sí hicieron otras religiones como el judaísmo o el cristianismo.¹³ Su modelo antropológico, en el que el comportamiento de las estructuras sociales, religiosas y políticas interactúa en una «totalidad islámica», aunque duramente cuestionado,¹⁴ no ha dejado de influir en la imposición de unas tramas de significación que se han ido renovando con el tiempo y que perduran en la actualidad a pesar de su carácter esencialista y totalizante. No hay más que pensar en la tesis sobre el choque de civilizaciones de Huntington,¹⁵ cuya ideología sobre el islam debe mucho a Bernard Lewis, quien en consonancia con Gellner ya avanzó el advenimiento del choque de civilizaciones en un famoso artículo en el que se preguntaba por las razones de la «ira musulmana» contra Occidente.¹⁶ Para Lewis el islam «sería una religión especialmente total, totalizadora, e incluso totalitaria que englobaría y vincularía todo: lo espiritual y lo temporal, lo político y lo religioso, lo público y lo privado».¹⁷ Aunque no es lugar aquí para analizar los encajes teóricos de los autores mencionados, todos parten de una distinción ontológica fundamental entre Occidente y el resto del mundo, que perdura hasta el día de hoy y que cimenta esas tramas de significación que constituyen la plataforma desde la que se explica la realidad de las sociedades arabo-islámicas. En lo que respecta al Orientalismo, Edward Said denuncia también la construcción de esta distinción ontológica aunque, como han señalado algunos de sus críticos, acabe alimentándola y reproduciéndola.¹⁸

Una reflexión crítica con los enfoques antropológicos desarrollados en los contextos musulmanes fue la llevada a cabo por Lila Abu-Lughod, quien en un análisis ya clásico identificó tres temas alrededor de los que, según su parecer, se había fundado la antropología sobre el mundo árabe: la tribu (o segmentariedad), el harén,¹⁹ y el islam. Según la autora, estos tres elementos, compartidos igualmente por el orientalismo, conforman las «metonimias teóricas» dominantes para comprender una zona tan amplia y compleja como es el mundo árabe. Son los temas que delimitan las formas y patrones del discurso antropológico sobre esta región y por ello resultan ineludibles. Mi punto de partida es que estos conceptos no son los

13 Ernest Gellner (1986) [1981]. «Flujo y reflujo en la fe de los hombres», *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-125.

14 Talal Asad (1986). «The idea of an anthropology of Islam», *Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University; Sami Zubaida (1995). «Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam», *Economy and Society*, 24 (2), pp. 151-188.

15 Samuel P. Huntington (1993). «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, 72 (3), pp. 22-49.

16 Bernard Lewis (1990). «The roots of Muslim rage», *The Atlantic Monthly*, 266, septiembre de 1990, pp. 24-28.

17 Mohamed-Chérif Ferjani (2009) [2005]. *Política y religión en el campo islámico*. *Op. Cit.*, p. 21.

18 Daniel M. Varisco (2007). «Defin[ess]ing Orientalism», *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*. Seattle y Londres: University of Washington Press, pp. 40-62.

19 La antropóloga utiliza la palabra harén para referirse a las actividades de las mujeres y al mundo de las mujeres. Lo utiliza siendo consciente de sus connotaciones orientalistas, precisamente con la intención de señalar el mundo imaginario al que hace referencia. Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». *Op. Cit.*

mismos en todas las épocas ni en todos los contextos.²⁰ Su circulación en los medios de producción académica depende de infinidad de cuestiones entre las que también se cuenta el propio devenir político, tanto de la región arabo-islámica como de los lugares desde los que se produce su conocimiento y análisis. Por todo ello, son modificables y de hecho han ido cambiando con el tiempo. En el caso concreto de la producción orientalista española, las zonas de teoría dominantes se han ido transformando sobre un eje que pivota entre la orientalización que sobre otras zonas del mundo llevan a cabo los orientalistas y la orientalización a la que es sometida España por parte de franceses y británicos.²¹ La simultaneidad de ambas vertientes, a la que me referiré con más detenimiento después, es uno de los elementos que ha determinado la ambivalencia del orientalismo español y su posición periférica.

La estructura que propongo es cronológica pero también temática. El siguiente apartado, dedicado al pasado del orientalismo español, presenta las ambigüedades y ambivalencias del debate centro/periferia en relación con los estudios orientales. Se trata de un recorrido no exhaustivo que pretende ser funcional al siguiente apartado, dedicado a la discusión de las zonas contemporáneas de teoría y de los debates sobre los trabajos actuales dedicados al campo islámico en España. Dicho apartado se ha subdividido a su vez en otros tres que analizan la transformación sociológica de la población inmigrante en población musulmana, la supeditación de los análisis sobre poblaciones musulmanas en Occidente a los análisis sobre reislamización y, por último, la aparición de la «radicalización» en tanto concepto ineludible y determinante en buena parte de los abordajes académicos contemporáneos.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, los objetivos primarios de este trabajo son dos. En primer lugar, reflexionar sobre qué implica hablar de márgenes académicos y sobre las oportunidades que existen de situar conceptos analíticos propios que puedan dar respuesta a situaciones particulares. En segundo lugar, detenerse a pensar sobre el papel hegemónico de algunas conceptualizaciones teóricas y sobre el lugar que ocupan, no solo en el entramado académico, sino también en la conformación y reproducción de ideologías más o menos complacientes con el poder y con las lógicas de categorización étnico-racial que caracterizan a los sistemas sociales en Europa.

El pasado: entre el Oriente doméstico y el Oriente más cercano

Oriente es un constructo político y académico determinado por un «cuerpo de teoría y práctica» impuesto desde los centros coloniales de poder y que se basa en la distinción ontológica entre Occidente y el resto del mundo.²² En virtud de este planteamiento parece obvio que el posicionamiento central o periférico de

20 Otra cosa es que a lo largo del tiempo persistan los mismos estereotipos que legitiman las regulaciones que se dirigen a un determinado cuerpo social como puede ser el de las poblaciones musulmanas. Al respecto, es muy interesante el estudio de Josep Lluís Mateo Dieste sobre la imagen del «moro» a lo largo de la historia de España. El autor demuestra cómo los estereotipos en la actualidad apenas difieren de los encontrados en tratados del siglo XVI y XVII, escritos para justificar la expulsión de los moriscos. Josep Lluís Mateo Dieste (2017). «Moros vienen». *Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas.

21 Anna McSweeney y Claudia Hopkins (2017). «Editorial: Spain and Orientalism», *Art in Translation*, 9 (1), pp. 1-6.

22 Edward Said (2003). *Orientalismo. Op. Cit.*, p. 26.

las empresas coloniales determina el tipo y las características del orientalismo que desarrolla. En el prólogo a la edición española de la obra *Orientalismo*, Said mantiene que España, en virtud de su «densa relación con el islam», representa una «notable excepción en el contexto del modelo general europeo» orientalista.²³ Es decir, puesto que el islam, lejos de constituir una fuerza exterior es «parte sustancial de la cultura española»,²⁴ siglos de convivencia en la Península habrían insuflado a los orientalistas españoles una capacidad de comprensión más ajustada y menos sesgada que la producida en los centros académicos hegemónicos. Ciertamente, las zonas de teoría del orientalismo español están determinadas por el pasado andalusí, lo que no parece tan claro es que esta cuestión haya supuesto simplemente un desmarque del orientalismo hegemónico ejercido desde los imperios coloniales.

En España la historia del orientalismo se reduce, según López García, a la historia de su arabismo, lo que le habría hecho transitar por unos derroteros particulares que entiende como periféricos.²⁵ En su monografía sobre el arranque del orientalismo español en el siglo XVIII²⁶ y desarrollo durante el XIX y principios del XX, López García parte de la hipótesis de que la marginalidad del arabismo, las razones de su situación «extramuros», no solo descansan en la marginalidad y el poco alcance de la acción colonial española, sino también en la dedicación casi exclusiva de los arabistas, denominados también andalusistas, a «nuestro Oriente doméstico»,²⁷ es decir, a al-Ándalus. Esta especialización los habría mantenido al margen de las tendencias europeas y por ello también de sus marcos de interpretación.

Por otra parte, la cuestión andalusí tiene una estrecha relación con la formación de la identidad española, tanto en el pasado como en el presente, ya que el surgimiento de España, no solo como entidad estatal sino como frontera sur de Europa, nace del «repliegue defensivo» y de la «expansión ofensiva» frente al islam que los reinos cristianos llevaron a cabo en la época medieval.²⁸ De hecho, la desaparición de al-Ándalus y la consecuente transformación de la Península en una entidad monoconfesional tiene una influencia determinante en el proceso de gestación de la identidad española. Una identidad basada en la construcción de una genealogía cristiana que rechaza cualquier creencia que pueda considerarse

23 *Ibidem*, p. 9.

24 *Ídem*, p. 10.

25 Bernabé López García (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada.

26 Aunque López García sitúa el arranque de su trabajo sobre el Orientalismo español en el siglo XVIII, asumiendo la visión de que es en ese momento cuando se produce el resurgir de los estudios árabes en España, autores como García-Arenal o Rodríguez Mediano consideran, sin embargo, que el siglo XVII fue muy productivo en lo que respecta a la erudición oriental. En aquel momento, el estudio de lenguas como el árabe o el hebreo con herramientas filológicas y metodológicas nuevas contribuyó a que los intelectuales de la época mantuvieran el contacto con los centros hegemónicos del conocimiento. Mercedes García-Arenal (2016). «Introduction», en Mercedes García-Arenal (ed.). *After conversion. Iberia and the emergence of modernity*. Leiden: Brill, pp. 1-16; Fernando Rodríguez Mediano (2006). «Fragmentos de orientalismo español del siglo XVII», *Hispania. Revista Española de Historia*, LXVI (22), pp. 245-246.

27 Bernabé López García (2016). «Los arabistas españoles “extramuros” del orientalismo europeo (1820-1936)», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, p. 107.

28 María Jesús Viguera (1999). La historia de Al-Ándalus, en Manuela Marín (coord.). *¿Cómo entender Al-Ándalus? Reflexiones sobre su estudio y enseñanza*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura/Anaya, pp. 25-43.

una desviación del catolicismo español y que genera una historiografía y una hermenéutica centradas en la búsqueda de orígenes cristianos y sagrados para España, así como en la erradicación de cualquier huella de un pasado árabe y/o islámico.

En definitiva, la construcción de la identidad española está mediada por un interesante «juego de espejos» entre la imagen que la Península quiere proyectar en Europa y la que realmente proyecta. Sus aspiraciones en el mundo católico están determinadas por los orígenes mixtos de un pasado que es mirado con reticencia en los centros europeos hegemónicos.²⁹ El orientalismo español va adquiriendo entonces ese doble carácter porque, a diferencia de otros lugares, el árabe y el islam fueron «una presencia cierta en la historia más inmediata de la Península Ibérica, en el paisaje de muchas ciudades y, sobre todo, en la existencia de moriscos, una importantísima población de origen árabe y musulmán».³⁰ Las conversiones forzadas que se producen a partir de 1492 y que terminan con la expulsión, primero de la población judía y posteriormente de los moriscos —los musulmanes convertidos al cristianismo—, así como la existencia de vestigios árabes e islámicos en la Península, determinan desde sus inicios la idiosincrasia del orientalismo en este país.

Si López García consideraba que al-Ándalus era «nuestro Oriente doméstico», McSweeney y Hopkins se refieren a Marruecos como el «Oriente más cercano» (*nearest Orient*) a España.³¹ Es por ello que Marruecos, de la mano fundamentalmente del africanismo español,³² constituye el segundo eje alrededor del que se articula la producción orientalista autóctona. Aunque la producción académica africanista es también marginal, como lo es la empresa colonial española, es lícito preguntarse si efectivamente esta marginalidad, unida a las relaciones de familiaridad con el islam y lo árabe que se establecen en la Península, habrían permitido al orientalismo, expresado desde el andalusismo y el africanismo, permanecer al margen de las tramas de significación hegemónicas. El proceso de orientalización al que es sometida España contribuye a que el africanismo, en su vertiente investigadora, tenga la misma vocación civilizadora que el orientalismo francés o británico. En su intento de búsqueda de un lugar en la modernidad, España identifica a otras sociedades que necesitan ser iluminadas,³³ por lo que este juego de orientalismos se centra en la asunción de una periferia de la que se intenta escapar orientalizando a otros. Como explica Carlos Cañete en su tesis doctoral, el Magreb supone para España esa oportunidad de afirmarse en el panorama europeo.³⁴ Puesto que los trabajos de los africanistas están, al menos en un primer momento, centrados en la «defensa del vínculo étnico hispano-marroquí»,³⁵ la existencia de ambivalencias y duplicidades va a seguir siendo una constante del orientalismo es-

29 Mercedes García-Arenal (2016). «Introduction». *Op. Cit.*, p. 17.

30 Fernando Rodríguez Mediano (2006). «Fragmentos de orientalismo español del siglo XVII». *Op. Cit.*

31 Anna McSweeney y Claudia Hopkins (2017). «Editorial: Spain and Orientalism». *Op. Cit.*

32 Los militares del ejército colonial establecidos en el protectorado español en Marruecos desde donde desarrollan su labor académica.

33 Carlos Cañete (2009). *El origen africano de los iberos. Una perspectiva historiográfica*. Tesis doctoral, Universidad de Málaga.

34 *Ibidem*.

35 *Ídem*, p. 243.

pañol, determinado por lo que podríamos denominar un doble orientalismo, el que se ejerce hacia fuera y el que es ejercido hacia dentro. Por lo tanto, la innegable familiaridad que se establece en España entre lo islámico y lo ibérico, es compatible con una situación imperial que determina unas relaciones hispano-marroquíes definidas a partir de una alternancia entre la maurofobia y la maurofilia.³⁶ Las evidencias sobre las complejas relaciones con lo «moro», el «otro oriental» por excelencia, han sido muy trabajadas por historiadores, arabistas y antropólogos, poniendo de manifiesto, entre otras cuestiones, las ambivalencias de una historia colonial y poscolonial determinada por la sucesión de construcciones estigmatizadoras, y en menos ocasiones ensalzadoras del «otro».³⁷

El campo islámico en España y sus nuevas zonas de teoría

Como apuntaba más arriba, las zonas de teoría, los conceptos incluidos y las tramas de significación que conforman los trabajos académicos no son los mismos siempre. Al depender de los contextos y de los vaivenes sociopolíticos, se van modificando y adaptando a dichas realidades. Si en el pasado los estudios orientalistas en España se habían enfocado sobre todo en el análisis de la identidad española en relación con su pasado andaluz y su pasado colonial en Marruecos, en la actualidad diversos acontecimientos entre los que también se encuentra la campaña de guerra contra el terror que instaura Estados Unidos tras los atentados del 11-S de 2001, suponen el establecimiento de nuevos marcos que, a su vez, provocan la aparición de nuevas tramas de significación que determinan, no solo nuestras elecciones a la hora de manejar conceptos teóricos, sino también el uso que hacemos de ellos. Estos elementos, el manejo de unos conceptos y no de otros, la formación invisible o no de tramas de significación, van conformando estas nuevas zonas de teoría.

En una reciente cartografía sobre los trabajos antropológicos contemporáneos dedicados en el Estado español a los contextos musulmanes,³⁸ Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez hablaban de una idiosincrasia propia marcada por cuestiones como la proximidad y relación de vínculos históricos con Marruecos, así como por el alto porcentaje de población musulmana en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla.³⁹ Es decir, ahora como en el pasado, los trabajos académicos orientalistas en España continúan fluctuando entre una orientalización hacia el exterior y otra hacia el interior. En lo que respecta a la interior, en las últimas dos décadas ha surgido un área nueva de estudio, la del campo islámico en España, centrada en el análisis sociológico de las poblaciones musulmanas autóctonas. Las personas musulmanas, subsumidas en el pasado en el campo de los trabajos sobre

36 Daniel Gil-Benumea (2018). «España y lo moro: ambigüedades coloniales y políticas», *Viento Sur*, 160, pp. 45-56.

37 Eloy Martín Corrales (2002). *La imagen del Magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra; Josep Lluís Mateo Dieste (2017). «Moros vienen». Historia y política de un estereotipo. *Op. Cit.*

38 [N. del E.] Artículo republicado en el presente volumen.

39 Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez (2018). «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia», *Revista de dialectología y tradiciones populares (RDTP)*, LXXIII (2), julio-diciembre de 2018, pp. 1-30.

poblaciones inmigrantes, constituyen actualmente un grupo social que es analizado aisladamente, a partir de parámetros independientes relacionados con paradigmas orientalistas, que son las que siguen primando cuando se trata de explicar el devenir sociopolítico de las personas a las que se considera musulmanas.⁴⁰

De inmigrantes a musulmanes

La promulgación en España de la primera «Ley de Extranjería» en el año 1985 constituye un hito. No solo por su alcance sociopolítico, sino también porque desde el punto de vista de las ciencias sociales provoca la aparición de una nueva categoría de análisis: el «inmigrante». La llegada y asentamiento de trabajadores provenientes de países no comunitarios coloca los estudios migratorios en un lugar central de los análisis sociológicos. Algo similar va a ocurrir en el campo del arabismo con la llegada de inmigración marroquí. En el ámbito de los estudios árabes e islámicos, es Bernabé López García el encargado de inaugurar a principios de la década de los noventa una línea de investigación sobre migraciones magrebíes que se agrupa alrededor del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la UAM. En un primer momento se enfoca sobre todo en el estudio de la vertiente económica y laboral de los flujos migratorios que provienen de Marruecos. La teoría migratoria se relaciona con el orientalismo, en tanto concepción de superioridad asociada a un desarrollo económico y a una comprensión del migrante marroquí únicamente como trabajador en tránsito. Habrá que esperar a una segunda etapa para que se incorpore la dimensión cultural que poco a poco pasa a ocupar un lugar cada vez más destacado.

En 1993 publicaba Bernabé López García el libro *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*, en el que utilizaba la figura de los moriscos —los musulmanes que fueron obligados a convertirse a partir de 1492 y que terminan siendo expulsados entre 1610 y 1614— como trasunto de las poblaciones magrebíes que comenzaban a asentarse en el Estado español. Aquel estudio fue uno de los primeros trabajos empíricos en demostrar la centralidad de la inmigración marroquí en el panorama migratorio, no solo en su vertiente económica sino también socio-cultural. Era el momento en el que los debates sobre la «inintegrabilidad» de los inmigrantes musulmanes comenzaban a gestarse en toda Europa,⁴¹ por lo que la referencia a los moriscos resultaba muy clarividente para comprender las implicaciones de un relato construido alrededor de la «Reconquista» como parte de un claro intento por desvincular la historia de España de cualquier referencia

40 Laura Mijares (2017). Mujeres y revoluciones: la persistencia del paradigma orientalista, en Juan Ferreiro Galguera y Carlos Ramos Aguirre (coords.). *La Primavera Árabe: balance, cinco años después*. Barcelona: Atelier, pp. 147-161.

41 No obstante, la generalización de este debate no se produce hasta unos años después. La publicación en 2001 de *La sociedad multiétnica* de Giovanni Sartori resulta un hito en su mediatización. El libro no solo plantea la necesidad de impedir la llegada de inmigrantes, sino que defiende la existencia de mayores problemas de integración entre determinadas culturas, «casualmente, las que constituían el grupo de la mano de obra no cualificada». Laura Mijares y Daniel Gil (2018). «Frente a la islamofobia. Nuevas políticas para nuevos racismos», *El Salto*, 14 de junio de 2018, disponible en <<https://www.elsaltodiario.com/palabras-en-movimiento/frente-a-la-islamofobia-nuevas-politicas-para-nuevos-racismos>> [consultado el 7 de agosto de 2019].

musulmana.⁴² En esa etapa en la que los medios españoles comenzaban a hablar de inmigración, bien para abordar sus implicaciones económicas, bien para debatir la cuestión de la integración y aceptación de «otras culturas», la diferencia cultural comenzaba a construirse como central a la hora de referirse a la población inmigrante proveniente de países árabes y/o mayoritariamente musulmanes. El estudio del racismo y la xenofobia, en tanto fenómenos que afectaban especialmente, aunque no solo, a las poblaciones inmigrantes, también comenzaba a despuntar en aquel momento, aunque hubo que esperar hasta principios de los años 2000 para su generalización.⁴³ En aquel momento el islam no era todavía objeto específico de análisis, se limitaba a ser «una referencia religiosa abstracta».⁴⁴

Sociológicamente hablando, puede decirse que la aparición de «sujetos musulmanes» no tiene lugar en España hasta el atentado terrorista en Madrid del 11 de marzo de 2004, momento en el que se produce el verdadero despegue de los análisis sociales sobre la «cuestión musulmana».⁴⁵ Comienza en ese momento una nueva etapa en la que la «musulmanidad» se convierte en uno de los ejes centrales,⁴⁶ junto al «islam», a la situación de las poblaciones musulmanas y a la incidencia de la diferencia religiosa en diferentes ámbitos sociales. Se generaliza el estudio de lo que Benton y Nielsen denominan «las ansiedades públicas sobre la integración musulmana»,⁴⁷ siendo estas ansiedades las que determinan las zonas de teoría sobre las poblaciones musulmanas en Europa.

Esta «aparición» sociológica de sujetos musulmanes en Europa es subsidiaria de una fuerte teorización sobre los procesos de islamización o reislamización que había comenzado a producirse en toda la región después de la Revolución Islámica de Irán en 1979. Es entonces cuando los estudios sobre el islamismo, los islamismos o el islam político pasan a ocupar un lugar capital que no han abandonado desde entonces. Las ciencias sociales se preguntan cómo encajan los procesos de

42 Como señala García-Arenal, el estudio de los moriscos tiene «una gran capacidad de entroncar con problemas contemporáneos», debido a las similitudes de actuación mediante el señalamiento, marginación y regularización del comportamiento religioso, cultural y político de un determinado cuerpo social. Mercedes García-Arenal (2008). «Moriscos y judeoconversos: la religión como identidad cultural», *Quaderns de la Mediterrànea*, 10, 2008, p. 381.

43 Los primeros análisis sociológicos sobre racismo y xenofobia en España fueron llevados a cabo por el Colectivo Ioé. Pueden consultarse en <<https://www.colectivoioe.org/index.php/investigaciones>> [consultado el 9 de agosto de 2019].

44 Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez (2018). «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia». *Op. Cit.*, p. 16.

45 Hay excepciones significativas como el trabajo pionero sobre comunidades musulmanas en Barcelona que Jordi Moreras lleva a cabo en 1999. Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.

46 Para la definición de musulmanidad remito a un trabajo anterior en el que se define desde sus dos posibles vertientes: la construida al interior y que hace referencia a la formación de una identidad colectiva como miembros de una misma comunidad religiosa, y al exterior, referida a la atribución que desde fuera se hace del ser o parecer musulmán o musulmana. Laura Mijares y Johanna M. Lems (2018). «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 2018, pp. 109-128.

47 Meghan Benton y Anne Nielsen (2013). «Integrating Europe's Muslim Minorities: Public Anxieties, Policy Responses» [en línea], *The Online Journal of the Migration Policy Institute*, <<https://www.migrationpolicy.org/article/integrating-europes-muslim-minorities-public-anxieties-policy-responses/>> [consultado el 9 de agosto de 2019].

reafirmación del islam que están teniendo lugar en las sociedades arabo-islámicas, con teorías como la de la modernización y el desarrollo, ligada completamente a una secularización progresiva de la sociedad.⁴⁸ De hecho, la hipótesis más extendida es que el islamismo, los islamismos, surgen como reacción a la secularización y a la necesidad de devolver al cuerpo social un proyecto ético-normativo.⁴⁹ Sea como fuere, lo cierto es que el islamismo se va instalando entre los conceptos ineludibles que conforman las tramas de significación que resulta imposible no manejar cuando se estudian los contextos musulmanes contemporáneos, constituyendo una nueva zona de teoría para los estudios orientalistas, ya sea desde el arabismo o desde disciplinas como la sociología o la antropología.

El eje de la reislamización

Al tiempo que se asiste a la especialización del orientalismo en el terreno de los islamismos, aumentan también los análisis sobre la «islamización de Europa».⁵⁰ Como consecuencia de ese deslizamiento teórico entre las sociedades de la región arabo-islámica y las europeas, desde hace más o menos dos décadas el estudio del campo islámico está determinado por un concepto ineludible: el de la reislamización. Fundamentalmente a través del estudio de movimientos y organizaciones que la academia ubica en lo que denomina «renacimiento islámico» (*Islamic revival*, *neo-Islam* o *renouveau islamique*), buena parte de los trabajos sobre poblaciones musulmanas en Europa dan por hecho que la región arabo-islámica se encuentra determinada por el resurgimiento de una identidad religiosa islámica —es decir, por una reislamización «desde abajo»— continuamente desafiada por el secularismo.⁵¹ Desde esta perspectiva, la reactivación de prácticas como el porte del pañuelo entre las mujeres o la adopción y/o mantenimiento de formas de sociabilidad mediadas por el islam constituirían el grueso de dichos procesos de reislamización.⁵²

En su análisis del harén en tanto zona de teoría sobre la antropología de la región arabo-islámica, Abu-Lughod consideraba que la teorización sobre prácticas como el velo y el pudor había sido muy productiva para el análisis de la relación entre ideología y relaciones de poder.⁵³ Lejos de ser el único aspecto sobre el harén al que la autora se refería, el debate sobre las implicaciones que conlleva aceptar voluntariamente formas de vida y corporalidades musulmanas sigue siendo capital. Puesto que los procesos de «hiyabización» y de comportamientos modestos se habrían producido en relación con los procesos de reislamización, hoy la discusión

48 John L. Esposito (2003). Introduction: Modernizing Islam and Re-Islamization in Global Perspective, en John L. Esposito, John L. y François Burgat (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. London: Rutgers University Press, pp. 2-14.

49 Charles Hirschkind (2006). *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nueva York: Columbia University Press.

50 Oussama Cherrihi (2003). The Growing Islamization of Europe, en John L. Esposito y François Burgat (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Op. Cit., pp. 193-212.

51 Jeanette S. Jouili (2015). *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford: Stanford University Press.

52 Jeanette S. Jouili y Schirin Amir-Moazami (2006). «Knowledge, Empowerment and Religious Authority among pious Muslim women in France and Germany», *The Muslim World*, 96 (4), pp. 617-642.

53 Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». Op. Cit.

sobre la función opresora o liberadora de las corporalidades musulmanas es un debate ineludible en cualquier análisis sobre las mujeres. Como se señalaba en un reciente artículo,⁵⁴ este tema ha dado lugar a interesantes discusiones sobre agencia, resistencia, feminismo y subordinación y lo ha hecho sobre todo a raíz de la publicación de un trabajo con enorme repercusión en el conjunto del Estado: el libro *Politics of Piety* de Saba Mahmood.⁵⁵ En esta obra se plantea la posibilidad de que puedan existir formas de agencia no liberadoras (*non-liberatory agency*), entre las que se cuentan la adopción de un modelo ético y de comportamiento islámico o la auto imposición de límites aparentemente contrarios a las reivindicaciones clásicas de liberación por parte del movimiento feminista. Sin embargo, ha sido más utilizado para generalizar la idea de que todas las mujeres musulmanas, por el hecho de serlo, están determinadas por el islam. Es decir, que todos sus actos, relaciones y reivindicaciones están mediadas por su «musulmanidad».

La construcción del hiyab, velo o pañuelo islámico, como principal marcador de «musulmanidad» y como prueba del atraso de las sociedades arabo-islámicas hunde sus raíces en el colonialismo.⁵⁶ La actualización del debate sobre el significado del pañuelo se lleva a cabo señalando no solo su función opresora, sino también liberadora. La fetichización del pañuelo ha sido una constante desde el colonialismo precisamente por el poder omniabarcante que se le otorga. Igualmente, alimenta la idea señalada más arriba de que la «musulmanidad» determina cualquier relación de estas mujeres con su entorno, fuera o dentro del ámbito islámico. El desplazamiento hacia la cultura y las diferencias culturales, formas de religiosidad incluidas, determina las tramas de significación que envuelven la «cuestión de la mujer musulmana» y las formas de análisis desde las que nos posicionamos para abordar este tema. Por eso, analizar solo el velo para desentrañar la naturaleza de la subordinación o la liberación es una trampa, porque oculta las dinámicas y procesos que realmente producen tal subordinación.⁵⁷

Esta omnipresencia del islam, en tanto elemento determinante de cualquier relación social en la que estén implicadas personas musulmanas, tiene en el contexto español un corto pero intenso recorrido que pone el foco en la religiosidad y que, sin embargo, pocas veces se traduce en trabajos etnográficos centrados en la observación de las prácticas. En una reciente investigación sobre relaciones de género entre personas musulmanas en España, Ángeles Ramírez y yo misma nos preguntábamos hasta qué punto estas estaban mediadas por el islam como parte de los procesos de reislamización que según la literatura académica europea se estaba produciendo en toda Europa.⁵⁸ Tras realizar un trabajo de investigación de corte

54 Ángeles Ramírez et al. (2018). «Repensando lo decolonial desde la acción feminista del Estado español», *Viento Sur*, 160, pp. 65-77.

55 En realidad fue a partir de la publicación en 2008 y en español de un artículo de la propia autora que recoge parte de los debates del libro. El artículo «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto» apareció en el trabajo coordinado por Suárez y Hernández, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, publicado en Cátedra.

56 Leila Ahmed (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven-Londres: Yale University Press.

57 Ángeles Ramírez (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata.

58 Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2018). «Rethinking Re-Islamization: on Muslims and Gender in Spain»,

etnográfico, concluíamos que el patrón religioso no era movilizad o políticamente en el día a día por todas y todos los musulmanes de la misma manera, ni con la misma incidencia. Aunque el islam sí podía resultar un recurso en las negociaciones de género y clase para el conjunto de los hombres, solo lo era para una parte de las mujeres, aquellas que lograban mantener una posición de dominio utilizando el islam como discurso de prestigio.⁵⁹ No obstante, para la mayoría, sobre todo para las mujeres trabajadoras pobres, constituía una rémora. Descubrimos que en realidad elementos como la clase determinaban mucho más las relaciones de género entre personas musulmanas y, sobre todo, que eran los grupos bien posicionados los que podían valerse del recurso del discurso islámico para progresar. Por la misma razón el «poder del hiyab» para empoderar o desempoderar a las mujeres residía más en la posición social de estas. Mientras que para unas resultaba un obstáculo, sobre todo hacia el exterior por su cuestionamiento e incluso prohibición en el ámbito laboral, para las que se encontraban en una posición social menos precaria no resultaba tan estigmatizante.

Juventud y sospecha: el debate sobre la «radicalización»

En 2009 Virtudes Téllez planteaba la posibilidad de que la seguridad, la sospecha sobre cualquier persona musulmana y, por tanto, el terrorismo islámico se hubieran convertido ya en una nueva zona de teoría.⁶⁰ Se preguntaba por los procesos que habrían ayudado a que ello fuera así, concluyendo que el tradicional carácter desterritorializado del islam era si cabe ahora más evidente redundando en una ampliación de los contextos musulmanes a partir de sus diásporas. La explicación a este fenómeno se encuentra en la comprensión del islam como «totalidad»,⁶¹ es decir, como principio organizador de los sistemas culturales y sociales del mundo árabe y de cualquier entorno donde haya poblaciones musulmanas. La utilización del concepto «islam» de esta manera permite eludir otros más complejos, simplificando así los análisis. En términos generales, la academia participa de un planteamiento en el que el islam y la religiosidad musulmana son hechos transnacionales, transculturales y transhistóricos,⁶² interviniendo activamente en la reproducción de representaciones simplificadoras y esencialistas del islam en tanto que factor determinante de las identidades.

La criminalización de la juventud musulmana es una realidad señalada por un número significativo de estudios recientes.⁶³ Aunque son fundamentalmente los

en Ana I. Planet (ed.). *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill, pp. 140-157.

59 Argumento que entronca con la tesis desarrollada por la antropóloga Maria Cardeira en su etnografía sobre las mujeres de un barrio popular en Marruecos. La autora analiza la apropiación y reinterpretación del islam que hacen las mujeres siempre en conjunción con otros elementos socio-culturales. Maria Cardeira da Silva (1999). *Um Islão prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano*. Oeiras: Celta.

60 Virtudes Téllez (2009). *¿Una nueva zona de teoría en el estudio del islam? Seguridad y temor después del 9/11*, IV Congreso da APA «Classificar o Mundo», Lisboa, 9-11 de septiembre de 2009.

61 Hichem Djaït (1978). *L'Europe et l'islam*. París: Seuil.

62 Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2018). *Rethinking Re-Islamization: on Muslims and Gender in Spain*. Op. Cit., pp. 140-157.

63 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, pp. 73-80; Alberto López Bargados (2009). «Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en Abdennur Prado et al. *Rastros de Dixán. Islamofobia y construcción*

medios de comunicación los encargados de propagar esta idea, no cabe duda de que la institucionalización de la sospecha, a partir de la implantación de políticas que criminalizan a los musulmanes, es la principal herramienta para implementar el marcaje al que son sometidas estas personas.⁶⁴ Los planes de prevención del terrorismo que se han puesto en marcha en los últimos años se focalizan sobre todo en el terrorismo yihadista, independientemente de que la mayor parte de los debates parlamentarios sobre terrorismo sigan girando en torno a ETA.⁶⁵ Dispositivos como el «Pacto antiyihadista», acordado entre PSOE y PP y materializado en una Ley Orgánica,⁶⁶ tiene entre sus objetivos la detección de musulmanes «radicalizados». La persecución de la «radicalización» ha llegado también al sistema educativo de la mano de planes como el Protocolo de prevención, detección e intervención de radicalización islamista en Cataluña (PRODERAI). Aunque por el momento solo se ha puesto en marcha en Cataluña, lo importante es que construye y cataloga conductas sospechosas mediante el señalamiento del alumnado que es, o se piensa que es, musulmán. Además lo hace solicitando la colaboración del profesorado, al que se responsabiliza de denunciar a los sujetos sospechosos de «radicalizarse».

La particularidad de la «radicalización», en tanto nueva zona de teoría sobre el campo islámico en cualquier contexto, es que no ha necesitado el aval de estudios teóricos o de campo que lo definan. Se trata de un término auto explicativo, por lo que aparentemente no necesita ser definido ni discutido de antemano. Así lo evidencia el hecho de que, en vez de ser investigado y puesto a prueba, se tome como régimen de verdad. Casi nadie duda de que el acto terrorista en Barcelona el 17 de julio de 2017 sea fruto de la «radicalización». En numerosos trabajos se parte de su existencia, por mucho que en ocasiones se intente matizar sus contornos. Todo ello ha redundado en un impacto negativo de la performatividad pública de la religión musulmana entre los jóvenes españoles.⁶⁷ El análisis etnográfico llevado a cabo por Virtudes Téllez en asociaciones socioculturales musulmanas, cuyos integrantes buscan sobre todo profundizar en el conocimiento religioso

del enemigo en la era post 11-S. Barcelona: Virus, pp. 111-140; Ángeles Ramírez (2016). «La construcción del “problema musulmán”: radicalización, islam y pobreza», *Viento Sur*, 144, pp. 21-30; Ángeles Ramírez (ed.) (2014). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra; Virtudes Téllez (2018). «El “Pacto antiyihadista” y sus implicaciones jurídicas, políticas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 9-30; Virtudes Téllez (2014). «La sospecha y los vínculos transnacionales como cuestionamiento de la identificación civil de musulmanes españoles jóvenes en Madrid», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16, pp. 1-17.

64 En línea con estos planteamientos, la islamofobia no sería el miedo u odio irracional hacia las personas musulmanas, sino un complejo entramado institucional que legisla la desigualdad legitimándola. Narzanin Massoumi et al. (2017). *Islamophobia, Social Movements and the State: For a Movement-centred Approach*, en Narzanin Massoumi et al. (eds.). *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*. Northampton: Pluto Press, pp. 3-32.

65 Virtudes Téllez (2018). «El “Pacto antiyihadista” y sus implicaciones jurídicas, políticas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios». *Op. Cit.*

66 Ley Orgánica 2/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal en materia de delitos de terrorismo. Disponible en <<https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3440.pdf>> [consultado el 7 de agosto de 2019]

67 Virtudes Téllez (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la «musulmanidad»*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid (UAM).

islámico y contrarrestar así la representación negativa que pesa sobre ellos y ellas, sobre todo después de los atentados terroristas del 11-M, prueba que la proclividad o propensión a la «radicalización» es una construcción desde fuera y que importa poco si se corresponde con la realidad de los jóvenes musulmanes. La aparición del concepto, la inevitabilidad de su uso y la identificación que se establece entre este y el islam en su acepción más simplificada, permite que la proclividad a la violencia sea identificada sin miramientos con la juventud musulmana y por tanto naturalizado y normalizado su uso en relación con estas poblaciones.⁶⁸

A modo de conclusión

Como señalaba al comienzo de este texto, mi intención era reflexionar sobre la potencialidad de la situación periférica del orientalismo español, ¿podía dicha situación propiciar la creación de marcos analíticos propios fuera o al margen de los generados en los centros académicos hegemónicos? Los análisis sobre el pasado demuestran que el orientalismo español ha estado durante mucho tiempo determinado por duplicidades y ambigüedades que fluctúan entre la búsqueda de un otro oriental con el que «desorientalizarse». Como se ha mostrado, el pasado andalusí o la baja intensidad del colonialismo español, lejos de propiciar la creación de marcos analíticos propios menos limitantes y esencialistas, es precisamente una de sus causas.

Este doble orientalismo sigue vigente hoy en día. Las formas contemporáneas de «reconquista» de los espacios supuestamente ocupados por poblaciones a las que no se reconoce el derecho de pertenencia, bien mediante elementos legales de diferenciación como la nacionalidad, bien mediante otros menos fáciles de justificar como la práctica de una religión no legítima, forman parte de procedimientos institucionales de estigmatización que redundan igualmente en procesos de orientalización. Ahora, como antes, la construcción de un «Oriente doméstico» constituye un elemento central en el juego político entre centro/periferia académica del que somos partícipes.

El análisis sobre las zonas de teoría que determinan los trabajos sobre el campo islámico en España demuestra que apenas existen estudios que rompan con los conceptos ineludibles situados desde dichos centros. La relevancia que ha cobrado la «musulmanidad» como vértice desde el que explicar las dinámicas sociopolíticas que viven las personas musulmanas en este contexto es, sin duda, una cuestión sobre la que merece la pena reflexionar. El camino recorrido desde la transformación de una parte de los estudios migratorios en estudios sobre islam y «musulmanidad», propicia que ciertos procesos identificados en los contextos de mayoría musulmana se utilicen también fuera, en una suerte de continuidad forzosa. Reislamización, «hiyabización», radicalización, son procesos inexorablemente ligados a las poblaciones musulmanas, independientemente de que existan estudios que demuestren que explicaciones más complejas y menos lineales son igualmente posi-

68 El objetivo de la monografía que acaba de publicar Jordi Moreras sobre el tema es precisamente deconstruir la noción de la «radicalización» para comprender los procesos de fractura y polarización social que provoca. Jordi Moreras (2018). *Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*. Barcelona: Bellaterra.

bles. Independientemente también de que con otras poblaciones, sean minoritarias o no, el campo de análisis sea más variado y se amplíen las teorías socio-antropológicas utilizadas para estudiar sus dinámicas. El momento actual, caracterizado por el predominio de un racismo antimusulmán auspiciado por políticas de seguridad, necesita una investigación que desarticule las tramas de significación mediante las que se estigmatiza y excluye a ciertos sectores de la sociedad. La periferia del orientalismo quizás sea un buen lugar desde el que empezar a hacerlo.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Laura Mijares es arabista de formación por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Es Profesora Titular de la UCM, en el Departamento de Lingüística, Estudios Árabes, Hebreos y de Asia Oriental. Su trabajo actual, centrado en la sociología de las personas musulmanas, dedica especial atención a los temas de juventud, género, islamofobia y discriminación de estas poblaciones en Europa y España. Entre sus últimas publicaciones destacan «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid» (2018), escrito con Johanna M. Lems y aparecido en el n.º 24 de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, un monográfico sobre islamofobia del que también es coordinadora, así como el capítulo «Rethinking Re-Islamization. On Muslims and Gender in Spain» (2018), escrito con Ángeles Ramírez y publicado en *Observing Islam in Spain. Research, Institutionalisation and Public Policy*. Amsterdam: Brill, editado por Ana I. Planet.

RESUMEN

En este artículo se analizan las «zonas prestigiosas de teoría» del orientalismo español en el pasado y en el presente. Para hacerlo se discuten los «conceptos ineludibles» (*gatekeeping concepts*) con los que se define el campo islámico y las «tramas de significación» que suscitan. Puesto que estos conceptos y tramas son impuestos desde los centros académicos hegemónicos, la pregunta que ha guiado este texto es hasta qué punto el orientalismo español se encuentra realmente en la periferia de dichos centros y, si es así, en qué sentido. Mi intención es que el análisis de estas cuestiones sirva para pensar qué implica hablar de márgenes académicos en el caso del Estado español y, sobre todo, qué oportunidades existen para poder situar conceptos analíticos propios que puedan dar respuesta a situaciones particulares. El último objetivo es pensar en el papel que juega la academia en la conformación y reproducción de ideologías más o menos complacientes con el poder y con las lógicas de categorización étnico-racial que caracterizan a los sistemas sociales en Europa.

PALABRAS CLAVE

Orientalismo, zonas de teoría, campo islámico, periferia académica.

ABSTRACT

This article analyses the «prestigious areas of theory» on past and present Spanish Orientalism. To do so, there will be a discussion of the gatekeeping concepts which define the Islamic field and the «threads of meaning» that arise. Given that these concepts and threads are imposed from hegemonic academic centres, the question orienting this text is: to what extent does Spanish Orientalism truly lie on the fringes of such centres and, if this is the case, in what sense? My aim is for the analysis of these questions to enable us to think about what is involved when speaking about academic margins in terms of the Spanish State and, more importantly, the opportunities that exist so as to situate fitting analytical concepts that can respond to particular situations. However, the ultimate aim is to think about the role played by academia in shaping and reproducing ideologies which, to some degree, accommodate power and the logics of ethnic-racial categorisation that characterise social systems in Europe.

KEYWORDS

Orientalism, theory areas, Islamic field, academic fringes.

الملخص

يحلل هذا المقال «الفئات الجيدة للنظرية» الخاصة بالإستشراق الإسباني في الماضي كما في الحاضر. و لبلوغ ذلك، يتم نقاش «المفاهيم التي لا محيد عنها» (gatekeeping concepts) التي يتحدد بها الحقل الإسلامي و «متون المعنى» المترتبة عنها. و نظرا لفرض هذه المفاهيم و المتون من طرف المراكز الأكاديمية المهيمنة، فإن السؤال الموجّه لهذا النص هو إلى أي مدى يتموقع فعلا الإستشراق الإسباني في هامش هذه المراكز، و إذا كان الأمر كذلك، فبأي معنى. أتوخى أن يساعد تحليل هذه القضايا في التفكير فيما يعنيه الحديث عن الهوامش الأكاديمية في الحالة الإسبانية، و بالأخص، في الفرص المتاحة لتحديد مفاهيم يكون بوسعها تقديم أجوبة لأوضاع بعينها. و يتمثل الهدف الأخير في التفكير في الدور الذي تلعبه الأكاديمية في مواجهة و إعادة إنتاج إيديولوجيات متفاوتة في تساهلها مع السلطة و مع منطق التصنيف الإثني و العرقي الذي يميز المنظومات الإجتماعية بأوروبا.

الكلمات المفتاحية

إستشراق، فئات النظرية، حقل إسلامي، هامش أكاديمي.

BREVES NOTAS ACERCA DE TRADUCCIÓN, LENGUA Y CULTURA EN LOS ESTUDIOS ÁRABES EN ESPAÑA

José Ramírez del Río

Introducción

Un título de esta naturaleza puede, lógicamente, disuadir al más osado de emprender semejante propósito.¹ La amplitud de los asuntos abordados, sumada a la extraordinaria cantidad y variedad de la bibliografía generada, debería desanimar el mero intento de exponer unas líneas acerca del mismo. Sin embargo, resulta posible intentar un acercamiento a las disciplinas y a las principales escuelas que han desarrollado este tipo de trabajos centrándonos únicamente en su desarrollo orgánico y dejando de lado aspectos tan amplios como la misma definición de cultura, estudiada por una disciplina científica como la antropología, por numerosas monografías desde el campo de la filosofía por parte de escritores tan profundos como Gustavo Bueno,² y otras definiciones relacionadas, como la de traducción, que aquí será empleada tanto desde su punto de vista pragmático como desde el de la disciplina científica. El mismo hecho de que el enfoque de la docencia de la lengua árabe haya integrado en gran medida todas estas dimensiones puede contribuir a darle una coherencia y un sentido a estas páginas, pues en los últimos años la imbricación de todas estas disciplinas en la enseñanza del árabe en los centros universitarios en España, tanto lo de Filología Árabe como los de Traducción e Interpretación, ha cambiado de manera significativa el panorama.

Los estudios relacionados con una lengua concreta en un entorno académico ajeno a ella, como puedan ser el Hispanismo, el Arabismo o los Estudios Ingleses, parten del supuesto de un subdesarrollo relativo, ya sea del propio campo de estudios y sus practicantes o del propio objeto de estudio. Cuando en España o Francia se estudia filosofía alemana (ya se trate de la obra de Kant, Hegel o Schopenhauer), se estudia en el campo correspondiente de filosofía, no en el de «germanismo». Esto se produce porque estos filósofos son parte del *mainstream*, de la corriente principal de estudios del campo de la filosofía. En cambio, los estudios acerca de Averroes, Avicena o Ibn Tufayl se encuentran confinados en la disciplina del Arabismo o los Estudios Orientales, dependiendo de la fecha y del grado de complejidad alcanzado por las escuelas de estudios que se dediquen a ello, y en cierta medida por la riqueza de su tradición académica. Hoy en día resultaría absurdo un departamento de Estudios Orientales en que se estudiara tanto Iraq como Vietnam o Corea, por poner un ejemplo. Sin embargo, eso resultaba muy distinto en el siglo XIX cuando el *Journal Asiatique* de París incluía trabajos de diferentes esferas culturales como las señaladas, notablemente diferentes. Aunque resulte un tanto curioso, el desarrollo de los Cultural Studies puede reintroducir situaciones semejantes a esa.

1 Este asunto fue abordado en una mesa redonda celebrada en Casa Árabe 22 de noviembre de 2017, que ofrece el video a través de <http://www.casaarabe.es/canal_youtube/show_video/iprhhrgvja/pag/7#> [consultado el 8 de agosto de 2019].

2 Gustavo Bueno (1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa ibérica.

Cuando diferentes maestros de hispanistas británicos abogaban por el final del Hispanismo como disciplina científica, se referían al final del retraso de las bibliotecas y los centros de investigación españoles, que no necesitaban ya del apoyo de expertos extranjeros para ponerse al día en metodología, catalogación o formas de análisis, pues ya se encontraban en línea con los demás países.³ Aunque no lo indicaban de manera expresa, también se referían al hecho de que en las universidades inglesas el conocimiento del español como lengua de cultura era lo bastante amplio como para que el estudio del Arte español del siglo XX, por ejemplo, fuera estudiado en los departamentos de Historia del Arte, como el francés o el norteamericano, y el estudio de la Historia del Imperio español tuviera como marco académico los departamentos de Historia Moderna o Contemporánea. Evidentemente, se trataba de una situación no extrapolable a otros medios académicos ni a otras culturas, ya que la comunidad universitaria británica es una de las más ricas y preparadas del mundo, y su objeto de estudio es, obviamente, un país desarrollado. Quizá el estudio de diferentes regiones del mundo hispanoamericano obligue a revisar este optimista dictamen, aunque obviamente se supone que la ayuda para su promoción y desarrollo les llegará a esas áreas desde países con los que compartan una mayor afinidad cultural.

Sin embargo tenemos que señalar que, tanto en el marco de la primera concepción del arabismo como en la segunda, a pesar de haberse producido un gran avance en universidades y centros de formación de Arabia Saudí y El Golfo, sigue existiendo un evidente retraso respecto a otros centros de otras partes del mundo, que de hecho se procura reducir mediante la contratación de investigadores y técnicos, desde arqueólogos hasta matemáticos, de comunidades académicas con más medios. Y si nos referimos a la producción científico-técnica en árabe, el retraso es aún mayor, por lo que desde la publicación del informe de desarrollo humano de la ONU de 2006,⁴ las autoridades de los países árabes más ricos han hecho esfuerzos ímprobos para mejorar la situación, que suponía un auténtico escándalo. Por lo que la disciplina del arabismo no parece, en este aspecto, cercana a su extinción. Si nos referimos a las universidades europeas y españolas en las que se estudia la historia, la lengua y la literatura de la cultura que tiene como vehículo la lengua árabe, es obvio que el avance ha sido grande, razón por la que diferentes ramas del arabismo han sido integradas en sus esferas normales de actividad, y así las especialidades de Traducción e interpretación tienen actividades de estudio y traducción de obras literarias semejantes para obras en español, alemán, italiano... y árabe. Del mismo modo, los principales especialistas en el estudio del pensamiento andalusí no forman parte de departamentos de Estudios Árabes, sino de departamentos de Filosofía medieval, Historia de la filosofía o Historia del arte. Por otro

3 Phillip Deacon (2001). «El hispanismo británico: estado actual y perspectivas», *Arbor*, 664, pp. 595-607; Ángela Cenarro (2000). «Tradición y renovación: los historiadores británicos ante la España contemporánea», *Historia contemporánea*, 20, pp. 65-101.

4 Hay una traducción al español realizada por el Real Instituto Elcano. Puede consultarse en <http://www.realinstitutoelcano.org/especiales/ArabHuman2004/DesarrolloHumanoArabe2004_PNUD.pdf> [consultado el 9 de agosto 2019].

lado, desde 2008 la crisis económica ha dificultado en España el relevo generacional en muchos departamentos, en los que la jubilación de personal muy cualificado no ha sido sustituida de la manera necesaria, dificultando el cumplimiento de su misión; en este sentido, hay que señalar que incluso cuando los efectos económicos de la crisis sean superados, el corte en las líneas de investigación y en la formación de doctorandos en grupos de investigación activos será muy difícil de recuperar. También hay que señalar que el grado de maduración de la comunidad universitaria española no ha llegado al extremo de la del Reino Unido, que hemos tomado como ejemplo en estas breves páginas. Con todo, el catálogo de departamentos de Estudios Árabes publicado por la Sociedad Española de Estudios Árabes en 1996, que ha sido recientemente actualizado en la página web de esta asociación,⁵ aunque con menor riqueza de detalles evidencia la ampliación del número de especialistas, aunque el hecho de incluir las Escuelas Oficiales de Idiomas (EOI) y no las especializadas de Traducción e interpretación demuestra una inclinación difícilmente defendible; esperamos que se corrija en futuras actualizaciones. Si nos atuviéramos solo al número de profesores de Estudios Árabes e Islámicos, se evidenciaría un descenso acusado en el número de plazas de profesores numerarios.

Los avances en los diferentes campos de la universidad española han sido de todos modos considerables, lo que ha venido a reducir en gran medida el campo al que tradicionalmente se han dedicado los especialistas orientalistas o arabistas.⁶ Curiosamente, de un tiempo a esta parte la remodelación del campo de las Humanidades y de sus supuestos epistemológicos está conduciendo a que un campo de estudios que ha sido demonizado en muchas ocasiones como colonialista, desde el celeberrimo «orientalismo» de Edward Said,⁷ se haya vinculado al campo de los *Cultural Studies*,⁸ que desde los años setenta fue ampliándose y redefiniéndose y que suele relacionarse con movimientos de izquierda, lo que no deja de suponer un cambio de modelo muy relevante. En Noruega, por poner un ejemplo, los departamentos de Estudios árabes y de *Cultural Studies* forman una unidad, lo que muestra hasta qué punto el cambio de paradigma ha sido profundo. En el Reino Unido los Estudios hispánicos están corriendo una suerte similar, siendo absorbidos en este paradigma académico que, esperemos, no degenera en un nuevo magma en el que todos los estudios sean despojados de muchos de sus avances metodológicos.

Aunque sea de manera breve, tenemos que señalar el hecho de que el arabismo español, renacido como rama del francés por los estudios de Gayangos,⁹ adquirió mayor importancia gracias a los estudios de africanismo que impuso la presencia colonial española en el norte de África, por lo que su unión con Marruecos ha sido notable a lo largo del tiempo. Instituciones como la Casa de Marruecos,

5 Véase <<http://www.estudiosarabes.org/book/export/html/289>> [consultado el 9 de agosto de 2019].

6 Véase Bernabé López García (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada.

7 Edward Said (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.

8 Susan Bassnet (1998). «The Translation turns into Cultural Studies», en Susan Bassnet y André Lefevere (eds.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Bristol: Multilingual Matters, pp. 123-140.

9 Bernabé López García (1990). «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awraq*, II, pp. 35-69.

situada en la actual sede de la Escuela de Estudios árabes en Granada, o instituciones que mantuvieron su actividad durante el protectorado como el Instituto Francisco Franco de Tetuán, tuvieron una importancia superlativa en la formación del personal que trabajaría en asuntos relacionados con el mundo árabe en la España de la segunda mitad del siglo XX.¹⁰ De hecho, la jubilación de este personal y su no sustitución por otro de similar formación produjo problemas en la policía y en la administración de justicia que quedaron ejemplificadas en el juicio por el atentado del II-M de 2004.

Desde sus comienzos, el arabismo español —al que se llega a rebautizar de forma colectiva como los Banu Codera,¹¹ por la importancia de este arabista aragonés en el desarrollo de la escuela— asumió un carácter polémico,¹² dado que la filiación árabe que atribuía a muchos elementos considerados de origen cristiano suscitaba recelos y quejas. Por ello, el esfuerzo de adaptación y naturalización al entorno académico y la homologación con otras disciplinas académicas fue uno de sus primeros objetivos.

En estos últimos años, la fuerte presencia de una creciente comunidad árabe ha cambiado el panorama, al llegar más de un millón de marroquíes a residir en España, cifra que aumentaría de forma notable si se incluyera a los nacionalizados. Si bien no se ha producido la entrada masiva de profesores, dado lo reciente de esta tendencia, es obvio que esta población alcanzará un protagonismo importante en los departamentos de Estudios árabes en los próximos años, de la misma forma que ya hay un buen número de alumnos que pueblan las aulas universitarias.

Resulta siempre necesario al abordar este asunto recordar las palabras de Emilio García Gómez en su introducción al tomo IV de la *Historia de España* de Menéndez Pidal:

[...] gremio escaso y apartadizo, desasistido por lo común de la atención pública, debido a la rareza de los temas que trata, y con la clara conciencia de hallarse extramuros de las Humanidades europeas, que han de contrapesar estas desventajas, a la que se une la dificultad de sus estudios especiales, con apretarse estrechamente unos a otros, formando en unión de sus colegas extranjeros una misma y amigable sociedad.¹³

Tanto el esfuerzo de integración en las estructuras académicas, llevado a cabo por los miembros de este gremio, como la llegada de personas de origen

10 Juan Pablo Arrias y Manuel Fera (2012). *Los traductores de árabe del Estado español*. Barcelona: Bellaterra.

11 Las reflexiones de Fernando de Ágreda (2008) acerca de esta denominación tienen plena vigencia hoy en día. Véase «Nuevas y viejas fuentes sobre los Banu Codera», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, 57, pp. 425-450.

12 «Trabajamos en zona polémica», refiere Julián Ribera en frase que encabeza el prólogo de la doctora Viguera, en la reedición de una obra de 1925. Véase Julián Ribera (2008). *Libros y enseñanzas en al-Ándalus*, prólogo de M. J. Viguera. Pamplona: Ugoiti, p. LXXV. María Jesús Viguera Molins (2009). «Al-Ándalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera», en *Manuela Marín (dir.). Al-Ándalus/España. Historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 67-82.

13 Emilio García Gómez (1956). «Introducción», en *Ramón Menéndez Pidal (dir.), Historia de España, tomo IV, La España Musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe, p. X.

árabe, que imbrican estos estudios en una realidad viva y en desarrollo acelerado, posiblemente cambien la situación descrita por García Gómez en gran medida.

Traducción e interpretación: normalización académica y pragmática

Los estudios de Traducción e interpretación significan una normalización de los Estudios árabes dentro del nuevo paradigma presente en la universidad española. Dado que resulta imposible utilizar todas las lenguas en las que se están produciendo investigación y obras relevantes, los estudios de Traducción e interpretación analizan la traducción de obras escritas en lengua árabe en pie de igualdad y con metodología semejante a las obras originariamente escritas en alemán, francés, inglés o chino. Este encuadre supone conseguir uno de los objetivos del arabismo español perseguido desde sus inicios: formar parte de manera normal de las instituciones académicas,¹⁴ y que su campo de estudio no sea visto como un elemento exótico y casi ajeno. La inserción de los arabistas españoles en las instituciones africanistas en el norte de Marruecos también tuvo un aspecto poco ordenado, siendo en la mayoría de las ocasiones resultado de trabajar en unos lugares a los que llegaban por las más diversas circunstancias, y no como consecuencia de una política organizada.¹⁵

Bernabé López ha llamado la atención acerca de la escasa aportación de los arabistas españoles a los congresos de estudios orientales celebrados en Europa hasta aproximadamente 1936, horizonte de su estudio.¹⁶ Sin duda ese apartamiento puede extenderse hasta los años setenta, con pocas aunque notables excepciones.

Los estudios de Traducción e interpretación también adquirieron prestigio tras los problemas del alumnado en los estudios de Filología, en los que asignaturas sin posibilidad de desarrollo práctico ni aplicación en el mundo laboral —como sucedía por ejemplo con la traducción de manuscritos de época medieval— venían a sobrecargar los programas, mientras algunas carencias obvias de la formación quedaban en el olvido. Frente a esta realidad, los programas de las facultades de Traducción abordaban aspectos de uso casi inmediato para los traductores e intérpretes, en especial en todo lo referente a la interpretación y a tipos de textos específicos, desde administrativos hasta científicos, en los que el uso de un utillaje informático mucho más desarrollado, como las memorias de traducción, proporcionaba una ventaja evidente al alumnado.

La cercanía a los intereses de los alumnos y al mercado de trabajo es el principal punto a favor de los estudios de Traducción e interpretación, aunque en ocasiones se podría criticar un exceso de dedicación a los aspectos pedagógicos, que producen en muchas ocasiones una literatura gris en el doble sentido de este término.

14 María Jesús Viguera Molins (2004). «Al-Andalus prioritario. El positivismo de Francisco Codera», estudio introductorio a F. Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Pamplona: Urgoiti; Julián Ribera (2008). *Libros y enseñanzas en al-Ándalus*, prólogo de M. J. Viguera. Pamplona: Urgoiti.

15 Véase Ángel Cortabarría (1968). *El arabismo en la España contemporánea. Contribución para una historia de los Estudios árabes en España*. Santander: Las Caldas de Besaya.

16 Bernabé López García (2016). «Los arabistas españoles “extramuros” del orientalismo europeo (1820-1936)», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, pp. 107- 117.

Desde el punto de vista de los Estudios árabes e islámicos, el principal problema es la frecuencia con que esta lengua se ve abocada a ser lengua C. Al ser relegada en muchas ocasiones a segunda lengua extranjera en una titulación de cuatro años, los estudios quedan reducidos a sesenta-setenta créditos de asignaturas relacionadas con la lengua árabe, en el mejor de los casos. Así, al no haber recibido una formación previa en lengua árabe, en educación secundaria o en otros estudios de grado, como sucede con estudiantes franceses o marroquíes, los obstáculos para que los alumnos alcancen un nivel razonable al salir del grado son muchas veces insolubles.

La metodología desarrollada en EE.UU. —en especial en la Universidad de Yale— para un estudio integrado de la lengua árabe es que al aprendizaje del árabe clásico se le suma la de un dialecto, de manera que no se produzca el corte entre ambos que había caracterizado los Estudios árabes en España hasta bien entrado el siglo XXI, y de manera que el alumno procederá a utilizar uno u otro registro dependiendo del contexto, en un acercamiento muy similar al de cualquier hablante nativo de árabe. Esto era uno de los requerimientos para poder formar parte del *curriculum* de Traducción e interpretación, pues la interpretación no fue nunca una disciplina incluida en los programas de Estudios árabes, mientras que en los centros en que se imparte árabe como Lengua B (Granada, Autónoma de Madrid...) esto sí se produce. Obviamente, el avance en la metodología de la enseñanza de la lengua árabe también ha encontrado defensores en Estudios árabes e islámicos, aunque en este caso no era una necesidad absoluta como sí lo es en los estudios del campo de Traducción e interpretación. El principal problema para la aplicación de esta metodología en España es casi todo el material que se ha producido en el par lingüístico árabe *fusha*-dialectal *sami* y todas las obras de Mahdi Alish, Arwa Sawan y Abid al-Yabri, cuando lo adecuado para la situación lingüística de España sería árabe *fusha*-dialectal magrebí. Obviamente también hay estudiantes a los que el par lingüístico medio-oriental les puede resultar más adecuado para su horizonte laboral, pero en líneas generales tenemos que considerar muy necesario el desarrollo de métodos que reflejen la importancia de la comunidad magrebí en España.

Cultura y traducción: la literatura árabe en España

El estudio de la literatura árabe en España ha tenido una larguísima tradición, y en el momento de escribir estas páginas no podemos dejar de llamar la atención sobre la similitud que encontramos entre algunos aspectos de nuestra propia evaluación y la llevada a cabo hace más de ciento setenta años por Fermín Gonzalo Morón.¹⁷ La debilidad del mercado editorial en España ha originado que en gran medida no haya actividad de traducción literaria si no se ve sustentada por la financiación —incluso por el ánimo— de instituciones del Estado. El papel que jugó el Instituto Hispano-Árabe de Cultura de los años setenta a noventa, y posteriormente

17 Fermín Gonzalo Morón (1842). «Noticia de varias obras inglesas publicadas en este siglo sobre los árabes. Estado actual en Europa y en España de la Literatura árabe. Deberes del gobierno español sobre la enseñanza de las lenguas orientales, protección de sus profesores y traducción de manuscritos árabes», *Revista de España y del Estrangero*, 1, pp. 28-36, 91-94 y 128-134.

la Escuela de Traductores de Toledo, ha permitido que iniciativas que no habrían visto la luz hayan llegado a las librerías, a pesar de que hechos que suelen ayudar en la difusión de una tradición literaria, como puede ser la concesión de un premio Nobel de Literatura, no haya llegado a más escritor árabe que a Naguib Mahfuz (1988), hace ya treinta años. Incluso los núcleos en los que el estudio de la literatura árabe tenía más importancia en España, como la Universidad Autónoma de Madrid durante el periodo de actividad de Pedro Martínez Montávez, han reducido mucho su dedicación a esta parcela y se han reorientado hacia las Ciencias políticas, giro que en algunos aspectos ha resultado bastante poco productivo. Las traducciones de obras literarias realizadas por el profesor Martínez Montávez y por discípulos como Carmen Ruiz o Nieves Paradela, abrieron en su día un campo de estudios que amplió de forma notable el conocimiento de la literatura árabe en España. Sin embargo, la falta de reconocimiento académico de las traducciones de obras literarias, que apenas cuentan para la consecución de plazas de profesorado universitario, también ha limitado el número de traducciones que las instituciones editoriales académicas ponen al alcance de los lectores. Como ejemplo del atraso en la recepción de literatura árabe en España podemos señalar que una obra tan destacadas como *al-Mu'allaqat*, los primeros poemas de la tradición poética del mundo árabe, fueron traducidos por primera vez al francés en 1830 y al inglés unos veinte años después, mientras que la traducción de Federico Corriente llegó en 1977.¹⁸

El interés del público en España por la literatura árabe contemporánea es posiblemente menor que hace una década. En ello influye mucho el hecho de que el último clásico vivo de las letras árabes sea Adonis, y los grandes como Naguib Mahfuz, Nizar Qabbani, Mahmud Darwish o Abd al-Rahman Munif hayan fallecido. Inevitablemente, el vacío dejado por estas grandes figuras tardará tiempo en ser cubierto, y cuando esto suceda su conocimiento posiblemente se produzca con más celeridad que en el pasado. La terrible situación de muchos de los principales países árabes y la relativa debilidad de los sistemas culturales de los países más prósperos, no permiten ser muy optimistas sobre el futuro próximo. Sin embargo, es necesario reconocer que el número de países de los que han llegado obras al público español es muy superior al de hace unos años: si hace años solo Egipto, Siria, Marruecos o Iraq contaban con figuras conocidas por el lector español, hoy en día apenas hay regiones del mundo árabe que, por limitada que sea su producción, no hayan aportado algún escritor conocido; países como Kuwait, Omán o Yemen tienen ya sus pioneros en los estantes de nuestras librerías.

El impulso de la creación de premios internacionales de traducción, como los que conceden las autoridades saudíes y qataríes, puede suponer un incentivo poderoso en el futuro, no solo por su cuantía económica sino por su relevancia internacional, que supone un hito en la carrera del que consiga semejante honor, aunque parece más probable que se orienten en esta dirección académicos con una

18 José Ramírez del Río (2012). «Translation and Orientalism. The First Line of Antara's Mu'allaqat», en *Nader al-Jallad (ed.), People from the Desert*. Wiesbaden: Reichert, pp. 185-201.

trayectoria ya consolidada, por lo que su impacto será menor en la promoción del estudio de la Literatura árabe en España.

El listado de obras clásicas y contemporáneas publicadas en los últimos años ha sido extraordinario, tanto en cantidad como en calidad, a pesar de todas las dificultades. En el mercado editorial anglosajón la producción es tan amplia que hay incluso revistas dedicadas a las traducciones de obras literarias árabes al inglés, como *Bomipal*. En España la actividad no llega a ese punto; posiblemente la creación de un mercado hispanoamericano de libros pudiera ayudar en este campo, pero por desgracia no parece que se vaya a producir en un tiempo. Sin embargo, en comparación con otros países cercanos como Francia o Italia, nuestra situación ha mejorado en los últimos veinte años a pesar de la crisis económica.

Lingüística y lengua árabe en España

La mejora en los estudios de lingüística, lexicografía y gramática árabes en España desde la llegada de la democracia hasta el día de hoy ha sido enorme. De simplemente contar con léxicos cortos, sin apenas más descripciones de dialectos que algunas efectuadas en las colonias españolas del norte de África, pasamos a contar con varios diccionarios de calidad, en especial el de Federico Corriente,¹⁹ continuado luego por sus discípulos en la editorial Herder desde 2005, y con el *Diccionario de árabe culto moderno* de Cortés,²⁰ el primero realizado de acuerdo a las teorías lexicológicas, con creación de un corpus de textos del que extraer la planta del diccionario y con una dedicación exclusiva al árabe actual. Todos los estudiantes de mi generación estaremos siempre en deuda con Federico Corriente. No solo por su diccionario sino por la primera gramática funcional de la lengua árabe en español, en un ejercicio que se unió a la traducción de las gramáticas inglesas clásicas (Haywood, Cowan, etc.) que encontraron su sitio en las bibliotecas. El aumento del número de estudiantes de árabe en facultades, EOI y fundaciones financiaba esta proliferación de publicaciones.

Los trabajos acerca de dialectología y descripción diacrónica de la lengua árabe también avanzaron a buen ritmo y, aunque la generación de fundadores de esta disciplina como Corriente y Aguadé ya ha pasado la edad de jubilación, los discípulos de su escuela como Ángeles Vicente o Moscoso continúan la actividad y la amplían en diferentes campos. La Escuela de Traductores de Toledo ha publicado materiales de gran valor en muchos campos,²¹ pero deseáramos destacar especialmente los creados para posibilitar y mejorar la enseñanza de la interpretación de lengua árabe al español, campo en el que el vacío resultaba pavoroso.

El surco abierto por Federico Corriente en la historia de la lengua árabe, con estudios acerca del semítico y del dialectal andalusí, no parece haber contado con continuadores, aunque esperamos que esa laguna sea paliada en poco tiempo,

19 Federico Corrientes (1977). *Diccionario árabe-español*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

20 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid: Gredos. Se han producido diferentes reimpressiones pero no nuevas ediciones.

21 Un listado actualizado se puede encontrar –y en muchos casos descargar– en la web de la propia institución <<http://escueladetraductores.uclm.es/category/publicaciones/>> [consultado el 21 de enero de 2019].

al haber varias personas trabajando en dicho campo en Alemania y cuya reincorporación al mundo académico hispano esperamos.

Posiblemente la única actividad en la que no contamos con nuevas aportaciones sea en el apartado tecnológico: en los campos de Traducción e interpretación ligados a las lenguas inglesa o alemana hay un desarrollo tecnológico del que adolecen los Estudios árabes. En estos momentos hay un desajuste de unos tres o cuatro años para que el *software* que se desarrolla para esas lenguas sea adaptado al árabe y en muchos casos ni siquiera se produce esa adaptación. Este es uno de los principales problemas de la disciplina, el hecho de que el volumen de usuarios de *software* o de publicaciones es relativamente bajo, lo que conduce a carencias frente a otras especialidades.

Incorporación de profesores de origen árabe al mundo académico español

La presencia de arabófonos en los medios académicos españoles ha sido constante desde el siglo XVIII —con la llegada de Casiri— hasta nuestros días.²² Sin embargo, la primera mitad del siglo XX vio la llegada de muy pocos árabes, en calidad de profesores, a las aulas de las universidades. La apertura del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos supuso la llegada de un contingente de alumnos, primero, y luego de profesores, que empezaron a incorporarse a las instituciones de Estudios árabes. Desde los años sesenta contamos con figuras como Mahmud Ali Makki, Husayn Mu'nis, o con profesores como Gamal Abdel-Karim que comenzaron a normalizar la incorporación de nativos a nuestro sistema de enseñanza.²³ Esa incorporación se normalizó en las décadas siguientes y el primer nativo que alcanzó la dirección de un departamento de Estudios Árabes fue Walid Saleh, en la Universidad Autónoma de Madrid, siendo seguido poco después por Mahmud Subh en la Universidad Complutense de Madrid. Hoy en día no hay departamentos de Estudios árabes que no cuenten con nativos, lo que ha redundado en la mejora de algunos aspectos de la formación que se imparte, fundamentalmente en la aplicación de los modelos de aprendizaje integrado a los que nos hemos referido anteriormente.

La integración del personal nativo ha venido además acompañada de la proliferación de convenios de intercambio de estudiantes, que debería haberse multiplicado por su inclusión en la red Erasmus+, que incluía la financiación de la Unión Europea de este tipo de programas tanto para profesores como para alumnos. Sin embargo, hasta el momento no ha entrado ningún país arabófono en la red Erasmus, lo que supone una grave desventaja. Los dobles grados que se están implantando en diferentes universidades españolas suponen una importante posibilidad de mejorar la situación, pues permiten a los alumnos con relativamente pocos créditos de lengua y cultura árabes en Traducción e interpretación conseguir una formación mucho más amplia, y por otro lado dan lugar a que los alumnos de

22 Paz Fernández (1996). «Expediente personal de Miguel Casiri en la Biblioteca Nacional», *Al-Ándalus-Magreb*, 4, pp. 105-134.

23 Véase Salvador Peña, Juan Pablo Arias y Manuel Feria (2003). *Arabismo y traducción*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

Estudios árabes e islámicos dominen herramientas informáticas muy considerables, que les permitan un acercamiento a materiales de importancia decisiva para su futuro profesional.

La incorporación de nuevos profesores nativos ha supuesto un gran avance en el estudio de otras lenguas cercanas al mundo cultural árabe, como pueden ser el bereber (con Mohand Tiltamine en Cádiz) o el copto (con Soha Abbud en la Universidad Complutense de Madrid). Estas lenguas han ejercido un influjo evidente en el desarrollo tanto del árabe *fusha* como de los diferentes dialectos. Han supuesto también un acicate para que Muhammad Meouak haya avanzado en los estudios acerca de la influencia del bereber en el árabe andalusí, aspecto en el que Fernando Corriente había realizado algunos estudios pioneros.

Por último, departamentos de Estudios árabes maduros como los de Alicante y Autónoma y Complutense de Madrid han incluido también en su oferta otras lenguas de gran relevancia en el mundo islámico, como el persa o el turco. Aunque se trata de experiencias limitadas y que requieren quizá de instituciones académicas de dimensiones considerables para que sea económicamente viable, se trata de uno de los procesos más enriquecedores de nuestro campo.

Notas acerca del futuro de los Estudios árabes

El reto que plantea la tecnología a los Estudios árabes y a los de Traducción e interpretación puede poner en riesgo incluso su propia existencia tal y como los conocemos. Quizás la ausencia de referencias a esa circunstancia sea el aspecto más llamativo de la mesa redonda indicada al comienzo. Los programas de traducción automática, que hace unos años tenían un nivel lamentable, se han desarrollado de forma muy notable, en especial gracias a la aplicación de los módulos de inteligencia artificial desarrollados por Alphabet (empresa matriz del célebre buscador Google) que están mejorando a pasos agigantados el proceso de traducción, mientras diferentes empresas japonesas han preparado ya una aplicación para poder usar en el móvil un intérprete automático, que debería estar disponible en los próximos juegos olímpicos que se celebrarán en Japón. En este contexto, en el que las habilidades de comunicación interlingüística van a modificarse, en muchos casos de manera drástica, parece lógico que muchos de los trabajos que han venido desarrollando los licenciados y graduados en Traducción e interpretación y en Estudios árabes e islámicos cambien de una manera que apenas comenzamos a vislumbrar. Es obvio que en parte se va a popularizar la dinámica de trabajo de las agencias de traducción, dejando a los traductores en muchos casos la tarea de edición y corrección de textos. Igualmente, disminuirá la necesidad de una presencia de intérpretes en los servicios públicos, uno de los trabajos que ha aportado un mayor número de empleos en los últimos años en toda Europa. Pero, por otro lado, la traducción de alto nivel seguirá requiriendo de unos profesionales cualificados, y no sabemos hasta qué punto la falta de empleos de tipo medio puede dificultar la sustitución de los traductores que salgan del mercado laboral a medio plazo.

En la recopilación de la bibliografía necesaria para componer este trabajo nos resultó sorprendente que la mayor parte de las aportaciones acerca de la eva-

luación de los Estudios Árabes se hayan producido en momentos de cambio,²⁴ en que la evaluación de la actividad parece presagiar un cambio notable de ciclo. Esto ha sido así incluso cuando la obra *Orientalism*, de Said, impulsó un aumento de la actividad autocrítica acerca de la metodología, los principios y las fórmulas usados por el arabismo español; ni siquiera en ese caso se dio un aumento tan importante de reflexiones acerca del arabismo español como en esos momentos.

El aspecto más positivo parece que podemos encontrarlo en la aparición de grandes proyectos de investigación financiados por la Unión Europea, como el recientemente aprobado a Mercedes García-Arenal acerca del papel del Corán en la cultura religiosa e intelectual europea, con el extraordinario presupuesto de diez millones de euros.²⁵ Este se ha visto precedido de otros proyectos, menores pero aún impresionantes para los parámetros a los que estamos acostumbrados, en torno a los dos millones de euros. Es pronto para saber si el impacto de este tipo de proyectos mastodónticos pueden definir las líneas de evolución de la investigación en los próximos años, o si van a estar sujetos a unas redes internacionales con una presencia más limitada en nuestro país, pero en principio pueden representar uno de los puntos más positivos del panorama actual, pues la cantidad de recursos humanos que proyectos de este porte pueden movilizar pueden servir para sustituir muchos de los nichos de trabajo que van a quedar obsoletos por el avance tecnológico.

A modo de conclusión

En el interesante debate producido en Casa Árabe con el que abríamos estas breves páginas, apenas hubo menciones al impacto de la tecnología sobre la actividad de los arabistas hasta el momento, y mucho menos en las perspectivas de futuro. Es obvio que muchas de las herramientas informáticas que han sido de gran relevancia en disciplinas cercanas como la lingüística de *corpora* o la traducción automática han tenido escaso eco en los Estudios árabes, pero el relativo abandono que pudiera afectar en el pasado a algunas áreas de investigación no tenía parangón con los efectos que la tecnología va a tener en los próximos años en nuestro campo de estudio. Algunas de las intervenciones de aquel debate sirvieron para celebrar los grandes avances producidos en diferentes terrenos, como el de la Lingüística en los Estudios árabes, y es legítima dicha celebración. No podemos ponderar de forma suficiente toda la labor realizada en las últimas décadas, tampoco dejar de lado los grandes retos que se avecinan.

Tanto la traducción asistida por ordenador como los programas y aplicaciones para interpretación que se están desarrollando en la actualidad cambiarán el mercado laboral de los alumnos que ingresen en las facultades y escuelas en las que se estudia lengua árabe, lo que de manera inevitable conducirá a un cambio de paradigma. La universidad como institución presta una atención muy relevante a la empleabilidad de los alumnos egresados, y esta va a depender de manera superlativa de la adaptación a las nuevas tecnologías de la comunicación. Resulta difícil señalar

24 Así, James T. Monroe (1970). *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*. Leiden: Brill, o Manuela Manzanares de Cirre (1972), *Arabistas españoles del siglo XIX*. Madrid: IHAC.

25 <<https://erc.europa.eu/news/erc-2018-synergy-grants-examples>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

un horizonte discernible a corto plazo ya que parece claro que las muy brillantes páginas escritas por el Arabismo en los campos de estudios lingüístico, literario y de traducción, de los que hemos intentado trazar una muy somera semblanza, se verán afectados de manera decisiva. Si consideramos que el enfoque emprendido hace ya décadas de encaminar al alumnado a una especialización temprana deberá ser dejado de lado. Ante los cambios continuos de actividad, solo una formación que haya aportado una base muy potente, que permita precisamente una adaptación sencilla en un entorno cambiante, puede garantizar la pervivencia académica del Arabismo.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

José Ramírez del Río es licenciado en Filología Árabe y doctor en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Sevilla. Entre 1996 y 1999 amplía estudios de lengua y cultura árabes en centros académicos de Marruecos, Túnez, Egipto y Jordania. Desde mayo de 2002 imparte diferentes asignaturas en el Área de Estudios Árabes de la Universidad de Sevilla, que compatibiliza con una plaza de Profesor a Tiempo Parcial en la Universidad de Córdoba desde abril de 2003. El 1 de octubre de 2005 comienza a impartir clase a tiempo completo en la Universidad de Córdoba, consiguiendo la plaza de Titular el 24 de septiembre de 2007. Entre otras publicaciones, destacamos las monografías *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus* (Sevilla, 2001); *Los días de los árabes en al-Andalus* (Sevilla, 2003); y *Entre ulémas et bandits. La steppe d'Écija en al-Andalus* (Helsinki, 2017); así como los artículos científicos en revistas como *al-Qantara* o *Revista de Literatura Medieval*. Miembro de la Comisión Ejecutiva del Centro de Estudios al-Andalus y Diálogo de Civilizaciones de Rabat (2009-2018), José Ramírez es Premio Abd al-Aziz Saud al-Babtayn de Investigación de la Historia de al-Andalus, (Universidad de Granada y Fundación Abd al-Aziz Saud al-Babtayn, 2012), y miembro del patronato de la fundación Paradigma Córdoba y académico correspondiente de la Real Academia de Córdoba.

RESUMEN

El desarrollo de los estudios árabes en el mundo académico español ha experimentado muchos cambios en los últimos doscientos años. Por un lado, ha alcanzado la relevancia académica que era el objetivo de los arabistas de la época, y por otro, uno de sus puntos fuertes es la amplitud del campo de estudio del arabismo: lengua, literatura, historia, arqueología... nos estamos acercando a los confines de este campo que, como mostramos en este texto, se desvanecerán. Los estudios árabes se enfrentan ahora a la revolución tecnológica que cambiará el trabajo de los arabistas, y están evolucionando para adaptar las competencias de los traductores al mundo digital.

PALABRAS CLAVE

Arabismo, traducción, mundo académico, tecnología, estudios culturales.

ABSTRACT

The development of Arabic Studies in the Academic World of Spain has suffered a lot of changes in the last 200 years and it has achieved a great deal of the scholarly relevance which was one of the targets of the Arabists of that period. The broad scope of the Arabic Studies is also one of the strengths of this group of scholars: Language, Literature, History, Archeology, ...we are very close to the end of this field, which shall be dissolved as we show up in this paper. Arabic Studies is now facing the technology revolution which will change the work of the Arabist, and evolving to adapt the skills of the translators to the world of computers.

KEYWORDS

Arabism, translation, academic world, technology, cultural studies.

الملخص

شهد تطور الدراسات العربية في الوسط الأكاديمي الإسباني تحولات كثيرة خلال القرنين الأخيرين. فقد حققت، من جهة، الأهمية الأكاديمية التي كانت هدف مستعربي تلك المرحلة؛ و من جهة أخرى، فإن إحدى نقاط قوتها هي إتساع حقل دراسة الإستعراب الذي يشمل: اللغة، و الأدب، و التاريخ، و علوم الآثار... إننا بصدد الإقتراب من حدود هذا الحقل التي بدأت تتلاشى كما سنبين في هذا النص. تواجه الدراسات العربية اليوم ثورة التكنولوجيا التي ستؤدي إلى تغيير عمل المستعربين، و إلى تكييف مهارات المترجمين مع العالم الرقمي.

الكلمات المفتاحية

إستعراب، ترجمة، عالم أكاديمي، تكنولوجيا، دراسات ثقافية.

EL ESTUDIO DE LAS IDEOLOGÍAS Y EL PENSAMIENTO ÁRABE CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA: UNA CRÓNICA DESDE LOS MÁRGENES

Juan A. Macías Amoretti

El elemento ideológico en los estudios árabes contemporáneos: antecedentes

La universidad española ha tenido tradicionalmente una especial y ambivalente relación con los estudios árabes, que cuentan por otro lado con una amplia e importantísima tradición de la que los estudios árabes contemporáneos son, sin duda alguna, honrados herederos. No es necesario señalar las razones por las que los estudios árabes en España han tenido un desarrollo muy singular: baste decir que se enmarcan histórica e ideológicamente en un contexto marcado por la siempre ambivalente y compleja relación entre España y el islam, y por tanto derivan de las necesidades sociales, políticas y militares del contexto histórico-político español de cada época, a cual más compleja. A pesar de esa necesidad inmediata, que irremediamente vincula el estudio de la lengua árabe y del islam a la comprensión de un pasado andalusí ora idealizado ora vilipendiado, a partir del siglo XVIII los estudios árabes son espoleados por las necesidades estratégicas de la monarquía en relación con la política africana y mediterránea de Carlos III, en lo que supone una apertura a las nuevas miras del orientalismo moderno. En este contexto, dichos estudios comienzan a ser influenciados ideológicamente bien por las corrientes románticas idealizadoras del pasado andalusí o bien por las nuevas tendencias positivistas ilustradas, en lo que será, en adelante, una constante ineludible del arabismo español. A este respecto, no cabe duda de que el pasado andalusí fue prácticamente el único y omnipresente canalizador de los estudios árabes en España desde el siglo XIX, consolidándose una auténtica y pujante escuela centrada en la traducción y estudio de las obras literarias, jurídicas y biográficas de época andalusí,¹ en las que el islam es un paradigma complejo en términos identitarios entre la otredad y el esencialismo profundo del ser español. No obstante, debido al interés posterior de España por expandir el territorio del «África española» y solucionar de manera permanente los conflictos coloniales en Marruecos,² se fue configurando desde mediados del siglo XIX un africanismo militante que contribuyó así mismo al conocimiento geográfico, histórico, lingüístico y cultural del norte de África, en lo que supone un primer acercamiento, si bien ideológico y utilitarista, a la realidad cultural e histórica contemporánea del mundo árabe.

Estas nuevas disciplinas africanistas vinculadas a la época contemporánea no modificaron sustancialmente el arabismo académico, que siguió dedicándose en abrumadora medida al estudio de al-Ándalus, si bien las corrientes intelectuales africanistas y colonialistas se empezaron a dejar sentir fuertemente desde el punto de vista ideológico.³ Con la modernización progresiva de las universidades españo-

1 Véase Manuela Manzanares de Cirre (1972). *Arabistas españoles del siglo XIX*. Madrid: IHAC.

2 Bernabé López García (2007). *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*. Sevilla: RD.

3 La propia Universidad de Granada ha editado en las últimas décadas varias obras sobre la trayectoria de los más destacados arabistas y la evolución de los estudios árabes en la universidad. Véanse principalmente las siguientes: Bernabé López García (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el Arabismo español (1840-1917)*. Granada:

las a mediados del siglo XIX, los estudios árabes consiguen hacerse un hueco en el campo de las letras y las humanidades, como ejemplifican los casos de las cátedras de lengua árabe de la Universidad Central de Madrid (1843) y de la Universidad de Granada (1847). Los nombres de Emilio Lafuente Alcántara (1825-1868) o Francisco Javier Simonet (1829-1897) dan buena cuenta de la consolidación de unos estudios que inevitablemente empezaron a conectar con la compleja realidad cultural, política y social de su tiempo, tanto nacional como internacional, ámbitos en los cuales cobraba cada vez más fuerza la cuestión ideológica. Conexión que, por otra parte, nunca perderán hasta la actualidad, como se verá más adelante.

En el cambio de siglo ya comienza a impulsarse la internacionalización de los estudios árabes españoles, hasta entonces aislados y desvinculados de las corrientes del orientalismo europeo, en un contexto de progreso intelectual desde los estudios tradicionales hacia posiciones positivistas, en la que los arabistas españoles entraron en contacto con un orientalismo europeo de miras más amplias y de apasionamientos más leves. Con la fundación de las escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada en 1932,⁴ se asienta de manera clara la ya tradicional doble vocación del arabismo español hacia el pasado andalusí, por una parte, y hacia la urgencia del presente colonial en Marruecos, por otra. Dicha mirada encontró un desarrollo particular en la figura de Emilio García Gómez (1905-1995), quien se convirtió, fuera de toda duda, en el gran impulsor de los estudios árabes en España y en la personificación misma de una disciplina esencialmente vinculada a al-Ándalus, especialmente centrado —en el caso de García Gómez— en la literatura andalusí pero también vinculada con la historia del islam en sentido amplio. Así lo muestra el «descubrimiento» de García Gómez de la literatura y de la realidad política y cultural árabe contemporánea, atestiguado por traducciones de algunos de los maestros liberales egipcios contemporáneos como *Los días* de Taha Husayn (1889-1973) en 1954,⁵ o *Diario de un fiscal rural* de Tawfiq al-Hakim (1898-1987), así como por sus agudos análisis de la situación política y cultural del mundo árabe e islámico contemporáneo durante su etapa como embajador de España en Bagdad, Beirut y Ankara (1958-1969).⁶ Quizás sin pretenderlo García Gómez se convierte en una figura de transición en el arabismo contemporáneo español, pues indirectamente puede situarse como un punto de inflexión sin el cual es difícil entender su actual configuración y personalidad, también en relación con un leve movimiento de la academia hacia el estudio de la contemporaneidad árabe. Si bien el interés de García Gómez por el mundo árabe contemporáneo no dejaba de ser

Universidad de Granada; Inmaculada Cortés Peña (1999). «La Universidad de Granada: contribución para una "Historia del Arabismo" en España», en Concepción Castillo Castillo, Inmaculada Cortés Peña y Juan Pedro Monferrer Sala (eds.). *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el xxv aniversario de su muerte)*. Granada: Universidad de Granada-CABEI, pp. 101-106.

4 Sobre la historia de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, véase Camilo Álvarez de Morales y Antonio Orihuela (2013). *La Casa del Chapiz*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Así mismo, Juan Castilla Brazales (2006). «La Escuela de Estudios Árabes en su 75 aniversario», *Auraq*, 23, pp. 289-298.

5 Taha Husayn (1954). *Los días*. Traducción de Emilio García Gómez. Valencia: Castalia.

6 Ramón Villanueva Etcheverría (ed.) (1998). *La primera embajada del profesor García Gómez: selección de sus despachos y cartas al Ministro Castilla de 1958 a 1960*. 2 vols. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

residual y parcial, también en lo ideológico, este leve movimiento se explicita en un progresivo interés de los que serán sus discípulos por los acontecimientos culturales, sociales y políticos que tienen lugar en el mundo árabe contemporáneo. En este sentido, el arabismo español comienza a situarse, quizás por primera vez de manera consciente, como puente cultural, espectador e intérprete de un mundo árabe que, desde mediados del siglo XX, vivirá continuas crisis políticas e ideológicas, despertando un creciente interés entre un sector joven del arabismo académico que comienza a cuestionar el papel tradicional de la disciplina en el contexto nacional e internacional.

El estudio de las ideologías y el pensamiento árabe en España: apertura y cambio social

A partir de este momento, el interés por las cuestiones ideológicas e intelectuales, caldo de cultivo fundamental del cambio cultural, político y social del convulso mundo árabe del siglo XX, comienza a materializarse en personas e instituciones. Algunos de los ejemplos más ilustrativos en este sentido son las publicaciones que, en el contexto del arabismo académico, comienzan a realizarse desde la década de los años sesenta, que reflejan un creciente interés por las cuestiones contemporáneas. En este sentido, cabe recordar cómo publicaciones como *Cuadernos de historia del islam*, fundada en 1967 en la Universidad de Granada, expresan de manera explícita este nuevo interés por dedicarse no solo al estudio de la historiografía islámica clásica, sino también por considerar la historia del islam en «su totalidad y en toda su extensión y duración»,⁷ incluyéndose entre sus principales objetivos difundir la investigación histórica «en el campo del islam y de los países islámicos en las edades Media, Moderna o Contemporánea».⁸ La adición de lo «moderno» y «contemporáneo» en un campo historiográfico tan conservador en lo académico ilustra sin duda la urgencia de entender un mundo árabe e islámico en plena ebullición. No cabe desligar, evidentemente, de este interés historiográfico, los acontecimientos políticos que marcan en buena medida la contemporaneidad árabe, especialmente la *Naksa* de 1967. Este hecho llama la atención de un arabismo que rejuvenece y que quiere ser mediador intelectual y cultural en una sociedad como la española previa a la transición democrática, que vive con atenta expectación unos acontecimientos que, por primera vez, son entendidos en un contexto de globalidad y de contemporaneidad. Las nuevas corrientes historiográficas e ideológicas, particularmente el marxismo, contribuyen sin duda a agitar este panorama académico e intelectual.

El interés progresivo en los estudios contemporáneos por parte de profesores y especialistas como Pedro Martínez Montávez y la creación de departamentos orientados a los estudios árabes contemporáneos como el Departamento de

7 Jacinto Bosch Vilá (1967). «Perspectivas», *CHI*, 1, p. 9.

8 *Ibid.*, p. 10. Valga como muestra de este compromiso con la historia política del islam contemporáneo el monográfico dedicado a la Revolución Islámica de Irán poco tiempo después del triunfo de esta en 1979: Jacinto Bosch Vilá y S. Jamil Abu Hazim (eds.) (1980-1981). «La Revolución Islámica iraní en el renacimiento universal del islam, seguido de la Constitución islámica de la República Islámica del Irán», *CHI*, 10.

Estudios árabes e islámicos y Estudios orientales de la Universidad Autónoma de Madrid, creado en los años cincuenta,⁹ así como la fundación de revistas y publicaciones clave en este desarrollo como la revista *Almenara*, respondía a la necesidad de estudiar y entender los intensos cambios culturales y políticos que estaban teniendo lugar en los países árabes, a lo que el arabismo podía responder con herramientas de análisis que no podían ser aportadas por otras disciplinas de las humanidades o las ciencias sociales en esta época. La revista *Almenara. Revista sobre el mundo árabe-islámico moderno*, fundada por Pedro Martínez Montávez en 1971, supuso uno de los grandes hitos en el estudio de las manifestaciones culturales, literarias, políticas e históricas del mundo árabe contemporáneo, singular objeto de atención en los años posteriores a la guerra árabe-israelí de 1967. Formados en el arabismo clásico, la generación de arabistas que comienza con el profesor Martínez Montávez encontrará en *Almenara* un primer foro de debate y análisis que se irá materializando progresivamente en propuestas académicas e intelectuales cada vez más completas y rigurosas, las cuales se irán convirtiendo en la base de la estructura posterior del arabismo contemporáneo en España, como muestran las obras y biografías de profesores como Bernabé López García, Gema Martín Muñoz o Mercedes del Amo, impulsora de los estudios contemporáneos en la Universidad de Granada.¹⁰ Si bien la literatura árabe contemporánea se convierte en un objeto de estudio singular, el estudio de las ideologías y el pensamiento árabe-islámico contemporáneo encontrará también un hueco, en principio marginal, pero que cualitativamente pasará a convertirse en una referencia ineludible. En este contexto, es necesario mencionar el trabajo de la profesora Carmen Ruiz Bravo-Villasante *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 918-1952. Estudio y textos*, publicado por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura en 1976.¹¹ El propio Martínez Montávez señalaba en el prólogo que la aparición de dicha obra dedicada al panorama ideológico e intelectual del mundo árabe contemporáneo «es señal de que algunas cosas importantes están ocurriendo. No solo dentro del estrecho ámbito de nuestro reducido y lacónico –por lo general– gremio profesional, sino también (y ello, a final de cuentas, puede tener mayor repercusión) en nuestro contexto universitario y, así mismo, en el terreno de la investigación y de la cultura nacionales, aún roturado, mayoritariamente, a base de técnicas, criterios y objetivos anacrónicos y poco eficaces».¹² En este sentido, cabe resaltar la implicación que una obra dedicada al panorama ideológico árabe tuvo en la nueva mirada científica y metodológica del arabismo español hacia la contemporaneidad árabe en la que, continúa el profesor Martínez Montávez, se encontrarán méritos como «el de haber tenido el acierto de

9 Véase Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola Piazza (2006). «Los estudios sobre el mundo árabe y mediterráneo contemporáneos en España», en *Juán Martín y Richard Gillespie (dirs.). Investigando el Mediterráneo*. Barcelona: British Council, CIDOB y IEMed, pp. 87-148.

10 Carmelo Pérez Beltrán (2015). «Mercedes del Amo y los estudios árabes contemporáneos en la Universidad de Granada», en *Juan A. Macías Amoretti y Elena Arigita Maza (eds.). (Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*. Granada: Comares, p. 265.

11 Carmen Ruiz Bravo (1976). *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 918-1952. Estudio y textos*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

12 *Ibidem*, pp. V-VI.

plantear la complejísima problemática nacionalista a través de uno de sus principales ejes de génesis y desarrollo: la controversia “nacionalismo general/nacionalismos locales”, que es no solo fenómeno típico e ilustrativo en la producción ideológica neo-árabe y de su dramático proceso moderno de confrontación histórica, sino que hunde también sus raíces en lo antiguo, y está operando en ellos desde sus épocas más clásicas». ¹³ Junto a este, otro de los méritos destacados es «haber sabido efectuar también una ponderada elaboración de los textos que son sustento del trabajo». ¹⁴ En estas palabras puede resumirse la importancia del trabajo de la profesora Ruiz Bravo-Villasante que, conviene destacarlo, se convierte en la primera gran referencia en España en los estudios sobre ideologías elaborados desde el arabismo. No es menos destacable el hecho de que esta referencia de los estudios sobre ideología y pensamiento en una época «temprana» sea una mujer, siendo el punto de partida, entre traducción y análisis, de otros muchos trabajos posteriores, por lo que, ineludiblemente, su originalidad y acierto influirán de manera decisiva en los estudios sobre ideología y, más ampliamente, en dotar de carta de naturaleza a dicha «subdisciplina» dentro del marco académico español. El trabajo de la profesora Ruiz Bravo-Villasante es el primero que aborda el análisis teórico de la ideología nacionalista, pero aporta también otro elemento esencial en la labor de estos estudios, que los singularizan sobre otras aproximaciones, a saber, el papel de la traducción de textos originales árabes al español. Su contribución se centra en la aparición por primera vez en España de textos de intelectuales nacionalistas de la talla de Sati al-Husri, Michel Aflaq, Amin al-Rihani, Salama Musa o Antun Saada, entre otros, pero también destaca por el hecho de conectar por primera vez los estudios sobre ideología y pensamiento árabe contemporáneo en España con las inquietudes que en este sentido habían ya comenzado a surgir en otras academias como la norteamericana o la francesa.

Dada la anteriormente mencionada falta de distancia «sentimental» con el objeto de estudio andalusí, durante mucho tiempo fue difícil asistir en España a la aparición de obras destacadas como esta en el estudio de las ideologías y del pensamiento árabe contemporáneo, que en otros contextos comenzaban ya en los años setenta a florecer. En el contexto internacional, dos obras consideradas ya clásicos en este campo constatan la importancia de los estudios teóricos y textuales sobre ideologías y pensamiento árabe contemporáneo. Concretamente se trata de las obras de Kemal H. Karpat *Political and social thought in the Contemporary Middle East* (1968), ¹⁵ publicada en Estados Unidos, y del otro gran clásico por antonomasia del egipcio Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, publicado en Francia en 1970. ¹⁶ Podría decirse que ambas son el antecedente directo (en lo teórico y en lo metodológico) del campo que se inaugura con la obra de Ruiz Bravo-Villasante. En ambas, desde diferentes marcos teóricos que de una u otra manera se sitúan en el estructuralismo, se abordan los elementos históricos y conceptuales

13 *Ídem*, p. VI.

14 *Ídem*.

15 Kemal H. Karpat (ed.) (1968). *Political and social thought in the contemporary Middle East*. Westport: Praeger.

16 Anouar Abdel-Malek (1970). *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris: Seuil.

fundamentales del panorama ideológico e intelectual de un mundo árabe aún dominado por las tendencias nacionalistas y marxistas. Precisamente coetánea a la obra de Abdel-Malek, a finales de los años sesenta aparece otro de los grandes hitos del estudio teórico de las ideologías árabes contemporáneas, a saber, la inmensa obra de Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*.¹⁷ Publicada también en París, la reflexión de Laroui es un aldabonazo, un grito intelectual que, tras el fracaso de 1967 y junto con su posterior *La crise des intellectuels arabes*,¹⁸ llega a todo el mundo árabe y a los oídos de los interesados y especialistas del resto del mundo. Los arabistas españoles, cercanos por tradición y vocación a Francia y a Marruecos, no podían dejar de asistir a esta explosión intelectual que partía, precisamente, de una fuerte crisis de identidad cultural y política que inquietaba también a la intelectualidad española de las décadas de los sesenta y setenta. En la obra de la profesora Ruiz Bravo-Villasante es perceptible explícitamente el eco de dichas inquietudes, observables como un claro síntoma de cambio de época, tanto en España como en el mundo árabe. Dentro de esta ecuación no cabe sustraer el elemento de crisis cultural que aparecerá con la publicación de *Orientalismo*, de Edward Said en 1978,¹⁹ y que acabará llegando también a la academia española, si bien de manera algo tardía e indirecta, pues existía en este sentido una cierta idea espontaneísta que, desde el estructuralismo académico vigente en esta época, situaba las ideologías como estructuras históricas más o menos cerradas, a la vez consecuencia y causa de conflictos políticos y hechos históricos reseñables. No cabe duda de que, en este sentido, la vinculación entre ideas políticas y hechos históricos construye una narrativa singular que tiene en el colonialismo su punto de referencia y de inflexión, lo cual ha sido ampliamente asumido en los estudios árabes contemporáneos.

El pensamiento árabe contemporáneo entre literatura, filosofía y traducción

A partir de las obras mencionadas, de las cuales aún las de Karpat y Abdel-Malek están inexplicablemente inéditas en español, el interés por los estudios sobre ideología y pensamiento árabe contemporáneo comienza a naturalizarse dentro de objetos de estudio con mayor cabida investigadora y académica como la literatura árabe contemporánea, por una parte, y el estudio de la filosofía árabe e islámica, por otra. Dentro de la primera casuística destacan de manera clara los monográficos publicados por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura en tres volúmenes dedicados a la literatura y al pensamiento en Iraq, Marruecos y Túnez entre 1977 y 1981.²⁰ Dichas publicaciones son sin duda otra muestra de cómo los estudios sobre literatura árabe contemporánea compusieron las primeras aproximaciones al estudio de las ideologías y el pensamiento en España, pues ambos campos estaban

17 Abdallah Laroui (1968). *L'idéologie arabe contemporaine*. París: Maspéro.

18 Abdallah Laroui (1974). *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* París: Maspéro.

19 Edward Said (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon.

20 *Literatura iraquí contemporánea* (1977). Prólogo y notas de Pedro Martínez Montávez. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura; *Literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos* (1981). Introducción de Abderrahmán Cherif-Chergui; nota preliminar de Fernando de Agreda Burillo. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura; *Literatura tunecina contemporánea* (1978). Prólogo de Yafar Mayid; nota preliminar de Carmen Ruiz y Fernando de Agreda. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

imbricados en las biografías y bibliografías, en las vidas y obras de los autores y literatos árabes más comprometidos con su entorno social y político. Esta trayectoria será continuada en buena medida desde mediados de los años 90 por la Escuela de Traductores de Toledo de la Universidad de Castilla-La Mancha que, bajo la dirección de Miguel Hernando de Larramendi y Luis Miguel Pérez Cañada, se convertirá en una referencia en la formación especializada de un buen número de arabistas y traductores, así como en la publicación de obras literarias e intelectuales árabes, como muestra, entre otras, la colección «Literatura y pensamiento marroquíes».²¹ En esta línea de vinculación entre literatura, traducción y pensamiento contemporáneo cabe destacar también la obra de la profesora Luz Gómez García, autora, entre otras traducciones y ensayos, de la obra *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn* (1996),²² cuya repercusión en los estudios de ideologías y pensamiento árabe contemporáneo se ha dejado sentir en las obras posteriores. En su aproximación a la intelectualidad árabe contemporánea, Gómez García presenta el dinamismo y la vitalidad de un pensamiento vinculado a la urgencia de la acción política, y que, como tal, se reinventa a sí mismo desde su propio contexto cultural en el marco de las relaciones del poder, que la autora aborda en términos de teoría política y relaciona con el proceso colonial: «La modernidad material capitalista irrumpe en el mundo árabe de forma violenta con la invasión napoleónica, y a pesar de posteriores intentos de encauzar esta primera violencia por vías de introducción paulatina de una modernidad intelectual, lo cierto es que un repaso a la historia árabe del siglo XIX muestra cómo su cronología es la de una trayectoria de progresiva agresión dominadora, explotación material y nueva dialéctica social».²³ En este sentido, el estudio del marxismo árabe y del islam político encuentra en esta obra un hito fundamental, que se prolongará en otras obras de referencia de Gómez García como *Diccionario de islam e islamismo* (2009).²⁴

En este sentido, el estudio del islam político sucederá, como ideología hegemónica en el mundo árabe desde el triunfo de la Revolución islámica iraní en 1979, al interés por el estudio del nacionalismo árabe y por las ideologías socialistas, *baathistas* y marxistas. De esta forma, se constata a partir de la década de los noventa y 2000 una amplia proliferación de estudios que desde el arabismo confluyen con un interés cada vez más visible por este fenómeno desde las ciencias sociales en general, en franco progreso en la universidad española en esta época. El papel del arabismo español, en este contexto, no ha sido ajeno a la discusión epistemológica que ha tenido lugar en la academia europea y norteamericana entre los llamados «estudios de área», en este caso el área árabe e islámica, y los llamados estudios «disciplinares» como la ciencia política, las relaciones internacionales, la sociología o incluso la historia contemporánea.²⁵ A pesar del uso de unas u otras

21 Dentro de esta colección han sido traducidos al español pensadores marroquíes de la talla de Muhammad Abid al-Yabri, Abdallah Laroui o Abdelkarim Gallab, entre otros muchos.

22 Luz Gómez García (1996). *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*. Madrid: Cantarabia

23 *Ibidem*, pp. 10-11.

24 Luz Gómez García (2009). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe.

25 Mark Tessler, Jodi Nachtwey y Anne Banda (eds.) (1999). *Area Studies and Social Science: Strategies for understanding*

metodologías, de unas u otras aproximaciones teóricas o prácticas, el debate ha servido para señalar en algunas ocasiones las debilidades de las aproximaciones alternativas, así como las fortalezas de las propias. En esta controversia, el papel de la lengua árabe ha sido entendido como fundamental dado que, en el estudio de las ideologías y del pensamiento árabe contemporáneo, supone una herramienta insustituible que ha permitido a los arabistas ejercer también un papel científico social como mediadores intelectuales. La fluida colaboración en grupos y proyectos de investigación interdisciplinares en los últimos años muestra que la disputa, más allá de provocar en determinados momentos ciertos posicionamientos excesivamente estáticos y posturas sesgadas, ha contribuido finalmente al encuentro y a la reflexión interdisciplinar entre especialistas. El estudio del islam político ha supuesto, en este marco, una referencia en el estudio interdisciplinar de la realidad política e ideológica del mundo árabe contemporáneo, como muestran las aproximaciones a este fenómeno de autores como Rafael Ortega Rodrigo o el propio autor de esta contribución.²⁶

En el ámbito del estudio del pensamiento árabe contemporáneo procedente de la filosofía, cabe también citar una obra circunstancial y una obra que puede calificarse de inaugural, además de las obras de arabistas situados en los márgenes históricos desde los que acceden al estudio de diferentes épocas y pensadores. En el primer caso, relativo a una obra circunstancial, la referencia es sin duda el tercer volumen de la *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, apostillado como *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*, publicado por Miguel Cruz Hernández en su primera edición en 1981.²⁷ Evidentemente, la pretensión de Cruz Hernández es abordar una síntesis, a la vez didáctica e histórica, de las principales corrientes, tendencias y autores del pensamiento islámico. No obstante, su contribución supone una de las primeras y más determinantes en cuanto, desde un marco explícitamente filosófico, propone abarcar en cuatro de los siete capítulos de este volumen, las principales contribuciones del pensamiento iraní y árabe, principalmente, a los debates y conceptualizaciones más apremiantes e influyentes de los siglos XIX y XX, dentro de una línea de continuidad histórica y conceptual con el pensamiento filosófico y teológico abordado en los dos volúmenes precedentes. Es destacable que dentro de las mencionadas tendencias aparezcan, por una parte, las ideologías nacionalistas árabes como desarrollo propio del pensamiento político árabe-islámico, así como la reacción ideológica de lo que denomina el «integrismo islámico»; así Cruz Hernández observa de manera casi preclara y original algo que, en adelante, será entendido de manera natural por estudiosos e investigadores de las ideologías y el pensamiento árabe contemporáneo: el hecho de que las ideologías que se desarrollan en el mundo árabe contemporáneo, desde el nacionalismo árabe al islam político, pasando por el marxismo, forman parte intrínseca del pensamiento árabe contemporáneo, el cual abarca de manera dialéctica y dinámica

Middle East Politics. Bloomington: Indiana University Press.

26 Juan A. Macías Amoretti (2008). *Entre la fe y la razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá.

27 Miguel Cruz Hernández (1981). *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. 3. *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*. Madrid: Alianza.

su discurso y sus ideas dentro de un marco de referencias históricas, sociales, culturales, políticas y religiosas común. Por otra parte, es indispensable su estudio sobre la introducción del pensamiento europeo contemporáneo, en el que discute y elabora las influencias de las ideologías y tendencias intelectuales y filosóficas en el mundo árabe contemporáneo, dejando abierto a manera de epílogo las futuras relaciones y desarrollos futuros, en las que observa claramente el importante papel del islam político (que él denomina «integrismo islámico») en el escenario ideológico y político. Desde esta obra, Miguel Cruz Hernández supone un salto cualitativo en la aproximación «filosófica» a la contemporaneidad árabe y un punto de inflexión que abrirá las puertas a investigaciones posteriores.

La obra de Cruz Hernández se ve enriquecida y complementada por arabistas especializados en el pensamiento árabe-islámico clásico que realizan «incursiones», acertadas y decididas, en el campo del pensamiento y la filosofía árabe contemporáneos. Entre otros muchos, cabría citar por su importancia e influencia las aportaciones de Rafael Ramón Guerrero, Andrés Martínez Lorca o Víctor Pallejà de Bustinza. Junto a ellos, la obra inaugural a la que se hacía referencia corresponde con la publicación en 1999 de *El Pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*, de Juan Antonio Pacheco Paniagua.²⁸ En ella, pese a tratarse de una obra en gran medida divulgativa, el profesor Pacheco se plantea el estudio del pensamiento árabe contemporáneo desde los parámetros del estudio de la filosofía general. Así, asevera: «Hay un pensamiento árabe y/o islámico que aparece en los libros de texto y en las obras de ensayo occidentales y otro, de la misma raigambre lingüística y cultural que el anterior, que no aparece por ninguna parte. El primero contiene nombres conocidos como el de Averroes o Avicena, cuya respectiva latinización es buena prueba de que su pensamiento fue bien aceptado o digerido por el canon filosófico de Occidente [...]. Tras el destello del denominado “aristotelismo heterodoxo” [...], Occidente creyó que se había agotado definitivamente la razón árabe e islámica ignorando que, por ejemplo, Avicena seguía vivo en las escuelas filosóficas iraníes».²⁹ Tras estas palabras, Pacheco Paniagua reivindica el papel del pensamiento árabe contemporáneo como un pensamiento digno de ser enmarcado en las tendencias del pensamiento universal por méritos propios, y no estrictamente enclaustrado en los márgenes del orientalismo intelectual y del esencialismo cultural. La apuesta de Pacheco es en todo caso arriesgada por lo que supone de salir de las referencias conocidas de la filosofía islámica y la literatura contemporánea, pero es también una apuesta decidida que se manifiesta en el siguiente deseo: «Tal vez algún día podamos ver que los nombres de los pensadores árabes contemporáneos se citan al lado de sus coetáneos occidentales, como sucedió en el pasado. En realidad, unos y otros reflexionan sobre los clásicos temas kantianos: Dios, el yo pensante y el mundo [...]. El pensamiento árabe de hoy adopta, en casi todos los casos, una clara actitud ética y social ante la historia y ante la forma en que lo que trasciende a la misma, desde postulados netamente espirituales, puede ser asumido

28 Juan Antonio Pacheco (1999). *El pensamiento árabe contemporáneo. Dilemas, rupturas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum.

29 *Ibidem*, pp. 9-10.

en el devenir de esa misma Historia». ³⁰ Nuevamente, la referencia a la urgencia de la acción política y social enmarca el pensamiento árabe en unas necesarias referencias contextuales, no necesariamente esenciales, que expresan el objeto último de interés del arabismo: el conocimiento de las sociedades árabes y sus culturas en toda su extensión. En esta ecuación es necesario incluir metodologías adecuadas, pero también categorías de análisis acertadas, tales como razón o historia, sin dejar a un lado el poder, por lo que la dedicación al pensamiento político es una aproximación fundamental en el sentido literal, como fundamentación de la práctica intelectual que es, en el contexto árabe, necesariamente activa y dinámica.

En este contexto, la labor de traducción se antoja como un elemento irremplazable en el estudio y el conocimiento de la realidad ideológica e intelectual árabe contemporánea. La problemática vinculada a la traducción de obras de referencia en el campo de la ideología y el pensamiento árabe e islámico contemporáneo en España se refleja en la considerable falta de traducciones. Como ejemplos más que ilustrativos basta citar el hecho de que la primera traducción al español de una obra tan trascendental en el contexto intelectual árabe del siglo XX como *al-Islam wa-usul al-hukm* de Ali Abd al-Ráziq, publicada en 1925, aparece en el año 2007, ³¹ o que existe una única traducción original de la obra de Muhammad Abid al-Yabri. ³² Siendo estos ejemplos de peso puede entenderse que apenas existan publicaciones parciales o, como mucho, traducciones indirectas de otros muchos autores que merecerían ser conocidos y estudiados en España y en el resto del mundo de habla hispana: desde Nasr Hamid Abu Zayd hasta George Tarabishi, pasando por Sadiq Yalal al-Azm o Taha Abd al-Rahman, entre otros. Siendo este un elemento fundamental, es poco el eco y el reflejo que desde las editoriales especializadas se ofrece del panorama ideológico e intelectual, lo cual refuerza la imagen de un pensamiento anquilosado en los atavismos históricos, con salvas y contadas excepciones. Las mismas políticas públicas que en los últimos años han dificultado en gran medida el acceso de los jóvenes investigadores a financiación destinada a formación lingüística, movilidad en países árabes e investigación en determinadas líneas, no parecen priorizar una necesidad, por lo demás apremiante e insustituible.

Conclusión: hacia un horizonte poscolonial y pos-orientalista

Este horizonte último, a modo de conclusión esperanzada, debe plantearse como una apertura a la interdisciplinariedad partiendo del contexto académico e investigador particular del que el arabismo español es deudor y al que está vinculado por una trayectoria rica en matices y personas, pero también llena de dificultades, como se ha visto en esta, por lo demás sucinta, aproximación en la que no están todos ni todas los que son. Las vías para ello, en estos últimos años, surgen principalmente de los estudios de género, por una parte, y del análisis del discurso pos-

³⁰ *Ibidem*, p. 13.

³¹ Ali Abd al-Ráziq (2007). *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Pacheco. Granada: Universidad de Granada.

³² Muhammad Ábed Yabri (2001). *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún. Lecturas contemporáneas*. Traducción de Manuel Ferial García. Madrid: Trotta.

colonial y pos-orientalista, por otra. Así, será necesario situarse de manera crítica en marcos teóricos que, desde el pos-colonialismo al pos-orientalismo, pasando por la perspectiva de género, ofrezcan espacios teóricos útiles e integradores para construir nuevos horizontes interpretativos en los que dar difusión a las narrativas ideológicas e intelectuales árabes en toda su complejidad y diversidad. Esta perspectiva debe partir de un análisis no mediado —o al menos lo menos mediado posible— por la producción de conocimiento político generada en Occidente sobre el «otro» subalterno árabe, y abriendo por tanto paso a las voces intelectuales que proceden y se proyectan en las cambiantes circunstancias sociales, culturales y políticas del mundo árabe contemporáneo. Voces polifónicas, dinámicas y complejas que necesariamente deben ser escuchadas y difundidas, como con valentía lo fueron en el pasado gracias al esfuerzo y la dedicación de los que nos precedieron. Nuevas generaciones de investigadores están ya aportando conocimiento y frescura para identificar también discursos alternativos que comienzan a surgir en un momento como el presente en el que la urgencia histórica vuelve a reclamar audacia en las políticas públicas de formación y traducción.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Juan A. Macías Amoretti es profesor titular de Estudios árabes e islámicos de la Universidad de Granada y miembro del grupo de investigación Estudios Árabes Contemporáneos (HUM108) de la UGR. Doctor europeo en Estudios árabes e islámicos por la Universidad de Granada y especialista universitario en traducción árabe-español por la Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha. Ha sido investigador asociado del Centre Jacques Berque de Rabat (2012-2016), e investigador visitante «José Castillejo» en el Middle East Centre-St. Antony's College de la Universidad de Oxford (2018), así como profesor visitante en la Escuela Superior Rey Fahd de Traducción, Universidad Abdelmalek Essaadi de Tánger (2015), y en la Universidad Ca'Foscari de Venecia (2013). Obtuvo el premio internacional de investigación social «Rosa M^a Calaf» por la obra *Entre la fe y la razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos* (2008) y actualmente es investigador principal del proyecto de I+D del Plan Nacional «Ideología, texto y discurso: narrativas de cambio social en el Norte de África-IDENAF» (FFI2016-76307-R) del Ministerio de Economía-FEDER.

RESUMEN

Entre la literatura árabe contemporánea y la filosofía islámica clásica, el estudio del pensamiento árabe contemporáneo ha sido espoleado desde los márgenes. Más por necesidad que por dedicación. Como apunte marginal, como nota al pie. Desde esa perspectiva, en el presente artículo trataremos de esbozar una aproximación crítica al desarrollo de los estudios sobre las ideologías y el pensamiento político árabe contemporáneo en el contexto del arabismo español más reciente para, de esta manera, esbozar una crónica de un campo que, por su interrelación con otros como la literatura y la historia política, ha permanecido mucho tiempo como subsidiario de estas.

PALABRAS CLAVE

Ideología, pensamiento árabe contemporáneo, estudios árabes.

ABSTRACT

In contemporary Arab literature and classical Islamic philosophy, the study of contemporary Arab thought has gained impetus from the margins –more out of necessity than dedication–, as a note in the margin or as a footnote. Setting out from this perspective, in the present article we will look to outline a critical approach to the development of studies on contemporary ideologies and political thought in the Arab world within the context of the most recent Spanish Arabism, thereby sketching an account of a field which, due to its interrelationship with others such as literature and political history, has remained subsidiary.

KEYWORDS

Ideology, contemporary Arab thought, Arab studies.

الملخص

نشأت دراسة الفكر العربي المعاصر في الهوامش، على خلاف ما حصل مع الأدب العربي المعاصر و الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية. و حدث ذلك من باب الضرورة، و ليس نتيجة لإشتغال مكرس. و إستقرت في الهامش، كحاشية في أسفل الصفحة. من هذا المنظور سنحاول وضع مقاربة نقدية لتطور الدراسات حول الإيديولوجيات و الفكر السياسي العربي المعاصر في سياق الإستعراب الإسباني الحديث العهد، ليكون بذلك وضع سردية تاريخية لحقل ظل، بسبب إرتباطه المتبادل مع حقول أخرى مثل الأدب و التاريخ السياسي، لزمن طويل تابعا لهذين الحقلين.

الكلمات المفتاحية

إيديولوجيا، فكر عربي معاصر، دراسات عربية.

LOS ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE DESDE LA CIENCIA POLÍTICA Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN ESPAÑA

Isaías Barreñada

Por su particularidad geográfica, histórica y cultural es perfectamente comprensible que España sea un país que deba prestar y en cierta medida preste una especial atención a su vecindario árabe, y en particular magrebí. Este interés existe y ha ido en aumento, tocando no solamente a las instituciones y a las autoridades públicas, sino también a una parte de la población y a la academia. De hecho, desde el siglo XIX se conformó una larga y reconocida tradición de estudios árabes, centrados en la historia medieval, la literatura y la lingüística. Sin embargo, a diferencia de otros países europeos con nexos coloniales en la región como Francia o el Reino Unido, que tienen una larga tradición de estudios políticos e internacionales sobre el mundo árabe, España ha tardado en desarrollar estos campos y alcanzar el nivel que le corresponde.

En 2006, un estudio sobre el estado de las investigaciones sobre el Mediterráneo ya apuntaba un escenario diverso y en expansión, aunque todavía con muchas carencias.¹ Desde entonces, los cambios en las investigaciones en ciencias sociales aplicadas a la región y en particular sobre los países árabes han sido indudables tanto en formación como en investigación y publicaciones, con una significativa diversificación de temas, de países y un incremento llamativo de investigadores. Un escenario sin duda positivo, pero también marcado por deficiencias estructurales todavía no resueltas, especialmente en lo institucional, y por las tendencias y los temas de interés dominantes, como los conflictos y los temas de seguridad.

Tanto la Ciencia Política como las Relaciones Internacionales, frecuentemente asociadas una y otra, han vivido importantes cambios en los últimos años, afirmándose como disciplinas autónomas y diferenciadas, con metodologías e instrumentos propios. Pero ambas se ven también plenamente inmersas en el debate sobre los estudios regionales o de área, donde se ven asociadas a otras disciplinas de las ciencias sociales. Por otra parte, en este caso se asocia a los Estudios árabes dada la especial relevancia del uso de la lengua, y dado que algunos departamentos de Estudios árabes, centrados en la lengua y la historia, contribuyeron a los primeros pasos de los estudios contemporáneos. Se plantea así un debate que va más allá de lo meramente formal sobre la existencia de una modalidad de politólogos arabistas (o arabistas politólogos) y los internacionalistas arabistas (o arabistas internacionalistas). Aunque el artículo no nos permite hacer una comparación con la situación en otros países de nuestro entorno, podemos afirmar que estas problemáticas no nos son privativas

Ciencia Política, Relaciones Internacionales y los Estudios de área

Estas dos disciplinas han estado tradicionalmente asociadas entre sí, así como con la Historia y el Derecho Internacional. Pero ambas han vivido impor-

1 Richard Gillespie e Iván Martín (eds.). *Researching the Mediterranean*. Barcelona: British Council, CIDOB, IEMed.

tantes cambios en los últimos años, confirmándose como disciplinas autónomas. Por ello, entender su evolución reciente nos puede permitir valorar cómo abordan temáticas relativas a los países árabes.

La Ciencia Política tiene más tradición en España, aunque también ha tenido que afirmar su especificidad respecto al Derecho político y la Sociología.² La transición democrática y la nueva realidad política contribuyó de manera decisiva a su autonomía y desarrollo. A finales de los ochenta la diversificación favoreció también el desarrollo de los estudios de casos no españoles, la política comparada y los estudios de área o regionales. En la actualidad, la disciplina se imparte en dieciocho universidades públicas, en las que hay cinco facultades de Ciencias Políticas, y al menos en siete universidades privadas. Esto ha generado un número importante de docentes e investigadores, el desarrollo de múltiples áreas de estudio y una atención particular a ciertas áreas geográficas. Así mismo, la disciplina dispone de publicaciones especializadas, entre ellas *Revista Española de Ciencia Política, Política y Sociedad* (UCM), *Historia y Política*, *Geopolítica(s)*, etc. Al mismo tiempo, en 1993 se creó la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración (AECPA).

En cuanto a su atención a los estudios sobre el mundo árabe, debe señalarse que muy pocas facultades tienen asignaturas sobre esta área, a excepción de la Universidad de Granada. Sin embargo, los estudios políticos tienen ya un estimable recorrido, generalmente con investigadores aislados y dispersos. Sin embargo, desde mediados de los noventa se articula en la facultad de Ciencias Políticas de la UGR un polo específico, con un itinerario de Estudios mediterráneos y luego con la creación del Grupo de Estudios e Investigaciones sobre el Mediterráneo (GEIM), que contribuirá a singularizar esa universidad con estudios políticos de área, focalizados en el Magreb y en Marruecos hasta el día de hoy.³ Este polo no solamente ha contribuido a implantar formación, sino también a llevar a cabo proyectos de investigación y publicaciones muy significativas. Las reformas políticas liberalizadoras, el fenómeno del terrorismo transnacional y sobre todo la ola de revueltas prodemocráticas de 2011 contribuirán de manera decisiva a impulsar los estudios políticos, ampliando los países estudiados. Los temas más abordados: los sistemas políticos, las reformas políticas, la liberalización, la transitología, los procesos electorales, los actores, las élites, la política comparada, las cuestiones de género, sociedad civil y movimientos sociales, la cooperación, la seguridad y el terrorismo. Fuera de Granada apenas hay formación específica en los grados y másters de Ciencia Política. Sin embargo, la existencia de un nutrido grupo de politólogos dispersos que trabajan sobre el mundo árabe ha provocado que haya una presencia de estos temas en los congresos españoles de Ciencia Política, lo que llevó a que en

2 Miguel Jerez y Javier Luque (2016). «Treinta años de Ciencia Política en España: profesionalización, expansión y ajuste», *Revista Española de Ciencia Política*, 40, pp. 179-215.

3 Según la profesora María Angustias Parejo, desde la creación del GEIM sus integrantes han dirigido 19 tesis, lo que supone el 43% de las defendidas en la UGR sobre temas árabes, que suman 44. Intervención en la jornada «Los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro». Casa Árabe, Madrid, 21-22 de noviembre de 2017 <<https://www.youtube.com/watch?v=gA7KndPrBUc>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

2018 se creara en el seno de AECPA un Grupo de Política Comparada en el Magreb y Oriente Próximo.

La disciplina de Relaciones Internacionales, que este año de 2019 cumple un siglo desde su creación en el Reino Unido, tiene también una singularidad en España. Es llamativamente reciente y arrastra hasta el día de hoy una serie de lastres, si bien esta última década ha visto una eclosión llamativa. Como han estudiado varios autores, su aparición y consolidación en España es tardía, hecho que se explica por el contexto histórico (el aislamiento del franquismo) y por condicionantes académicos y institucionales (su dependencia del derecho internacional y su estrecha vinculación con la Historia y la Ciencia Política) que han marcado su desarrollo.⁴ En 1944 se crea la primera facultad de Ciencias Políticas en la Universidad de Madrid y en la licenciatura se incluyen materias como Política Exterior de España e Historia de las Relaciones Internacionales. El nuevo plan de estudios de 1953 introduce una asignatura de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales y se inaugura la especialización de Estudios Internacionales.⁵ La primera cátedra de Derecho y Relaciones Internacionales data de 1957 y el primer departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de 1968. Este desarrollo tardío también fue asociado a una serie de características que han dado pie a un debate sobre si existe una Escuela española de Relaciones Internacionales, una de cuyas características sería su enfoque sociológico de influencia europea. Algunos autores señalan que su singularidad consistiría en una mayor cercanía a la Sociología y la Historia y una reinterpretación de lo elaborado en otros países y una adaptación al interés y la realidad españoles.⁶ Pero también se ha caracterizado por tratarse de una comunidad académica poco numerosa,⁷ con procedencias dispares y una fuerte vinculación al Derecho y la Ciencia Política. Aunque sea reconocida como una disciplina diferenciada, en la organización académica española las Relaciones Internacionales forman parte de la misma área de conocimiento que el Derecho Internacional Público. En 1978 se crea la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales donde se inscriben hasta el día de hoy los investigadores en Relaciones Internacionales. En todo caso, interesa más prestar atención al auge que ha vivido en los últimos años. A partir de 2009-2010 se inaugura una nueva etapa, con la puesta en marcha de los primeros grados de Relaciones Internacionales como titulación diferenciada, en el marco

4 Véase Rafael Caldach (2013). «La Escuela española de Relaciones Internacionales», *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 115, pp. 9-32; y José Antonio Sanahuja (2019). «Relaciones Internacionales en España una aproximación disciplinaria e institucional», *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 133, pp. 159-184.

5 *Ibidem*.

6 Caterina García Segura (2006). «Spain», en Knud E. Jørgensen y Tonny B. Knudsen (eds.). *International Relations in Europe. Traditions, Perspectives and Destinations*. Londres: Routledge; y José Antonio Sanahuja (2019). «Relaciones Internacionales en España una aproximación disciplinaria e institucional», *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*. *Op. Cit.*

7 Ya en el trabajo de Hernando de Larramendi y Azaola las referencias a investigadores de Relaciones Internacionales son pocas. Véase Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2006). «Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España», en Richard Gillespie e Iván Martín (eds.). *Investigando el Mediterráneo*. Barcelona: British Council, CIDOB y IEMed, pp. 87-148. En 2019 solo hay cinco catedráticos de Relaciones Internacionales y unos setenta profesores en las universidades españolas.

del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES) y a día de hoy podemos contar cerca de veinte universidades que ofertan esta formación. Lo singular es que solo unas pocas son universidades públicas y en cambio muchas son privadas (dada la alta demanda), lo que redundará en un todavía bajo peso de la investigación y una cierta dilución de la disciplina dado que muchas asignaturas son de otras disciplinas y muchos de los docentes provienen de esos ámbitos.⁸

En este marco debe señalarse que las ofertas formativas en Relaciones Internacionales, sean de grado o de máster, incluyen algunas asignaturas sobre la región MENA, aunque suelen ser optativas. No existe en cambio una formación de posgrado específica en cuestiones internacionales del mundo árabe.⁹ Además, cabría preguntarse si la especificidad de la escuela española de Relaciones Internacionales, su inclinación política y sociológica, el predominio de una metodología de síntesis y un menor apego a los marcos teóricos convencionales es aplicable al caso de los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo. Aquí cabe señalar la figura emblemática del catedrático internacionalista Roberto Mesa, profesor en la UCM, que prestó una especial atención al colonialismo español y a la cuestión palestina. En todo caso, es relevante señalar que los estudios internacionales sobre esta región no se han desarrollado suficientemente, como ha podido ser el caso de los estudios sobre América Latina, y que tienden a englobarse en los estudios multidisciplinares de área. Encontramos por lo tanto estos trabajos en equipos junto a politólogos, sociólogos e historiadores. Al igual que en otras ciencias sociales, los estudios de área, tienen en Relaciones Internacionales una consideración especial que tiene a lo multidisciplinar.

El auge de la disciplina en los últimos años también tiene que ver con la situación actual y una demanda externa, provocada por la acción exterior de España, que ha tenido al Mediterráneo y a los países árabes como una de sus prioridades, su participación en la escena internacional (Unión Europea, cooperación internacional, misiones militares internacionales) y por una demanda más coyuntural de los medios de comunicación y *think tanks*. Por lo tanto, dominan temas y regiones ligados a las estructuras de poder. Especialmente llamativo es el correlato con la política exterior española. Desde hace dos décadas España participa en una serie de misiones militares internacionales, sea de Naciones Unidas, la OTAN o la UE, algunas de las cuales tienen lugar en esta región (Líbano, Iraq) y en su periferia (Sahel, Cuerno de África e Índico, Afganistán). Esto ha contribuido a que el Ministerio de Defensa le preste más atención, potenciando más un análisis de carácter geopolítico y de seguridad. Así mismo, debe señalarse la demanda, por parte de ciertos organismos, de estudios de prospectiva y formulación de escenarios previsibles.

8 Leire Moure (2015). «El estado de las enseñanzas de las Relaciones Internacionales en España tras la implantación del modelo de Bolonia», en Núria Bouza, Caterina García Segura y Ángel J. Rodrigo (dirs.), y Pablo Pareja (coord.). *La gobernanza del interés público global*. xxv Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Barcelona, 19-20 de septiembre de 2013. Madrid: Aepdiri/Universitat Pompeu Fabra/Tecnos.

9 En los años noventa el máster en Relaciones Internacionales que se impartía en el Instituto Universitario Ortega y Gasset (Madrid) tenía un itinerario específico de especialización sobre el norte de África y Oriente Medio, aunque sus contenidos eran multidisciplinares y poco ajustados a la disciplina.

Los temas que más se han tratado y con más relevancia han sido las relaciones bilaterales con España y con la Unión Europea, las dinámicas mediterráneas, las relaciones interestatales y las políticas exteriores árabes, así como los conflictos y, más recientemente, las cuestiones de seguridad. La focalización geográfica también ha ido variando: primero hacia el Magreb y el Mediterráneo, además de Palestina, mientras que en la actualidad las cuestiones euromediterráneas han perdido relevancia, ganando relevancia los temas de geopolítica regional en el Golfo. Cabe apuntar otro aspecto muy significativo. El profesor Celestino del Arenal ha señalado que la disciplina de las Relaciones Internacionales, en su modalidad *mainstream* de matriz anglosajona, se ha construido y sigue muy marcada por un incuestionable etnocentrismo europeo.¹⁰ La influencia de los postulados culturalistas de Samuel Huntington y el impacto de la política exterior de inspiración neoconservadora durante el periodo Bush también han sido muy relevantes y especialmente visibles cuando se aplica a ciertas regiones, como los países árabes e islámicos. Por ello cabe señalar la importante mella que ha dejado la doctrina neoconservadora en la disciplina de los Estudios Internacionales sobre el mundo árabe contemporáneo incluso en España.¹¹

Los internacionalistas son pocos, y los que se dedican a la realidad árabe contemporánea apenas una veintena. Casi todos ellos llevan a cabo aproximaciones que podríamos más bien caracterizar como estudios regionales o de área (*world regional studies*), en un momento de auge de estos estudios.¹² Casi todos están focalizados, más que en países o temas, en zonas como el Magreb, Oriente Próximo, el Mediterráneo, la región MENA o el Golfo.

El ecosistema español de los estudios políticos e internacionales sobre el mundo árabe contemporáneo

Los estudios y análisis politológicos e internacionales que desde España se llevan a cabo sobre el norte de África y Oriente Medio, es decir esencialmente sobre países árabes, aunque también sobre Turquía, Irán, Israel y la periferia saheliana, se desarrollan en un espacio y con unos recursos que tienen mucho que ver con los centros universitarios, ciertas instituciones públicas o privadas (*think tanks* de análisis internacional), y publicaciones, sean especializadas o de divulgación. Así mismo, se mueven entre la aplicación de los enfoques clásicos de sus disciplinas y la de metodologías e instrumentos convencionales, los enfoques críticos y, a demanda de actores externos, una perspectiva de interpretación para la resolución de conflictos.

Los estudios árabes contemporáneos en Ciencias Sociales, y en particular en lo que concierne a la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales, se estructuran en torno a un número muy reducido de polos de investigación en las universida-

10 Celestino del Arenal (2014). *Etnocentrismo y teoría de las Relaciones Internacionales: una visión crítica*. Madrid: Tecnos.

11 Manuel Iglesias Cavicchioli (2017). *Aznar y los «neocons»*. *El impacto del neoconservadurismo en la política exterior de España*. Barcelona: Huygens.

12 Véanse Zoran Milutinovic (ed.) (2019). *The rebirth of Area Studies. Challenges for History, Politics and International Relations in 21st Century*. Londres: I. B. Tauris; Alexei D. Voskressenski (2017). *Non-Western Theories of International Relations. Conceptualizing World Regional Studies*. Londres: Palgrave Macmillan.

des y se amplían a pequeños grupos, proyectos, instituciones no universitarias y publicaciones especializadas. Los polos propiamente dichos, con actividad permanente, proyectos de investigación, publicaciones y un cierto número de investigadores, no son muy numerosos y tienen formatos muy dispares entre sí. En Ciencia Política destaca por su especificidad disciplinaria el mencionado GEIM de la Universidad de Granada que desde hace dos décadas forma, promueve proyectos de investigación y ha conformado un grupo estable de analistas, ampliando temáticas y países.¹³ El segundo es el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la Universidad Autónoma de Madrid, que tiene como singularidad su multidisciplinariedad pero donde los estudios políticos e internacionales son relevantes;¹⁴ en su seno funciona el Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM).¹⁵ A estos dos referentes se añaden otros grupos, más modestos en cuanto a miembros pero con una actividad significativa: el también multidisciplinar *Grupo de investigación sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas* (GRESAM) de la Universidad de Castilla La-Mancha,¹⁶ el *Grupo de Investigación en Estudios Árabes Contemporáneos* de la Universidad de Granada (creado en 1985), un grupo de investigadores en el Instituto de Estudios Sociales Avanzados IESA-CISC de Córdoba, los internacionalistas de la Universidad Autónoma de Barcelona, una relevante concentración de internacionalistas que trabajan sobre países árabes en el Departamento de Relaciones Internacionales e Historia Global de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, el Instituto Universitario Euromediterráneo EMUI (UCM),¹⁷ y el Observatorio de la Política Exterior Europea de la UAB con el IBEL.

A estos ámbitos de actividad dispersos por el país se añade un gran número de profesores e investigadores que están en facultades diversas y en departamentos de Estudios Árabes (Madrid, Alicante),¹⁸ Ciencia Política (UNED, Sevilla, Jaén o Salamanca), Historia (Madrid, Valencia, Barcelona), Derecho Internacional y Relaciones Internacionales, Ciencias de la Información (Madrid) y Humanidades. Así mismo cabe señalar la actividad que sobre temáticas árabes contemporáneas llevan a cabo grupos de investigación especializados en seguridad, y que disponen de publicaciones como el Grupo de Estudios en Seguridad Internacional GESI (UGR, creado en 2009),¹⁹ y la Unidad de Investigación sobre Seguridad y Cooperación UNISCI (UCM).²⁰

13 <<http://cpolitica.ugr.es/pages/investigacion/grupos>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

14 <<http://www.tallerteim.com/>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

15 <<http://www.opemam.org/>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

16 <<http://blog.uclm.es/grupogresam/>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

17 <<https://www.ucm.es/emui>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

18 La Universidad Autónoma de Madrid (UAM) fue pionera en este campo. Desde los años setenta su Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales desarrolló un plan de estudio novedoso y contemporaneista, sumando así las ciencias sociales a los estudios de literatura y pensamiento árabe. Más tarde, en los noventa, se crearía el TEIM, cantera de un gran número de nuevos arabistas y científicos sociales e impulsor de un doctorado y de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (REIM). Véase Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2006), *Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España. Op. Cit.* En la UAM se imparte actualmente el máster universitario en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos, pluridisciplinar pero con una importante carga de estudios políticos e internacionales.

19 <<https://www.seguridadinternacional.es/>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

20 <<http://www.unisci.es/>> [consultado el 12 de agosto de 2019].

Esta realidad de unos pocos ámbitos estructurados y una abundancia de investigadores dispersos caracteriza el panorama español, lo que ha propiciado una fructífera colaboración no solo entre los grupos más estructurados sino también con los investigadores más aislados. Esto se manifiesta de manera particular en los numerosos proyectos de investigación en Ciencias Sociales con financiación pública diversa que en los últimos veinte años han servido de marco para gran parte de la actividad de estos polos y grupos. De hecho, estos medios suelen ser los impulsores de proyectos de investigación que se diseñan asociando a colegas de otras universidades, generando una tupida red de colaboraciones cruzadas.²¹ En esta línea de espacios compartidos deben señalarse otras iniciativas muy significativas. Es el caso del Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM) que desde 1995 funciona como una red de investigadores —noveles y sénior— en el que hay una nutrida representación de científicos sociales y que organiza encuentros anuales desde hace más de dos décadas. Otra iniciativa importante es el Congreso Internacional Cambio político y conflictos territoriales en el norte de África y Oriente Próximo (CALPOCOT) que promueve el polo de la UGR, o las Jornadas Interuniversitarias de Investigaciones sobre Palestina.

Una segunda característica del ecosistema español es una gran diversidad de instituciones que dan cobertura a la formación, la producción de análisis y la divulgación. Caben destacarse el CIDOB en Barcelona, pero también instituciones públicas como Casa Árabe (Ministerio de Asuntos Exteriores), la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo (Sevilla) y el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed, Barcelona). Estas instituciones han permitido, en colaboración con las universidades locales, la organización de eventos muy significativos como el Congreso Mundial de Estudios sobre Oriente Medio (WOCMES) en Barcelona (2010) y Sevilla (2018). También deben señalarse los más recientes *think tanks*, con el Real Instituto Elcano a la cabeza —que cuenta con un área de análisis sobre los países árabes—, los desaparecidos CERI (Centro Español de Relaciones Internacionales) y

21 A modo de muestra, en 2018 estos proyectos ligados a las Ciencias Políticas y las Relaciones Internacionales estaban en ejecución, implicado a más de cuarenta investigadores. *Crisis y representación política en el Norte de África. Dispositivos institucionales y contestación* (CSO2017-84949-C3-2-P). IP: Thierry Desrues. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). *Crisis y procesos de cambio regional en el norte de África. Sus implicaciones para España* (CSO2017-84949-C3-3-P). IP: Miguel Hernando de Larramendi Martínez. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). *Resiliencia del autoritarismo, choque de islamismos e intensificación del sectarismo en Oriente Medio y el Magreb* (CSO2017-86091-P). IP: Ignacio Álvarez-Ossorio Alvariño. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). *Análisis de la gestión y la explotación de los recursos naturales en situaciones de conflicto: el caso del Sáhara occidental* (CSO2017-86986-P). IP: Raquel Ojeda García. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). *Dinámicas y actores transnacionales en Oriente Medio y Norte de África (MENA): una genealogía de élites y movimientos sociales entre lo local y lo global* (HAR2016-77876-P). IPs: Laura Feliu Martínez y Ferran Izquierdo. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). *Persistencia del autoritarismo y procesos de cambio político en el norte de África y Oriente Próximo: consecuencias sobre los regímenes políticos y el escenario internacional* (P12-SEJ-3118). IP: Inmaculada Szmolka. Junta de Andalucía. *Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF* (FFI2016-76307-R). IP: Juan A. Macías Amoretti. Plan Nacional de Investigación, MINECO - FEDER.

FRIDE, el CITPax, la ECFR, etc., que generan debate y reflexión e implican a analistas de diversa procedencia: académicos, diplomáticos, miembros de empresa, seguridad, comunicación, etc. Todos ellos han dado una especial atención a la región organizando reuniones de debate, coordinando publicaciones, etc. También debe señalarse el papel de *think tanks* neoconservadores, muy adictos a los temas de seguridad, como el Grupo de Estudios Estratégicos (GEES) o la Fundación FAES. Algunos de estos centros han dado cobertura y han servido de altavoz para algunos autores que, sin conocimiento de la lengua y un poco o nulo conocimiento de los países en cuestión, producen textos de opinión, basados en otros análisis tendenciosos de origen estadounidense o israelí, que contribuyen a asentar una visión deformada de la realidad.

Un tercer elemento que vertebra los estudios políticos e internacionales sobre el mundo árabe contemporáneo son las publicaciones. Las publicaciones académicas tradicionales vinculadas al CSIC o a los departamentos de Estudios árabes se han abierto a los trabajos de ciencias sociales, así mismo las revistas de referencia en Relaciones Internacionales y Ciencia Política publican trabajos sobre esta región.²² Pero más significativo es el papel catalizador que desempeñan revistas multidisciplinares como la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (REIM, UAM), *Afkar/Ideas* y *Awraq*. A esto se añade la importante labor de ciertas editoriales abiertas a publicar monografías y obras colectivas de estos grupos de trabajo, como es el caso de Bellaterra, Catarata, Síntesis y Aranzadi entre otras.

Los objetos de estudio, temas y países se han diversificado enormemente en los últimos quince años. Las temáticas han sido señaladas con anterioridad, pero algunas observaciones ameritan una reflexión. La primera es que desde la «Guerra contra el terror» de la década de los 2000 y con la aparición de formas de violencia terrorista transnacional en los últimos años, los temas de seguridad y terrorismo han ganado mucha relevancia, aunque tratados por lo general de una manera cuestionable y contribuyendo a una nueva «terroristología» española. La segunda observación es que las revueltas prodemocráticas de 2011 dieron también pie a una avalancha de análisis y de estudios, y contribuyeron a la eclosión y diversificación de los estudios políticos sobre la región. Sin embargo, la mayor parte de ellos se insertaron en la corriente *mainstream*, focalizados en la disfuncionalidad de los sistemas políticos, las demandas democráticas y el papel de las sociedades civiles, pero marginando los análisis de las causas socio-económicas y los movimientos sociales, lo que demuestra de nuevo la necesidad de abordajes más complejos

Finalmente debe señalarse la otra dimensión de la diversificación y especialización, los países y realidades estudiadas. El Magreb, y en particular Marruecos y el Sáhara occidental, Egipto y Palestina son los principales objetos de análisis. El interés mediterraneísta de los noventa y los dos mil ha desaparecido, y ha sido re-

22 En el campo de las Relaciones Internacionales cabe señalar la *Revista Española de Derecho Internacional* (REDI) y la *Revista Electrónica de Estudios Internacionales* (REEI) adscritas a la AEPDIRI; *Política Exterior*, editada por una empresa privada; la *Revista CIDOB d'Àfers Internacionals* del CIDOB; *Estudios Internacionales* de la Complutense; la revista *UNISCI Discussion papers* (UCM); *Relaciones Internacionales*, de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM); el *Comillas Journal of International Relations*; y la revista *Paix et Sécurité Internationales* de la Universidad de Cádiz.

emplazado por una creciente atención por Península arábiga y los países del Golfo arabo-pérsico. Podemos afirmar que se ha operado una ampliación de los estudios sociales sobre el mundo árabe contemporáneo, que se cuenta con un mayor número de investigadores y publicaciones, una cierta presencia pública, etc., pero al mismo tiempo no disponemos de muchos indicadores para medir esta evolución y entrar en detalles.

Uno de ellos podría ser el número de tesis doctorales que se defienden en las universidades españolas. La defensa de tesis en estas disciplinas es un indicador de las temáticas más tratadas y de los países que concentran el interés investigador. El recuento de Hernando de Larramendi y Azaola para el periodo 2000-2005 compilaba 65 tesis doctorales sobre cuestiones políticas, sociales y económicas del mundo árabe contemporáneo: 25 sobre Marruecos y entre estas 7 sobre migraciones, 5 sobre Palestina, 5 sobre Argelia, 4 sobre Egipto y 2 sobre Turquía.²³ Una puesta al día nos presenta una imagen más diversa. Según la base de datos TESEO (Ministerio de Educación), entre 1977 y 2018 se han realizado más de 900 tesis doctorales relacionadas con los países árabes, de las cuales y según su título, unas 91 se pueden adscribir a la disciplina de la Ciencia Política y unas 105 a las Relaciones Internacionales. En este recuento no se han incluido las tesis sobre migraciones o la cuestión migratoria en España, ni islam en Europa, muchas de las cuales tienen un componente más afín a la sociología y la antropología. Como se puede constatar en la tabla I, Magreb y Mashreq tienen un peso parecido, mientras que la Península arábiga y el Golfo han concitado mucha menos atención. Destacan Marruecos y el Sáhara occidental, Egipto y Palestina. En montos globales, el Magreb ha sido más tratado desde las Relaciones Internacionales, mientras que el Mashreq desde la Ciencia Política.

Tabla I. Tesis de Ciencia Política y Relaciones Internacionales sobre Países Árabes según la base de datos TESEO (1977-2018)

País	Total (todas las disciplinas)	CCPP + RRII	Total CCPP	Total RRII
Norte de África	22	2	1	1
Magreb (región)	45	13	1	12
Mauritania	24	0	-	-
Sáhara Occidental	30	22	7	15
Marruecos	342	34	16	18
Argelia	49	15	8	7
Túnez	73	6	5	1
Libia	9	3	1	2
Sahel	5	1	-	1

23 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2006). *Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España*. *Op. Cit.*

=Magreb	595	96	39	57
Egipto	94	19	11	8
Sudán	10	4	1	3
Somalia	8	7	0	7
Líbano	39	12	7	5
Palestina	61	26	15	11
Jordania	23	4	4	-
Siria	39	10	9	1
Iraq	26	7	2	5
Kurdistán	4	0	-	-
=Máshreq	304	89	49	40
Golfo (región)	4	2	-	2
Arabia Saudí	12	3	-	3
Yemen	5	2	2	-
Omán	0	-	-	-
EAU	2	0	-	-
Qatar	2	0	-	-
Kuwait	7	1	-	1
Bahréin	0	-	-	-
=Golfo	32	8	2	6
Islamismo	1	1	1	-
Org. reg.	2	2	-	2
Total	934	196	91	105

Fuente: Elaboración propia. Para categorizar las tesis no se ha utilizado los códigos UNESCO sino los títulos [consulta: final de octubre de 2018].

Entre las tesis de Ciencia Política podemos señalar en las dos principales subregiones una mayor atención a tres cuestiones: los sistemas políticos y la transitología, seguido por temas de sociología política (entre ellos, los temas de identidad y de género) y los temas electorales, sistemas de partidos y movimientos sociales.

Tabla 2. Tesis de Ciencia Política sobre Países Árabes Base según la base de datos TESEO (1977-2018)

Países regiones	Total	Sistema político	Pensamiento político	Sociología política	Elecciones, Partidos, Movimientos sociales	Islam político	Seguridad terrorismo
Norte África	1	-	-	1	-	-	-
Magreb (región)	1	1	-	-	-	-	-

Mauritania	-	-	-	-	-	-	-
Sáhara Occidental	7	1	-	6	-	-	-
Marruecos	16	7	2	4	2	1	-
Argelia	8	5	1	1	1	-	-
Túnez	5	2	-	-	3	-	-
Libia	1	1	-	-	-	-	-
Sahel	-	-	-	-	-	-	-
=Magreb	39	17	3	12	6	1	0
Egipto	11	2	-	3	5	1	-
Sudán	1	-	-	-	-	1	-
Somalia	0	-	-	-	-	-	-
Líbano	7	4	1	1	0	1	0
Palestina	15	4	4	4			3
Jordania	4	3	-	-	1	-	-
Siria	9	1	1	3	3	1	-
Iraq	2	1	1				
Kurdistán	-	-	-	-	-	-	-
=Máshreq	49	15	7	11	9	4	3
Golfo (región)	-	-	-	-	-	-	-
Arabia Saudí	-	-	-	-	-	-	-
Yemen	2	2	-	-	-	-	-
Omán	-	-	-	-	-	-	-
EAU	-	-	-	-	-	-	-
Qatar	-	-	-	-	-	-	-
Kuwait	-	-	-	-	-	-	-
Bahréin	-	-	-	-	-	-	-
=Golfo	2	2	0	0	0	0	0
Islamismo	1	-	-	-	-	1	-
Org. reg.	-	-	-	-	-	-	-
Total	91	34	10	23	15	6	3

Fuente: Elaboración propia. Para categorizar las tesis no se ha utilizado los códigos UNESCO sino los títulos [consulta: final de octubre de 2018].

Entre las tesis de Relaciones Internacionales podemos señalar diferencias entre las dos principales subregiones: en el Magreb una especial focalización en las relaciones bilaterales con España y la UE, mientras que con el Mashreq se presta más atención a la política exterior de los países, los temas de seguridad y conflictos y

las relaciones con España. Marruecos, el Sáhara occidental, el Magreb como región y Palestina destacan entre los países más estudiados.

Tabla 3. Tesis de Relaciones Internacionales sobre Países Árabes según la base de datos TESEO (1977-2018)

País Región	Total	Política Exte- rior	Historia de las RRII	Seguridad internacional, paz, conflictos	Organizaciones internacionales y derecho	Relaciones con España	Relaciones con la UE
Norte África	1	-	-	-	-	1	-
Magreb (región)	12	1	-	-	-	5	6
Mauritania	-	-	-	-	-	-	-
Sáhara Occidental	15	-	4	-	4	6	1
Marruecos	18	2	-	-	-	14	2
Argelia	7	2	-	-	-	3	2
Túnez	1	-	-	-	-	-	1
Libia	2	-	-	2	-	-	-
Sahel	1	1	-	-	-	-	-
=Magreb	57	6	4	2	4	29	12
Egipto	8	3	-	-	-	3	2
Sudán	3	1	-	1	-	-	1
Somalia	7	-	-	6	-	1	-
Libano	5	1	-	4	-	0	-
Palestina	11	4	1	-	-	4	2
Jordania	-	-	-	-	-	-	-
Siria	1	1	-	-	-	-	-
Iraq	5	1	-	-	1	3	-
Kurdistán	-	-	-	-	-	-	-
=Máshreq	40	11	1	11	1	11	5
Golfo (región)	2	-	-	2	-	-	-
Arabia Saudí	3	1	-	-	-	2	-
Yemen	-	-	-	-	-	-	-
Omán	-	-	-	-	-	-	-
EAU	-	-	-	-	-	-	-
Qatar	-	-	-	-	-	-	-
Kuwait	1	-	-	1	-	-	-
Bahréin	-	-	-	-	-	-	-
=Golfo	6	1	0	3	0	2	0

Islamismo	-	-	-	-	-	-	-
Org. reg.	2	-	-	-	2	-	-
Total	105	18	5	16	7	42	17

Fuente: Elaboración propia. Para categorizar las tesis no se ha utilizado los códigos UNESCO sino los títulos [consulta: final de octubre de 2018].

Consideraciones finales

Los arabistas, y de manera más amplia los científicos sociales, politólogos e internacionalistas que trabajan sobre los países árabes, ya no son ese «gremio escaso y apartadizo» que calificó Emilio García Gómez.²⁴ Hoy es un comunidad académica numerosa, muy diversa, multidisciplinar y con unas prácticas bastante consolidadas de trabajo en red, en unos polos académicos todavía poco numerosos pero en torno a proyectos y publicaciones, con una cierta presencia y visibilidad pública, y cada vez más internacionalizada. No obstante, deben señalarse algunas debilidades, carencias y riesgos.

En primer lugar, en la actualidad son numerosos los politólogos e internacionalistas especializados en países árabes que han defendido tesis doctorales o desplegado una cierta labor investigadora que no pueden hacer carrera y emigran. De hecho, ya hay un número estimable de investigadores y profesores españoles en Francia, Reino Unido, Alemania y las Américas. Y más grave aún, muchos otros han abandonado la disciplina. Faltan estructuras permanentes, departamentos e institutos universitarios que incorporen unidades de estudios de área, donde pueda desplegarse una actividad de investigación y superar la actual dependencia de la aprobación de proyectos. Así mismo, debe trabajarse para una mayor inserción de los estudios políticos e internacionales de la región en los grados y másters universitarios, creando al menos un posgrado en Política y Relaciones Internacionales del mundo árabe contemporáneo que profundice en los estudios regionales en estas disciplinas y sea una referencia a nivel estatal.

La tan en boga transversalidad, las metodologías sintéticas de investigación y las prácticas multidisciplinarias no deben ir en detrimento de la utilización de las herramientas propias de cada disciplina. Bourdieu llamó «sociología espontánea» a una forma de trabajo basada en la creencia de que la familiaridad con cierto tema o país pueda dar pie a explicaciones sociológicas o políticas. El riesgo de estos análisis políticos espontáneos y superficiales es indiscutible. A esto se añade la importante limitación en el manejo de la lengua árabe y de otras lenguas de la región por parte de muchos científicos sociales, lo que les aboca a recurrir a fuentes secundarias con el riesgo de contaminación y adopción de sesgos.

La finalidad de la actividad científica y académica es que sea de utilidad para la sociedad. La difusión de resultados es muy importante para contribuir al

24 Bernabé López García (1990). «Arabismo y orientalismo en España. Radiografía de un gremio escaso y apartadizo», *Awraq*, anejo al vol. II, pp. 35-69.

conocimiento y al debate público con información rigurosa y elementos de análisis crítico. Sin embargo, ciertos medios de comunicación, con sus prioridades cambiantes y formatos imposibles, pone muchas veces en riesgo una divulgación que debe ser rigurosa, banalizando o contribuyendo a afirmar visiones parciales y deformadas. Así mismo, las agendas de los *think tanks*, unos ligados a los centros políticos de decisión y otros alineados con ciertos grupos de interés, no pueden ser los determinantes de las principales líneas de investigación.

Es incuestionable que es necesaria una mayor inserción de los investigadores en redes internacionales y grupos de investigación más allá de las fronteras nacionales. Pero esta internacionalización no debe limitarse a la zona de confort de los homólogos europeos. Es imprescindible una decidida y planificada colaboración con homólogos de los países árabes. Además, España tiene la posibilidad de desarrollar en estos campos una interesante colaboración con la América Latina de habla hispana donde también hay una incipiente pero pujante producción académica sobre el mundo árabe contemporáneo, con enfoques particulares de gran interés.

Para concluir, ya se ha señalado que se ha avanzado mucho en la publicación de investigaciones, estudios y en la posibilidad de divulgar análisis destinados a un público no especializado. Sin embargo, hay un elemento clave que lastra esta actividad: el insuficiente reconocimiento académico de esas publicaciones (índices de impacto, etc.) lo que lleva a la práctica cada vez más extendida de publicar en inglés en revistas especializadas inaccesibles y en editoriales extranjeras.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Isaías Barreñada es profesor de Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, e investigador asociado del Instituto Complutense de Estudios Internacionales (ICEI). Sus áreas de investigación son la reforma política, los movimientos sociales y la sociedad civil en los países árabes; la política exterior española y europea, y los conflictos en Palestina-Israel y el Sahara Occidental. Es coautor de libros como: *Entre España y Palestina. Revisión crítica de unas relaciones* (Barcelona, 2018), *Sahara Occidental 40 años después* (Madrid, 2016), *Conflictos en el ámbito internacional: aportaciones para una cultura de paz* (Madrid, 2008); *La Alianza de civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita* (Madrid, 2006); *Redes sociales en Marruecos. La emergencia de la sociedad marroquí* (Barcelona, 2004); *España y la cuestión palestina* (Madrid, 2003).

RESUMEN

En los últimos años se constata en España un importante incremento de los estudios sobre los países árabes desde dos disciplinas ligadas entre sí, la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales. Con cierto retraso respecto a otros países europeos, hoy podemos afirmar la existencia de una nutrida red de especialistas en estos campos. Esta situación se debe a varias razones: la lenta conformación de polos académicos estables en varias universidades, proyectos de investigación y docencia sobre el mundo árabe contemporáneo, un creciente interés de medios de comuni-

cación y *think tanks*, y un número cada vez más importante de investigadores que han trabajado sobre temáticas cada vez más diversas y realizado trabajo de campo. No obstante, todavía persisten importantes déficits y lagunas.

PALABRAS CLAVE

Relaciones Internacionales, Ciencia Política, academia, universidad, países árabes.

ABSTRACT

In recent years Spain has witnessed a significant rise in studies on Arab countries from two interconnected disciplines, Political Science and International Relations. With some delay with regard to other European countries, today we can corroborate the existence of a healthy network of specialists in these fields, a situation attributable to different reasons: the slow configuration of stable academic centres in a number of universities, research and teaching projects on the contemporary Arab world, growing interest in the media and among think tanks, and a progressively larger number of researchers who have worked with more diverse themes and carried out fieldwork. Nevertheless, significant deficits and gaps remain.

KEYWORDS

International Relations, Political Science, academia, university, Arab countries.

الملخص

شهدت إسبانيا، في السنوات الأخيرة، تنامياً ملحوظاً في الدراسات حول البلدان العربية إنطلاقاً من تخصصين مترابطين فيما بينهما، ويتعلق الأمر بالعلوم السياسية والعلاقات الدولية. ويمكن التأكيد اليوم، مع الإقرار ببعض التأخير مقارنة مع دول أوروبية أخرى، على وجود شبكة ليست بقليلة من المتخصصين في هذه الحقول. ويرجع الفضل في ذلك لعوامل عديدة منها: التشكل البطيء لأقطاب أكاديمية ثابتة في عدة جامعية، ومشاريع البحث والتدريس حول العالم العربي المعاصر، وتزايد إهتمام وسائل الإعلام والمراكز البحثية، فضلاً عن وجود عدد ما فتئ يتزايد من الباحثين ممن إشتغلوا حول مواضيع متنوعة وأنجزوا أعمالاً ميدانية. لكن، وبالرغم من ذلك، لا تزال قائمة نواقص و ثغرات مهمة.

الكلمات المفتاحية

علاقات دولية، علم سياسة، أكاديمية، جامعة، بلدان عربية.

LA ANTROPOLOGÍA DE LOS CONTEXTOS MUSULMANES DESDE ESPAÑA: INMIGRACIÓN, ISLAMIZACIÓN E ISLAMOFOBIA¹

Ángeles Ramírez Fernández y Virtudes Téllez Delgado

Introducción

Aunque pueda parecer chocante, la presentación de una cartografía sobre la antropología de los contextos musulmanes elaborada desde España,² ha de comenzar con una crítica a los estudios clásicos del islam y a la construcción de este espacio disciplinar, siendo conscientes de que, como relatoras de este estado de la cuestión y como antropólogas de este ámbito, no superamos los principales dilemas a los que nos conduce este cuestionamiento.

Los estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa no se han podido separar de los «lugares de origen» de esta población; al mismo tiempo, antropólogas y antropólogos españoles, o europeos, que trabajan en el norte de África, en algún momento han terminado abordando también cuestiones que tienen que ver con diferentes aspectos de la inmigración magrebí (o viceversa). A modo de marchamo de autenticidad, sucede como si para escribir sobre islam en Europa pareciera lo más conveniente trabajar con la teoría generada en los contextos arabomusulmanes (más específicamente que musulmanes) y tener o haber tenido algún contacto etnográfico en/con ellos. Así, la inmensa mayoría de las y los autores que escriben sobre islam en Europa tienen como horizonte teórico lo que se escribió sobre estos contextos arabomusulmanes. Por ejemplo, hay correspondencia y continuidad conceptual entre lo que Saba Mahmood escribe sobre mujeres que comienzan a aprender Corán en las mezquitas cairotas y a usarlo para su vida cotidiana,³ con el trabajo de Carolyn M. Rouse en relación a las afroamericanas conversas al islam y las negociaciones en su vida diaria en Estados Unidos.⁴ Se trata, en los dos casos, de mujeres «musulmanas» en situaciones sociales, políticas y económicas bien diversas, pero inmersas en procesos que son naturalizados como si fueran comparables, justamente por la religión que —supuestamente— comparten. Al mismo tiempo, este tipo de estudios se hace hegemónico también como horizonte teórico en los trabajos que se reali-

1 Artículo previamente publicado en Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez (2018). «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 73-2, pp. 295-324. D.O.I. <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.02.002>> [consultado el 13 de agosto de 2019].

2 Nos referimos a una antropología de los contextos musulmanes, en lugar de antropología del islam, porque como se explica a lo largo de la cartografía, esta última ha estado sujeta a un esencialismo histórico relacionado con sus orígenes orientalistas. Con esta nueva denominación tenemos el doble fin. Por un lado, pretendemos desbordar los límites geográficos con los que se ha vinculado el islam (principalmente la zona de los países árabes). Por otro, buscamos incidir en la necesidad de observar las prácticas concretas de las personas que se autodefinen como musulmanas, que están sujetas a la agencia de estas personas y no a unos territorios concretos; a su religiosidad, reivindicaciones y rol social y político y no a la religión entendida como un ente exterior a la gente. Sin embargo, y a los propósitos de esta cartografía, cuando nos estemos refiriendo a autores clásicos que emplearon esa terminología, utilizaremos antropología del islam.

3 Saba Mahmood (2004). *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

4 Carolyn M. Rouse (2004). *Engaged Surrender: African American Women and Islam*. Berkeley: University of California Press.

zan entre musulmanas en Europa, en la idea de que se van a encontrar temáticas similares. Desde la etnografía se hace difícil pensar esta traslación de contextos, idea basada en una reificación de la cultura, al modo en que se concebía al inicio de la disciplina. En estas lógicas esencialistas se da el riesgo de hablar del islam y de las gentes musulmanas como una especie de núcleo cerrado sobre sí mismo, que no varía esté donde esté y que mantiene una coherencia interna y una cohesión. Es decir, todo lo contrario a lo que hacemos desde la etnografía. Por eso, uno de los mayores problemas al elaborar este trabajo ha sido la delimitación de su objeto, algo que quizás carezca de sentido si se está hablando de cualquier otro ámbito.

Todo esto es lo que deseamos desarrollar en esta cartografía. Para ello, presentaremos el dilema teórico que encierran las producciones académicas de esta línea de investigación, mostraremos los recorridos temáticos realizados desde los años noventa del siglo XX hasta la fecha (décadas de desarrollo del área) y reflexionaremos sobre la intersección entre las realidades sociales contemporáneas y los enfoques de estudio. Veremos cómo la asociación entre islam, musulmanas, musulmanes y migración ha guiado al campo desde su construcción, tal y como mostrarán las distintas publicaciones referidas en la cartografía, donde la preocupación por los vínculos coloniales, la migración, su gestión, la religión, la islamofobia y las incursiones en el Magreb marcarán las líneas de debate y reflexión en el desarrollo del campo de estudio. En esta evolución, la academia francesa tendrá un gran peso en sus orígenes, observándose una incipiente atención hacia la anglosajona, que podría explicarse en parte por la ineludible hegemonía del inglés. A pesar de estas influencias, podemos afirmar que la antropología del islam y de los contextos musulmanes tiene una idiosincrasia propia en el Estado español, marcada por la proximidad con Marruecos y por la configuración histórica de vínculos hispanomarroquíes, complementarios al alto porcentaje de población musulmana en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla y a una afectación propia por las distintas lógicas de violencia global que guían y preocupan las reflexiones en el presente.⁵

El origen de este trabajo es el encargo que nos hizo la RDTP para la sección de temas emergentes, en la que nosotras propusimos el título «Islamofobia y nuevos pánicos morales». Contactamos entonces con colegas que aceptaron participar en el monográfico. El comité editorial de la revista decidió después convertir el formato en una «Cartografía», ante el temor de que lo que entonces era un tema emergente no lo fuera después, cuando saliera el número —algo que desgraciadamente no se ha cumplido, siguiendo la estela de los mismos procesos en otros países europeos. Pero justamente un tema emergente se caracteriza por su novedad en el panorama académico, de modo que difícilmente se habría podido llevar a cabo una cartografía de un tema que recién comenzaba. Por todo esto, ha resultado complicada la materialización de la cartografía que hemos elaborado, y nos ha

5 Al referirnos aquí a la violencia global no solo estamos pensando en el llamado «terrorismo yihadista» sino también a las formas de violencia estructural y política que, de un modo institucional estatal y global, son ejercidas igualmente sobre las personas musulmanas.

ocupado mucho más espacio del que habíamos previsto inicialmente. El resultado final ha acabado centrándose en una antropología de los contextos musulmanes/ antropología del islam que para nosotras reubica disciplinalmente los estudios de islamofobia, objeto primario de aquel encargo, y que traza una línea que va desde la antropología colonial en Marruecos hasta la antropología de las comunidades musulmanas en España.

El criterio tenido en cuenta para la inclusión de las obras es que estuvieran etnográficamente fundamentadas y/o que sus autoras y autores se adscribieran a grupos de investigación o a departamentos de Antropología. Pero hay muchas disciplinas presentes en esta cartografía, porque la antropología de los contextos musulmanes se ha construido en relación con otras: el arabismo, la historia, las ciencias políticas o la sociología.⁶ Puede observarse una focalización de las autorías en Madrid y Cataluña, lo que se debe a que la mayor parte de las autoras y los autores se encuentran en la Universidad Autónoma de Madrid, Universitat Autònoma de Barcelona, Universidad Complutense de Madrid y Universitat de Barcelona, así como que el mayor volumen de población marroquí se concentra en Cataluña y en tercer lugar en Madrid, que sigue a Andalucía,⁷ el otro foco de producción científica destacado en la cartografía. Pero también puede deberse a nuestro propio y nunca suficientemente reflexionado centralismo académico.

Para su elaboración nos ayudaron los repositorios, como Dialnet y muchos otros, pero el hilo está marcado por nuestras propias experiencias como antropólogas y nuestra percepción de las temáticas y preocupaciones de la disciplina. Hemos optado por incluir monografías, más que artículos, cuando ha habido esa posibilidad. Desgraciadamente, la presión para publicar artículos, propia de esta universidad neoliberal, que cae fundamentalmente sobre las personas más jóvenes, hace que se elija estratégicamente escribir textos cortos para ser publicados como artículos en revistas JCR y se ha perdido la posibilidad de disponer de libros, que era un formato más habitual en la antropología en España. En ese sentido, aunque a veces la cartografía pueda tener la apariencia de un catálogo, por la enorme cantidad de referencias, es un trabajo impresionista como apuntaba otra cartografía anterior.⁸ Impresionista es siempre subjetivo y personal. Y aquí, como en el resto de la vida, lo personal es político.

6 Los enfoques securitarios recientemente desarrollados en relación a la radicalización, concepción y abordaje del llamado «terrorismo yihadista» no han sido tenidos en cuenta puesto que, más que enriquecer nuestro campo, son uno de nuestros objetos de crítica por el modo esencialista e islamófobo en que se están desarrollando.

7 Los últimos datos demográficos del Observatorio andaluzí (2018) permiten apreciar la distribución de los musulmanes y las musulmanas en la extensión del Estado español. El mayor número se encuentra en Cataluña (522 113), luego en Andalucía (314 980) y después en Madrid (285 993). Véase Observatorio Andaluzí (2018). *Estudio demográfico de la población musulmana*. Madrid: UCIDE.

8 Julián López García, Lorenzo Mariano Juárez y Francisco Xavier Medina (2016). «Usos y significados contemporáneos de la comida desde la antropología de la alimentación en América Latina y España», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 71-2, pp. 327-370.

La antropología de la cuestión musulmana en España:⁹ la tensión entre el orientalismo y la construcción de un ámbito disciplinar

No es posible empezar una revisión sobre antropología de los contextos musulmanes sin tomar en consideración las relaciones de la disciplina con el orientalismo. No es el momento de elaborar aquí una crítica a Edward Said,¹⁰ que le sobran, pero sí de enfatizar nuestra idea de que, naturalmente, no toda la producción orientalista en todo momento entra en las categorías de las representaciones coloniales e imperiales que Europa usó para justificar la dominación, tal y como reza el argumento central del autor, sobre todo sostenido por sus exégetas, que no fueron contradichos por Said.

En 1981 Gellner, tan endiosado en la antropología en general como denostado en la antropología del islam en particular,¹¹ relataba la siguiente conversación:

Los orientalistas están a sus anchas entre los textos. Los antropólogos están a sus anchas en las aldeas. La consecuencia natural es que aquellos tienden a ver el islam desde arriba, estos desde abajo. Recuerdo a un antropólogo, especialista en un país musulmán, quien me contaba de su primer encuentro con un anciano y distinguido islamicista. El viejo erudito comentó que el Corán se interpretaba de manera diferente en diversos lugares del mundo musulmán. El joven antropólogo señaló que ello era obvio. ¿Obvio? ¿Obvio? —replicó airado el anciano—: ¡tardé años de paciente investigación en averiguarlo!¹²

Este texto representó durante mucho tiempo una manera de hacer de la antropología, diferente a la del arabismo y de los estudios de orientalismo. Antropólogas y antropólogos salían triunfantes de esta contienda con sus ideas sobre la gente «de verdad», con sus métodos que captaban y explicaban los contextos locales, más allá de libros y discursos que pertenecen a las élites y a la Gran Tradición. Pero orientalismo es un término que nos persigue a las que trabajamos con contextos y temáticas musulmanas,¹³ y del que no conseguimos mantenernos a salvo. Porque por un lado, haciendo etnografía,¹⁴ desmontamos el esencialismo del viejo orientalista, que pensaba que todos los musulmanes eran iguales solo por serlo; por otro y al mismo tiempo, haciendo esa misma etnografía cuando hacemos antropología del islam, lo actualizamos y revitalizamos, puesto que tenemos un «objeto», el islam, al que podemos acceder con legitimidad en todos sus aspectos. En estos tiempos en los que las investigadoras e investigadores del área somos

9 Utilizamos esta expresión parafraseando a Vincent Geisser, quien la acuñó en 2012 en su artículo «La "question musulmane" en France au prisme des sciences sociales», *Cahiers d'Études Africaines*, 206207, pp. 351366.

10 Edward W. Said (2003) [1978]. *Orientalism*. Londres: Penguin Classics.

11 Talal Asad (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University; y Daniel M. Varisco (2005). *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

12 Ernest Gellner (1986) [1981]. *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 142.

13 Maria Cardeira da Silva (2016). «Southern insights into Orient and Western Orientalism», *Revista de Estudos Internacionais Mediterráneos (REIM)*, 21, pp. 1-11.

14 Michael Herzfeld (1997). «Anthropology and the Politics of Significance», *Social Analysis*, 41, pp. 107-138.

constantemente requeridas desde espacios mediáticos o políticos —no necesariamente institucionales— el dilema es aún mayor. Como antropólogas, respondemos a la estigmatización con un discurso crítico y basado en la etnografía; como «orientalistas»,¹⁵ nos encontramos presionadas para tomar posición sobre todas las temáticas que afecten a cualquier cosa relacionada con el islam y con la población musulmana, con la dificultad añadida de tener que bregar con unos conceptos que están dotados de un cariz fuertemente estigmatizado y securitizado.

Pero ¿qué es una antropología del islam? Con Asad,¹⁶ tenemos que seguir diciendo que no es fácil delimitarla; si el islam no es una categoría analítica, no puede existir tal antropología. En la historia de la disciplina, los adjetivos que han ido acompañando a la antropología del islam han ido cambiando, en parte también por las variaciones idiomáticas. Según Eickelman,¹⁷ *Middle East* o mundo arabomusulmán en castellano se utiliza para definir la zona que va de Rabat hasta Teherán, que nace en el siglo XIX como un término de estrategias militares, «desvergonzadamente eurocéntrico». La zona que delimita coincide con la primera ola de invasiones árabes y, más o menos, con los tres grandes imperios del Mediterráneo desde la conquista árabe: el omeya, el abasí y el otomano. El hecho de que estos países fueran islamizados a la vez permitió a muchas autoras y autores, desde diferentes perspectivas, analizar el impacto del islam en la misma época en sociedades próximas geográficamente. Durante décadas y hasta el día de hoy, se siguen editando manuales o compilaciones del tipo *Women in Middle Eastern History*, que por cierto, fue pionero en su género, de las antropólogas Nikki Keddie y Beth Baron.¹⁸ Naturalmente, el espíritu de estas obras no es la consideración del *Middle East* como un área cultural en el sentido clásico de que hay factores o rasgos que le dan unidad a la zona. Sin embargo, el hecho es que nos encontramos que los trabajos sobre, por ejemplo, Qatar y Marruecos, comparten manual y, a veces, hasta autora.

A esta cuestión se añade otro dato interesante para los argumentos que sostenemos en esta cartografía. Hasta la edición de 1998 del manual de Eickelman,¹⁹ *Middle East* aparece incluyendo los países árabes más Turquía, Irán, Afganistán y Pakistán, que es —si excluimos este último— lo que en castellano venimos llamando mundo arabomusulmán. Pero en la edición de 1998 aparece ya el Asia central, que está conformada por lo que fueron las repúblicas de la URSS,²⁰ independizadas en nuevos Estados a lo largo de la década de los noventa. Eickelman justificó la inclusión de estos países refiriéndose al hecho de que, desde los últimos años ochenta, comenzaron a tener lugar una serie de intercambios comerciales y culturales que antes no había, además de una intensificación de la cooperación entre colegas ru-

15 Por «orientalistas» nos referimos aquí, no a reproductoras del orientalismo, tal y como lo definió Edward W. Said, sino a investigadoras de las temáticas que son herederas de las tratadas por el Orientalismo.

16 Talal Asad (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. *Op. Cit.*

17 Dale F. Eickelman (1989) [1981]. *The Middle East. An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

18 Nikki R. Keddie y Beth Baron (1991). *Women in Middle Eastern history: shifting boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press.

19 Ernest Gellner (1986) [1981]. *La sociedad musulmana*. *Op. Cit.*

20 Son Azerbaiyán, Turkmenistán, Uzbekistán, Tayikistán, Kazajstán y Kirguizistán.

sos y del Asia central, por un lado, y europeos y americanos, por otro.²¹ Obviamente, más allá de las cuestiones políticas, que fuerzan decisiones disciplinares, no hay argumento teórico para estos cambios.

Aún tendría más recorrido el texto de Eickelman con respecto a la delimitación del ámbito disciplinar. Cuando la editorial Bellaterra lo tradujo en 2003 y solicitó un prólogo a una de las autoras de este artículo, tuvimos un largo debate concerniente al título que llevaría en castellano. A pesar de que la propuesta de la prologuista era justamente titularlo *Antropología del mundo arabomusulmán y Asia central o de los contextos musulmanes*, finalmente se optó por *Antropología del mundo islámico*, con lo cual se terminaba poniendo la religión en primer lugar, acabando con cualquier pretensión de considerar otros factores más allá del islam en conformación de este espacio teórico.

La historia del manual de Eickelman, en definitiva, muestra esta tensión —compartida por la mayor parte de las antropólogas y antropólogos que trabajamos en este ámbito— entre la negación de la existencia de esa área para la antropología, al mismo tiempo que se asume como un ámbito disciplinar discreto. No se ha resuelto esta cuestión. El manual más recientemente publicado sobre la materia es el del antropólogo John Bowen, en 2012, que lleva como título *A New Anthropology of Islam* y en él se refiere a las ideas y los textos religiosos, tal y como son entendidos y transmitidos en diferentes momentos y lugares a lo largo y ancho del mundo musulmán y, ahora sí, también entre la población musulmana procedente de la inmigración que reside en Europa.²²

Antropología de las migraciones magrebíes

Al contrario de lo que ocurre en Francia, donde los intelectuales y científicos sociales estuvieron muy implicados en la dominación colonial de los siglos XIX y XX en el norte de África, inscribiéndose también el análisis de «la cuestión musulmana» en esta genealogía, el compromiso en España con la producción científica colonial sobre Marruecos fue mucho menor. Por un lado, los arabistas españoles continuaron con el análisis del «oriente doméstico», como lo denomina López García,²³ centrados en los estudios sobre al-Ándalus. Por otro, será el momento de la emergencia de los intelectuales y militares africanistas que desde el siglo XIX y de diversas maneras apoyaban el colonialismo español en Marruecos y compartían un compromiso científico o simplemente erudito por este país. Ellos, que debieron ser llamados marroquinólogos, serán los que producirán las primeras obras en las que las lenguas marroquíes, el *tamazigh* o beréber y el *dariya* o árabe marroquí, con sus diferentes variantes, tendrán un importante papel.²⁴ En España

21 Ernest Gellner (1986) [1981]. *La sociedad musulmana*. Op. Cit., p. VIII.

22 Véase John R. Bowen (2012). *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

23 Bernabé López García (2016). «Los arabistas españoles “extramuros” del orientalismo europeo (1820-1936)», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 21, pp. 107-117.

24 Miguel Hernando de Larramendi Martínez y Bárbara Azaola Piazza (2006). «Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España», en Iván Martín y Richard Gillespie (dirs.), *Investigando el Mediterráneo*. Barcelona: British Council, CIDOB y IEMed, pp. 87-148.

no hay una producción sobre el Magreb comparable a la francesa,²⁵ pero hay que rescatar la paraetnografía y la etnografía realizada desde la administración colonial, como la de Blanco Izaga,²⁶ Benítez Cantero o García Figueras.²⁷

Tan solo hay una excepción antropológica en este panorama, que es la obra de Caro Baroja, con su extensísima monografía sobre el Sáhara occidental producto de una estancia de tres meses en 1953, en la que trabajó codo con codo con militares, así como su (breve) recopilación de artículos sobre el norte de Marruecos.²⁸ No hubo sin embargo conformación de equipo por parte de Caro Baroja que recogiera el testigo de su erudición antropológica o de su incipiente especialización en el mundo arabomusulmán. Pudo ser por su periférico lugar académico, pero seguramente tuvieron más peso las individualistas y jerárquicas relaciones intelectuales de la época, que impedían una concepción más colaborativa de la formación.

Por su parte, los estudios sobre mundo musulmán o sobre migraciones procedentes del norte de África no ocupan un lugar hegemónico en la antropología española, que tradicionalmente ha preferido otras áreas, como América Latina, o ha llevado a cabo una antropología hecha en casa por obligación, mientras el territorio del Estado constituía un entorno amigable de trabajo de campo para la potente y colonialista antropología anglosajona.²⁹

Sin duda, la primera antropología de los contextos musulmanes en España viene de la mano de las migraciones marroquíes y argelina, desde mediados de los años ochenta. Ahí se van a encontrar antropólogas y antropólogos trabajando en equipos que abordan las migraciones del norte de África, a veces no como tema principal. Hay que mencionar en este sentido el papel pionero de Carlos Giménez en el estudio de las nuevas agriculturas capitalistas en el litoral mediterráneo y la inserción de los trabajadores extranjeros, especialmente magrebíes y subsaharianos, en este sector.³⁰ La idea de estas primeras etnografías es mostrar la ligazón entre la inmigración del norte y del Sahel africanos y el desarrollo de una agricultura fuertemente competitiva que necesitaba una mano de obra precaria y estigmatizada para poder existir. Algunas de estas zonas se convierten en áreas preferidas de estudio por estas nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos, como

25 Josep Lluís Mateo Dieste (2002). «La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social», en Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 113-133.

26 La edición más reciente, con un material gráfico muy interesante, sobre la obra de Blanco Izaga se debe al documentalista Vicente Moga Romero (2009). *El Rif de Emilio Blanco Izaga: trayectoria militar, arquitectónica y etnografía en el protectorado de España en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

27 Alberto López Bargados y Josep Lluís Mateo Dieste (2005). «Parler au désert: bilan de l'anthropologie du Maghreb en Espagne». *Prologues. Revue Maghrébine du Libre*, 32, pp. 110-125.

28 Julio Caro Baroja (1957). *Estudios magrebíes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Caro Baroja, Julio (1990). *Estudios saharianos*. Madrid: Júcar.

29 Isidoro Moreno Navarro (1975). «La investigación antropológica en España», en Alfredo Jiménez (coord.). *Actas de la I reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 325-338.

30 Carlos Giménez Romero (1991). «Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones», *Revista de estudios regionales*, 31, pp. 127-148; y Carlos Giménez Romero (1994). «Magrebíes, agricultura y marginación en el litoral valenciano», en Andrés Sánchez Picón (coord.). *Agriculturas mediterráneas y mundo campesino: cambios históricos y retos actuales. Actas de las Jornadas de Historia Agraria*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 177-190.

el País Valencià,³¹ o el Maresme catalán.³² Pero los estudios sobre antropología de los contextos islámicos en España le deben justamente su razón de ser, no a un antropólogo, sino a un historiador, arabista de formación, un «orientalista» que de hecho es el director de esos primeros proyectos de investigación sobre migraciones magrebíes, Bernabé López García. El hecho de que el área de estudio de este autor fuera fundamentalmente Marruecos modela también el perfil investigador probablemente de la totalidad de científicas y científicos sociales que se forman en las universidades españolas desde los últimos años de los ochenta. Las ciencias políticas, estudios árabes, sociología, historia y, por supuesto, antropología, son los campos disciplinares de los que salen especialistas que a su vez desarrollarán líneas propias de investigación en universidades de todo el Estado, a partir de la relación con lo que será uno de los primeros grupos de investigación en la universidad española, el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid, liderado por López García, que comienza su andadura en 1991 y que aún hoy continúa en activo. La *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, un producto académico del grupo de investigación, es referencia hasta el día de hoy en los estudios sobre la materia.

Los atlas de la inmigración magrebí en España, coordinados por López, Planet y Ramírez³³ y basados en parte en un análisis de materiales estadísticos inéditos en aquel momento sobre migraciones magrebíes, aglutinan una serie de trabajos de algunas antropólogas que, si bien más adelante diversifican sus líneas de investigación, constituyen aproximaciones etnográficas novedosas a un proceso del que se conocía muy poco. Es el caso de Gregorio,³⁴ quien además elabora con Ramírez un ensayo que trata de comparar procesos migratorios de las inmigrantes marroquíes y caribeñas,³⁵ y de Franzé.³⁶ Esta última fue además coeditora, junto con la arabista Laura Mijares, de una obra pionera sobre el impacto de los programas de Enseñanza de Lengua y Origen (ELCO) aplicado al alumnado marroquí en la escuela española. Más tarde, Franzé publicaría una extensa etnografía sobre edu-

31 Mercedes Jabardo (1993). «Inmigrantes africanos en la agricultura del País Valencià», en Bernabé López García (ed.), *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre, pp. 267-290; y Javier Zapata (1993). «Aspectos de la situación legal de los magrebíes en la comarca de L'Horta (Valencia)», en Bernabé López García (ed.), *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Op. Cit., pp. 253-266.

32 Ángeles Ramírez (1992). «Marroquíes en España: aproximación a una tipología para el caso del Maresme catalán», en Bernabé López García (coord.), *España-Magreb, siglo XXI: el porvenir de una vecindad*. Madrid: Mapfre, pp. 249-258; y Ángeles Ramírez (1993). «La inmigración magrebí en la Cataluña agrícola: marroquíes en el litoral catalán», en Bernabé López García, Mohammed Arkoun, José Cazorla et al., *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre, pp. 225-240.

33 Bernabé López García, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez (coords.) (1996). *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (UAM)/Observatorio Permanente de Migraciones; y Bernabé López García, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez (coords.) (2004). *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (UAM)/Observatorio Permanente de Migraciones.

34 Carmen Gregorio Gil (1996). «La intervención social con inmigrantes magrebíes: en busca de la anhelada "integración"», en *Ibidem*, pp. 226-228.

35 Carmen Gregorio Gil y Ángeles Ramírez Fernández (2000). «¿En España es diferente...? Mujeres inmigrantes dominicanas y marroquíes», *Papers. Revista de Sociología*, 60, pp. 257-273.

36 Adela Franzé (1996). «La población infantil marroquí en la escuela española», en Bernabé López, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez (coords.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Op. Cit., pp. 218-220.

cación e inmigración,³⁷ indagando en el impacto del papel adjudicado a la «cultura de origen» por parte de la institución escolar sobre la trayectoria escolar de hijas e hijos de inmigrantes —con especial énfasis en la inmigración marroquí— y sobre las construcciones o representaciones de la integración. En suma, un análisis de cuán larga podría ser «la sombra del origen», según Franzé.³⁸ En una línea similar, Mijares llevó a cabo una etnografía en la que analizaba el papel de la escuela en el proceso de aprendizaje de la «marroquinidad» por parte de hijas e hijos de inmigrantes marroquíes, a través de las estigmatizadas representaciones que tenía el profesorado y la institución en general.³⁹ Los geógrafos también se ocupan de la temática migratoria magrebí, destacando el estudio de Pumares,⁴⁰ y el de Sempere Souvannavong,⁴¹ este centrado en las migraciones de descolonización.

Otros trabajos de la época se ocupan de las difíciles condiciones de vida de la ya no tan nueva inmigración marroquí en España a partir del análisis de la segregación urbana y del racismo, como el de Martínez Veiga,⁴² que además realiza uno de los dos trabajos que han tratado el racismo antimagrebí.⁴³ Un estudio relevante es el de Martín Díaz,⁴⁴ que lleva a cabo una evaluación del estallido racista unos años después. El «caso de El Ejido» hizo que se multiplicara el interés por el racismo en España,⁴⁵ especialmente el producido contra la población árabe, pero no abrió ninguna línea específica de estudios,⁴⁶ aunque era un tema central en las etnografías realizadas en el área, especialmente por Martín Díaz.⁴⁷ No se usaba sin embargo el término «islamofobia» en aquel momento y el racismo se construía desde una perspectiva marxista, como un instrumento para la explotación de la po-

37 Adela Franzé (2002). «Lo que sabía no valía»: escuela, diversidad e inmigración. Madrid: Consejo Económico y Social.

38 Adela Franzé y Laura Mijares (eds.) (1999). *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

39 Laura Mijares (2006). *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

40 Pablo Pumares (1996). *La integración de los inmigrantes marroquíes. Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Caixa de Pensiones.

41 Juan David Sempere-Souvannavong (1998). *Les pieds-noirs en Alicante. Las migraciones de la descolonización*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

42 Ubaldo Martínez Veiga (1999). *Pobreza, segregación y exclusión espacial. La vivienda de los extranjeros en España*. Barcelona: Icaria.

43 Ubaldo Veiga Martínez (2001). *El Ejido: discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Catarata.

44 Emma Martín Díaz (2002). *El Ejido, dos años después. Realidad, silencios y enseñanzas*. Madrid: Talasa.

45 En el año 2000, dos agricultores ejidenses habían sido asesinados por un hombre marroquí; unas semanas después una mujer también ejidense, de 26 años, fue asesinada a manos de un hombre con una enfermedad mental, dándose la circunstancia de que el asesino era marroquí. Este último asesinato provocó una suerte de Noche de los Cristales Rotos en El Ejido, donde los vecinos arrasaron y destruyeron tiendas marroquíes, centros de culto y quemaron vehículos.

46 Los estallidos racistas se hicieron sentir también en antropología. El antropólogo Mikel Azurmendi, presidente del Foro para la integración social de los inmigrantes, órgano consultivo del gobierno de la nación, publicó un texto en 2001 que levantó acusaciones de las antropólogas y antropólogos del Estado español por su carácter marcadamente racista. Véase Mikel Azurmendi (2001). *Estampas de El Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante*. Barcelona: Taurus.

47 Emma Martín Díaz y Margarita Rodríguez García (1999). *Procesos migratorios y relaciones interétnicas en Andalucía: una reflexión sobre el caso del poniente almeriense desde la antropología social*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales; y Emma Martín Díaz (2002). «Cultivando la ilegalidad: mercado de trabajo e inmigración en las agriculturas andaluzas», en Pilar Almoguera (coord.). *De sur a sur: análisis multidisciplinar del fenómeno migratorio en España*. Madrid: Agapea, pp. 117-144.

blación obrera marroquí. Aquí hay alguna analogía —muchos años después— con los primeros análisis franceses francomagrebíes. También Talha,⁴⁸ o Baroudi,⁴⁹ construyen esta aproximación marxista a las migraciones magrebíes, en la que el racismo aparece firmemente anclado en las relaciones de producción. En el panorama español, esos tiempos anteriores a Al-Qaeda y Daesh que muestran que no hacía falta la amenaza terrorista para construir el pánico moral, el islam apenas existe en las etnografías, más allá de una referencia religiosa abstracta y de algunos trabajos que se analizan más abajo.

La islamización de la inmigración y la (siempre) emergente antropología del Magreb

La inmigración procedente del norte de África se va difuminando como lugar etnográfico, y si en el momento analizado más arriba la producción antropológica es diversa y vinculada a diferentes líneas dentro de la antropología, termina siendo un reducto prácticamente de esas antropólogas y antropólogos de los contextos musulmanes. Efectivamente, es a últimos de la década de los noventa cuando una entonces joven generación conforma disciplinarmente ese ámbito y lleva a cabo etnografías tanto en los países musulmanes como en otros contextos islámicos de lo que algunos autores han nombrado como «diáspora». En este sentido, cabe destacar dos etnografías centradas en las mujeres marroquíes, la de Ramírez,⁵⁰ que construye su objeto en las relaciones entre el islam y el género en las migraciones, y la de Aixelà,⁵¹ sobre parentesco y género en Marruecos. Aquí el islam se sitúa no ya como el elemento que explicaba todo, tal y como le decía el orientalista al antropólogo en el texto de Gellner, sino que se rescata el islam vivido, el islam práctico,⁵² como parte fundamental de la vida social de las mujeres marroquíes. Sin pertenecer al panorama académico español, hay que mencionar también dos obras de gran relevancia en la conformación del campo de estudio. Una es la de Maria Cardeira,⁵³ que realizó una etnografía clásica en un contexto que también lo había sido para la antropología del Magreb, la medina de Salé, esta vez desde la concepción del islam «práctico» de las mujeres urbanas de clases populares. La segunda es la etnografía de Rosander sobre las mujeres ceutíes de origen marroquí y la conformación de las concepciones de género a lo largo de la vida en un lugar de frontera.⁵⁴ Estas cuatro etnografías enfocan de un modo rupturista las cuestiones de género, parentesco e islam, cuestionando la idea base de una ciencia social liberal que pretendía salvar a las mujeres —especialmente a las árabes y musulmanas— de una cultura opresora

48 Larbi Talha, Sossie Andezian, Pierre-Robert Baduel et al. (1983). *Maghrébins en France. Emigrés ou immigrés?* París: CNRS.

49 Abdallah Baroudi (1978). *Maroc: Imperialisme et Emigration*. París: Le Sycomore.

50 Ángeles Ramírez (1998). *Islam, género y migraciones. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: AECID.

51 Yolanda Aixelà Cabré (2000). *Mujeres en Marruecos: un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Bellaterra.

52 Parafraseamos aquí el título de la monografía de Cardeira, en Maria Cardeira da Silva (1999). *Um Islão Prático*. Oeiras: Celta.

53 Véase *ibidem*.

54 Eva Evers Rosander (2004) [1991]. *Mujeres en la frontera: tradición e identidad musulmana en Ceuta*. Barcelona: Bellaterra. Esta etnografía fue traducida al castellano más de diez años después de su publicación original en inglés.

y en definitiva, de los propios hombres de «su» cultura.⁵⁵ En estos trabajos, la negociación con el patriarcado y la «normalización» de las vidas cotidianas de las mujeres se inspira fuertemente de los trabajos de Hildred Geertz,⁵⁶ invisibilizados por la extensa producción de su esposo en la época, pero con un enfoque mucho menos exotizante y esencialista que él en lo que se refiere a este ámbito. Hay que sumar una quinta etnografía, la realizada por Hernández Corrochano,⁵⁷ que, en una línea similar a las anteriores, destaca el papel del parentesco y la gestión femenina de este en un entorno urbano cambiante. Por otra parte, desde el arabismo, hemos podido disponer desde muy temprano de una buena base documental sobre género y marcos jurídicos, como los trabajos de Ruiz de Almodóvar Sel,⁵⁸ además de los de Pérez Beltrán,⁵⁹ que desde la dirección de la Cátedra Emilio García Gómez, que asume en 2004, ha conformado una importante línea académica sobre contextos musulmanes que ha permitido decenas de reuniones, foros y congresos de especialistas, con apoyo específico a publicaciones. Especial atención merecen los trabajos de la arabista Gema Martín Muñoz sobre temas muy diversos. Para lo que aquí nos ocupa, hay que mencionar la recopilación de 1995 sobre mujeres, derechos y democracia en el Magreb y en la inmigración, obra pionera en su género y que además rescató y difundió para la academia española una serie de nombres de autoras que eran absolutamente desconocidas en el panorama español.⁶⁰

Si se exceptúan los trabajos de la politóloga de formación arabista Ana Planet,⁶¹ del sociólogo Joan Lacomba,⁶² o del antropólogo Jordi Moreras, que firma las etnografías pioneras sobre musulmanes en España,⁶³ no hay apenas trabajos específicos sobre el islam con un enfoque de ciencias sociales hasta los años 2000. Son estos autores los que, desde un momento más temprano, comienzan a utilizar los términos de islam y musulmanes en sus investigaciones, en las que el papel de

55 Maria Cardeira da Silva (2008). «As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão». *Cadernos do Pagu*, 30 (1), pp. 137-150; y Lila Abu-Lughod (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge/Londres: Harvard University Press.

56 Hildred Geertz (1978). «The Meaning of Family Ties», en Clifford Geertz (ed.). *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 325-379.

57 Elena Hernández Corrochano (2008). *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*. Madrid: Cátedra.

58 Caridad Ruiz de Almodóvar-Sel (2005). *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*. Granada: Universidad de Granada.

59 Carmelo Pérez Beltrán (1997). *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*. Granada: Universidad de Granada.

60 Gema Martín Muñoz (comp.) (1995). *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias.

61 Ana I. Planet (1997). «Asociacionismo e islam: el acuerdo de cooperación del Estado español con la comisión islámica de España y sus repercusiones en Melilla y Ceuta», *Awraq*, 18, pp. 171-194; y Ana I. Planet (1998). *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla.

62 Joan Lacomba (1996). «Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses», *Alternativas: cuadernos de Trabajo Social*, 4, pp. 59-76; Joan Lacomba e Isabel Royo (1997). «Una inmigración entre la precariedad y la exclusión: condiciones de vida de los inmigrantes marroquíes y senegaleses en situación irregular en el área urbana de Valencia», *Servicios sociales y política social*, 37, pp. 93-107; Joan Lacomba (1998). «Migraciones y trabajo social intercultural: propuestas teóricas y metodológicas», *Servicios sociales y política social*, 44, pp. 33-54; Joan Lacomba (1999). «El islam y su práctica entre la inmigración magrebí: transformaciones y adaptaciones», *Ofrim suplementos*, 4, pp. 147-164; y Joan Lacomba (1999). *El juego entre la exclusión y la inserción en situación inmigrada: modificación y permanencia de la identidad cultural entre los inmigrantes musulmanes*. Tesis doctoral, Universitat de València.

63 Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.

los marroquíes es protagonista en el primer caso, coprotagonista con senegaleses en la Comunidad Valenciana en el segundo y con pakistaníes en Barcelona en el tercero. Planet realizó una investigación sobre el comportamiento electoral en las comunidades musulmanas de Melilla y Ceuta,⁶⁴ rompiendo el estereotipo de los perfiles políticos de la población musulmana, siendo después referencia para los procesos de institucionalización del islam en España. Lacomba tuvo un peso muy importante en este ámbito de estudios a comienzos de siglo con sus dos publicaciones sobre la figura de los imames inmigrados y las transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas de marroquíes en suelo español,⁶⁵ a lo que se refirió como «el islam inmigrado».⁶⁶ Moreras sería el protagonista de una cartografía del estudio de los musulmanes y el islam en Cataluña a partir de la etnografía. Sus aportaciones son numerosas y citamos aquí una parte de ellas, como el estudio de los procesos de integración del colectivo marroquí en Cataluña,⁶⁷ y las particularidades del pakistaní,⁶⁸ la observancia de las distintas formas de visibilización del islam en el espacio público,⁶⁹ el rol de los imames en Cataluña,⁷⁰ la integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha,⁷¹ y

64 Ana I. Planet (2014). «Spain», en Jocelyne Césari (ed.). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press.

65 Joan Lacomba (2000). «La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados», *Migraciones*, 7, pp. 155-194; y Joan Lacomba (2001). «Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías», *Revista Internacional de Sociología*, 29, pp. 163-187.

66 Joan Lacomba (2001). *El islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Subdirección General de Museos Estatales.

67 Véanse Jordi Moreras (2001). «¿Del asentamiento a la integración?: Diez cuestiones en torno al colectivo marroquí en Cataluña». *Araus de sociología*, 5, pp. 93-110; Jordi Moreras (2001). «Temps d'assentament, temps d'integració? El collectiu marroquí a Catalunya», en Salomó Marqués (ed.). *Societats pluriculturals i educació: la interculturalitat com a resposta*. Girona: Universitat de Girona, pp. 105-122; Jordi Moreras (2002). «Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña», en Francisco Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.). *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?: algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pp. 196-217; Jordi Moreras (2002). «De la España musulmana al islam español». *Vanguardia dossier*, 1, pp. 85-88; y Jordi Moreras (2003). «¿Un islam en Cataluña o un islam catalán?», en Maria Angels Roque (coord.). *El islam plural*. Barcelona: Icaria, pp. 335-351.

68 Jordi Moreras (2005). «¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los pakistaníes en Barcelona». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 68, pp. 119-132.

69 Véanse Jordi Moreras (2003). «La inscripción del islam en el espacio público», en Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona Garrido (coords.). *La integración social de los inmigrados: modelos y experiencias*. Barcelona: Icaria, pp. 261-286; Jordi Moreras (2003). «Imágenes del islam en internet», en Carlos Villagrasa (coord.). *Nuevas tecnologías de la información y derechos humanos: seminario organizado por la Fundación Internacional Olof Palme*. Barcelona: CEDECS, pp. 137-150; Jordi Moreras (2008). ««Hoy han hablado en la te de la mezquita del barrio». Los medios de comunicación en el contexto de los conflictos en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña», en María Martínez Lirola (coord.). *Inmigración, discurso y medios de comunicación*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 127-142; Jordi Moreras (2014). «Musalas, mezquitas y minarettes: etnografía de las mezquitas en Europa». *Awraq*, 9, pp. 121-146; Jordi Moreras (2016). «Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual». *Afkar/Ideas*, 50, pp. 36-38; Jordi Moreras (2017). «Las periferias religiosas: allá donde la ciudad pierde (¿o recupera?) su fe», en María Teresa Vicente y Pepa García Hernández, Antonio Vizcaino (coord.). *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia: Universitat de València, pp. 785-798; y Marta Alonso Cabré, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, Jordi Moreras y Ariadna Solé (2015). «Islamic Rituals in Diáspora: Muslim Communities in Catalonia», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 40, pp. 40-46.

70 Jordi Moreras (2007). *Els imams de Catalunya*. Barcelona: Empuriès.

71 Jordi Moreras (2005). «¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha», en Manuel Hernández Pedreño, Andrés Pedreño (coords.). *La condición inmigrante: exploraciones e inves-*

más recientemente como «agentes de radicalización».⁷² La reflexión que ha lanzado recientemente al contexto europeo cuestiona las formas en que las personas musulmanas son concebidas en las políticas y muchos trabajos académicos en la actualidad europea, donde aparecen representados por un proceso de extranjerización asociado a un pasado migratorio.⁷³ Su propuesta es la de iniciar el campo de la antropología del islam posmigratorio en el espacio europeo. Por último, hay que señalar la extensa producción del antropólogo Ignacio Castien, que a caballo entre la psicología y la antropología, explora la construcción de las identidades en diferentes poblaciones musulmanas, comenzando con la inmigración marroquí en Madrid,⁷⁴ y continuando con sus trabajos sobre Senegal,⁷⁵ Afganistán,⁷⁶ el Sáhara occidental,⁷⁷ Mauritania,⁷⁸ y, por supuesto, Marruecos.⁷⁹

Los atentados del 11-S irrumpen social, política y académicamente en 2001 provocando un giro ontológico en la concepción de los sujetos de estudio, quienes dejarán de ser nombrados «marroquíes» para pasar a ser referidos mayoritariamente como «musulmanas y musulmanes», creando un efecto que se ha nombrado como la «islamización» de la migración.⁸⁰ Este giro se irá consolidando tres años después, con los inesperados atentados del 11-M en Madrid. En este sentido, la identificación de la hasta ahora población marroquí como musulmana es, entre otras cuestiones, un efecto de las políticas de gestión del islam, que eligen nombrar por la religión a unos interlocutores de los que se espera actúen como contención frente a lo que después se conocerá como procesos de radicalización de los musulmanes. Para una persona musulmana, el único modo de tener un

tigaciones desde la Región de Murcia. Murcia: Universidad de Murcia.

- 72 Jordi Moreras (2012). «Imames y radicalización en España», en *Frank Peter y Rafael Ortega (coord.). Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona: Bellaterra, pp. 357-360; Jordi Moreras (2015). «Políticas de prevención de la radicalización». *Afkar/Ideas*, 45, pp. 30-31; y Jordi Moreras (2017). «Contextos imaginados de la radicalización». *Afkar/Ideas*, 55, pp. 34-37.
- 73 Jordi Moreras (2017). «¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 115.
- 74 Juan Ignacio Castien Maestro (2003). *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- 75 Juan Ignacio Castien Maestro (2016). «Islam e identidad nacional en el Senegal Contemporáneo», *Papeles del CEIC. International Journal of Collective Identity Research*, 2, pp. 1-27.
- 76 Juan Ignacio Castien Maestro (2015). «Modernización y regresión en Afganistán. Un ensayo de interpretación», *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 5, pp. 261-288.
- 77 Juan Ignacio Castien Maestro (2015). «Tribalismo, islam y cambio social en el Sáhara occidental», en *Luis Ángel Aparicio-Ordás González-García, Juan Ignacio Castien Maestro, Mamadou Cheikh Agne, Juan Mora Tebas, Emilio Sánchez de Rojas Díaz et al., Nuestra frontera más avanzada entre el Sáhara occidental y Senegal*. Monografía n.º 145. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa, EALEDE/Centro de Estudios de la Defensa Nacional, CESEDEN, pp. 117-153.
- 78 Juan Ignacio Castien Maestro (2014). «Etnias, tribus y cofradías. La sociedad mauritana en su interacción con el Estado», en *Mauritania: nuestro vecino del sur, un estudio geopolítico en red. Documentos de Seguridad y Defensa*, 65. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa, EALEDE/Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional, CESEDEN, pp. 19-56.
- 79 Lidia Morales Luque y Juan Ignacio Castien Maestro (2014). «Apuntes sobre la vivencia de la sexualidad entre la juventud marroquí. Investigaciones en Marruecos y en España», *Prisma social. Revista de Ciencias Sociales*, 13, pp. 491-451.
- 80 Stephano Allievi (2006). «How and why “Immigrants” became “Muslims”», *ISIM Review*, 18, p. 37; y Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008). «La “islamización” de la inmigración: algunas hipótesis acerca», *Quaderns de la Mediterrània*, 9, pp. 389-392.

espacio ciudadano será a partir de la etiqueta religiosa. Esta cuestión reorientaliza y esencializa aún más el ámbito de esta cartografía. La islamización de la literatura se corresponde con un énfasis en una suerte de proceso de «reislamización» de las poblaciones musulmanas, que habría comenzado en los años noventa y que fue primeramente elaborado en la literatura francesa en esta década.⁸¹ Esta interpretación está fuertemente cuestionada por otros autores,⁸² ya que reduce toda la lógica social de poblaciones procedentes de países musulmanes, a una racionalidad «islámica», idea que fundamentará después cierto discurso racista que relaciona la religión con el terrorismo.

La política internacional de «Guerra contra el terror» ya está asentada a principios de siglo y se abrirán tres líneas principales de investigación en respuesta a la misma: las reacciones de las personas musulmanas a este contexto de sospecha; el estudio de las dinámicas de ciertas religiosidades islámicas identificadas como sospechosas y, por último, el análisis de las formas de vigilancia y control ejercidas sobre ellas por su relación con la denominada «islamofobia». De un modo paralelo a esta nueva deriva que protagoniza las reflexiones de esta última década, se mantendrán las investigaciones que venían realizándose en el campo de las migraciones y en el Magreb. En ambas derivas, la juventud, la infancia y las mujeres tendrán un espacio propio desde el que reflexionar sobre sus dinámicas y el significado o sentido de sus prácticas. Catalunya y Madrid serán los núcleos principales de producción científica, acompañados por los trabajos realizados en Andalucía y el País Valencià. Los focos de análisis tendrán tres espacios geográficos privilegiados como referencia: Marruecos, el Mediterráneo y España, con miradas más minoritarias hacia Mauritania,⁸³ el Sáhara (tanto los campamentos de personas refugiadas en la provincia argelina de Tindouf como el Sáhara occidental) y Senegal.

En cualquier caso, Marruecos seguirá siendo el lugar etnográfico más importante en esta antropología de los contextos musulmanes del siglo XXI, visto desde diferentes perspectivas. La antropología y la historia se combinan en el trabajo de uno de los antropólogos más prolíficos del área, Josep Lluís Mateo Dieste, que desde una original perspectiva historiográfica en la que combina el trabajo de archivos con la etnografía más clásica,⁸⁴ busca comprender el pasado del protectorado español en Marruecos, en cuanto al desarrollo de un sentimiento de

81 Olivier Roy (1992). «Les voies de la ré-islamisation», *Pouvoirs*, 62, pp. 81-91; Olivier Roy (2011). «The Paradoxes of the Re-Islamization of Muslim Societies. The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere», *Social Science Research Council*; Farhad Khosrokhavar (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion; y Gilles Kepel (2011). *Banlieue de la République*. Paris: Institut Montaigne.

82 Vincent Geisser (2016). «Gilles Kepel hanté par l'islamisation de la France», *Orient*, XXI, 15 de enero.

83 Alberto López Bargados (2006). «Mauritania: cuatro paradojas y una coda», *Quaderns de la Mediterrània. Cuadernos del Mediterráneo*, 6, pp. 141-146; Alberto López Bargados (2012). «Perfiles del "Far West" sahariano: el papel de la frontera colonial en el Sahel atlántico (Sáhara occidental, Mauritania)», *Hesperis Tamuda*, 47, pp. 19-38; y Alberto López Bargados y Raquel Ojeda (2009). «"E pur si muove?" Lógicas del poder y proceso de transición en la República Islámica de Mauritania», en Ferrán Izquierdo Brichs (coord.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, pp. 151-176.

84 Mateo Dieste tiene un texto sobre las relaciones entre antropología e historia en Josep Lluís Mateo Dieste y Alexandre Coello de la Rosa (2016). *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Zaragoza: UOC y Prensas de la Universidad de Zaragoza.

«hermandad» hispanomarroquí,⁸⁵ con sus tensiones y conflictos,⁸⁶ conversiones religiosas,⁸⁷ lógicas de corrupción entre colonizados y colonizadores,⁸⁸ el establecimiento de matrimonios mixtos,⁸⁹ o los sistemas de clasificación social en relación al poder militar en el contexto colonial.⁹⁰ Los dos polos de la antropología de esta cartografía, los contextos musulmanes y la inmigración, se juntan en otras obras del autor, que analiza los ecos de este vínculo histórico en el presente migratorio en España, y específicamente en Cataluña, por medio del estudio del impacto de las representaciones del «indígena» marroquí en el periodo colonial en la concepción del migrante marroquí actual,⁹¹ o las estrategias matrimoniales y el parentesco entre las clases populares marroquíes asentadas en Cataluña.⁹²

En esta misma perspectiva historiográfica puede señalarse el trabajo de López García y Ramírez sobre la obra de una de estas figuras coloniales,⁹³ el médico Felipe Ovilo, autor de cierta protoetnografía a últimos del siglo XIX, o la más reciente edición crítica de Martínez Antonio,⁹⁴ sobre los usos y costumbres en Marruecos desde la mirada de tres médicos del siglo XIX, así como una antología sobre la antropología en Marruecos, de Ramírez y López,⁹⁵ que pretendía reunir los trabajos etnográficos de autoría marroquí, francesa, norteamericana y española a modo de homenaje a uno de los grandes antropólogos olvidados de Marruecos, David M. Hart. Como a Caro Baroja, su condición periférica —académicamente hablando— le situó en una posición marginal que dificultó que su obra fuera más conocida y que hiciera de puente entre la vieja antropología colonial y la moderna antropología española sobre Marruecos. Si Hart ha sido editado y si ha habido un empeño por recuperar ese legado, ha sido gracias al antropólogo José Anto-

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

86 Josep Lluís Mateo Dieste (2012). «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersección hispano-marroquí en el protectorado», *Awraq*, 5-6, pp. 79-96.

87 Josep Lluís Mateo Dieste (2013). «“Rarezas”: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)». *Hispania: Revista Española de Historia*, 73-243, pp. 223-252.

88 Josep Lluís Mateo Dieste (2014). «Una antigua costumbre... Corrupción entre colonizadores y colonizados en Alcázarquivir (1925), protectorado español de Marruecos», *Illes i imperis: estudis de Història de les Societats en el Món Colonial i Post-Colonial*, 16, pp. 147-168.

89 Josep Lluís Mateo Dieste (2005). «Amores prohibidos: fronteras sexuales y uniones mixtas en el Marruecos colonial», en *Ana I. Planet y Fernando Ramos López (coords.). Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 128-161.

90 Josep Lluís Mateo Dieste (2002). «La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social», en *Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.). Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Op. Cit.

91 Josep Lluís Mateo Dieste (2002). «Le retour de l'“indigène”: l'immigration et les paradoxes de la mémoire coloniale en Espagne», *Migrations société*, 14-81/82, pp. 83-95.

92 Josep Lluís Mateo Dieste (2013). «Estrategias matrimoniales y parentesco entre las clases populares del norte de Marruecos y la emigración a Cataluña», *Revista Internacional de Sociología*, 71-2, pp. 415-439.

93 Bernabé López García y Ángeles Ramírez (2002). «Felipe Ovilo: testigo del cambio en el Marruecos de fines del siglo XIX», en *Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.). Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 157-170.

94 Francisco Martínez Antonio (2009). *Intimididades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Madrid: Miraguano.

95 Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.) (2002). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra.

nio González Alcantud, quien también con una fuerte impronta de los estudios históricos, dirigió desde el Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet de Granada una línea editorial que pretendía recuperar, editar críticamente y difundir estos materiales. El trabajo de González Alcantud es además ineludible en los estudios de orientalismo y exotismo,⁹⁶ siempre en relación con Marruecos, así como en el trabajo sobre etnohistoria colonial.⁹⁷

Es importante destacar aquí la intersección entre antropología del islam y antropología médica, en una tradición que recoge y recupera aspectos clásicos de las temáticas de la etnología colonial, como los trabajos que desarrolla Mateo en el abordaje de la salud,⁹⁸ santería y prácticas de curación marroquíes, o los de González Vázquez,⁹⁹ también en el norte de Marruecos, pero con etnografía en un entorno rural sobre los *yenún* y su existencia entre las mujeres.¹⁰⁰

Continuando con las etnografías en las zonas rurales de Marruecos, hay que señalar dos más recientes, situadas en el marco de los efectos del neoliberalismo en Marruecos. Una de ellas, desde la economía feminista, analiza la alianza de la agricultura capitalista con las desigualdades de clase y género, a través del análisis del trabajo y de las relaciones sociales de las trabajadoras agrícolas en el norte de Marruecos.¹⁰¹ La segunda se ocupa de otra alianza del neoliberalismo, la que establece con los modos tradicionales de gestión y herencia del usufructo de las tierras colectivas y sus consecuencias para las mujeres.¹⁰² En los dos trabajos son fundamentales las estrategias de respuesta de las mujeres, tanto en el nivel de movilización política como en las formas de representación del mundo.

Aunque las instituciones nunca estimularon los estudios en general de la temática de esta cartografía, hay que señalar el impacto de las políticas mediterráneas de la Generalitat catalana en la producción académica sobre el norte de África y sobre la inmigración marroquí en España. Los objetivos de la política de

96 José Antonio González Alcantud (2002). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Ánthropos; José Antonio González Alcantud (2004). *Deseo y negación de Andalucía. El peso de lo local y la contraposición Oriente/Occidente en la realidad andaluza*. Granada: Universidad de Granada; y José Antonio González Alcantud (coord.) (2006). *El orientalismo desde el Sur*. Sevilla: Ánthropos.

97 José Antonio González Alcantud (coord.) (2003). *Marroquíes en la guerra civil española. Campos equívocos*. Granada: Ánthropos; y José Antonio González Alcantud (coord.) (2008). *La ciudad magrebí en tiempos coloniales*. Barcelona: Ánthropos.

98 Josep Lluís Mateo Dieste (2008). «Sistemas médicos y racionalidades curativas en Marruecos: un panorama general», en Gerardo Fernández Juárez, Irene González Gonzáles y Puerto García Ortiz (coords.). *La diversidad ante el espejo: salud, interculturalidad y contexto migratorio*. Quito: Abya-Ayala, pp. 129-142; y Josep Lluís Mateo Dieste (2013). «“Rarezas”: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)», *Hispania: revista española de Historia*. Op. Cit.

99 Araceli González Vázquez (2015). *Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

100 Los *yenún*, en singular *yin* (escrito tal y como se pronuncia, sin empleo de sistemas de transcripción) son una especie de espíritus malignos de la tradición popular en muchos países árabes que conviven de manera cotidiana con las personas y a los que hay que saber tratar para que no se conviertan en fuente de males de todo tipo.

101 Juana Moreno Nieto (2014). «Labour and Gender Relations in Moroccan Strawberry Culture», en Jörg Gertel y Sarah Ruth Stippel (coords.). *Seasonal Workers in Mediterranean Agriculture. The social costs of eating fresh*. Londres: Routledge; y Juana Moreno Nieto (2017). «Une ethnographie située au nord du Maroc: le rôle du positionnement et des émotions au cours du travail de terrain», en Leila Bouasria, Catherine Therrien y Khalid Mouna (coords.). *Terrains marocains. Sur les traces de chercheurs d'ici et d'ailleurs*. Rabat/Casablanca: Centre Jacques Berque/Éditions de la croisée des Chemins.

102 Ángeles Ramírez (2017). «Las otras soulaliyates: tierra y movilizaciones legítimas e ilegítimas en Marruecos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 23, pp. 15-28.

vecinazgo de la Unión Europea sirven de base para los intereses empresariales de la Generalitat en el Mediterráneo y así se funda en 1989 el Institut Català d'Estudis Mediterranis, un *think tank* autónomo,¹⁰³ cuya sección de seminarios y publicaciones dirigió la antropóloga Maria-Àngels Roque. El interés y la disposición de presupuesto para organizar encuentros y publicar textos supuso un estímulo importante en la construcción de redes desde Catalunya y en la difusión de trabajos sobre el Magreb y las migraciones a lo largo de la década de los años 90 y hasta bien entrados los 2000. Especialmente importante fue el refuerzo de relaciones con antropólogos marroquíes, así como los congresos celebrados a ambos lados del Estrecho. Roque y su equipo, con una formación antropológica que debía mucho a la antropología francesa del Magreb, abrieron varias líneas de libros y revistas, que hoy en día siguen funcionando, como *Afkar* o *Quaderns de la Mediterrània*. Pensamos que ha tenido especial relevancia su trabajo pionero sobre mujeres en Marruecos como admiradora de la socióloga Fatima Mernissi,¹⁰⁴ y su rescate de la cuestión amazigh,¹⁰⁵ de gran relevancia en Catalunya, no solo por el gran volumen de inmigración rifeña que allí reside, sino por la conexión de lo amazigh con la cuestión nacional catalana desde una parte de los ambientes académicos. Igualmente es relevante señalar su interés por sostener la tensión con la tradición de la antropología mediterraneísta y debatir con las etnografías clásicas, desde Caro Baroja a Pitts Rivers o Boissvain. También en esta línea «mediterránea» hay que mencionar a la antropóloga Danielle Provansal que, como gran concedora de la tradición etnológica franco-magrebí, hizo algunas aportaciones en esta línea,¹⁰⁶ añadiendo análisis específicos de Argelia sobre colonialismo y nuevas naciones,¹⁰⁷ estados de la cuestión sobre etnología francomagrebí,¹⁰⁸ o inmigración magrebí en Almería,¹⁰⁹ sosteniendo una

103 Desde 2002 el Institut pasa a ser un órgano consorciado con Ayuntamiento de Barcelona y el Ministerio de Asuntos Exteriores y pasa a llamarse Institut Europeu de la Mediterrània.

104 Maria-Àngels Roque (coord.) (2000). *Mujer y migración en el Mediterráneo Occidental: tradiciones culturales y ciudadanía*. Barcelona: Icaria/Institut Català de la Mediterrània; Maria-Àngels Roque (2006). «Valores sociales en Marruecos: Entrevista con Mohamed Tozy», *Afkar/Ideas*, 10-16; Maria-Àngels Roque (2006). «La complejidad cultural de Marruecos, una herencia mediterránea: entrevista a Mohamed Tozy», *Quaderns de la Mediterrània*, 6, pp. 105-110; Maria-Àngels Roque (2013). «Mujeres en la cultura global». *Quaderns de la Mediterrània*, 18-19, pp. 252-253; y Maria-Àngels Roque (2016). «Las mujeres relatan la historia», *Quaderns de la Mediterrània*, 23, pp. 289-296.

105 Maria-Àngels Roque (2002). «Identidades beréberes marroquíes y redes asociativas campo-ciudad», en Àngeles Ramírez y Bernabé López Fernández (coords.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 399-421; y Maria-Àngels Roque (2009). «La societat civil i la reivindicació amaziga», en Tassadit Yanzine, Maria Àngels Roque, Monsour Ghaki, Mohamed Chafik et al. *Els amazics avui, la cultura berber*. Barcelona: Pagès Editors/IEmed, pp. 141-146.

106 Danielle Provansal (1997). «Ritual, cultura y sociedad en el Mediterráneo», en Francisco Checa y Pedro Molina (coords.). *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria, pp. 61-86.

107 Danielle Provansal (2004). «Argelia: ¿Una nación inacabada?», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 20, pp. 139-155.

108 Danielle Provansal (2002). «Etnologues “sur le tas” o la etnología de expresión francesa en el Magreb», en Àngeles Ramírez y Bernabé López García (coord.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 171-185.

109 Danielle Provansal (1997). «Ritual, cultura y sociedad en el Mediterráneo», en Francisco Checa y Pedro Molina (coords.). *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Op. Cit.; y Danielle Provansal (2002). «La hospitalidad a prueba: migrantes en Almería», en Francisco Javier García Castaño y Carolina Muriel López (coords.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Granada: Universidad de Granada, pp. 181- 193.

inédita Antropología del Magreb como asignatura en la Universitat de Barcelona desde principios de los años noventa hasta su jubilación en 2005, cuando comenzó a ser asumida por López Bargados.

Aunque, como se ha dicho, el análisis de los procesos migratorios se va diluyendo en otras temáticas diversas, hay que mencionar los trabajos sobre la frontera entre Marruecos y España a partir de dos autoras. La primera, Natalia Ribas, socióloga de la inmigración y la globalización con una extensísima obra, incluyendo una monografía sobre migraciones femeninas procedentes de diferentes países, entre los que se cuenta Marruecos. Ribas ha trabajado la cuestión de la frontera como un espacio histórico y un micropaisaje desde el que observar las movilizaciones globales,¹¹⁰ trabajando con el carácter específico de las ciudades fronterizas.¹¹¹ La segunda, la antropóloga Mercedes Jiménez, ha trabajado sobre las relaciones entre esta frontera y la infancia vulnerable, especialmente menores no acompañados, desde una larga etnografía en la ciudad de Tánger y su enorme conurbano.¹¹² Jiménez además ha realizado y realiza una imprescindible labor académica de comunicación y enlace entre las universidades de ambos lados del Estrecho, trabajo necesario que sigue suponiendo una gran dificultad.

En un desplazamiento más al sur es necesario mencionar el interés de López Bargados por el sistema de facciones y las tribus en el norte de África,¹¹³ además de la sociedad mauritana contemporánea,¹¹⁴ así como por el Sáhara colonizado por España,¹¹⁵ en un enfoque de intersección entre la antropología del islam y la antropología política. Es interesante señalar que los estudios sobre el Sáhara occidental y los campamentos de personas refugiadas en Tindouf (Argelia) han solido mantenerse fuera del ámbito de los estudios de esta cartografía, como si pertenecieran a otro ámbito disciplinar, quizás en virtud de la cercanía a Marruecos y de la impo-

110 Natalia Ribas (1999). *Las presencias de la inmigración femenina: un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona: Icaria.

111 Natalia Ribas (2001). «¿Estrategias transnacionales?: una pregunta acerca de las migraciones femeninas en España», *Arxius de sociologia*, 5, pp. 69-92; y Natalia Ribas (2005). «Globalización y movimientos migratorios», en Mercedes G. Jiménez y Ángeles Ramírez (coords.). *Las otras migraciones: la emigración de menores marroquíes a España*. Madrid: Akal, pp. 27-56.

112 Entre todos sus trabajos destacamos Mercedes G. Jiménez Álvarez (2003). *Buscar la vida: análisis transnacional de los procesos migratorios de los menores marroquíes no acompañados en Andalucía*. Madrid: SM; y Mercedes G. Jiménez Álvarez (2011). *Intrusos en la fortaleza: menores marroquíes migrantes en la frontera sur de Europa*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid (UAM); además del realizado junto a Ramírez en Ángeles Ramírez y Mercedes G. Jiménez Álvarez (coords.) (2005). *Las otras migraciones: la emigración de menores marroquíes no acompañados a España*. Madrid: Akal.

113 Alberto López Bargados (2002). «A la búsqueda de la tribu: los sistemas de facciones en el norte de África», en Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 449-460.

114 Alberto López Bargados (2005). «Primos públicos y ancestros privados: consideraciones sobre la noción de "tribu" en la sociedad mauritana contemporánea», en Albert Roca (coord.). *La revolución pendiente: el cambio político en el África negra*. Lleida: Universitat de Lleida, pp. 213-236; Alberto López Bargados (2006). «Marruecos, 1990-1991: variaciones sobre una tradición insurgente», en Laura Núñez (ed.). *Momentos insurreccionales: revueltas, algaradas y procesos revolucionarios*. Barcelona: El Viejo Topo, pp. 65-86; Alberto López Bargados (2009). «Narrativas del miedo. Sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en Abdennur Prado, Albert Martínez, Alberto López Bargados et al. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11S*. Barcelona: Virus.

115 Alberto López Bargados (2003). *Arenas coloniales: los Aulad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Bellaterra; y Alberto López Bargados (2005). «Julio Caro Baroja en el Sáhara: los méritos de una "etnografía relámpago"», en Jaime Alvar (coord.). *Memoria de Julio Caro Baroja*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 266-289.

sibilidad de hacer etnografía en los dos lugares a la vez por el control que ejerce el Estado marroquí sobre el Sáhara. Es ineludible, sin embargo, la consideración de los trabajos de los antropólogos y antropólogas del Sáhara,¹¹⁶ que desde la economía política ofrecen visiones críticas de la historia poscolonial y de la construcción del Sáhara postrevolucionario en los campamentos de personas refugiadas en Tindouf, constituyendo un magnífico ejemplo de antropología comprometida. Y en unas coordenadas geográficas mucho más alejadas, también en el mundo árabe, hay que mencionar la etnografía que Ewa Strzelecka realizó durante algunos años,¹¹⁷ que analiza el asociacionismo y las luchas de las mujeres yemeníes en un contexto de guerra civil, antes de integrarse como parte de un equipo de investigación sobre el Gran Sáhara, liderado por el antropólogo Francisco Freire, de la Universidade Nova de Lisboa.

El futuro: sospecha, violencia y la islamofobia como marco

Esta última vertiente teórica es aquella con la que pretenden dialogar nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos que han comenzado sus estudios en este campo de antropología del islam y de los musulmanes en la última década. Un ejemplo de ellas es Virtudes Téllez Delgado, quien ha estudiado las respuestas de la juventud musulmana madrileña ante los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid por medio de la creación de asociaciones socioculturales desde las que cuestionar la relación entre violencia e islam y plantear la posibilidad de conciliar identificaciones civiles española y religiosa musulmana.¹¹⁸ Junto a su tra-

116 Vivian Solana (2017). «Cementing Nationalism: the Role of the Saharawi Revolutionary in her Struggle for Decolonization», en Francisco Freire y Sebastian Boulay (eds.). *Culture et politique dans l'Ouest saharien: Arts, Activisme et Etat dans un espace de conflits*. Igé: Éditions l'Étrave, pp. 423-444; Juan Carlos Gimeno Martín (2016). «¿Elegir entre paz y justicia? Apuntes para la resolución del conflicto del Sáhara occidental», *Revista andaluza de antropología*, 10, pp. 167-191; y Juan Carlos Gimeno Martín y Juan Ignacio Robles Picón (2013). «Ambivalencia y orden colonial español en el Sáhara occidental: (1969-1973)», *Revista andaluza de antropología*, 5, pp. 151-177.

117 Ewa Strzelecka (2017). *Mujeres en la Primavera Árabe. Construcción de una cultura política de resistencia feminista en Yemen*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

118 Véanse Virtudes Téllez (2008). «La juventud musulmana de Madrid responde: lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 6, pp. 133-143; Virtudes Téllez (2009). «Identificaciones personales y su potencial de integración en la cultura civil», en Matilde Fernández Montes y Traude Müllauer-Seichter (coords.). *La integración escolar a debate*. Madrid: Pearson, pp. 39-55; Virtudes Téllez (2010). «La crisis como génesis. Ser hoy joven musulmán en Madrid», en María García Navarro, Betty Estévez y Antolín Sánchez (eds.). *Claves actuales de pensamiento. Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 107-120; Virtudes Téllez (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la «musulmanidad»*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid (UAM); Virtudes Téllez (2011). «Respuesta de los musulmanes a los atentados del 11 de marzo», en Cristina Sánchez-Carretero (coord.). *El Archivo del duelo: análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 157-170; Virtudes Téllez (2014). «La sospecha y los vínculos transnacionales como cuestionamiento de la identificación civil de musulmanes españoles jóvenes en Madrid», *Revista de Estudios Internacionales del Mediterráneo (REIM)*, 16, pp. 1-17; Virtudes Téllez (2014). «Somos “ciudadanos musulmanes españoles”: posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica», en Ángeles Ramírez (ed.). *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra, pp. 219-242; Virtudes Téllez (2017). «Embodying Religiosity and Subjectivities: the Responses of Young Spanish Muslims to Violence and Terrorism in the Name of Islam», en José Maquil, Ruy Blanes, Emerson Giubbelli y Erin K. Wilson (eds.). *Secularism in a Postsecular Age? Religiosity and Subjectivities in Comparative Perspective*. Cham: Palgrave MacMillan, pp. 87-106.

bajo, destaca en espejo el de Mariana Tello Weiss, que aunque no ha continuado en esta línea de investigación, realizó una gran contribución a la misma con su análisis de las formas de representación mediática del perfil de los actualmente llamados «terroristas yihadistas». ¹¹⁹ En este enfoque de la sospecha es importante mencionar los análisis realizados sobre colectivos musulmanes que, por su interpretación y práctica de la religiosidad islámica, son mirados desde un mayor recelo y con más suspicacias: los salafíes y la Yamaa'at at Tabligh. Ramírez y Moreras tienen también una reflexión sobre este respecto. ¹²⁰ Hay que destacar la etnografía de largo recorrido de la antropóloga Sol Tarrés, quien inicia el análisis del último colectivo mencionado, ¹²¹ retomando su interés por él posteriormente; ¹²² también sobre este grupo ha trabajado, con una producción aún incipiente, un representante de la nueva generación, Guillermo Martín-Sáiz. ¹²³

La sospecha se asocia en el presente a la visibilización de la religiosidad islámica en el espacio público, por lo que son importantes los análisis realizados sobre los rituales islámicos. Pueden mencionarse los trabajos sobre los ritos funerarios de Sol Tarrés, ¹²⁴ la aparición de los cementerios musulmanes en España como lugares de alteridad, ¹²⁵ patrimonio cultural funerario, ¹²⁶ los rituales funerarios transnacionales, ¹²⁷ el ritual del Eid al-adha, ¹²⁸ el Ramadán, ¹²⁹ y las manifesta-

- 119 Mariana Tello Weiss (2007). *El otro entre nosotros. Una aproximación antropológica a las construcciones sobre el «terrorismo islamista» en la prensa tras el 11-M*. Tesis para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, Universidad Autónoma de Madrid (UAM).
- 120 Jordi Moreras (2017). «Contextos imaginados de la radicalización», *Afkar/Ideas. Op. Cit.* Sol Tarrés (2003). «Fundamentalismos islámicos, inmigración e identidad: el tabligh en Sevilla», en *Fernando Américo (coord.). Religión, religiones, identidad, identidades, minorías: actas del V Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. Valencia: Universitat de València, pp. 373-384.
- 121 Jordi Moreras (2017). «Contextos imaginados de la radicalización», *Afkar/Ideas. Op. Cit.* Sol Tarrés (2003). «Fundamentalismos islámicos, inmigración e identidad: el tabligh en Sevilla», en *Fernando Américo (coord.). Religión, religiones, identidad, identidades, minorías: actas del V Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. Valencia: Universitat de València, pp. 373-384.
- 122 Sol Tarrés (2012). «La Yamaat al-Tabligh en España», en *Frank Peter y Rafael Ortega (coords.). Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona: Bellaterra, pp. 257-261.
- 123 Guillermo Martín-Sáiz (2014). «Espacio público e islam transnacional: a propósito de la Jamaat at-Tabligh en Barcelona», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 16.
- 124 Sol Tarrés (2006). «Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla», *Žainak: cuadernos de antropología-etnografía*, 28, pp. 429-446.
- 125 Jordi Moreras y Sol Tarrés (2012). «Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'alterité», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28-3, pp. 13-26.
- 126 Sol Tarrés y Jordi Moreras (2017). «Patrimonio cultural funerario. Los cementerios de las minorías religiosas en España», en *Beatriz Santamarina (coord.). Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada*. Valencia: Editorial Neopatria, pp. 267-283.
- 127 Ariadna Solé (2012). «Rituals funeraris transnacionals entre Catalunya i Senegal», *Revista catalana de sociologia*, 28, pp. 61-69; Ariadna Solé (2014). «Ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal). La construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 16; Ariadna Solé (2015). *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona; y Ariadna Solé (2017). «Seguir a los difuntos. Una etnografía multisituada de las prácticas funerarias transnacionales», *Revista de antropología experimental*, 17-1, pp. 97-107.
- 128 Marta Alonso Cabré (2008). «Missatges autorreferencials dels actors del ritual de l'Id-al-ad-ha», *(Con)textos: Revista d'Antropologia i Investigació Social*, 2, pp. 73-92.
- 129 Marta Alonso Cabré y Ariadna Solé (2012). «El Ramadán en Cataluña: Salud y ayuno en diáspora», en *Mabel Gracia Arnaiz (coord.). Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinares*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 341-357.

ciones particulares de los rituales islámicos en Cataluña.¹³⁰ Hay que nombrar también el trabajo de Salvatore Madonia,¹³¹ quien analiza las implicaciones identitarias y los significados de la participación sociopolítica de los y las jóvenes musulmanes en Madrid, en reivindicaciones presentes, del calado del 15-M, y de Óscar Salguero Montaña,¹³² que usa un interesante enfoque en su último trabajo en el que trata de indagar, desde los estudios urbanos, en la relación entre la visibilización del islam y los espacios públicos desde una perspectiva diacrónica en el caso de la fronteriza ciudad de Melilla.

De este modo, podemos indicar tres ejes temáticos que han guiado la literatura académica en este campo de la disciplina. En primer lugar, ha habido una asociación directa entre musulmán y migrante, destacando entre ellos el origen marroquí, como es el caso de los estudios mencionados más arriba. En segundo lugar, como un modo *lógico* de gestión de las migraciones y de las personas migrantes, se observa un interés por la integración de las mismas, manifestado aquí por las reflexiones sobre la gestión del islam,¹³³ inserta en un marco más amplio de gestión del pluralismo religioso en la sociedad contemporánea.¹³⁴ Finalmente, en tercer

130 Marta Alonso Cabré, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, Jordi Moreras y Ariadna Solé (2015). «Islamic Rituals in Diáspora: Muslim Communities in Catalonia», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 40, pp. 40-46.

131 Salvatore Madonia (2018). *Musulmanes, jóvenes y ciudadanos. Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

132 Óscar Salguero Montaña (2018). «A Diachronic View of the Spaces of Islam in Melilla», en *Ana I. Planet Contreras (ed.). Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Muslim Minorities, vol. 28. Leiden: Brill, pp. 62-84.

133 A modo de ejemplo, véanse Jordi Moreras (2001). «¿Del asentamiento a la integración?: diez cuestiones en torno al colectivo marroquí en Cataluña», *Arxius de sociologia. Op. Cit.*; Jordi Moreras (2001). «Temps d'assentament, temps d'integració? El collectiu marroquí a Catalunya». *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2002). «Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña». *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2002). «De la España musulmana al islam español», *Vanguardia dossier. Op. Cit.*; Jordi Moreras (2003). «¿Un islam en Cataluña o un islam catalán?». *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2004). «Religions en trànsit. Propostes per a l'anàlisi de les expressions religioses en context migratori», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 24, pp. 44-55; Jordi Moreras (2005). «¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha». *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2006). «Imames en Europa». *Afkar/Ideas*, 12 (4); Sol Tarrés (2002). «Inmigración magrebí y espacio urbano», en *Manuel Luna (coord.). La ciudad en el tercer milenio*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, pp. 249-268; Sol Tarrés (2005). *Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía: estrategias adaptativas de la comunidad magrebí de Sevilla*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla; Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2005). «Gestión del islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso», *Migraciones*, 18, pp. 77-104; Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008). «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de Historia contemporánea*, 24, pp. 121-135; Gunther Dietz, Javier Rosón y Francisca Ruiz Garzón (2011). «Homogeneidad confesional en tiempos de pluralismo religioso: una encuesta cualitativa con jóvenes españoles sobre religión y educación», *Revista CPU-e*, 13 (2); Sol Tarrés y Javier Rosón (2014). «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992)», *Awraq*, 9, pp. 147-170; Sol Tarrés y Javier Rosón (2014). «Estado y confesiones religiosas minoritarias: representaciones, diálogos y controversias del islam en España (1936-1992)», en *José Miguel Delgado Idarreta, Rebeca Viguera y Julio Pérez Serrano (coords.). Iglesia y Estado en la sociedad actual: política, cine y religión*. La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 169-182; Sol Tarrés y Javier Rosón (2017). «¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992)», *Revista CIDOB d'Affers Internacionals*, 115, pp. 13-37; y Sol Tarrés y Jordi Moreras (2017). «Patrimonio cultural funerario. Los cementerios de las minorías religiosas en España», en *Beatriz Santamarina (coord.). Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada*. Valencia: Neopatria, pp. 267-283.

134 La Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia encargó durante las dos primeras décadas del 2000 una serie de investigaciones sobre las religiones no católicas representadas en las diferentes comuni-

lugar, se abre un campo de reflexión sobre la representación de las personas musulmanas, ancladas aún en un pasado migratorio, o ciudadanas de hecho y derecho, pero que con independencia de su condición político administrativa, son puestas bajo sospecha con el argumento de la amenaza de radicalización y su posible vinculación al llamado «terrorismo yihadista». En este último sentido se abre un debate sobre el rechazo que se deriva de estas formas de representación, bajo la categoría de islamofobia o racismo antimusulmán, como formas de violencia simbólica, política y estructural. El contexto catalán y europeo es trabajado específicamente en López Bargados,¹³⁵ que analiza las lógicas de control, construcción de la sospecha y vigilancia con las que se negocia, representa y ejerce el poder sobre todas las personas —percibidas como— musulmanas en la actualidad, y que dan como resultado la génesis de un sujeto subalterno presentado a la ciudadanía como una amenaza vehiculada por medio del «yihadismo».¹³⁶

- dades autónomas. El resultado es un grupo de estudios que dan cuenta de esta diversidad religiosa, en la que el islam tiene un papel importante. Sus referencias están incluidas entre otras obras citadas aquí. Javier Rosón (2002). «Muslimofobia vs muslimofilia: comunidades étnicas en la ciudad de Granada», en Francisco Javier García Castaño y Carolina Muriel (coords.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*, 4, pp. 45-53. Granada: Universidad de Granada; Javier Rosón (2008). «Cultura oral y patrimonio inmaterial en el barrio de Albayzín, Granada: una aplicación del modelo de catalogación en el marco del proyecto Mediterranean Voices», en Javier Rosón, *El patrimonio cultural inmaterial: definición y sistemas de catalogación*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 211-246; Javier Rosón (2008). «Etnificación de la diversidad religiosa en el barrio de Albayzín», en Mónica Cornejos, Manuela Cantón y Ruy Llera (coords.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián: Ankulegi, pp. 223-238; Jordi Moreras (2006). *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Documentos CIDOB, Migraciones 9. Barcelona: CIDOB; Joan Estruch, Joan Gómez i Segalà, María del Mar Griera y Agustí Iglesias (2007). *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icaria; Josep Buades y Fernando Vidal (2007). *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Barcelona: Icaria; Bernabé López García Ángeles Ramírez, Eva Herrero, Said Kirhlani y Mariana Tello (2007). *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria; Francisco Díez de Velasco (dir.) (2008). *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria; Carlos Gómez Bahillo (coord.) (2009). *Construyendo red. Minorías religiosas en Aragón*. Barcelona: Icaria; Miguel Hernando de Larramendi y Puerto García Ortiz (dirs.) (2009). *Religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Barcelona: Icaria; Sol Tarrés y Javier Rosón (2009). «La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela: análisis del caso de Andalucía», *Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, pp. 179-197; Rafael Briones (dir.) (2010). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria; Eduardo J. Ruiz Vieytes, (dir.) (2010). *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria; Ángel Montes y María José Martínez Martínez (2011). *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la región de Murcia*. Barcelona: Icaria; Avi Astor (2012). «Context i conflicto: anàlisi de les fonts d'oposició entorn de les mesquites a Catalunya», *Revista catalana de sociologia*, 28, pp. 45-59; Rubén Lasheras (2012). *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria; Sol Tarrés y Celeste Jiménez de Madariaga (2012). «El pluralismo religioso en Andalucía», en Celeste Jiménez de Madariaga y José Hurtado (coords.). *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales*. Andalucía: Centro de Estudios Andaluces/Junta de Andalucía/Asana, pp. 261- 286; Jesús A. Valero (dir.) (2012). *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*. Barcelona: Icaria; Rafael Briones, Sol Tarrés y Óscar Salguero (2013). *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y Melilla*. Barcelona: Icaria; Antonio Izquierdo (dir.) (2014). *Mareas de pluralismo. Minorías religiosas en Galicia*. Barcelona: Icaria; Avi Astor y Mohammed El-Bachouti (2015). «Estructuras de oportunidad y políticas de interculturalidad: la gobernanza del islam en la España contemporánea», en Ricard Zapata Barrero e Irena Guidokova (coord.). *Las condiciones de la interculturalidad: gestión local de la diversidad de España*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 221-242; Avi Astor y Mar Griera (2016). «La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea», *Anuario CIDOB de la Inmigración 2016*, pp. 248-270; Josep Buades (2016). *Amic(s) e amat(s). Minorías religiosas en las Illes Balears*. Barcelona: Icaria; y Gorka Urrutia (dir.) (2017). *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y La Rioja*. Barcelona: Icaria.
- 135 Alberto López Bargados (2009). «Narrativas del miedo. Sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en Abdennur Prado, Albert Martínez, Alberto López Bargados et al. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11S*. Op. Cit.
- 136 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de*

No hay mucha producción aún sobre la relativamente nueva temática de la islamofobia en España. La obra más extensa, fuera de la antropología, es la del historiador Fernando Bravo,¹³⁷ que trabaja sobre la construcción discursiva de la islamofobia en relación con el antisemitismo, elaborando una completa genealogía de este proceso en España. En las ciencias sociales, las nuevas líneas de reflexión ponen en relación los modelos seculares con prácticas islamófobas.¹³⁸ Una línea de análisis de este debate es la discusión sobre el origen de la islamofobia, con implicaciones políticas y disciplinares. Se puede decir que hay una línea que, tomando prestados los ineludibles trabajos del historiador Martín Corrales sobre la imagen del moro desde el siglo XVII y sobre la maurofobia en España,¹³⁹ reduce la islamofobia a esto último,¹⁴⁰ lo que supone finalmente una negación de este nuevo racismo, pues termina de algún modo culturalizándolo y entroncándolo con una difusa tradición ibérica. Las similitudes entre la maurofobia de la España moderna y la islamofobia contemporánea no deberían llevar, por comodidad intelectual, a asumir el carácter inmanente de esta construcción del islam y de musulmanas y musulmanes.¹⁴¹ Si se asume que siempre ha existido este odio como una característica de la historia social de España, de Occidente, o del territorio que sea, se está aceptando implícitamente que se trata de un conjunto de planteamientos culturales, identitarios, que son independientes de las circunstancias históricas, políticas y sociales. En este sentido, es útil reconstruir las diferentes posiciones de Edward Said y de Maxime Rodinson sobre el orientalismo.¹⁴² El primero analizó las obras literarias de los grandes autores clásicos occidentales —los escritos de los orientalistas— mostrando cómo se articulaba un discurso que estigmatizaba a los orientales y que construía un oriente preparado para ser colonizado, destruido y domesticado, como parte fundamental de la identidad de un occidente opuesto. Sin embargo, la interpretación más extendida de Said —a la que él no se opuso— apunta a una suerte de culturalismo que sostiene de modo ahistórico una matriz orientalista homogénea y esencial.¹⁴³ La perspectiva de Rodinson, que no es un crítico literario como

Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM), 21, pp. 73-80; y Alberto López Bargados (2018). «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 89-108.

137 Fernando Bravo López (2012). *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra.

138 Alberto López Bargados (2018). «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Op. Cit.

139 Eloy Martín Corrales (2002). *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra; y Eloy Martín Corrales (2004). «Maurofobia/Islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67, pp. 39-51.

140 Ricard Zapata Barrero (2006). «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum», en Tariq Modood, Anna Triandafyllidou y Ricard Zapata (eds.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach*. Londres: Routledge, pp. 143-161.

141 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*. Op. Cit.

142 Edward W. Said (2003) [1978]. *Orientalism*. Op. Cit.; Maxime Rodinson (1980). *La fascinación de l'islam*. París: Maspero.

143 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*. Op. Cit.

Said, sino historiador, sitúa las relaciones entre Oriente y Occidente en un ámbito histórico y político, y eso le permite analizar las discontinuidades y rupturas en esa relación con lo árabe y lo musulmán en diferentes momentos históricos.

Otros análisis actuales —hegemónicos en la academia a día de hoy— vienen a apuntalar aquella primera línea de interpretación culturalista sobre la islamofobia.¹⁴⁴ En ruptura epistemológica con esta interpretación y mucho más cercano al análisis de Rodinson, se sitúa el texto de Mateo Dieste,¹⁴⁵ que recompone la historia de estos estereotipos y de esa reactualización del racismo. Este es también uno de los hilos de la red internacional de los orientalismos periféricos, liderada por la antropóloga portuguesa Maria Cardeira y que reúne a investigadoras e investigadores (básicamente en la antropología, pero no únicamente) de países periféricos en la producción «orientalista» (Portugal, España, Brasil, Argentina, Italia o México), con el objeto de reflexionar sobre estas representaciones y procesos. Una muestra de esta producción, la mayoría inédita, puede verse en el número 21 de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)* mencionada más arriba. En tercer término, hay una serie de trabajos que, también confrontando la primera línea, pretenden fundamentar etnográficamente no solo la islamofobia y su conformación por parte de las instituciones, sino las respuestas y los repertorios de la resistencia de las poblaciones musulmanas.¹⁴⁶ La reflexión sobre la islamofobia ha sido reubicada en trabajos recientes en intersección con las relaciones de clase y las estructuras patriarcales.¹⁴⁷ Las respuestas y formas de resistencia se ha analizado recientemente a través del cuestionamiento del papel de la «musulmanidad» o religiosidad islámica en la movilización política de personas musulmanas.¹⁴⁸ La cuestión del pañuelo más allá del islam, en el centro de los racismos de Estado y de los regímenes abiertamente patriarcales como una forma de control de la población musulmana y de las mujeres, ha sido tratada en Ramírez.¹⁴⁹ Ahondando en esta cuestión, es interesante

144 En este sentido, hay un debate más profundo sobre el uso del término islamofobia o su otra opción, racismo antimusulmán. Si bien islamofobia visibiliza un tipo particular de racismo contra las personas musulmanas, puede hacer aparecer con demasiado énfasis la cuestión religiosa, eliminando las componentes más clásicas de cualquier racismo (clase y género) y desconectándolo como proceso de las condiciones políticas, sociales, económicas o culturales en las que tiene lugar específicamente. Véanse Alberto López Bargados y Ángeles Ramírez (2015). «Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia», *Viento sur: por una izquierda alternativa*, 138, pp. 19-26; Gema Martín Muñoz (2012). «La islamofobia inconsciente», en Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, pp. 35-47; y Ramón Grosfoguel (2014). «Las múltiples caras de la islamofobia», *Raíz diversa*, 1-1, pp. 83-114.

145 Josep Lluís Mateo Dieste (2017). «Moros vienen». *Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas Ciudad de Melilla.

146 Ángeles Ramírez (ed.) (2014). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.

147 Alberto López Bargados y Ángeles Ramírez (2015). «Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia», *Viento sur: por una izquierda alternativa*. Op. Cit. Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2018). «Rethinking Re-Islamization: on Muslims and Gender in Spain», en Ana I. Planet Contreras (ed.). *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Op. Cit., pp. 140-157.

148 Laura Mijares y Johanna M. Lems (2018). «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la comunidad musulmana de Madrid», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 109-128.

149 Ángeles Ramírez (2011). *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata; y Ángeles

la mención del concepto de islamofobia de género, construido por Zine,¹⁵⁰ y trabajado para el caso español por Mijares y Ramírez,¹⁵¹ que define las formas específicas de discriminación étnico religiosa y racializada dirigidas hacia las mujeres musulmanas, que proceden de estereotipos negativos construidos históricamente y que forman parte tanto de las opresiones individuales como de las sistémicas. Finalmente, Aixelà enmarca el análisis del cuerpo «musulmán» de hombres y mujeres,¹⁵² especialmente del pañuelo musulmán, en el centro de la cuestión identitaria y vinculado a las cuestiones de integración e islamofobia, en un interesante análisis en contextos migratorios, pero sin perder de vista Marruecos.

Avanzando más allá de los cuerpos individuales y de los procesos migratorios, se ha publicado recientemente un monográfico específico sobre islamofobia y racismo antimusulmán (REIM), donde la entronización de estas prácticas protagoniza los distintos artículos que lo componen, dedicados al análisis de la institucionalización jurídica y política de la sospecha hacia las personas musulmanas por medio de dispositivos específicos. En primer lugar, del llamado «pacto antiyahidista»;¹⁵³ en el segundo, de los razonamientos jurídicos de las dos altas instancias jurídicas europeas;¹⁵⁴ en el tercero, de los argumentos de la izquierda política sobre el islam y los musulmanes;¹⁵⁵ en el cuarto, de la instrumentalización de los sujetos *queer* por las políticas neoliberales para promover la representación LGBTIQ+fóbica del islam;¹⁵⁶ en quinto lugar, del Plan Municipal contra la Islamofobia, implementado por la administración municipal de Barcelona y su compatibilidad o incompatibilidad con los «imaginarios seculares» de Göle;¹⁵⁷ y finalmente, en un artículo basado sobre la realización de grupos de discusión, dos de las coordinadoras del

Ramírez (2015). «Control over Female “Muslim” Bodies: Culture, Politics and Dress Code Laws in Some Muslim and non-Muslim Countries», *Identities*, 22 (6), pp. 671-687.

150 Yasmine Zine (2006). «Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls», *Canadian Islamic School, Equity & Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239-252.

151 Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008). «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de historia contemporánea. Op. Cit.*

152 Yolanda Aixelà Cabré (2012). «La presentación social del cuerpo marroquí en contextos migratorios. Entre la afirmación identitaria y el rechazo islamófobo», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 57 (1), pp. 19-48.

153 Virtudes Tellez (2018). «El “pacto antiyahidista” y sus implicaciones jurídicas, políticas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios», en Johanna M. Lems, Laura Mijares y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 9-30.

154 Eugenia Relaño (2018). «¿Existen respuestas jurídicas para la islamofobia?», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 31-48.

155 Daniel Gil-Benumeya (2018). «Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 49-70.

156 Daniel Ahmed Fernández (2018). «Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas *queer* en tiempos de homonacionalismo», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 71-88.

157 Nilufer Göle (2015). *Islam and Security*. Londres: Duke University Press; y Alberto López Bargados (2018). «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas. Op. Cit.*

monográfico indagan en la relación entre la conciencia de subalternidad por parte de la población musulmana y su «musulmanidad», explorando la posible articulación de esta condición con los tipos de lucha contra la islamofobia o racismo antimusulmán.¹⁵⁸

Algunas (no) conclusiones

Llegamos al final de un texto que sobrepasó nuestras propias expectativas en cuanto al espacio y también a las dudas sobre su enfoque. Hemos aprendido algunas cosas más, como los enormes débitos de nuestra antropología con otras disciplinas, principalmente con los estudios orientalistas, llevados desde el arabismo y la historia especialmente, de los que las ciencias más modernas en España, como la sociología, las ciencias políticas y la antropología, han ido bebiendo en todos estos años.

Por entender que aún está en plena consolidación, hemos dejado fuera de la cartografía algunas temáticas muy nuevas, como toda la investigación generada sobre el estallido de las primaveras árabes y su impacto en los contextos migratorios, que ha forzado a fijar la vista no solo en lo acontecido desde 2011, sino en los focos de protesta y activismos siempre vivos en los diferentes rincones del área.

Como buen dilema, el que nosotras planteamos en este texto es irresoluble. Trabajamos desde la etnografía para parecernos al antropólogo de Gellner y romper con la reproducción de estereotipos y esencializaciones, al tiempo que, como su orientalista, somos capaces de hablar de «los musulmanes» o del «islam» o de referirnos a cualquier aspecto o lugar donde haya población musulmana. Pero tampoco deberíamos parecernos a Gellner, con sus esencialismos sobre árabes y bereberes. Quizás es algo de lo que ninguna antropología puede escapar. Para nosotras, esta relación conflictiva es también una oportunidad de reflexión sobre los temas clave de la disciplina, como la construcción de la alteridad, la reificación y nuestro papel y responsabilidad en la reproducción de los estigmas que pesan sobre algunas poblaciones. En este último sentido, el final del recorrido de este texto muestra el compromiso creciente de antropólogas y antropólogos con la denuncia de la estigmatización y de las distintas formas en las que se ejerce el racismo antimusulmán o islamofobia en el seno del Estado español. Por eso, nos parecen contraproducentes los enfoques —ahora hegemónicos en muchas academias— que culturalizan el racismo y lo terminan banalizando, desgajándolo de las condiciones materiales y simbólicas en las que se produce. Y por supuesto, también denunciaremos la «daeshización» de la investigación sobre islam y el hecho de que cada vez más se primen encuentros y publicaciones sobre esa conceptualización del léxico securitario, como son los supuestos «procesos de radicalización». Confiemos en seguir haciendo y disponiendo de una antropología que sea capaz de desbordar lo académico a partir de la teoría; y de la etnografía.

158 Laura Mijares y Johanna M. Lems (2018). «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la comunidad musulmana de Madrid», en *Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas. Op. Cit.*

BIOGRAFÍA DE LAS AUTORAS

Ángeles Ramírez Fernández es antropóloga y profesora de Antropología Social en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), es investigadora asociada del Grupo de Investigación de Antropología de Orientación Pública de dicha universidad. Su investigación tiene tres ejes: migraciones del norte de África, los nuevos racismos en Europa y las dinámicas de los feminismos y otros movimientos sociales. Entre sus publicaciones recientes destacan: como editora y coautora, *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (Bellaterra, 2015); «La construcción del “problema musulmán”: radicalización. islam y pobreza» (*Viento sur: Por una izquierda alternativa* 144, 2016) y *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán* (Los Libros de la Catarata, 2011).

Virtudes Téllez Delgado es antropóloga Social y profesora del Grado de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Miembro del Grupo de Análisis sobre Islam en Europa (GRAIS) de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas (GRESAM). Su investigación ha tenido una doble vertiente entre el estudio de las poblaciones musulmanas (específicamente la población joven) en España y Europa y la islamofobia, y el estudio de procesos de patrimonialización. Entre sus publicaciones más recientes destacan los capítulos de libro: *Embodying Religiosities and Subjectivities: the Responses of Young Spanish Muslims to Violence and Terrorism in the Name of Islam* (Cham: Palgrave MacMillan, 2017); *Visibilizing ‘Invisibilized’ Spanish Muslim Youth* (Leiden, New York: Editorial Brill, 2018); y el artículo «“El Pacto Antiyihadista” y las estrategias de lucha contra la “radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales» en la *Revista de Estudios Mediterráneos (REIM)*.

RESUMEN

Los orígenes de la antropología del islam han estado vinculados a un cierto cuestionamiento epistemológico de la producción de arabistas y orientalistas, de quienes la antropología buscaba distinguirse, con el fin de evitar la reificación del islam y la esencialización de grandes áreas y poblaciones sobre una supuesta base religiosa. Frente al orientalismo, las etnografías priorizaban el conocimiento de «la gente» y sorteaban los esencialismos; finalmente, sin embargo, el fundamento teórico de la antropología del islam ha identificado un objeto, el islam, que en ciertos sentidos reproduce algunas de las perspectivas que tanto se han criticado al arabismo, pero que al mismo tiempo contienen reflexiones fundamentales para nuestro quehacer como antropólogas. Esta cartografía hace un recorrido de las aportaciones de la antropología de los contextos musulmanes en el panorama académico del Estado

español, tratando de reconstruir la racionalidad de temas y de enfoques, así como de identificar regularidades, con el objeto de ofrecer una hoja de ruta para orientarse por la enorme producción existente y de proponer algunos debates que sitúen a la antropología en un lugar no solo académico, sino de producción de discursos públicos crítica y políticamente construidos.

PALABRAS CLAVE

Antropología del islam y de los contextos musulmanes, Orientalismo, musulmanes, musulmanas, islamofobia.

ABSTRACT

The origins of the anthropology of Islam have been linked to an epistemological reconsideration of the work of Arabists and Orientalists—which anthropology has sought to differentiate—in order to prevent the reification of Islam and the essentialization of large areas and groups of people on an alleged religious basis. Ethnographies prioritized understanding «the people» and dodged essentialisms, but the theoretical framework of the anthropology of Islam identifies an «object»—Islam—that in certain respects reproduces some of the perspectives for which Arabism has been criticized, while at the same time containing fundamental reflections for the job of the anthropologist. This cartography provides an overview of the contributions from the anthropology of Muslim contexts from the academic perspective of the Spanish state in an attempt to reconstruct the reasoning behind different topics and approaches and to identify regularities. The aim is to offer a roadmap to navigate the enormous amount of existing work and to propose some debates that situate anthropology in a space that is not only academic, but also related to the production of critically and politically constructed public discourses.

KEYWORDS

Anthropology of Islam and the Muslim contexts, Orientalism, muslims, Islamophobia.

الملخص

ارتبطت أصول أنثروبولوجيا الإسلام ببعض المساءلة الإبيستيمولوجية لكتابات المستعربين و المستشرقين ، و الذين سعت الأنثروبولوجيا إلى تمييز نفسها عنهم، بهدف تجنب تشبيء الإسلام و الإختزال الجوهري لمناطق واسعة و شعوب على قاعدة دينية مزعومة. و قد منحت الإثنوغرافيا، في وجه الإستشراق، الأولوية لمعرفة «الناس» و تجاوز التصنيف الجوهري. و مع ذلك، في نهاية المطاف، فقد حدد المرتكز النظري لأنثروبولوجيا الإسلام موضوع الإسلام، الذي يعيد إنتاج بعض المنظورات التي عادة ما إنتقدت في الإستعراب، لكنها تتضمن في نفس الآن تفكرات أساسية لعملنا كأنتروبولوجيات. و ترصد هذه الورقة التصويرية مساهمات الأنثروبولوجيا في السياقات الإسلامية من داخل المشهد الأكاديمي بإسبانيا، عبر السعي إلى إعادة بناء لعقلانية الموضوعات و المنظورات، و تحديد الإنتظامات، بهدف منح خريطة طريق للإسترشاد وسط الكتابات الهائلة الموجودة، و لإقتراح بعض النقاشات التي من شأنها إعطاء الأنثروبولوجيا مكانة ليس فقط داخل المجال الأكاديمي، بل في مجال إنتاج خطابات عامة نقدية و بناءة سياسيا.

الكلمات المفتاحية

أنثروبولوجيا الإسلام و السياقات الإسلامية، إستشراق، مسلمون، مسلمات، إسلاموفوبيا.

ECONOMÍAS DEL MUNDO ÁRABE A ESTUDIO¹

Aurèlia Mañé Estrada

El presente artículo se inspira en la presentación realizada en el marco del seminario «Los estudios sobre mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro», organizado con motivo del X aniversario de Casa Árabe en su sede de Madrid. La presentación de entonces pretendía ser una mirada personal, y en ningún modo exhaustiva, a la situación en la academia española de los estudios y las enseñanzas económicas sobre el mundo árabe,² intentando hacer en el final de la exposición un pequeño balance de la evolución en los últimos diez años.

Esta opción cronológica se debió a dos factores. El primero y obvio, visto el marco en el que se hizo la reflexión, era ubicar temporalmente esta reflexión en el marco de los diez años de vida de Casa Árabe. El segundo fue tomar como punto de partida de esta reflexión el texto escrito poco antes de la inauguración de Casa Árabe, en el año 2006, por Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola en un capítulo titulado «Los estudios sobre el Mundo árabe y mediterráneo contemporáneos en España» en el marco del informe *Investigando el Mediterráneo*.³ Este punto de partida debía permitirnos hacer una comparativa de la evolución.

Por lo que se refiere al ámbito económico, ese primer estudio, mucho más prolijo y amplio que el presente texto, apuntaba al escaso número de economistas, cuyo objeto de estudio —o de docencia— fuera el mundo árabe. La razón que entonces se daba, y que sigue vigente, es la poca costumbre de los «estudios de área» en la disciplina económica, pues incluso en España están desapareciendo aquellos sobre los que había gran tradición como son los de las economías latinoamericanas.

Como el ya citado informe reseña, los sucesos que más han catalizado en España el interés de los economistas por las economías árabes fueron el proceso de incorporación de España en la Comunidad Económica Europea en los años 1980 y el impulso de la cooperación europea hacia el Mediterráneo, plasmada desde 1995 en el llamado Proceso de Barcelona. Es decir, unos acontecimientos que solo parcialmente afectan al estudio de las economías árabes, pues geográficamente tan solo atañen a algunos países árabes, los ubicados en la ribera sur del Mediterráneo y, temáticamente, ponen el foco en un único aspecto del todo económico: las relaciones —fundamentalmente— comerciales y agrícolas entre los países de la Unión Europea y los países terceros mediterráneos.

De ello, el citado informe concluía diciendo que en la academia española era excepcional encontrar especialistas en el estudio de las economías árabes. Al

1 La recolección de información que aquí presentamos se basa en el trabajo realizado por la autora en el marco del proyecto I+D+i, *Crisis y procesos de cambio regional en el norte de África. Sus implicaciones para España* (CSO2017-84949-C3-3-P).

2 En este pequeño análisis empleamos el genérico «económico» (estudios, investigación o disciplina económica) en un sentido laxo y amplio, pues incluimos en él a las disciplinas que se suelen agrupar en las facultades de economía y empresa (estudios de empresa, financieros, contables, etc.).

3 Richard Gillespie e Iván Martín (2006). *Investigando el Mediterráneo*. Barcelona: British Council, CIDOB y IEMed.

respecto, cabe decir que no sabemos de ningún grupo consolidado —no una persona aislada— cuyo principal objeto de estudio sean las economías árabes. Aunque este no es fenómeno exclusivo de este país, como explicaremos en el siguiente punto, esta carencia es más acusada en España.

Poca presencia del mundo árabe en los estudios económicos: breve esbozo histórico

La poca presencia del mundo árabe en los estudios económicos que se detectaba en 2006 es un fenómeno bastante extendido pues, salvo por los propios economistas de los países árabes, pocos han sido los que fuera de ella se dedican al estudio de esta región. En Europa hubo una corta excepción a esta norma, cuando en los años 1960, y estando en boga el estructuralismo económico, la independencia de los países del norte de África —Libia (1951), Marruecos (1956), Túnez (1956), Argelia (1962)— atrajo, especialmente en Francia, a ilustres economistas como François Perroux o Gérard Destanne de Bernis al estudio de los problemas de esta región del mundo. Ello tuvo una cierta resonancia en otros países, especialmente entre economistas progresistas, que vieron la experiencia argelina de los primeros años de la independencia como un interesante caso de autogestión socialista a estudiar. Sin embargo, en España, salvo por algunos casos aislados, el interés radicaba en el estudio de las economías latinoamericanas.

Esta primera curiosidad europea por la región se fue desvaneciendo en las siguientes dos décadas, a medida que muchas de las expectativas puestas en el desarrollo de la región no se cumplieron y a medida que dos fenómenos con efectos de signo opuesto desdibujaron y —conceptualmente— redujeron el potencial del objeto de estudio. El primero de estos fenómenos fue el efecto de los dos «shocks del petróleo» (1973 y 1979), que transformaron la visión que los economistas tenían del mundo árabe. Desde ese momento, y hasta la actualidad, empezaron a mirar a esta área a través del prisma del petróleo. Frente a este fenómeno, los economistas nos movimos en tres tiempos. Un primer tiempo inicial, que atrajo a un buen número de personas, pues el doble fenómeno del aumento de precios del crudo y la nacionalización de los activos petroleros en los países de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) resultó en un hecho, hasta entonces, considerado inaudito por la disciplina: la posibilidad de que existieran países subdesarrollados inmensamente ricos (piénsese que tradicionalmente el nivel de desarrollo de los países se mide en términos de producto, nacional o interior, per cápita). Esta atracción todavía aumentó más en 1974, cuando el presidente argelino Houari Boumediène hizo un discurso frente a la Asamblea General Naciones Unidas que se consideró como el inicio del llamado «Nuevo Orden Económico Internacional» (NOEI).

Como la historia subsiguiente mostró, este NOEI nunca tuvo lugar, pero desde entonces hasta nuestros días permaneció la idea de que en esta región existía una especificidad económica debida a su riqueza en recursos naturales. La conciencia de esta peculiaridad dio paso al segundo momento. En este, los economistas establecimos que el principal atributo económico del área era el petróleo y ampliamos el área de estudio desde el norte de África hasta Oriente Medio, especialmente al Golfo, creando

una única unidad económica conceptual que, ahora, llamamos MENA. Así, el estudio económico se centró en aquellos países del norte de África y Oriente Medio ricos en petróleo, árabes o no, que, desde entonces, empezaron a recibir la denominación de «economías petroleras, rentistas o distribuidoras». Esta corriente tuvo como fundamento teórico los seminales escritos del iraní Hossein Mahdavi en 1970, pero su obra más conocida es el libro *The Rentier State*.⁴ Esta literatura influyó en las siguientes generaciones, dando lugar a una minoritaria corriente de trabajo, entre económica y política, que analizó el porqué del insuficiente desarrollo en economías tan inmensamente ricas. Estudio que, en la jerga económica, recibe varias denominaciones que van desde la de «síndrome holandés» a la de «maldición de los recursos».⁵

El segundo de los fenómenos de estos años, en el lado opuesto del optimismo generado por el NOEI y muy influenciado por el efecto de la «crisis de la deuda» en América Latina, fue el efecto que las crisis de las balanzas exteriores tuvieron en las economías árabes menos ricas en recursos naturales, como Marruecos, Túnez, Egipto o Jordania. En estas, las políticas nacionales de desarrollo industrial iniciadas, según los casos, en distintos momentos de la década de los sesenta mostraron pronto sus límites, a pesar de que estas economías fueron generosamente lubricadas por el efecto derrame ocasionado en la región por el auge de los precios del petróleo. Así, Marruecos obtuvo más divisas de las previstas, gracias a la indexación de los precios de los fosfatos a los del petróleo, Egipto recibió un sustancioso flujo de ayuda desde los países árabes ricos y países como Jordania vieron aumentar las remesas de emigrantes que trabajaron en los yacimientos de petróleo del Golfo. A pesar de ello, ya en los ochenta a estos países no les quedó otro remedio que endeudarse y el recurrir a la ayuda Fondo Monetario Internacional (FMI).

Con ello, aplicados los Planes de Ajuste Estructural (PAE) impuestos por el FMI, las economías árabes no petroleras pasaron a engrosar la categoría universal e indistinta de «países en vías de desarrollo». La «peor» suerte de las economías de los países árabes pobres en recursos petroleros hizo que se rompiera la lógica de la unidad económica conceptual de la región MENA, pues motivó que se planteara una clasificación binaria, cuyo eje era tener o no tener petróleo.

Esta dualidad inauguró un tercer momento, el vigente, en el que cuando, desde la economía *mainstream* se analiza la situación de las economías del norte de África y Oriente Medio, estas se categorizan como «exportadoras de petróleo» o «ricas en recursos naturales» (Argelia, Libia, Iraq, Kuwait, EAU, Qatar, Bahréin, Arabia Saudí, Yemen, Omán e Irán) o como «importadoras de petróleo» o «pobres en recursos naturales» (Mauritania, Marruecos, Túnez, Egipto, Sudán, Jordania, Líbano y Siria). Una buena muestra de ello la tenemos en la clasificación que realiza el FMI en los informes periódicos sobre la región, el *Regional Economic Outlook: Middle East and Central Asia*.⁶

4 Hazem Beblawi y Giacomo Luciani (1987). *The Rentier State in the Arab World*. Londres: Croom Helm.

5 Una excelente recensión de estas corrientes de análisis en esos años se puede leer en Paul Stevens (2003). «Resource Impact: curse or blessing? A Literature survey», *The Journal of Energy Literature*, 9 (1), pp. 3-42.

6 La última edición del mismo puede consultarse en <<https://www.imf.org/en/Publications/REO/MECA/Issues/2018/04/24/mreo0518>> [consultada el 1 de mayo de 2018].

En opinión de quien escribe este artículo esta clasificación no es coherente pues, aunque el petróleo (o su ausencia) siga siendo lo que da una identidad específica a estas economías, la heterogeneidad de la misma es excesiva y en ella se mezclan países árabes y no árabes, a la vez que se mezclan países relativamente ricos en recursos naturales, como Siria, con otros que no lo son. En los últimos años, la incoherencia o indefinición ha ido en aumento, al incluir en este «paquete» a países como Somalia, Afganistán o Pakistán y a las economías del Cáucaso y Asia central. Así, pareciera que, al menos para los organismos económicos internacionales, las economías árabes forman parte de un «cajón de sastre» amorfo, sin contornos definidos, que incluye un extenso territorio (¿musulmán?) que va desde la atlántica Mauritania hasta la frontera occidental de China, en Asia central, pasando por Somalia en el Índico, pero del que se deja fuera a Turquía.

Esta indefinición geográfica y conceptual es consecuencia y causa del escaso análisis que los economistas han hecho de la realidad de las economías árabes. En los primeros setenta, las tipologías de economías preestablecidas de la época no supieron dar una explicación coherente y articulada al efecto que la renta del petróleo tuvo sobre la riqueza de la región, dejándola en una especie de limbo teórico-conceptual. Al mismo tiempo, ello es la causa por la que los economistas siguen prestando poca atención al estudio de las economías árabes, ya que sienten que les faltan estructuras sólidas sobre las que fundar sus análisis.

Es cierto que, en el ámbito regional, ha habido algún paréntesis a este círculo vicioso motivado por acontecimientos puntuales como el caso, ya apuntado, del efecto que tuvo en la disciplina el impulso que en la Unión Europea se quiso dar a la cooperación euro-mediterránea con el inicio del Proceso de Barcelona en 1995. De hecho, que el principal instrumento de este proceso fuera la creación de una zona de libre comercio entre las economías de la ribera mediterránea y la Unión Europea motivó la creación de algunos foros de estudio y discusión de las problemáticas de integración euro-mediterráneas, como EuroMeSCo (Comisión euro-mediterránea de estudio), que tuvieron un impacto favorable en los estudios económicos sobre la región, especialmente en los países del sur de Europa. Este impacto favorable, sin embargo, se ha ido desvaneciendo a medida que los temas euro-mediterráneos han ido perdido peso en la agenda europea.

Por todo ello, hoy nada apunta a que se vaya a invertir la tendencia histórica del poco interés que la realidad económica del mundo árabe despierta en los y las economistas. Ni la creciente desdibujación del concepto de «economía árabe» ni la pérdida de fuelle del Proceso de Barcelona se verán compensados por el impacto de la creación de la Unión por el Mediterráneo en 2008, ni por el interés que pudiera suscitar el grave conflicto que padece la región.

Un análisis de la situación de los estudios sobre las economías árabes en España

En el marco descrito en el apartado anterior, este segundo apartado pretende ser un somero análisis del estado del estudio de la realidad de las economías árabes en España. Para ello, en primer lugar evaluaremos el estado de la cuestión en la universidad española, por medio de las tesis leídas en nuestro país con temática

económica y cuyo objeto de estudio sea un territorio, país o agrupación regional de países árabes, junto con los estudios universitarios en los que se imparte alguna asignatura con contenido económico sobre el mundo árabe. Además, haremos un breve repaso de la situación de la investigación económica de los principales centros de análisis y de diplomacia pública localizados en España.

El estado de la cuestión en la universidad española

Para analizar el estado de los estudios económicos árabes en la academia española nos basaremos en los registros extraídos de la base de datos de tesis doctorales TESEO del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, que registra todas las tesis leídas en nuestras universidades desde el año 1976. Un cuadro resumen de la situación de las tesis económicas sobre el mundo árabe se refleja en la tabla I.

Tabla I. Cuadro resumen de tesis con temática económica sobre el mundo árabe.

País*	Total	Temática ECO**	Programa ECO***	Descripciones ECO	Temática ECO/Total	Descriptor ECO/Total	Después 2006	Después 2007
Mauritania	20	3			15,00%	0,00%		0,00%
Sáhara	44	3	2	1	6,82%	2,27%	1	33,33%
Marruecos	166	23	11	18	13,86%	10,84%	13	56,52%
Argelia	30	6	3	2	20,00%	6,67%	2	33,33%
Túnez	69	3	2	3	4,35%	4,35%	1	33,33%
Libia	7	0			0,00%	0,00%		
Egipto	65	2	1	1	3,08%	1,54%	1	50,00%
Libano	21	2	0	1	9,52%	4,76%	2	100,00%
Siria	34	3	2	3	8,82%	8,82%	1	33,33%
Palestina	33	3	3	2	9,09%	6,06%	1	33,33%
Jordania	15	0			0,00%	0,00%		
Iraq	36	1	1	1	2,78%	2,78%		0,00%
Kuwait	6	0			0,00%	0,00%		
Arabia Saudí	6	2	1	1	33,33%	16,67%	1	50,00%
Bahréin	0							
EAU	2	1	1	1	50,00%	50,00%		0,00%
Dubái	1	1	0	1	100,00%	100,00%	1	100,00%

Yemen	5	0			0,00%	0,00%		
TOTAL	560	53	27	35	9,46%	6,25%	24	45,28%
Región	Total	Temática ECO	Programa ECO	Descripto- res ECO	Temática ECO/Total	Descriptores ECO/Total	Después 2006	Después 2007
Magreb	44	6	1	2	13,64%	4,55%	2	33,3%
Norte de África	31	1	0	0	3,23%	0,00%		0,0%
Oriente Medio	24	2	1	2	8,33%	8,33%	2	100,0%
Golfo	4	1	1	1	25,00%	25,00%		0,0%
Península arábiga	1	1	0	0	100,00%	0,00%		0,0%
TOTAL	104	11	3	5	10,58%	4,81%		0,0%
TOTAL	664	64	30	40	9,64%	6,02%	28	

Fuente: Base de datos TESEO.

* Pueden existir duplicidades por existir tesis que analizan distintos países. El criterio ha sido clasificar la tesis en función del primer país que aparece en el título.

** Temática económica deducida a partir del título de la tesis.

*** En caso de que el programa de doctorado no fuera explícito, se ha asignado a este apartado si la tesis ha sido elaborada en una facultad o departamento de economía o ADE.

Esta tabla recoge todas las tesis (columna 2) que, por tener en el título o en el descriptor de la base de datos TESEO el nombre de un país considerado como árabe o una agrupación regional de países de esta misma consideración, se pueden identificar, desde 1976, como tesis leídas en la universidad española cuyo objeto de estudio es el mundo árabe. Los datos muestran que en total son unas 664, de las cuales más del 60% (casi el 70% si se incluye Egipto) son estudios sobre el norte de África. De entre ellas, como es lógico en España por razones históricas, singularmente Marruecos es el país más estudiado con 166 tesis del total.

La tercera columna recoge el dato de aquellas tesis cuyo título indica que su temática es económica. En este caso, del total de 664 tesis seleccionadas, solo 64 cumplen este requisito. Por tanto, un escasísimo 10% de los estudios sobre esta región versan sobre alguna problemática afín a esta disciplina y, en este caso, a diferencia de la tendencia general, Marruecos no es la economía más estudiada. Aunque los datos son escasos, estos muestran que son las economías ricas en recursos naturales las que relativamente han atraído a los estudiosos de las economías árabes (en todos los casos el peso de las tesis con temática económica en relación con el total es de al menos el 20%, que es el doble que el 10% general). Aunque la tradición en España del estudio de las «economías petroleras» es escasa, esto se podría explicar siguiendo lo señalado en el apartado anterior de que el principal foco de interés de los economistas hacia la región han sido este tipo de economías.

Sea como fuere, la cifra de un 9,64% de tesis económicas sobre la región llama la atención en el contexto de los estudios económicos sobre ella (tabla 2). Se podría considerar que esta cifra es baja, pero viendo los indicadores de la segunda tabla esta realidad es sorprendente. Si se compara este 9,64% con el peso que los estudios sobre el mundo árabe tienen en las facultades de Economía y de Administración y Dirección de Empresas de nuestro sistema universitario, que según la información disponible es cero, esta cifra es casi un milagro, pues está claro que estas tesis no son el resultado de una tradición de una «escuela» económica arabista en España.

Tabla 2. Resumen de asignaturas de temática económica en los Estudios Árabes.

	Total*	ECO/ ADE**	Asignatura afin	Nombre de la enseñanza
Grados	14	0	0	
Másteres oficiales	6	0	2	Máster universitario en Estudios árabes e islámicos contemporáneos (UAM); Máster universitario en Relaciones Internacionales (UIA, UPO) –sin confirmar–
Titulación conjunta europea	1		1	Máster en medicación inter-mediterránea: inversión económica e integración intercultural (UAB - Erasmus mundus)
Títulos propios	5	0	1	Máster en mundo árabe e islámico (UB)
Doctorados	2	0	0	
Dobles titulaciones	1	0	0	

Fuente: Buscador UNIVERSIA en <<http://www.universia.es/>>.

* Nos consta tampoco en el máster en Estudios avanzados sobre islam en la sociedad europea contemporánea de la UCM una asignatura sobre «Islam y desarrollo económico y social», impartida por el departamento de Economía Aplicada V.

** En esta columna solo constarían titulaciones de grado, máster o doctorado dedicadas a los Estudios árabes o afines económicos. No incluye asignaturas aisladas que se puedan impartir en alguna de las facultades de economía y empresa en España.

Esta sorprendente falta de relación entre el poco peso de la economía en los estudios árabes y el porcentaje de tesis leídas sobre esta temática es hacia lo que apuntan las columnas de la 4 a la 7 de la tabla 1. Las columnas 4 y 6 muestran que menos de la mitad de las tesis con temática económica se realiza en programas de doctorado de las facultades de economía, por tanto, no parecen ser los economistas los más interesados en el estudio de la economía de esta región. Esta cuestión también es patente en la tabla 2, pues no existe ningún estudio específico de economía

del mundo árabe, como mucho alguna asignatura en programas de estudios árabes de otras disciplinas. Ello queda confirmado por el hecho de que muchas de estas tesis provienen de programas de doctorado de facultades de humanidades (filosofía, historia y filología), de ahí el porcentaje todavía menor de descriptores de temática económica (columnas 5 y 7 de la tabla 1), mientras que las que provienen de las facultades de economía se realizan en el marco de programas de doctorado que nada o poco tienen que ver con la región MENA.

Sin embargo, y de forma esperanzadora, si se analizan las tesis de la última década (columnas 8 y 9 de la tabla 1), se podría pensar que las cosas están cambiando. Si se tiene en cuenta que el registro de TESEO va desde 1976 hasta la actualidad, decir que más del 45% de tesis con temática económica se han leído desde 2006 es decir que en los últimos años ha habido una significativa progresión en el interés y en el estudio de la problemática económica de la región, pues casi la mitad de las tesis registradas fueron depositadas en la década que abarca este pequeño estudio.

Este incremento cuantitativo que, en sí mismo, es una excelente noticia, va además acompañado de un cambio cualitativo también muy relevante, que apunta hacia un cambio en los temas económicos de estudio del mundo árabe: se observa un cambio relevante tanto en el origen de los departamentos de las tesis como en su temática. Una buena parte de las nuevas tesis proceden de departamentos o estudios en los que históricamente no había habido interés por estos temas, pues, según la base de datos TESEO, buena parte de las nuevas aportaciones provienen de departamentos instrumentales como el de econometría, o departamentos de un ámbito más microeconómico o sectorial como los departamentos de empresa o los estudios de turismo o las ingenierías energéticas, cuando tradicionalmente las tesis de economía y empresa que versaban sobre cuestiones árabes solían aflorar en el área de economía mundial y/o internacional. Este cambio parece estar abriendo el espectro del estudio a temáticas más empresariales, dirigidas a «hacer» negocios o a analizar el potencial de determinados sectores económicos en la región, con un especial énfasis en dos sectores: el del turismo sostenible y el de las energías renovables. Frente a ello, y de forma significativa, está menguando el peso de las temáticas más comerciales o de relaciones económicas bilaterales, salvo en los casos en los que esta cuestión se enfoca desde una perspectiva histórica o se centra exclusivamente en las cuestiones energéticas.

Sin embargo, esta mayor diversificación no palia el hecho ya reseñado unas líneas más arriba, pues la mayoría de estas nuevas tesis no son el resultado de programas de doctorado específicos sobre el mundo árabe. Como se ha visto en la tabla 2, en el panorama universitario hispánico son muy escasas las especializaciones en estudios árabes y en ellas la economía es un erial. Por ello, como históricamente ha ocurrido en España, parece que la opción de realizar una tesis sobre esta temática es una elección individual del o la doctoranda, fuera de las líneas de investigación trazadas por los programas de doctorado. Este estudio personal e «individual» de la economía árabe en la universidad española, al menos hasta el día de hoy, ha impedido que se cree escuela y se construyan marcos teóricos y conceptuales sólidos para el estudio de esta realidad. Es más, todo ello dificulta, y mucho, los

mecanismos de reconocimiento de la actividad investigadora —e incluso docente— para las personas que han optado por esta vía. En la mayoría de casos, éstas logran sobrevivir en la academia convirtiendo su tarea de investigación sobre la economía del mundo árabe en una actividad secundaria, practicando el intrusismo en otras disciplinas o centrándose en los aspectos más transversales de este estudio, como es el caso de los economistas especializados en cuestiones energéticas.

A pesar de ello, hay indicios esperanzadores, como el hecho de que por primera vez en la última edición del Foro de Investigación sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM), la vigésimo primera, hubiera una mesa exclusivamente dedicada a cuestiones económicas, o signos algo mayores, como el hecho que veremos a continuación de que en los centros de análisis o de diplomacia pública que se dedican a la región empiece a haber economistas que traten sobre estas cuestiones.

La evolución en los centros de análisis y de diplomacia pública con especialización en el Mundo árabe y Mediterráneo

Por lo que se refiere a este ámbito, si comparamos la evolución de los últimos años, se observa una mayor presencia de los temas económicos en los análisis o actividades de los centros de análisis en España. Esta presencia ha venido reforzada por la creación de un departamento específico de temas económicos, como en el caso de Casa Árabe, o por la contratación de un economista que trabaja sobre temática árabe o afín, aunque este no sea su único cometido en la institución —como es el caso del IEMed— o aunque este economista se dedique solo tangencialmente a las cuestiones económicas del mundo árabe por existir otra persona responsable de esta área —como en el caso del Real Instituto Elcano.

Tabla 3. Resumen de la situación del análisis de la economía del mundo árabe en centros de análisis y de diplomacia pública en España.

Centro*	Sección propia	Economista	Temas económicos	Publicación	Seminarios y actividades
Casa Árabe	Sí (Programa Economía)	(Directora) - Finanzas islámicas y pensamiento económico	Finanzas, negocios, políticas industriales, agua, migraciones, desarrollo y consecuencias económicas de los conflictos	<i>Boletín de economía y negocios</i>	Sí
Casa Mediterráneo**	No	No	No específicos	No específico	Poco
IEMed	Desarrollo Socioeconómico	(Director programas euro-mediterráneos) - Integración y cooperación regional	Relaciones de la Unión Europa con el mundo árabe y Mediterráneo	Series, artículos y secciones en el anuario	Sí

Elcano	No	(IP energía y cambio climático) - Geoenergía y economía política (Marruecos y Argelia)	Energéticos y de economía política (rentismo, liberalización y política comercial y UE)	ARI, DT y artículos o capítulos de impacto	Argelia y energía en el norte de África
CIDOB	No	No	Poco	Poco	Poco
Fundación Tres Culturas	No	No	Poco	Poco	Poco
Fundación Alternativas	No	No	No específicos	Documento país	No específicos

Fuente: Elaboración propia.

* Este listado de centros no pretende ser exhaustivo, pues somos conscientes de que existen (o han existido) otras instituciones que se han dedicado al análisis del mundo árabe. Hemos escogido una muestra, casi diríamos con criterios de observación personal sobre la frecuencia o intensidad con la que se tratan las cuestiones económicas del mundo árabe contemporáneo.

** Incluimos el caso de Casa Mediterráneo, por coherencia con el hecho de reseñar el IEMed, sin embargo, entendemos que en la división de tareas entre Casa Árabe y Casa Mediterráneo, la cuestión del tema del análisis de las economías árabes corresponde a la primera.

Como puede derivarse de la información que proporcionamos en la tabla 3, aunque todas las entidades reseñadas en algún momento realicen actividades o publicaciones relacionadas con la temática que nos ocupa en este artículo, solo tres de ellas lo hacen de forma regular. De estas tres instituciones, como le corresponde por ser la institución designada para ejercer la diplomacia pública en relación con el mundo árabe, es especialmente significativo el caso de Casa Árabe, que es la única que tiene un departamento exclusivamente dedicado a las cuestiones económicas del mundo árabe, así como una línea de publicaciones periódicas, como el *Boletín de Economía y Negocios*,⁷ cuyo principal objetivo es difundir el pulso de las relaciones económicas hispanoárabes. Además, cabe decir que, de la mano de su principal responsable, Olivia Orozco, Casa Árabe ha introducido nuevas líneas de trabajo y estudio a las que ya eran habituales —cuestiones energéticas y relaciones euro-mediterráneas. De entre ellas, parece adecuado resaltar la línea de trabajo que tiene que ver con las llamadas «finanzas islámicas» y con el papel que los «fondos soberanos» (en el caso que nos ocupa, fundamentalmente fondos de inversión estatales que se nutren de petrodólares) están teniendo en un mundo caracterizado por los desequilibrios económicos globales, así como la iniciada en los últimos tiempos que relaciona migración y economía.

El papel del IEMed, centro híbrido, que se mueve entre la diplomacia pública y una cierta labor de *think tank*, sigue una línea de continuidad en la temática

7 Se dejó de publicar en 2014, con la excepción de una edición especial para el 10^o Aniversario de actividad de Casa Árabe, publicada el 21 de junio de 2017 (nota de los editores) <<https://issuu.com/casaarabe/docs/boletinespt0a-webfinal>> [consultada el 7 de octubre de 2019].

euro-mediterránea, desde que en 1995 organizaran el Foro social euro-mediterráneo en Barcelona. En este marco, el IEMed tiene un área de desarrollo socioeconómico que complementa a las de las políticas euro-mediterráneas. Sin embargo y en relación con Casa Árabe, su ámbito de trabajo es distinto, pues su enfoque y actuación se centra en otra región. Esto lleva a que su actividad se centre más en la «política mediterránea» que en el análisis económico, *strictu sensu*, del mundo árabe. A pesar de ello, creemos que merece la pena destacar que algunas de sus publicaciones —especialmente los artículos y anexos del anuario que publican anualmente— y su participación académica a través de su programa interuniversitario Aula Mediterránea, proporcionan una valiosa «munición» para los docentes —y estudiosos— de la economía de los países árabes mediterráneos y de sus relaciones con Europa.

El caso del Real Instituto Elcano es singular pues, aunque este es un *think tank* con temática más global, el mundo árabe y mediterráneo tiene en el área propia. Sin embargo, la faceta económica de esta región, especialmente la vinculada con las cuestiones energéticas, se comparte con el área de energía y cambio climático, cuyo investigador principal es especialista en estas cuestiones, además de en Marruecos y Argelia. El resultado de este tándem ha dado lugar al desarrollo de una significativa línea de trabajo sobre la geoeconomía de la energía en el mundo árabe, que en España ha transformado el más convencional estudio de las «economías petroleras» en un análisis geográficamente aplicado sobre la economía política de la energía, con singular —aunque no exclusivo— énfasis en las cuestiones argelinas.

Mi experiencia personal como estudiosa y académica que lleva años trabajando sobre aspectos relacionados con las economías árabes me lleva a decir que la actividad de estos centros, así como también la que de forma más puntual realizan las otras instituciones referidas en la tabla 3, no solo ha servido para ampliar o profundizar en el espectro de temáticas que tratamos los economistas arabistas en España, sino que nos ha sido de gran ayuda para entrar en contacto con analistas o estudiosos de otros países y para que la pequeña comunidad de economistas que nos dedicamos a estas cuestiones nos relacionemos y compartamos experiencias en los grupos de trabajo o seminarios que estos centros van organizando.

Me interesa resaltar este aspecto de la actividad que los *think tanks* o los centros de diplomacia pública han realizado pues, desde mi perspectiva y aunque no sé si se ha hecho de forma consciente, sus actividades y la implicación de investigadores y académicos en ellas han sido una forma de empezar a romper el aislamiento en el que nos encontrábamos las pocas personas que nos dedicábamos al estudio de las economías del mundo árabe en España. De hecho, existe ya una minúscula comunidad que parece ir creciendo, como lo mostró el hecho ya reseñado de que en la última edición del foro más inclusivo sobre el mundo árabe y musulmán de la Península Ibérica hubiera una mesa exclusiva para temas económicos. Además, no hay que olvidar que la existencia de estos centros nos ha proporcionado un espacio para publicar y exponer nuestros trabajos en un área, como la nuestra, en que no solo no existen «cátedras» de economía árabe, sino que no existen ni foros académicos específicos ni publicaciones especializadas.

Ante ello, como desiderata y pensando en el futuro, creo que sería bueno que los espacios de interacción que han abierto estos centros se vayan consolidando y ampliando, pues ésta puede ser una de vías para que el arabismo económico se fortalezca y crezca en nuestro país. Por ahora, aunque los resultados que aquí se han mostrado son someros y no concluyentes, inducen a pensar que algo se ha avanzado desde la publicación del primer estado de la cuestión hasta la actualidad. Aunque no ha habido un gran salto hacia delante y estamos muy lejos todavía de la creación de unos «estudios de área» —o más transdisciplinares que los presentes— en las facultades de economía y empresa, sí que podemos reseñar tres elementos esperanzadores. En primer lugar, que se ha aumentado el número de tesis leídas sobre el mundo árabe con una temática afín a la economía; en segundo lugar, que hemos ampliado, tanto en la academia como fuera de ella, el espectro de temas económicos en relación con esta región; y, por último, que parece que van apareciendo más espacios de relación y discusión para los economistas arabistas. Veremos qué podemos escribir de nuevo en la década venidera.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Aurèlia Mañé Estrada es doctora en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universitat de Barcelona (UB) y Máster en Relaciones Internacionales por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Es Profesora Titular en la UB donde imparte asignaturas relacionadas con la política económica, con los sistemas y las relaciones energéticas internacionales y con las economías del mundo árabe. Además, es profesora de varios posgrados y doctorados en varias universidades españolas y extranjeras, siendo profesora invitada del Máster en el Máster de Estudios Árabes y Contemporáneos de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus principales temas de investigación son las “economías petroleras” y las cuestiones energéticas, desde una triple perspectiva: la de la economía política, la geoenergética y la histórica-sistémica. Ha colaborado con Casa Asia, donde creó y dirigió el Observatorio de Asia Central y, en la actualidad, es miembro del grupo de energía y cambio climático del Real Instituto Elcano y miembro del Grupo de Estudio de las Sociedades Árabes y Musulmanas Contemporáneas (GRESAM, UCLM). Entre sus publicaciones más recientes se cuentan los libros: *Argelia en transición hacia una segunda república*, publicado por Icaria en 2019, y *El gran negocio mundial de la energía*, publicado en 2016 por RBA editores; y los artículos científicos «The Success of the Anglo-Maikop Corporation Within the Fiasco of the Maikop 'Oil Rush'» en la *Revista de Historia Industrial* n.º 67 (2017) y “Energy interdependence: the linkage of the political economy of Algeria’s natural gas with that of the Western Mediterranean region. A methodological approach”, en *Journal UNISCI* n.º 48 (2018), en coautoría con R. Albinyana.

RESUMEN

El presente artículo ofrece una mirada personal sobre la situación y la evolución de los estudios y las enseñanzas económicas sobre el mundo árabe en España. El artículo consta de dos partes. Una primera, histórica, que contextualiza el estado

de los estudios sobre el Mundo Árabe en el marco de las corrientes económicas *mainstream*. La principal conclusión de esta primera parte es que las economías árabes no son el objeto de estudio preferido de la profesión económica, aunque algunos acontecimientos concretos como los «*shocks* del petróleo» de los años 1970s, o el impulso desde Europa de la Cooperación Euromediterránea en los 1990s, han ayudado a impulsar su estudio. La segunda parte se centra en un análisis de la evolución (2006-2016) de los estudios económicos sobre el mundo árabe en España. Este análisis, no exhaustivo, se funda en las tesis leídas en España en estos últimos años y en la actividad de una pequeña selección de *think tanks* y centros de diplomacia pública española. Su conclusión es que, si bien los estudios de temática económica sobre el mundo árabe tampoco abundan en España, en la última década a la luz de nuevas problemáticas y de la labor de difusión de algunos centros, empieza a haber un pequeño núcleo de economistas que trabajan en este campo.

PALABRAS CLAVE

Economías árabes, geoeconomía de la energía, estado rentista, cooperación euromediterránea, comercio, negocios, finanzas islámicas, diplomacia pública, economistas arabistas.

ABSTRACT

The present two-part article takes a personal look at the situation and development concerning studies and economic teachings on the Arab world in Spain. The first part is the history that contextualises the state of studies on the Arab world inside the framework of mainstream economic trends, with the main conclusion drawn from this first part concerning how Arab economies are not the preferred subject of study in the economics profession, despite specific events –the oil crisis in the 1970s or the impetus in Europe of the Euro-Mediterranean Partnership in the 1990s– helping to advance this study. The second part focuses on an analysis of the evolution (2006-2016) of economics studies on the Arab world in Spain. This non-exhaustive analysis is based on the theories read in Spain in recent years and the activity of a small selection of think tanks and Spanish public diplomacy centres. Conclusions show that, despite the dearth of economics studies on the Arab world in the country, over the past decade, in light of new problems and the task of promoting centres, a small nucleus of economists working in this field has started to emerge.

KEYWORDS

Arab economies, geoeconomics of energy, rentier state, Euro-Mediterranean cooperation, trade, business, Islamic finance, public diplomacy, Arab economists.

الملخص

يقدم المقال التالي نظرة شخصية حول واقع و تطور دراسات الاقتصاد و تدريسه في العالم العربي بإسبانيا. و يشتمل المقال على جزءين. الأول، تاريخي، و يهتف حالة الدراسات حول العالم العربي في إطار التيارات الاقتصادية الرئيسية. و يقود إلى خلاصة مفادها أن الإقتصادات العربية ليست موضوعا مفضلا للدراسة عند المتخصصين في المجال الإقتصادي، و ذلك

بالرغم من أن بعض الأحداث الملموسة مثل «صدمات النفط» في السبعينات و دفع أوروبا بالتعاون الأورومتوسطي في التسعينات، قد ساعدت على إعطاء دفعة لدراسته. أما الجزء الثاني فيتمحور حول تحليل تطور الدراسات الاقتصادية حول العالم العربي في إسبانيا (2006-2016). و يركز هذا التحليل، الغير الشامل، على الأطاريح التي قرئت بإسبانيا خلال السنوات الأخيرة و على نشاط مجموعة صغيرة من المراكز البحثية و مراكز الدبلوماسية العامة الإسبانية. و تقود خلاصته إلى ما يلي: على الرغم من محدودية الدراسات حول مواضيع الإقتصاد في العالم العربي بإسبانيا، و على ضوء الإشكاليات الجديدة و عمل النشر و التعريف الذي تقوم به بعض المراكز في العقد الأخير، فقد بدأت تتشكل نواة صغيرة من الإقتصاديين الذين يشتغلون في هذا الحقل.

الكلمات المفتاحية

إقتصادات عربية، جيواقتصاد الطاقة، دولة ريعية، تعاون أورومتوسطي، تجارة، أعمال، تمويلات إسلامية، دبلوماسية عامة، إقتصاديين مستعربين.

VARIOS

LA HISTORIA DEL TIEMPO PRESENTE EN MARRUECOS: ENTRE LA DESCOLONIZACIÓN Y LA FORMACIÓN DEL ESTADO POSCOLONIAL

Youssef Akmir

Quando comencé a preparar un estudio sobre la descolonización y la formación del Estado poscolonial en Marruecos, pensé que iba ser una tarea fácil. Lamentablemente no fue así: cuanto más me documentaba sobre el tema, más escollos y dificultades encontraba. Hubo momentos de desesperación que me indujeron a preguntarme si era realmente la persona indicada para realizar semejante tarea. Es cierto que mi condición de marroquí y mi formación académica de historiador me sitúan en una posición privilegiada para reflexionar sobre el pasado reciente de mi país. No obstante, la honestidad y la honradez, aunque al principio nos hagan dudar de nuestras competencias, son virtudes que en realidad sirven para suscitar grandes inquietudes científicas en nuestro ser.

Dicho esto, he de aclarar en qué consiste la complejidad de estudiar la historiografía marroquí que aborda el tema de la descolonización y de la formación del Estado poscolonial en Marruecos. Tal complejidad proviene de dos componentes, uno metodológico y otro temático. Respecto a la metodología, se trata de un estudio que se enmarca en lo que se denomina «Historia del tiempo presente» o «Historia del tiempo reciente». En cuanto a lo segundo, aunque mi labor consistía únicamente en elaborar un repertorio bibliográfico y pasar revista a lo que producen las plumas más célebres de la historiografía marroquí sobre la descolonización e independencia de Marruecos, el interés por mantener la coherencia temática me puso ante el compromiso de prestar la mayor atención al contexto en el que se gestó la independencia de Marruecos. Esto me exigió retroceder más allá en el pasado para adentrarme en cuestiones de génesis e ir matizando la dinámica desarrollada durante el proceso de la descolonización. Todo ello a través de un exhaustivo análisis de las aportaciones que ofrece la bibliografía consultada.

De acuerdo con estas consideraciones preliminares, el presente estudio se compondrá de dos ejes:

1. El primero está dedicado al debate historiográfico que, en Marruecos, suscita el interés por la Historia del tiempo presente.
2. El segundo tiene que ver con el estado de la cuestión, es decir, las perspectivas y temas de estudio en la «Historia de la independencia» de lo que fue el protectorado por ser la génesis de la historia actual en Marruecos.

Marruecos y la Historia del tiempo presente

El interés de la historiografía marroquí por la Historia del tiempo presente viene alimentado por los cambios experimentados por Marruecos a partir de los años noventa del siglo pasado, cambios que han terminado ocasionando un marcado aperturismo a nivel de la política y de los derechos humanos. Esta evolución y dinámica que conoce el país desde hace unos años demandaban cambios en materia de historia. Las aspiraciones engendradas por el reforzamiento del proceso de democratización, la ampliación de las libertades públicas, el ambiente suscitado por la configuración a la que había dado lugar «la Instancia de Equidad y Reconciliación», los millares de expedientes pertenecientes a los años de plomo que han sido tratados, algunos reelaborados y presentados ante la opinión pública, la decisión de confiar a una comisión científica la labor de evaluar los cincuenta años de independencia y de elaborar proyecciones sobre los cambios en el horizonte de 2025 son, en suma, la verdadera prueba de estos patentes cambios.¹

Se era consciente de que solo revelando porqué y cómo ocurrió todo aquello, Marruecos podría superar los lastres de estos momentos tan tenebrosos de su historia. Solo indagando en las sendas de este pasado cercano, el Estado podría reconciliarse con los ciudadanos. La labor del historiador se ha hecho indispensable para enfriar lo que atestigua la memoria y verlo desde una óptica más sosegada, sin rencores ni resentimientos. El resultado es la creación de un marco de reflexión en el que los investigadores de la Historia del tiempo presente sumaron sus esfuerzos a la labor desempeñada por el tejido asociativo y la sociedad civil. Todos plasmaron sus aportaciones en una serie de congresos, mesas redondas y másteres donde se recibía formación pertinente para la elaboración de interesantes tesis doctorales.² He de señalar que la universidad marroquí desempeñó un papel clave en todo este proceso. De ahí el debate que gira en torno a la aprobación o la desaprobación de la Historia del tiempo presente como un marco de estudios que corresponde al historiador. Las reflexiones que citamos a continuación nos permiten apreciar el notable interés y la inquietud historiográfica que ha suscitado esta cuestión entre los académicos marroquíes. En general, buena parte de los historiadores sostenían actitudes muy reservadas de cara a lo que es la Historia del tiempo presente, y esto se debe a tres razones.

La primera es metodológica y consiste en la imposibilidad de reconstruir historias únicamente a base de testimonios, artículos periodísticos, diarios, memorias, dis-

1 Housam Hab (2012). «Tarij al-zaman al-rahin fi l-Magrib: al-mafhum wa-l-'iskaliyyat» ('Historia del tiempo presente en Marruecos, la noción y las problemáticas'), *Al-hiwar al-mutamaddin*, 3834, 28 de agosto de 2012, en <<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=321815>> [consultado el 1 de agosto de 2019].

2 Es en este contexto en el que el Consejo Nacional de Derechos Humanos (CNDH) organizó el 24 de julio de 2017 a las 16 hrs. en la Facultad de Filosofía y Letras en Rabat la ceremonia de entrega de expedientes e informes al Archivo Nacional de Marruecos, informes que hasta entonces estaban en manos de la «Instancia Independiente de Arbitraje», encargada de la indemnización de las víctimas de las desapariciones forzadas y detenciones arbitrarias. Se trata de un consejo formado por nueve inminentes juristas, que el 19 de agosto de 1999 asumieron la delicada responsabilidad de revisar los diferentes casos de las detenciones y desapariciones que varios ciudadanos marroquíes habían sufrido. La «Instancia Independiente de Arbitraje» revisaría, entre agosto de 1999 y noviembre de 2003, 5.127 solicitudes de indemnización y recibiría posteriormente otras 6.500. Su acción fue clave en la transición que había conocido el poder judicial en Marruecos, cuya acción continuará a través de la Comisión de Equidad y Reconciliación (IER).

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

cursos o declaraciones de políticos y fuentes orales sin haber consultado la documentación oficial. En consecuencia, cualquier aproximación de estudio exige, por principios, que hubiera transcurrido suficiente tiempo sobre el tema de la investigación.³

La segunda razón es política y consiste en lo delicado de la época y la sensibilidad que suscita entre unos actores o hechos que siguen influyendo en el curso actual de los acontecimientos. Algunos historiadores creen que el interés por la Historia del tiempo presente significa un cambio de especialidad; es decir, dejar de investigar en temas de historia para introducirse en otros campos como la politología y sociología política. No obstante, las aportaciones de estas dos últimas áreas del conocimiento han dado sentido historiográfico a varias cuestiones del pasado y han hecho por lo tanto que muchos historiadores se interesen por la historia actual. En realidad, lo que más inquieta al historiador de todo este tema es la proximidad de los periodos objeto de estudio. Esta proximidad evita que se acumulen suficientes hechos que permitan componer una síntesis objetiva y convincente desde el punto de vista historiográfico.

La tercera razón sería la delimitación entre la historia y la memoria. El papel preponderante consagrado en dicho enfoque a la memoria ha hecho que muchos historiadores adviertan sobre la confusión que suscita el tema. En el caso de Marruecos, el relato de los testimonios o la redacción de las memorias de las víctimas de los años del plomo han hecho creer a estos últimos que lo que cuentan o escriben es historia.⁴ En realidad, lo que estas personas escriben o cuentan partiendo de sus experiencias personales o políticas no puede ser considerado historia. Los testimonios, las memorias individuales o colectivas, resultan ser muy subjetivas porque en ellas se interponen cuestiones personales, emociones y sensibilidades, lo que hace que la reproducción de los hechos a través de la vía verbal caiga en la magnificación o el empequeñecimiento de la envergadura que dichos hechos puedan tener. Por lo tanto, la memoria solo produce imágenes que la mayoría de las veces están dominadas por la sacralización de cuestiones o personas. Es el caso de algunos personajes políticos maltratados por regímenes u otros que fueron protagonistas de hazañas patrióticas. La memoria, en definitiva, responde al deber de sacar moraleja o lección de unas experiencias pasadas sosteniendo para ello orientaciones políticas o éticas. Por lo contrario, el texto histórico difiere de las memorias o testimonios: el historiador en su labor tiene que mantener la objetividad, analizar y criticar lo ocurrido.

Cuando se trata de la Historia del tiempo presente, el historiador compete con el material mediático, tanto escrito como audiovisual, que se impone con sus propios métodos en la labor de la reconstrucción de los hechos recientes. Lo mismo se puede decir de los testimonios orales y otras fuentes no escritas que, según la historiografía marroquí del tiempo presente, atentan contra la naturaleza y

3 Claude Lefort (2007). *Le temps présent écrits, 1945-2005*. París: Belin.

4 Mohammed Houbaida (s.f.). «La ma'arifa tarijijya bi-duni ma'arifa 'antrubulugiyya» ('No hay conocimiento histórico sin conocimiento antropológico'). Entrevista realizada por la investigadora marroquí Karima Hakmouch, en <<http://www.aranthropos.com>> [consultada el 13 de marzo de 2018].

la normal recepción del conocimiento histórico.⁵ Se trata de recuperar un gran retraso, ya que la historiografía académica en Marruecos no comienza hasta después de 1956. Es a partir de los años sesenta del siglo XX cuando un reducido círculo de historiadores marroquíes comienza a adoptar criterios y métodos para realizar aproximaciones a imagen y semejanza de sus homólogos en los países occidentales. A todo este cambio se suma la dificultad de acceder a los archivos. La mayoría de las fuentes consultadas para estudiar la historia contemporánea de Marruecos pertenecen a las épocas precolonial y parte de la colonial. La carencia de fuentes documentales es flagrante cuando se trata de la historia más reciente o inmediata. Esta falta de documentos o su inaccesibilidad conducen al historiador a la conclusión de que la Historia del tiempo presente es labor que corresponde al periodista y al politólogo.

Es evidente que a estas alturas interfieren aspectos y consideraciones muy subjetivas que no coinciden con los criterios y la ética del oficio o la labor del historiador. Reflexionar sobre este tema forma parte de la necesidad de dedicar a Marruecos el interés que merece su historia y de establecer los primeros hitos de estudio para profundizar en una serie de cuestiones. Para ello se propone:

1. Estudiar la era del protectorado con una óptica actual y comparar sus hechos con problemas y fenómenos más recientes.
2. Optar por una aproximación historiográfica pluridisciplinar donde se conjuguen las aportaciones de politólogos, sociólogos y antropólogos para proporcionar al historiador información que dilucide los diferentes aspectos de este pasado cercano.
3. Invertir en el vasto campo de investigación que representa el periodo extendido entre 1956 y 2005.
4. Seguir el ejemplo de otras experiencias internacionales en el estudio de la Historia del tiempo presente.
5. Estudiar la fase que antecede a la independencia como etapa primordial para entender los periodos posteriores.
6. Investigar la naturaleza del Estado marroquí poscolonial y los cambios que sufrió al verse inmerso en el uso de la violencia política como reacción ante una serie de hechos denominados como «oposición radical».
7. Estudiar los periodos anteriores a 1956 a partir de un cuestionamiento del presente. En el caso del movimiento nacionalista, el desmitificar a sus personajes y actividades, analizando la hagiografía que se generó a su alrededor y esclareciendo los tabúes sobre su actuación, nos permite, en suma, obtener una nueva lectura sobre la realidad del nacionalismo marroquí.

5 Mohammed Kenbib (2006). *Du protectorat à l'indépendance problématique du temps présent*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat, pp. 7-12. Véase también Mohammed Kenbib (2009). *Tarij al-hadir wa-mahamm al-mu'arrij* ('La historia presente y la labor del historiador'). Casablanca: Imprenta Nayah al-Yadida.

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

8. Incidir en la aportación del judaísmo marroquí como componente activo dentro del nacionalismo y el comunismo marroquíes. En esta cuestión hay que poner mayor énfasis en las fuentes orales.
9. Dar a las fuentes gráficas el papel que merecen en el estudio de la historia reciente o la Historia del tiempo presente.⁶

En definitiva, el conocimiento histórico no debe quedar confinado a los muros de la universidad y las estanterías de las bibliotecas y los archivos. La historia y, sobre todo, la más reciente, en el caso de Marruecos, debe responder a una demanda social que evoluciona como consecuencia de los cambios que el país viene experimentando en estas últimas décadas.⁷

Por otra parte, ciertos académicos marroquíes que reflexionan sobre la Historia del tiempo presente consideran que, tras la independencia, la historiografía marroquí estuvo marcada por cuestiones polémicas y subjetivas que la convirtieron en un componente más para la construcción de la memoria nacional. Ese nacionalismo que se apoderó de la historia de Marruecos se debe a una serie de factores:

1. La historiografía poscolonial fue instrumentalizada para hacer que los marroquíes se adueñasen de su propia historia dando lugar a cierta emancipación.
2. La delicada independencia de Marruecos creó cierta necesidad de una aproximación nacionalista a la historia para reforzar las bases ideológicas del Estado-Nación. La redundancia de páginas gloriosas del pasado marroquí ha sido patente en los discursos oficial y extraoficial.
3. El contexto nacional e internacional de la descolonización, la ola del panarabismo y la necesidad de mantener una cohesión nacional estimularon el uso de la Historia como fuente referencial de la investigación sobre la identidad marroquí.
4. La apertura de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat en 1957-1958, y cuyo primer decano fue el historiador Charles-André Julien, ofreció a la historia del nacionalismo una tribuna académica al menos durante dos décadas. La arabización del sistema educativo y de las ciencias humanas permitió que los historiadores se encargasen de recopilar y consultar las fuentes marroquíes escritas en árabe.
5. Las fuentes documentales y su aportación a la historia de Marruecos no han estado exentas de polémica y debate historiográfico. Mientras unos cuestionan la veracidad del contenido y la finalidad ideológica de los documentos extranjeros, otros sostienen la misma sospecha respecto a la documentación del Majzén al considerar que no representa a la totalidad de la población marroquí.⁸

6 Mohammed Kenbib (2006). «Ecriture et réécriture de l'histoire contemporaine du Maroc», en Mohammed Kenbib. *Du protectorat à l'indépendance problématique du temps présent*. Op. Cit., pp. 19-36.

7 *Ibidem*.

8 Jamaa Baïda (2006). «Historiographie marocaine: de l'histoire contemporaine à l'histoire du temps présent»,

6. El interés de los artífices de la historiografía académica de dar cierta sacralización a los archivos marroquíes. No obstante, la documentación a la que no se podía acceder hasta fechas muy recientes era la de la época posterior a 1912; esto explica de por sí el predominio de los estudios históricos sobre el siglo XIX marroquí.
7. La concesión de becas para la enseñanza superior abrió un horizonte de perspectivas a los historiadores marroquíes para formarse en universidades extranjeras y acceder a fuentes y bibliografías que les permitieran estudiar la historia de Marruecos a través de fuentes documentales francesas, españolas, inglesas, alemanas, italianas, etc.

La historia del Marruecos poscolonial es una historia en construcción, un campo que los especialistas de la historia contemporánea han cedido voluntariamente a las ciencias políticas, a la antropología, a la sociología, al periodismo y al aficionado de la historia. La historiografía marroquí, tan ligada al documento, renuncia a seguir los pasos sostenidos por las historiografías occidentales que crearon en los años ochenta la Historia del tiempo presente. No obstante, los que estudian estos periodos tan cercanos tratan de cubrir las carencias de los archivos con testimonios orales, fuentes escritas, audiovisuales, prensa, fuentes gráficas, etc.⁹

Finalmente, otros representantes de la historiografía marroquí señalan que el estudio del pasado reciente de Marruecos está aún en entredicho. La historia de Marruecos entre 1950-2005 no se habría planteado hasta 1999, como consecuencia del cambio que experimentó el país desde esa fecha. La sociedad civil reivindica una participación en la gestión del pasado y la recuperación de la memoria, ubicándose en la misma posición que el historiador.¹⁰ En Marruecos, desde 1956 hasta los tiempos actuales existe un vacío patente, tanto a nivel historiográfico como histórico. Esta ausencia de estudios fundados sobre aproximaciones y criterios científicos hizo que la historia fuese manipulada y sometida a intereses ideológicos, políticos, o intereses de ocultaciones y distorsiones.¹¹

Balance historiográfico sobre la descolonización del protectorado de Marruecos

La segunda parte de este estudio es un esbozo de las líneas historiográficas sostenidas en el estudio de la descolonización y la independencia del protectorado francés en Marruecos que han servido como plataforma de génesis de la historia actual. El estado de la cuestión, los estudios y las aportaciones, suscitan el mayor interés entre los investigadores y cuentan con un material bibliográfico muy rico y variado. Entrevistas y memorias de actores políticos y personajes que influyeron

en Mohammed Kenbib. *Du protectorat à l'indépendance problématique du temps présent*. Op. Cit., pp. 14-15.

9 *Ibidem*, pp. 16-18.

10 Abdelahad Sebti (2006). «Histoire et présent interrogations sur la distance et la proximité», en Mohammed Kenbib. *Du protectorat à l'indépendance problématique du temps présent*. Op. Cit., pp. 47-54. Véase también Abdelahad Sebti (2013). *Tarij wa-dakira* ('Historia y memoria, talleres en historia de Marruecos'). Casablanca-Beirut: Centro cultural árabe.

11 *Ibidem*, pp. 47-50.

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

en el curso de los hechos históricos, estudios históricos y obras de síntesis son, en suma, las fuentes que se consultan cuando se trata este tema.

Mohamed Maarouf Defali ha estudiado el programa de la lucha patriótica nacionalista del partido Xura entre 1947 y 1951. Como consecuencia del relativo aperturismo que caracterizó la política colonial francesa en Marruecos, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, Mohamed Hassan Ouazzani fundó el partido Xura wa Istiqlal. Dicho partido realizaría su proyecto estableciendo como principios cuestiones tales como «la justicia social, la democracia, el patriotismo, la consecución de la independencia y el rechazo de todo lo que atenta contra este derecho».¹² El partido Xura elaboró una hoja de ruta para abordar el problema colonial en Marruecos y promover propuestas para su independencia. Todo a través de una vía transitoria en la que proponía firmar con Francia un acuerdo que le permitiera conservar su dominio sobre los intereses vitales en Marruecos a cambio de reconocer y garantizar la independencia del país bajo el respaldo institucional de una constitución monárquica. Al proyecto elaborado por Xura se lo denominó «Agenda del 23 de septiembre», por haber sido presentado a las autoridades de Francia y Marruecos en esa fecha. El plan fue apoyado por algunos y criticado por otros, pero se consideró que alcanzó su objetivo al revelar las pretensiones de las autoridades francesas, que se mostraron indecisas ante semejante propuesta. También suscitó un acercamiento entre los partidos nacionalistas y la posibilidad de formar un frente común en 1953.

Maarouf Defali comenta en su estudio que el residente general Erik Labonne, aunque trató de sostener una política tolerante de cara a ciertas libertades públicas en Marruecos, rechazó la reivindicación de la independencia de Marruecos presentada por los partidos Xura e Istiqlal justo tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Como consecuencia, Labonne emprendió una campaña de represalias contra los nacionalistas.

El contexto histórico de la posguerra había creado cierto entusiasmo en las filas de los nacionalistas de Xura. El lema de esa época era «los derechos de los pueblos en la autodeterminación». La Doctrina Truman, los principios de las Naciones Unidas, el cambio que experimentó Gran Bretaña en su política colonial, todo esto hizo esperar una modificación en la política colonial francesa, sobre todo después del «Congreso de los gobernadores de las colonias africanas de Francia» celebrado en Brazzaville en 1944. Otro motivo del entusiasmo de Xura tenía que ver con algunos artículos de la nueva constitución francesa de 1946: los artículos dedicados a las colonias y protectorados descartaron la política de sumisión y centralización directa, haciendo referencia a las libertades y los derechos de los «indígenas» y los franceses. Dichos artículos insistieron también sobre la necesidad de conceder a los nativos el derecho de ser escuchados y atendidos localmente y en París, y de respetar lo establecido por las Naciones Unidas sobre los derechos de cada nación.¹³

12 Mohammed Maarouf Defali (1997). «Barnamag al-kifah al-watani li-hizb al-sura wa-l-'istiqlal» ('El programa de la lucha patriótica del partido al-sura wa-l-'istiqlal), *Al-muqawama al-magribiyya didd al-musta'mir* ('La Resistencia marroquí contra el colonialismo'). Agadir: Publicaciones de la Facultad de Letras de Agadir, pp. 237-240.

13 *Ibidem*, pp. 240-243.

Maarouf Defali comenta también que, mientras el partido Istiqlal sacó provecho de la nueva situación al participar en el consejo del gobierno del sultán y al internacionalizar sus reivindicaciones nacionalistas consiguiendo implicar a la Liga Árabe y a Egipto para sostener sus reivindicaciones y defender la independencia de Marruecos, en el caso de Xura no fue así. Lo cierto es que el partido rechazó por completo sostener la misma conducta que Istiqlal. Xura descartó cualquier posibilidad de internacionalizar el asunto de la independencia, se negó a participar en el consejo del gobierno por considerarlo una institución desfigurada que solo servía a los intereses del colonialismo, y abogó por encontrar una solución a la cuestión de Marruecos desde el interior. En unas declaraciones al periódico *Le Parisien libéré*, el líder del partido Xura propuso que se firmara otro acuerdo con Francia con el propósito de garantizar la independencia de Marruecos, de reorganizar las relaciones franco-marroquíes y de que Francia en estas condiciones preservase sus intereses legítimos.

Defali nos informa de que el partido Xura recibió una invitación del nuevo residente general francés Juin para participar en unas negociaciones con representantes de la administración colonial francesa. Uno de ellos era marroquí, con una larga carrera política posterior: Mbarek Bekkay, por entonces caído en la ciudad de Sefrou. El residente general recibió a los miembros del partido Xura el 10 de septiembre de 1947. Tras dicha reunión, un comité formado por el secretario general del partido, Mohamed Ouazzani, y miembros del consejo político, Abdelkader Benjeloun, Abdelhadi Chraïbi y Mohamed Arabi Alami, presentaron al sultán y al Alto Comisario del protectorado español de Marruecos un proyecto de programa. Defali analiza el proyecto independentista presentado por Xura y afirma que fue considerado como un paso muy positivo en un significativo momento histórico. El proyecto pretendía avanzar en las negociaciones con Francia con el propósito de conseguir la independencia, aunque fuera de modo paulatino, en una transición en la que Marruecos alcanzaría su madurez política y se emanciparía del régimen del protectorado. Defali fijaba el proyecto de Xura en las siguientes reivindicaciones:

1. Formación de un gobierno marroquí provisional capaz de dirigir el país hacia la consecución de su independencia.
2. Formación de un consejo nacional que se encargaría de establecer una constitución capaz de garantizar la independencia y la separación de los poderes, que garantizaría las libertades y que haría de Marruecos un país monárquico constitucional, cuya religión fuera el islam y cuyo lengua fuera el árabe.
3. Marroquinización paulatina de la administración.
4. Supresión de las zonas militares.
5. Organización del Ejército y la policía con el objetivo de conservar el orden y proteger el territorio nacional marroquí.
6. Amnistía para todos los que hubieran sido detenidos injustamente

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

por haber defendido la causa de la independencia.¹⁴

Defali subraya los ecos del proyecto que Xura presentó a la administración colonial francesa, señalando que desde Egipto llegaron apoyos de Abd-el-krim El Jatabi y algunos intelectuales por considerarlo la mejor forma para ahorrar el derramamiento de sangre. Desde Marruecos hubo también quien lo apoyó, como el partido de *Islah Watani* y el partido de *Uahda Wa Istiqlal*, quienes no dudaron en anunciar su respaldo a la propuesta de Xura. No fue así en el caso del Partido Comunista de Marruecos o del partido *Istiqlal*, quienes consideraron precipitada la petición de establecer una constitución y que lo esencial era la consecución de la independencia. Para el partido *Istiqlal*, la fase de transición que proponía el partido Xura ponía la cuestión marroquí fuera de su estatus internacional, tal como establecía lo acordado en la conferencia de Algeciras, y la convertía en una cuestión bilateral, es decir exclusivamente franco-marroquí.

Defali concluye afirmando que la actitud hostil y opositora del partido *Istiqlal* partía de su interés por adueñarse de la escena política en Marruecos y de acabar con el itinerario de Xura, un rival que tanta competencia le ofrecía. El proyecto de Xura acabó siendo papel mojado. Francia sabía que la situación política en Marruecos era cada vez más heterogénea y no estaba únicamente en las manos de Xura. Por eso tuvo que apostar más por las negociaciones que daban cierta preferencia a partidos de mayor acogida social y eco popular.¹⁵

Ali Hassan, por su parte, ha publicado un estudio titulado *El Youssufismo. La ideología del Nacionalismo patriótico marroquí*.¹⁶ En él considera que el sultán Sidi Mohamed Ben Youssef fue el eje principal de toda iniciativa patriótica antes de la independencia. Su actitud ante el régimen de Vichy y el residente general en Marruecos, el hecho de haberse negado a ser cómplice de este régimen y su oposición a la detención de los judíos en Marruecos por considerarlos ciudadanos marroquíes libres, además de su negativa en 1942 a retirarse de Rabat cuando el mismísimo residente general le ordenó trasladarse a Mequinez ante la eventualidad de supuestos ataques bélicos anglo-americanos explican, según Ali Hassan, el peso político e ideológico que durante este periodo cobraría su figura.

El encuentro de Anfa, en junio de 1943, con el presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt a espaldas del residente general Noguès fue un hecho clave en la orientación del curso de los acontecimientos relativos al contencioso de la independencia de Marruecos. Su viaje a Tánger entre el 10 y el 12 de abril de 1947 tuvo un inmediato e importante impacto nacional e internacional. Tánger era la capital diplomática de Marruecos, contaba con legaciones extranjeras y, desde 1889, ningún soberano marroquí había vuelto a visitarla. Sidi Mohamed Ben Youssef señaló en sus declaraciones que Marruecos era una nación unida, una

14 *Ídem*, pp. 243-244.

15 *Ídem*, pp. 245-248.

16 Ali Hassan (1997). «Al-yusufiyya: 'idulugiyya al-qawmiyya al-magribiyya» ('El Youssufismo. La ideología del nacionalismo marroquí'), *Al-muqawama al-magribiyya didd al-musta'mir* ('La Resistencia marroquí contra el colonialismo'). Agadir: Publicaciones de la Facultad de Letras de Agadir, pp. 257-269.

familia unida, y que las esperanzas que depositaba en el mañana eran las mismas que tenían todas las naciones. En las plegarias del viernes, el sultán hizo de imám y realizó un discurso que, pese a su contenido religioso, le permitió reafirmar su autoridad no solo como monarca sino también como jefe espiritual, predicador e imám de los marroquíes. En el discurso del 10 de abril en la gran plaza de Tánger, el sultán insistió en que Marruecos era un país árabe y que mantenía sólidas relaciones con los demás países árabes y con la Liga Árabe, y que la democracia era un derecho al que todos los marroquíes podían aspirar.

En el mismo sentido, el historiador Ali Hassan comenta que los desacuerdos sobre la cuestión de la democracia y la modernización de Marruecos reflejaban el estado de las relaciones entre el gobierno del sultán y las autoridades francesas del protectorado. El residente general francés pretendía conceder a los franceses afincados en Marruecos el derecho de participar en la vida política marroquí, lo que daría lugar a un sistema institucional en el que se ejercería la co-soberanía. Mientras, el sultán, apoyado por los nacionalistas, consideraba que los residentes franceses en Marruecos tendrían solo los mismos derechos que los demás extranjeros y que la vida política marroquí concernía únicamente a los marroquíes. Esto fue el origen de la crisis franco-marroquí y la razón por la que se exilió al sultán. Ante lo que Francia llamó «huelga del sello sultaniano», es decir, la negativa del sultán a firmar los decretos o *dahires* referentes a las reformas que las autoridades francesas querían introducir, Francia decidió exiliar forzosamente al soberano y sustituirlo por un nuevo pretendiente. Según Ali Hassan, este exilio acabó perjudicando a Francia e incrementando el sentimiento patriótico en Marruecos. El acto de alejar al sultán se había convertido en una epopeya nacionalista, una lucha a favor de la independencia de una población marroquí que adoraba a su sultán y que decía ver su rostro en la luna.

Tres semanas después del exilio del legítimo soberano, un carpintero llamado Allal Ibn Abdellah asaltó la caravana del nuevo sultán impuesto por Francia, Muley Arafa, para atacarle con un arma blanca. El acto tuvo inmediatas repercusiones en todo el país y reavivó el sentimiento patriótico a favor de Muley Mohamed Ben Youssef. El exilio forzado a la isla de Córcega aportó a su figura dotes de sacralización no ya desde «la Baraka» ('bendición') sino desde la modernización. Priorizar la enseñanza y la educación, permitir la liberación de la mujer y concentrar todos los esfuerzos para conseguir la independencia de Marruecos, fueron los fundamentos de un «yousufismo» donde el sultán y su estrategia nacionalista se convertirían en el medio y el fin. La fiesta del trono sería el momento en que el soberano expresaría con palabras su sólida relación y los lazos de unión que le ligaban a su pueblo. Sería el momento en que sus fotos se anunciarían en los zocos, aldeas y barrios populares. Esta clase de lealtad a la personalidad del sultán es la base doctrinal del «yousufismo».¹⁷

Ali Hassan concluye afirmando que la petición o la declaración de independencia presentada al sultán Sidi Mohamed Ben Youssef, a la Residencia Gene-

17 *Ibidem*, pp. 261-264

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

ral de Francia en Marruecos, a los cónsules de los países de la Alianza —sobre todo de Inglaterra y Estados Unidos— y también al consulado de la Unión Soviética en Argel fueron en realidad una prueba de conjunción nacionalista y patriótica entre las diferentes líneas políticas que entonces existían en Marruecos. Se trataba de un documento en el que se reivindicaba la independencia, pero en el que también se exigía el respeto a la soberanía del sultán y a sus competencias, tal y como fueron fijadas en el tratado de Fez de marzo de 1912. El sultán se insertó públicamente en esa petición como un miembro más del movimiento nacionalista, lo que constituye, en definitiva, el significado del «youssufismo».

El historiador Jamaa Baida ha investigado sobre el papel que desempeñó la prensa como órgano portavoz de las diferentes representaciones políticas de las que se compuso el movimiento nacionalista marroquí entre la Segunda Guerra Mundial y la independencia. En lo que respecta a la prensa de la «zona sultaniana», Baida distingue entre los periódicos de los tres partidos políticos más relevantes de la época: el Istiqlal, el Xura, y el comunista.¹⁸ Respecto a la prensa «istiqlalí», el partido sacaría a la luz pública dos periódicos escritos en árabe, *Al-Alam*, *Al-Magreb*, y uno en francés, *L'opinion du peuple*. El periódico *Al-Alam* fue fundado en septiembre de 1946. Tuvo un importante impacto sobre la población marroquí y su tirada fue elevada, entre 7.000 y 10.000 ejemplares. A través de sus páginas, el partido Istiqlal defendió sus ideales nacionalistas poniendo especial énfasis en la necesidad de emanciparse de Francia, sobre todo tras presentar el documento de la petición de la independencia al sultán en 1944. El partido Istiqlal ampliaría la difusión de sus ideales políticos entre la opinión pública internacional con la fundación de un nuevo periódico escrito en francés, *L'opinion du peuple*, fundado en 1947, cuyo director fue Abdelkrim Benjeloun y su redactor Mohammed Yazidi. Había que buscar el modo más adecuado para burlar la ley de prensa establecida por Francia en 1914 que impuso que la responsabilidad jurídica de los periódicos ante la administración debería corresponder a ciudadanos franceses. De tal labor se encargó a la esposa del nacionalista Mohammed Diouri, uno de los firmantes del documento de la petición de la independencia.

En el mismo estudio, el profesor Baida comenta que el periódico *L'opinion du peuple* no duró mucho tiempo debido a las dificultades económicas y las campañas de censura que las autoridades francesas ejercieron sobre sus redactores. En junio 1947 fue clausurado. Aunque el periódico *Al-Alam* continuó publicándose, la necesidad de sacar a la luz pública un periódico en lengua extranjera era imperiosa dada la dimensión internacional que iba adquiriendo el asunto de la independencia de Marruecos. Este es el contexto en el que el partido Istiqlal fundó un nuevo órgano periodístico escrito en francés: *Al-Istiqlal*. El nuevo semanario fue dirigido por el nacionalista Abderrahim Bouabid, quien sostuvo una política de aperturismo hacia algunas plumas francesas que simpatizaban con el movimiento nacionalista y con

18 Jamaa Baida (1997). «Dawr l-sahafa fi l-nidal l-siyasi li-l-haraka l-wataniyya, min al-harb al-'alamiyya al-taniya hatta l-'i'lan 'an al-'istiqlal» ('La prensa y su papel en la propagación del nacionalismo marroquí, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la independencia'), en *La Resistencia marroquí contra el colonialismo*. *Op. Cit.*, pp. 271-272.

la independencia de Marruecos. En este sentido cabe destacar la personalidad de Pierre Parent, intelectual francés que colaboraba muy a menudo con el semanario. Parent fue perseguido por las autoridades francesas del protectorado y después expulsado de Marruecos en diciembre de 1952. El mismo periódico se encargaría también de difundir información que concernía a la clase obrera en una página que titulaba *Travailleurs en lutte*, contando en ella con ilustres sindicalistas. Esta fue la razón que permitió a Istiqlal ejercer cierto dominio, no ya sobre el sindicato de la Unión Marroquí de Trabajadores, con quien compartía afinidades ideológicas y objetivos, sino sobre la Unión General de la Confederación de los Sindicatos de Marruecos.¹⁹

Según Baida, el partido Xura tenía conciencia clara del papel que desempeñaría la prensa en la difusión y realización de sus proyectos y reivindicaciones. A mediados de 1947, el comité ejecutivo del partido aprobó la creación del periódico árabe *Al-rray al-ham*. Este periódico consagraría sus páginas a la defensa de la democratización de la vida pública y al establecimiento de una constitución como base de cara a la consecución de la independencia. *Array al-ham* fue, según Baida, uno de los periódicos marroquíes que más intensamente denunciaron la tiranía del sistema colonial francés y concienció a la opinión pública para boicotear toda clase de artículos mercantiles de producción francesa. Las autoridades francesas ejercerían sobre el mencionado periódico toda clase de control y censura. En la primavera de 1952 el periódico fue clausurado por las autoridades tras la publicación de un artículo que criticaba duramente al protectorado francés.²⁰

Sobre la prensa comunista, Baida comenta que su debut fue muy temprana en comparación con periódicos de otras tendencias políticas. Su aparición fue debida a la coyuntura que imperaría tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Se la puede situar en concreto entre finales de los años cuarenta y los cincuenta del siglo XX. Cabe señalar también que la misma prensa se publicaba en francés y representaba a los comunistas franceses en Marruecos. De hecho, cuando los nacionalistas marroquíes presentaron el documento de petición de la independencia a las autoridades competentes, la actitud de la prensa comunista fue de total rechazo y aplaudió las represalias que sufrió la población marroquí, entre enero y febrero de 1944, como consecuencia de sus reivindicaciones independistas. No obstante, la impopularidad que los comunistas empezaron a sufrir entre los medios obreros marroquíes les hizo reconsiderar su actitud y pedir la libertad de los detenidos en las campañas de represión.

Tras la muerte de Leon Sultan y el nombramiento de Ali Yata como secretario general del partido, además del cambio que este experimentó con respecto a su organización y nombre (de Partido Comunista en Marruecos a Partido Comunista Marroquí), el número de sus afiliados alcanzaría la cifra de 30 000. Según Baida, dichos cambios repercutieron en sus líneas mediáticas. A sus órganos periodísticos *Espoire* (primer número, 1 de febrero de 1945) y *Hayat Achahb*, que a raíz de este momento se editarían de forma clandestina, se les sumarían los periódicos

19 *Ibidem*, p. 273.

20 *Ídem*, p. 274.

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

de la Unión General de Sindicatos, donde los comunistas eran mayoría (*Le Petit Marocain* y *L'action syndicale*). A partir de 1947, al periódico *L'action syndicale* se le permitiría publicar parte de sus páginas en árabe. Lo mismo se puede decir de *Espoire*, dirigido por Abdesslam Bourkiya. Aquello permitió que el número de redactores en árabe se incrementara y que el periódico tuviera mayor eco entre la población.

En sus diferentes tiradas, la prensa comunista insistió sobre la necesidad de una conjunción entre los partidos Istiqlal, Xura y comunista con el propósito de formar un frente nacionalista común y exigir a la administración colonial francesa retirarse de Marruecos.²¹ Las peticiones de convergencia y formación de un frente nacionalista que tanto demandaba la prensa comunista fueron rechazadas por Istiqlal y Xura, que a menudo cuestionaban el patriotismo y la «marroquinidad» del Partido Comunista. Cuando en 1951 se formó en Tánger el frente nacionalista, se acordó excluir al Partido Comunista de la formación. La línea mediática comunista, pese a la marginación y la exclusión que sufriría, permaneció fiel a sus principios nacionalistas que perturbaban no solo al colonialismo francés sino también a algunas representaciones políticas marroquíes. El 30 de marzo de 1952, las autoridades francesas cerraron el periódico *L'Espoir* por un periodo de dos meses como consecuencia de la publicación de un artículo que, según la Residencia General, podía alterar el orden público. En diciembre del mismo año, las autoridades francesas del protectorado aprovecharían los incidentes de Casablanca para volver a clausurar el mismo periódico. A pesar del cierre, *L'Espoir* continuó difundiendo sus tiradas en la clandestinidad, concienciando al proletariado marroquí de que se uniese a la lucha a favor de la independencia de Marruecos.

Albert Ayache publicó una obra de referencia para la historia de la descolonización de Marruecos titulada *Marruecos y el colonialismo: balance del dominio francés*.²² Es de señalar que el análisis marxista es palpable a lo largo de las páginas del libro. En el capítulo tercero dedica una especial atención a lo que él denomina «Movimiento de Liberación Nacional (1943-1955)». Ayache comenta que, después de 1943, la vida política en Marruecos conoció una notable actividad. Los años posteriores estuvieron marcados por los siguientes hechos:

1. La petición de la independencia y la aparición de un nuevo partido político marroquí junto a los partidos ya existentes: el comunista.
2. La incorporación de palacio y de la gran burguesía al movimiento nacionalista.
3. El creciente papel desempeñado por el proletariado en el espacio urbano y los pequeños agricultores en el espacio rural.
4. Los diferentes actos del nacionalismo y el patriotismo que acabarán culminando en el fin de la colonización.
5. A partir de 1945 Casablanca remplazará a Fez en la acogida de los nacionalistas y la gestión de sus hechos en contra del colonialismo

21 *Ídem*, pp. 274-275.

22 Albert Ayache, Abdelkader Chaoui y Nordin Saoudi (eds.) (1985). *Al-Magrib wa-li'isti'mar: hasila al-saytara al-faransiyya* ('Marruecos y el colonialismo: balance del dominio francés'). Casablanca: Dar Aljatabi.

francés. Este cambio indica unas claras transformaciones estructurales que afectarían a la economía y la sociedad marroquíes.²³

En realidad, lo que Ayache estudia es el itinerario del Partido Comunista Marroquí en el contexto de la descolonización y no a los diferentes partidos políticos y su aporte al nacionalismo marroquí. Nos informa que, de los 58 firmantes del documento de petición de independencia presentado al sultán y a las autoridades francesas, un tercio pertenecía a la mediana burguesía. A ellos se sumaron algunos comerciantes de renta alta y propietarios inmobiliarios. Además nos comenta que la dirección del movimiento nacionalista marroquí estaba en manos de una burguesía nacional y justifica la no incorporación del Partido Comunista de Marruecos a este movimiento y el hecho de no haber participado en la firma del documento por las coyunturas que predominaban en esa época. Sobre esta cuestión comenta que, entre 1943 y 1944, el mundo estaba en plena guerra, y la movilización social que suscitaba el documento de petición de la independencia alteraba más la situación. Todo ello iba en contra de los intereses de los países de la Alianza y de Marruecos, y solo favorecía a las fuerzas del nazismo. Este es el motivo por el que los comunistas no firmaron el documento de 1944.²⁴

Ayache vuelve a enfatizar el papel del comunismo como elemento primordial para cambiar el curso de la historia. Nos informa de que, gracias a los cambios que conoció el gobierno francés al conceder carteras ministeriales a ministros comunistas, la política colonial francesa en Marruecos experimentaría importantes cambios, pues se llevó a cabo el nombramiento del nuevo residente general, Erik Labonne, quien substituiría al general Puaux el 30 de marzo de 1946. Fue entonces cuando la actividad política de los nacionalistas volvió a la normalidad. El nuevo residente general permitió la vuelta de Balafrej y de Allal Al-Fasi del exilio, liberó a Ouazzani y permitió al partido Istiqlal editar sus órganos periodísticos. El mismo año se fundó el partido Xura y el Partido Comunista intensificó sus actividades. Según Ayache, un año con carteras ministeriales comunistas fue suficiente para que la vida política volviese a la normalidad y para que los nacionalistas volviesen a ejercer sus actividades. Sobre el mismo tema comenta que el 4 de agosto de 1946 el Partido Comunista Marroquí definió su política nacionalista en una declaración realizada tras celebrar la asamblea de su comité central. En dicha declaración insistía sobre la voluntad del pueblo marroquí de recuperar su completa soberanía y definió las gestiones para una democracia libre señalando que:

[...] para la consecución de un Marruecos libre e independiente de toda clase de imperialismo, se requiere fundar de inmediato un consejo nacional que dará lugar a un gobierno marroquí capaz de encargarse de los asuntos del país y poner fin a las competencias de la Residencia General francesa y la Alta Comisaría española y del Consejo Internacional de Tánger.

23 *Ibidem*, pp. 393-394.

24 *Ídem*, pp. 395-397.

La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial

La declaración también dedicó un fragmento a los obreros y agricultores en el que trataba de solucionar el asunto de la propiedad y su reparto. Decía al respecto:

Para que nuestro pueblo tenga una vida digna se requiere una profunda reforma agraria, que conceda las tierras a los que las cultivan, es decir, a los jornaleros y trabajadores en el sector agrícola y los *jamma*.

Mohammed Kably, historiador de élite y autor de obras del mayor prestigio, publicó en 2011 *Historia de Marruecos: reactualización y síntesis*.²⁵ Es un magnífico trabajo en el que el historiador tuvo que contar con una treintena de colaboradores especialistas en las diferentes épocas históricas. La obra se compone de 843 páginas y dedica una parte a la época más reciente. En ella se aprecian sofisticadas técnicas de análisis a la hora de estudiar los hechos que se enmarcan en el periodo de la independencia.

En la obra de Kably se afirma que la dualidad «modernización y tradición» que tanto marca la era poscolonial en Marruecos puede ser considerada como emanación de las orientaciones sostenidas durante la época anterior por parte de la administración del protectorado. El hecho es que el régimen de protección justificó su establecimiento en la necesidad de modernizar el país, de abrir sus puertas y de insertarlo en la esfera de la civilización. No obstante, el primer residente general francés Hubert Lyautey sostuvo una confusión intencionada que consistía en considerar Marruecos como una monarquía tradicional arcaica que debía conservar su patrimonio cultural, sus instituciones vigentes y sus tradiciones milenarias. El resultado fue un colonialismo confuso que adoptó la modernización en sus gestiones administrativas, conservando formalmente los aspectos culturales y folclóricos de este Marruecos arcaico.²⁶

En la misma obra de Kably se recalca que, tras la independencia, Marruecos se encontró con una herencia colonial de doble estructura. Por una parte, una estructura arcaica representada por un Majzén tradicional y, por otra, una estructura moderna establecida por el protectorado. Es justo entonces cuando las diferentes fuerzas políticas arropadas por el rey procedieron a forjar el Estado Nacional moderno. A pesar de la solidaridad que tanto unió a estas fuerzas políticas durante el periodo de la descolonización, a la llegada de la independencia la solidaridad se convirtió en discrepancias en torno a los modos de gobernar el Marruecos independiente. Entre el sultán y el movimiento nacionalista, que habían luchado juntos en pro de la emancipación, empezaron las divergencias y los desacuerdos en torno a los modos de gestionar los asuntos del Estado Nacional moderno e independiente. Sin embargo, la excelente imagen que siempre había tenido el monarca Mohamed V le permitió desempeñar el papel de mediador y árbitro ejerciendo la mayoría de las veces un poder moral que consultaba a las fuerzas políticas nacionalistas antes de tomar cualquier decisión.

25 Mohammed Kably (2011). *Tarij al-Magrib: tarkib wa-tahyin* ('Historia de Marruecos: Reactualización y síntesis'). Rabat: Instituto Real de Investigación en la Historia de Marruecos.

26 *Ibidem*, p. 621.

La misma obra considera que la vuelta de Mohamed V del exilio fue para los nacionalistas la primera condición para obtener la independencia. Pese a la alianza que unió el nacionalismo y al trono en la lucha contra el colonizador, hubo también desacuerdo en torno a las vías de emancipación y la gestión de los asuntos del Estado nacionalista moderno y poscolonial. La unidad en torno a la personalidad del rey Mohamed V no fue suficiente y no pudo evitar las fisuras que ya se manifestaron en el movimiento nacionalista, fisuras que dieron lugar a turbulencias de carácter político desde los primeros días de la independencia. Frente a esta situación, la monarquía salió fortalecida y consiguió más popularidad, aunque las presiones sobre el sultán continuaron justo desde que se convirtió en rey. Consciente de la compleja situación, Mohamed V gobernaría empleando sus dotes morales y su sabiduría sin intervenir directamente, respetando el papel correspondiente a las diferentes fuerzas políticas existentes en aquel entonces.²⁷

Mohamed Abed al-Jabri, filósofo de prestigio, gran intelectual, militante nacionalista y activista político, cuenta en sus memorias su propia lucha y la de su entorno contra el colonialismo francés. Al-Jabri comenta que lo primero que hay que puntualizar dentro de la escena política que inaugura la era de la independencia es la coyuntura en la que se lleva a cabo la vuelta de Mohamed V a Marruecos. Para entender bien los pormenores de esta cuestión, debemos retroceder en el tiempo y reconstruir la última fase de la lucha nacional en pro de la independencia.

Por una parte, las autoridades francesas procedieron a exiliar al sultán Sidi Mohamed Ben Youssef el 20 de agosto de 1953, aunque las represalias y las persecuciones en contra de la lucha nacionalista representada por el partido Istiqlal habían empezado años antes. Por otra, Francia procedió a su vez a crear una «Tercera Fuerza» formada por grandes caídos, latifundistas, caudillos cabileños, líderes religiosos de las *zaouias* y personajes del Majzén. El propósito de esta fuerza era presionar al sultán para romper sus relaciones con el nacionalismo y que aceptase firmar los decretos presentados por las autoridades francesas del protectorado, cuyo contenido consistía en legitimar las persecuciones, las detenciones y los encarcelamientos de los militantes del movimiento nacionalista marroquí.²⁸ Sidi Mohamed Ben Youssef rechazó las imposiciones de Francia y se inclinó a seguir la línea del partido Istiqlal que fue acusado por la Tercera Fuerza de ser el partido de la élite civil y no representar a la población mayoritaria que residía en el campo.

Según al-Jabri, la destitución de Sidi Mohamed Ben Youssef y su exilio suscitaron oleadas de indignación entre la población marroquí. Fue entonces cuando se sostuvieron nuevas estrategias políticas en las filas de los nacionalistas al apostar por la lucha armada en pro de la independencia del país. En esos momentos nació de las filas del partido Istiqlal un movimiento de Resistencia Armada, que emprendió campañas de ejecuciones contra los colaboradores y cómplices de la administración colonial francesa. El movimiento susodicho se convertiría posteriormente en el Yaich Attahrir o Ejército de Liberación, el cual encontró en el

27 *Ídem*, p. 626.

28 Mohamed Abed al-Jabiri (2002). *Muwaqif* ('Actitudes'), 3. Casablanca: Idema, pp. 24-26.

norte de Marruecos un espacio adecuado para ejercitar sus actividades y realizar sus planes. Desde ahí forjó fuertes vínculos de solidaridad y colaboración con el Ejército de Liberación Argelino, recién fundado en noviembre de 1954, en un tiempo en que el movimiento nacionalista tunecino apostaría también por la lucha armada en contra del Protectorado francés.²⁹

Ante una supuesta unión de los movimientos de liberación de los tres países del Magreb con el propósito de la independencia, Francia cortó esta posibilidad, adoptando la política del «divide y vencerás». Aceptó negociar con Marruecos y Túnez con el objetivo de reprimir la revolución en Argelia por considerar a este país parte integral del territorio francés. Como consecuencia de las revueltas populares y la extensión del movimiento de liberación internacional, Francia aceptó la vuelta de Mohamed V y la independencia de Marruecos, si bien Francia pretendía seguir controlando el poder en el país. Para ello trató de organizar la Tercera Fuerza política marroquí acorde con sus fines. El propósito era aclimatar dicha fuerza con la nueva coyuntura y tratar de convertirla en la «corriente moderada» del nacionalismo marroquí y principal adversario político del partido Istiqlal, a quien se pretendía arrebatar los derechos sobre la institución monárquica. Por lo tanto, las negociaciones relativas a la independencia de Marruecos se vieron condicionadas, según al-Jabri, por el papel correspondiente a esta nueva «fuerza política» inventada por Francia y la posibilidad de que estuviese asociada al partido Istiqlal en el primer gobierno de la Independencia. De esta forma, Francia puso en marcha todas sus estrategias para que la vuelta de Mohamed V no fuese logro exclusivo del partido Istiqlal, sino también del «nuevo Partido Moderado» o «Tercera Fuerza política».

Sobre Aix-Les-Bains, al-Jabri señala que el objetivo de las negociaciones era organizar el regreso de Mohamed V y la firma del documento de independencia sin que ello alterara las relaciones de Francia con Marruecos. En dichas negociaciones participaron alrededor de 37 comisiones, entre las que cabe destacar el partido Istiqlal dirigido por Abderrahim Bouabid; los demás grupos eran el partido Xura y los representantes de la Tercera Fuerza. El partido Istiqlal rechazó compartir mesa con los demás grupos convocados; además, tampoco exigió a Francia la participación de los representantes del sindicato y del Ejército de Liberación en las negociaciones, pese a que ambos disponían de una extensa representación entre la población marroquí. Al-Jabri comenta que la dirección del Ejército de Liberación y, en especial, el nacionalista Allal El-Fassi, exiliado en el Cairo, no estaban convencidos de las condiciones que había puesto Francia para negociar. Otra razón por la que el sindicalismo marroquí y el Ejército de Liberación no estuvieron presentes en Aix-Les-Bains tuvo que ver con el miedo a que estas dos instituciones acabasen ganando más popularidad entre los marroquíes, arrebatándole protagonismo al partido Istiqlal. Al-Jabri no descarta que la idea de apartarlos de las negociaciones fuese propuesta por algunos barones del partido Istiqlal. Pese a no ser asociado de forma directa en las negociaciones, el Ejército de Liberación aceptaría las condiciones de Francia con tal de permitir

29 *Ibidem*, p. 25.

la vuelta de Mohamed V y de reconocer oficialmente la independencia de Marruecos.³⁰

En las mismas memorias, Abed al-Jabri nos comenta que, dentro de Istiqlal, hubo dos conductas completamente opuestas. La primera fue la sostenida por Allal El-Fassi, un refugiado político afincado en Egipto, quien defendía desde allí la acción armada contra el colonialista francés, contando para ello con el apoyo del Ejército de Liberación preparado para actuar y coordinarse con la revolución argelina. La segunda fue la del comité ejecutivo del partido en Rabat. Muchos de sus miembros rechazaban la lucha armada por considerarla un acto peligroso. Al-Jabri afirma que los desacuerdos entre las estructuras tradicionales del partido Istiqlal, el Ejército de Liberación y el sindicato hacían suponer una explosión que pondría fin al propio partido. Las autoridades francesas y la Tercera Fuerza tenían plena seguridad de ello.

Al-Jabri considera que las negociaciones de Aix-Les-Bains terminaron con el acuerdo de la vuelta de Mohamed V y la formación de un gobierno de coalición representado por las fuerzas políticas convocadas a participar en dichas negociaciones. Las mismas fuerzas políticas elaborarían junto a las autoridades francesas una hoja de ruta para la consecución de la independencia de Marruecos. Respecto a la vuelta de Mohamed V, se acordó que se llevaría a cabo a través de dos etapas transitorias: la primera, entrañaría la destitución del Mohamed Ben Arafa, nombrado antes por la Tercera Fuerza y la administración francesa del Protectorado; la segunda, el nombramiento del consejo de los «Conservadores del trono», encargados de gestionar la investidura del sultán antes de su vuelta. Las competencias de este consejo, aunque fueron aceptadas por el partido Xura, serían rechazadas por el partido Istiqlal al considerar que contradecían lo acordado en Aix-Les-Bains.

Al final, todas las fuerzas políticas que participaron en las negociaciones de Aix-Les-Bains atendieron la demanda de Francia y decidieron aceptar su condición de que el gobierno de la coalición fuese presidido por Mbarek Bekkay, al considerar que era un personaje neutro. Decidieron también que el gobierno estuviese formado por todas las representaciones que negociaron con Francia. Según al-Jabri, el comité ejecutivo del partido Istiqlal organizó en noviembre 1955 una reunión en Madrid con el objetivo de estudiar dos cuestiones: mantener los pilares de una independencia en su fase inicial y participar en el gobierno de la coalición con el propósito de depositar todos los poderes en manos de Mohamed V, todo ello para evitar que Francia introdujera a sus cómplices y leales amigos en dicho gobierno.³¹ En esta reunión participaron Alall El-Fasi, Balafrej, Mohamed Yazidi, Omar Ben Abdejilil, Abderrahim Bouabid y Abdelkebir Fasi.

Conclusiones

A modo de recapitulación de todo lo expuesto a lo largo de este artículo cada señalar que el debate historiográfico que en Marruecos suscita el interés por

30 *Ídem*, pp. 30-32.

31 *Ídem*, p. 31.

la Historia del tiempo presente refleja el marcado aperturismo en relación a la política y los derechos humanos que, desde los años noventa, lleva experimentando el país. Ese mismo aperturismo es el que demanda cambios en materia historiográfica, tanto con respecto a los contenidos como a los métodos y técnicas de análisis. Si el dilema era enfriar lo que atestigua la memoria, el papel del historiador se ha hecho necesario por ser el único cualificado para reconstruir el pasado y ver los hechos desde una óptica más sosegada, sin rencores ni resentimientos.

La creación de un marco de reflexión para los investigadores en la Historia del tiempo presente viene a constatar la transversalidad entre la historiografía marroquí, el tejido asociativo y la sociedad civil, transversalidad que consolidaría el proceso democrático y las libertades públicas.

Las reflexiones sobre la Historia del tiempo presente reflejan la implicación de los historiadores en la precisión de las delimitaciones metodológicas cuando se trata de estudiar el pasado cercano. Los comentarios de los profesores Houbaida, Kenbib, Baida y Sebti dejan en evidencia el porqué de la reconstrucción de la historia inmediata está aún en entredicho.

Pasar revista a las líneas historiográficas especializadas en el tema de la descolonización y la independencia de Marruecos permite apreciar la riqueza de aportaciones y la variedad bibliográfica con que cuentan los historiadores marroquíes en sus respectivos estudios. Estudiar el programa de la lucha patriótica nacionalista del partido Xura entre 1947 y 1951 permite arrojar luz sobre el contexto en que la política colonial francesa en Marruecos conoce un relativo aperturismo como consecuencia del fin de la Segunda Guerra Mundial, aperturismo que permitiría a Mohamed Hassan Ouazzani fundar el Partido Xura wa Istiqlal.

Considerar al «yousufismo» como base ideológica del nacionalismo patriótico marroquí explica por qué el sultán Sidi Mohamed Ben Youssef fue el eje principal de toda iniciativa patriótica. Su actitud ante el régimen de Vichy y su residente general en Marruecos, el hecho de haberse negado a ser cómplice de este régimen y de oponerse a la detención de judíos en Marruecos por considerarlos ciudadanos marroquíes libres, además de su negativa en 1942 a retirarse de Rabat cuando el mismísimo residente general de Francia le ordenó trasladarse a Mequinez, ante la eventualidad de supuestos ataques bélicos anglo-americanos, demuestran el peso político e ideológico que durante este periodo cobraría la figura del sultán.

Estudiar el papel que desempeñó la prensa como órgano periodístico y portavoz de las diferentes representaciones políticas de las que se componía el nacionalismo marroquí entre la Segunda Guerra Mundial y la independencia permite, por otra parte, comprender su carácter heterogéneo y sus actitudes políticas de cara a eventos de actualidad.

El análisis marxista que se palpa en el estudio de Ayache y el interés que dedica a lo que él denomina «Movimiento de Liberación Nacional (1943-1955)» abre el debate sobre la aportación del proletariado y el sindicalismo marroquí en el marco de las reivindicaciones nacionalistas contra el colonialismo francés.

La dualidad «modernización y tradición» que tanto marca la era poscolonial en Marruecos puede ser considerada, según Kably, como resultado de la

política sostenida por la administración colonial francesa, una administración que justifica su intervención en Marruecos con la necesidad de modernizar el país, de abrir sus puertas y de insertarlo en la esfera de la civilización, pero manteniendo a la vez sus estructuras arcaicas, su patrimonio cultural, sus instituciones vigentes y sus tradiciones milenarias. El resultado es un colonialismo confuso que adopta la modernización en sus gestiones administrativas conservando formalmente los aspectos culturales y folclóricos de este Marruecos arcaico.

Reconstruir la última fase de la lucha nacionalista en pro de la independencia, permite, según al-Jabri, entender los pormenores de esta cuestión. La lucha nacionalista sostenida por el partido Istiqlal, el exilio del sultán Sidi Mohamed Ben Youssef, explican por qué Francia se empeñó en crear una Tercera Fuerza política formada por ciudadanos marroquíes cómplices de la administración colonial francesa.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Youssef Akmir es catedrático de Historia Contemporánea por la Universidad Ibn Zohr de Agadir-Marruecos. Se doctoró en Historia de España Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid en 2002. A lo largo de su trayectoria profesional, ha participado en varios proyectos de investigación y congresos sobre la historia de las relaciones hispano-marroquíes. Entre otras publicaciones destacamos las monografías: *De Algeciras a Tetuán, 1875-1906, Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos* (Instituto de Estudios hispano-lusos, Rabat, 2009); *Agadir en torno a 1911: aproximaciones historiográficas hispano-marroquíes al Agadir de finales del siglo XIX y principios del XX* (Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Agadir, 2014); *Approche historiographique de la crise d'Agadir de 1911: 1911-2011, un siècle après l'arrivée du navire allemand 'Panther' à la baie d'Agadir* (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Agadir, 2016). Los capítulos de libro: *El Marruecos previo a 1912: la injerencia europea entre la exploración etnológica y la intervención colonial* (Iberdrola, Bilbao, 2013); «*Capitales españoles en Marruecos en torno a 1912: Ambición colonial, clientelismo político y pactos confidenciales*» (Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Rabat, 2013); *Moroccan portrayals of the African war and the Protectorate: the Spanish in Tetuan seen through local sources* (IEMed, Barcelona, 2015); y *El Jalifa Muley El Hassan Ben El Mehdi a través de la prensa española, ABC como modelo* (Asociación Tetuán-Smir y Fundación Mhamad Benaboud, Tetuán, 2016). Y el artículo: «*La conciencia colectiva española frente a las guerras coloniales del norte de Marruecos (1909-1921)*» (NORBA, Revista de Historia, 2016-2017).

RESUMEN

El presente estudio se compone de dos ejes temáticos. En el primero abordamos el debate historiográfico que en Marruecos suscita el interés por la Historia del tiempo presente, indicador del marcado aperturismo con respecto a la política y los derechos humanos que, desde los años noventa, lleva experimentando el país. Explicamos así mismo por qué se procedió a enfriar lo que atestigua la memoria y cómo se hizo necesaria la labor desempeñada por el historiador, único actor institucional cualificado

para reconstruir el pasado y ver los hechos desde una óptica más sosegada, sin rencores ni resentimientos. Subrayamos en paralelo el rol que correspondía a un marco de reflexión en que las aportaciones de los investigadores en la Historia del tiempo presente y los actores de la sociedad civil vienen a constatar la transversalidad entre la historiografía y el tejido asociativo, transversalidad que consolidaría el proceso democrático y las libertades públicas. La segunda parte de este estudio es un esbozo de las líneas historiográficas desarrolladas hasta ahora para estudiar temas como la descolonización, el nacionalismo, los movimientos políticos marroquíes y la formación del Estado poscolonial. El estado de la cuestión, los estudios y las aportaciones que suscitan un mayor interés entre los investigadores cuentan con un material bibliográfico muy rico y variado. Los documentos escritos, gráficos, audiovisuales, entrevistas, diarios y memorias de actores políticos y personajes que influyeron en el curso de la historia, estudios históricos y obras de síntesis son, en suma, las fuentes que se consultan y se analizan en esos trabajos. Gracias a todo este material se ha podido replantear una serie de problemáticas que permiten dilucidar aspectos menos conocidos de esta historia más reciente. En definitiva, se ha podido enfatizar en un conjunto de cuestiones desde una perspectiva imparcial que quizás ayudaría a encontrar respuesta a cuestiones de actualidad.

PALABRAS CLAVE

Historia del tiempo presente, Marruecos, historiografía, descolonización, nacionalismo.

ABSTRACT

This paper deals with two main issues. On the one hand, we examine the ongoing historiographic debate in Morocco about the History of present time, another sign of the remarkable drive towards political democracy and the respect of human rights that have characterized the country since the 1990s. We also try to explain why heated memories of the preceding period were cold down and how the historian's task became indispensable due to its being the only institutional actor qualified for a reconstruction of the past and for looking at facts from a more calm point of view, without rancour or resentment. We also highlight the role of the new work in which the contributions to the History of present time of both researchers and civil society actors confirm the transversality existing between historiography and the associative sphere, a transversality that would help to strengthen the democratisation process and public liberties. On the other hand, in the second part of this paper, we draw a sketch of the main historiographic lines hitherto developed in Morocco for the study of issues such as decolonization, nationalism, Moroccan political movements and the creation of the poscolonial State. The state of the question, the studies and contributions arising greater interest among researchers are built on a rich and diverse bibliographic material. Written, graphic and audiovisual documents, interviews, diaries and memories of political actors and other personalities who had an impact in historical events, as well as monographies and syntheses, all of them are sources that have been used and analysed in those contributions. Thanks to all this material, a reconsideration has been possible of issues

regarded on badly known of Morocco's recent history. In sum, certain questions have been dealt from an impartial perspective that may help to find answers for present-day dilemmas.

KEYWORDS

History of the present, Morocco, historiography, decolonization, nationalism.

الملخص

تتشكل الدراسة التالية من محورين موضوعيين. و نتطرق في الأول منهما للنقاش التاريخي الذي يثير الإهتمام في المغرب من حول تاريخ الزمن الحاضر، بإعتباره مؤشرا دالا عن الإنفتاح الملحوظ الذي شهدته البلاد منذ تسعينيات القرن الماضي في مجالي السياسة و حقوق الإنسان. و سنشرح لماذا أعتُمد تبريد شهادة الذاكرة و كيف أصبح عمل المؤرخ ضروريا، بإعتباره الفاعل المؤسسي الوحيد المؤهل لإعادة بناء الماضي، و رصد الوقائع من خلال رؤية رزينة خالية من الضغينة و الأحقاد. و نشدد، بموازاة ذلك، على الدور المسند لإطار تفكري تُثبت فيه مساهمات الباحثين في مجال التاريخ و فاعلي المجتمع المدني العرضانية القائمة ما بين علم التاريخ (الهيستوغرافيا) و النسيج الجمعي، و التي من شأنها تمثين و تعزيز المسار الديمقراطي و الحريات العامة. أما الشق الثاني من الدراسة فهو عبارة عن خطاطة لتوجهات علم التاريخ (الهيستوغرافيا) المعتمد إلى حدود الآن لدراسة قضايا مثل إنهاء الإستعمار، و الوطنية، و الحركات السياسية المغربية و تشكل دولة ما بعد الإستعمار. و تستند الدراسات و المساهمات في هذا المجال التي تثير إهتماما كبيرا في أوساط الباحثين إلى مادة بيبولوجرافية غزيرة و متنوعة. بحيث تعد الوثائق المكتوبة، و المصورة، و السمعية البصرية، و المقابلات، و يوميات و مذكرات الفاعلين السياسيين و الشخصيات التي أثرت في مسار التاريخ، و الدراسات التاريخية، تعد المصادر التي تتم مراجعتها و تحليلها في هذه الأعمال. فيفضل كل هذه المادة أصبحت متاحة إمكانية إعادة طرح سلسلة من الإشكاليات التي تسمح بإبراز بعض الأوجه الغير المعروفة لهذا التاريخ الحديث العهد. في آخر المطاف، تم التشديد على مجموعة من القضايا من منظور موضوعي من شأنه ربما المساعدة على إيجاد جواب على القضايا الراهنة.

الكلمات المفتاحية

تاريخ الزمن الحاضر، المغرب، علم التاريخ، إنهاء الإستعمار، الوطنية.

DE LA HOMOGENEIZACIÓN A LA INVISIBILIDAD: PROCESOS DE CAMBIO POLÍTICO EN MARRUECOS Y JORDANIA TRAS LA PRIMAVERA ÁRABE

Laura Sestafe Silvestre

Introducción

Las movilizaciones sociales iniciadas en el mundo árabe a partir de diciembre de 2010 no tardarían en recibir un nombre por parte de los medios de comunicación mundiales: la Primavera Árabe, estableciendo una analogía con acontecimientos históricos como la Primavera de las naciones del siglo XIX o la Primavera de Praga de 1968. Si las protestas tuvieron su máximo apogeo a principios del 2011, a mediados del 2012 empezaron a proliferar los artículos y análisis especialmente en prensa y *think tanks* nacionales e internacionales declarando el fracaso de la Primavera Árabe. En un principio, estas movilizaciones populares se concibieron como un punto de inflexión para el mundo arabo-musulmán, que llevarían a la democratización de estos países adoptando como modelo de democracia el occidental, superando así la incompatibilidad intrínseca entre el islam y la modernidad que hasta este momento los pueblos árabes no habían sabido resolver.¹ Si en el siglo XIX y la primera mitad del XX la modernidad se entendía como un producto europeo que permitía a las potencias occidentales encontrarse en una situación de superioridad y hegemonía frente a otras regiones, tras la Segunda Guerra Mundial las potencias vencedoras establecerían los que debían ser los principios básicos y fundamentales de la democracia, que el resto de naciones debía cumplir para conseguir la paz mundial, y derivados de los sistemas culturales occidentales y de sus estructuras sociopolíticas y económicas.

Este discurso, lejos de haber sido superado, es patente en periodistas, analistas, académicos y políticos que se aproximaron a los acontecimientos ocurridos en el mundo árabe desde finales del 2010 y mediados del 2012,² funcionando como corriente de opinión hegemónica. Ahí donde se habló del fracaso de la Primavera Árabe no se tuvo en cuenta el punto de partida de cada caso particular, sin que países como Túnez y Egipto o Marruecos y Jordania tuvieran comparación con Siria, Líbano, Libia o Yemen. Además, ha sido en los países donde se produjo una intervención extranjera directa donde el conflicto interno ha sido y se mantiene de forma crítica, como la de la OTAN en Libia, el Consejo de Cooperación del Golfo en Yemen o Rusia en Siria.

El estudio del contexto sociocultural, económico y político de los países árabes con anterioridad a las movilizaciones de 2011 permite ver cómo estos se encontraban en situaciones muy diversas. Algunos de los factores en los que pueden

1 A este respecto, Magid Shihade expone la gran influencia que aún tienen las dinámicas del orientalismo, el eurocentrismo y la modernidad sobre el mundo árabe, y como esta marca puede verse en las expectativas y consideraciones realizadas por académicos, periodistas o militares respecto a la Primavera Árabe. Magid Shihade (2012). «On the Difficulty in Predicting and Understanding the Arab Spring: Orientalism, Eurocentrism, and Modernity», *International Journal of Peace Studies*, 17 (2), pp. 57-70.

2 *Ibidem*.

verse más claramente estas diferencias son en el grado de aperturismo del régimen, de reconocimiento y respeto de derechos civiles, derechos humanos, derechos de la mujer, libertad de expresión y reunión, redes clientelares de poder o corrupción política, el grado de tolerancia en cuanto a minorías religiosas y étnicas o el papel del islam en la vida pública y privada. De esta forma, mientras que solo el caso tunecino se ha considerado exitoso, existen otros dos casos donde la presión popular ha llevado a los monarcas de ambos estados a anunciar e implantar medidas de aperturismo para la liberalización de los regímenes en ambos países: Marruecos y Jordania.

Como plantea Inmaculada Szmolka,³ si bien no se puede hablar de una quinta ola democratizadora en el mundo árabe, sí que es posible hablar de cambios políticos sin precedentes cuyos resultados podían traducirse en la instauración de una democracia, en liberalización política, el establecimiento de nuevas formas de autoritarismo o reformas cosméticas de los regímenes autoritarios. En el presente artículo se abordará a qué situación de estas posibles responden Marruecos y Jordania y, por tanto, en qué grado se pueden considerar exitosos los procesos de cambio democrático provocados por los levantamientos populares en el marco de las primaveras árabes en estos dos países.

Situación política, económica y social de Marruecos y Jordania con anterioridad a los levantamientos de 2011

Marruecos consiguió la independencia en el año 1956 y se fundó como un Estado monárquico donde el rey concentraba el poder ejecutivo, ciertas competencias legislativas y judiciales y amplias prerrogativas, todo ello plasmado en la primera constitución del país promulgada en 1962 con sus modificaciones posteriores. El reinado de Hassan II, padre del actual monarca de Marruecos, Mohammed VI, se caracterizó por ser un régimen autoritario ferozmente represivo que contaba con un sistema multipartidista, y por las constantes tentativas de anexión del Sáhara occidental. Una parte importante de la población marroquí fue víctima de las detenciones arbitrarias y torturas ejercidas por la policía política del gobierno, controlada estrechamente por Driss Basri, ministro del Interior desde 1979 hasta su destitución por Mohammed VI en 1999.⁴

El reino alauita ha experimentado en la última década un desarrollo sin precedentes en cuanto a servicios, infraestructuras y reformas políticas y sociales, que lo ha situado como el país más estable política y económicamente del Magreb. Dichos cambios se iniciaron con la coronación del actual jefe del Estado en 1999, Mohamed VI, figura en la que tanto nacional como internacionalmente se habían puesto muchas expectativas por su discurso democratizador,⁵ incluyendo la promoción y defensa de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres o la libertad de expresión, reunión y asociación, a lo que se sumó un ambicioso

3 Inmaculada Szmolka (2013). «¿La quinta ola de democratización?: cambio político sin cambio de régimen en los países árabes», *Revista política y sociedad*, 50 (3), pp. 893-935.

4 Jesús A. Núñez Villaverde, Jesús García-Luengos, Gloria Angulo Pineda, Dulce Mayo Serrano e Isaías Barreñada Bajo (2004). *Redes sociales en Marruecos: la emergencia de la sociedad marroquí*. Barcelona: Icaria, p. 58.

5 *Ibidem*, pp. 58-66.

proyecto en el área de infraestructuras. Sin embargo, el reinado de Mohamed VI se ha caracterizado por la evidente imposibilidad de congeniar un sistema de liberalización política con la férrea resistencia por parte del monarca a la cesión de sus competencias ejecutivas y judiciales a un parlamento electo y a un poder judicial independiente. Una contradicción que se vio reflejada a lo largo de toda la década de los 2000.

Por un lado, se impulsaron numerosos proyectos de reforma que supondrán pasos importantes en cuanto a los derechos de la mujer y libertades políticas, la educación primaria y secundaria, la sanidad, la ampliación de servicios básicos al área rural del país (por ejemplo, mejorar los canales para el acceso a agua potable) y la apuesta por infraestructuras que conecten al país a nivel nacional e internacional.⁶ A este respecto, se puso en marcha un plan de infraestructuras lanzado en 2002, en el que se invirtió una parte muy importante del PIB del país y que, *a posteriori*, supondrá también la mayor parte de la deuda del PIB de Marruecos.⁷ Dicha política tuvo mucho éxito, especialmente en lo relativo a la construcción de infraestructuras para el transporte como aeropuertos, puertos y carreteras y autovías que uniesen ciudades grandes y medianas. Por otro lado, en 1999 se diseñó una nueva Carta Nacional de Educación (1999-2008) y en 2004 se aprobó la reforma del Código de Familia, que junto con el *tunecino* supuso un gran avance en materia de derechos de la mujer y que se convirtió en una referencia a nivel regional.⁸ En 2005 fue creada a iniciativa de Mohamed V la institución de acción social más importante del país, la Fundación Mohamed V para la Solidaridad y la Iniciativa Nacional de Desarrollo (INDH), con el claro objetivo de convertirse en el referente estratégico en cuanto a la consolidación de los avances en materia de democracia y desarrollo social.⁹

En este periodo se crearon otras dos instituciones de gran importancia, la Instancia para la Prevención de la Corrupción y el Comité de Equidad y Reconciliación. Esta última, creada en un principio con el objetivo de lidiar con las violaciones de derechos humanos infringidas durante el reinado de Hassan II, se ha convertido en una de las instituciones nacionales más importantes en materia de derechos humanos y en un referente en el mundo árabe. La apertura en el ámbito de participación política llevada a cabo a lo largo de la década de los 2000 llevó a una gran proliferación de las organizaciones de la sociedad civil en materias como los derechos de la mujer, la protección del medio ambiente o la lucha contra la corrupción.¹⁰ Todas estas acciones, iniciadas tras la coronación de Mohamed VI, favorecieron que tanto su figura como la de la propia monarquía no fuesen directamente atacadas ni criticadas durante los levantamientos populares de 2011.

6 María Dolores Algora Weber (2014). «Las transiciones de la Primavera Árabe en Marruecos, Argelia y Jordania», *Cuadernos de estrategia*, 168, pp. 222-224.

7 En 2013 se situaba en el 60% del mismo. Jesús García-Luengos (2013). «La Primavera Árabe en Marruecos. La sociedad civil marroquí», *Centro de investigación sobre seguridad y gobernanza transnacional*, p. 16.

8 María Dolores Algora Weber (2014). «Las transiciones de la Primavera Árabe en Marruecos, Argelia y Jordania». *Op. Cit.*, pp. 222-223.

9 Jesús García-Luengos (2013). «La Primavera Árabe en Marruecos. La sociedad civil marroquí». *Op. Cit.*, p. 14.

10 Ignacio Álvarez Ossorio, Awatef Ketiti, Erika Cerrolaza y Jesús García-Luengos (2013). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África. Egipto, Túnez, Argelia y Marruecos*. Barcelona: Icaria, p. 44.

Sin embargo, estas reformas destinadas a la modernización del país en diversos ámbitos no fueron acompañadas de reformas políticas que se dirigiesen a la democratización en vez de a la liberalización del régimen. Desde su coronación, Mohamed VI dejó claro el carácter ejecutivo de la monarquía, que mantenía competencias legislativas y judiciales. A pesar de la existencia de elecciones legislativas y un sistema pluripartidista en condiciones de amplia competitividad y libertad,¹¹ el monarca se reservaba el derecho a elegir al primer ministro y a los ministros de las carteras ministeriales más importantes, aunque estos no perteneciesen a los partidos más votados, con la consiguiente vulneración del principio de representación. A su vez, Marruecos no contaba con un poder judicial independiente, tanto por no existir una serie de tribunales y audiencias reguladas como por las prerrogativas del rey en materia judicial, entre las que destacaba la elección personal de los jueces o la capacidad de iniciar un proceso judicial contra un individuo por iniciativa propia.

A dichas prerrogativas de la monarquía hay que sumar las violaciones de derechos humanos cometidas por las fuerzas de seguridad, entre los que destacan las efectuadas en la lucha antiterrorista, como el incumplimiento del principio de *habeas corpus* y la tortura a los detenidos. Por otro lado, también se ha ejercido una represión puntual, pero importante, sobre los considerados disidentes con la Corona y se ha ejercido también control y censura sobre la prensa y los medios de comunicación, llegando a no reconocerse la prensa independiente. En el plano político, la represión contra los grupos civiles y políticos islamistas ha sido especialmente destacada. La monarquía sustituyó a los grupos islamistas en su nicho tradicional, las regiones rurales, donde realizaban diversos programas y acciones sociales, tratando así de controlar a la población de estas regiones y paliar la influencia de «grupos de radicalización islamista».¹²

En relación a la sustitución de las acciones sociales de agrupaciones islamistas en el ámbito rural, en general la Corona destinó muchos recursos a programas de educación y servicios básicos, destacando los esfuerzos de escolarización y alfabetización o el acceso a agua potable. No obstante, la inversión en educación elemental y superior no estuvo acompañada por la promoción de oportunidades laborales, lo cual se tradujo en una tasa de desempleo muy alta, especialmente entre la población joven, que representaba el 30% de la población del país. En 2008, la tasa de desempleo entre universitarios alcanzaba igualmente el 30%.¹³ A pesar de los recursos destinados a la cobertura de servicios básicos y la reducción de la pobreza absoluta en el área rural y urbana, en los años anteriores al 2011 aumentaron considerablemente los precios de los bienes de primera necesidad, cuando el 9,1% de la población se encontraba bajo el umbral de la pobreza.¹⁴

11 Bernabé López García (2008). «Las elecciones legislativas marroquíes de 2007», *Revista de estudios internacionales del Mediterráneo*, 4, p. 1.

12 Es importante aclarar que cuando hablamos de radicalización no nos referimos a la propagación de una ideología yihadista en el ámbito rural, sino de un conservadurismo islámico que bien puede abarcar tanto desde la moderación política a corrientes islamistas como el salafismo.

13 Jesús García-Luengos (2013). «La Primavera Árabe en Marruecos. La sociedad civil marroquí». *Op. Cit.*, p. 13.

14 *Ibidem*.

De la homogeneización a la invisibilidad: procesos de cambio político en Marruecos y Jordania tras la Primavera Árabe

La situación en la que se encontraba Jordania a principios de los años 2000 difería ligeramente de la del reino alauita, tanto por sus fracturas sociales internas como por la estructura política y económica del reino. Jordania se constituyó como Estado independiente en 1946 y, bajo el reinado de Hussein II, se promulgó la Constitución de 1952, que continúa vigente en la actualidad y no fue sometida a modificación alguna hasta el año 2011.¹⁵ Al igual que Marruecos en el Magreb, el reino hachemita se configuraba como una excepción al resto de la región de Oriente Medio dada su estabilidad política y tradicional postura neutral pro-occidental frente a los conflictos vecinos y, en menor medida, su estabilidad económica.¹⁶

Sin embargo, Jordania se asienta sobre una estructura tribal muy poderosa que ha sido fundamental para la estabilidad del reino hachemita desde su constitución como Estado independiente, tal y como demostrarían las revueltas de 1989. Junto a esto, la sociedad jordana se encuentra profundamente segmentada en términos étnicos y centro-periferia, encontrando como divisiones principales aquellas entre jordanos de origen palestino y jordanos hachemitas, grupos seculares e islamistas y la población urbana y rural.¹⁷ Según Luis Melián, estas fracturas sociales se superponen: mientras que la población urbana se vincula con la población jordana de origen palestino, y esta con los intereses de las agrupaciones islamistas, la población rural se vincula a las tribus jordanas, que a su vez están vinculadas con el sector público y tienden a la secularidad.¹⁸

Al contrario que en Marruecos con la coronación de Mohamed VI, en Jordania no se impulsaron reformas ni comités e instancias encargadas, aunque fuese de forma estética, de los derechos humanos o la lucha contra la corrupción, ni tampoco se han producido reformas políticas aperturistas o liberalizadoras de gran calado. En el caso jordano, se puede ver cómo la Corona se ha movido muy poco de la línea marcada tras las revueltas de 1989, llegando incluso a producirse retrocesos significativos en materia de liberalización política. Las protestas de 1989 se produjeron tras la decisión de la Corona de implementar las medidas de liberalización económica recomendadas por el FMI con el fin de reducir la deuda externa del país, siendo estas medidas de obligatorio cumplimiento para que el organismo le proporcionase un préstamo.¹⁹ En pleno periodo de inflación y tras la crisis del petróleo, entre las recomendaciones del FMI se encontraba la subida de precios de algunos productos básicos, lo que en su conjunto provocó una gran movilización social en el país.

15 Véase International Labour Organization: <http://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p_lang=en&p_isn=34112&p_classification=01> [consultado el 10 de diciembre de 2018].

16 Con el término «pro-occidental» hacemos referencia al bloque occidental-capitalista liderado por Estados Unidos y en el que se incluía la Europa occidental, limitada por los estados satélite de la URSS, líder del bloque socialista-comunista en oposición al bloque occidental. Desde su independencia en 1956, la Corona marroquí se alineó junto al bloque occidental, a diferencia de la tendencia socialista de la gran mayoría de Estados entre las décadas de 1950 y 1980.

17 Sarah A. Tobin (s.f.). «Jordan's Arab Spring: the Middle Class and Anti-Revolution», *Middle East Policy Council*, s.n. <<https://www.mepc.org/jordans-arab-spring-middle-class-and-anti-revolution>> [consultado el 6 de diciembre de 2018].

18 Luis Melián Rodríguez (2017). *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, p. 164.

19 *Ibidem*, pp. 170-172.

La particularidad de estas protestas sociales es que contaron con el apoyo de las tribus jordanas, tradicionalmente leales a la Corona hachemita, que vieron en las medidas propuestas por el FMI una amenaza a sus privilegios económicos. Como resultado, Hussein II de Jordania declaró la puesta en marcha de un paquete de reformas que, además de incluir la liberalización económica, también comprendían la suspensión de la ley marcial, que llevaba vigente más de dos décadas, la inauguración de un nuevo parlamento y una nueva ley electoral, la convocatoria de elecciones generales –aplazadas desde 1967– e incluso se contemplaron elecciones municipales y la legalización de los partidos políticos,²⁰ aunque esto último no se ratificó hasta 1991.

La ley electoral de 1989 permitió el acceso al parlamento de amplios sectores contrarios a los intereses de la monarquía, entre los que destacan los islamistas, consiguiendo cerca de la mitad de los 80 escaños de los que disponía la cámara. Ante esta situación, tras la legalización formal de los partidos políticos en 1991 y ante las nuevas elecciones que se celebrarían en 1993, la Corona jordana elaboró una nueva ley electoral ese mismo año. Dicha ley comprendía el sistema de «Voto único no transferible» y las circunscripciones electorales fueron reorganizadas, dando más peso al voto rural, donde la monarquía cuenta con un apoyo mucho más amplio que en los entornos urbanos.²¹ La nueva reforma evidentemente debilitaba a la oposición, especialmente al Frente de Acción Islámica (FAI), brazo político de los Hermanos Musulmanes en Jordania y principal fuerza de la oposición, lo que desembocó en el boicót electoral en 1997.

Aunque el reinado de Hussein II hubiese sido en general estable, la llegada al trono de Abdullah II en 1999 fue recibida con muchas expectativas en cuanto a la modernización, aperturismo y la democratización del régimen, al igual que en el caso de Mohamed VI en Marruecos. Sin embargo, Abdullah II profundizó en la liberalización económica iniciada en 1989, pero no se modificó la ley electoral de voto único, duramente criticada por la oposición, ni se realizaron reformas de liberalización política. De hecho, en el año 2001, tres años después de su ascenso al poder, el monarca disolvió el parlamento y no convocó elecciones hasta dos años más tarde, en 2003.²²

Para las elecciones de 2003 se modificó el sistema electoral, aumentando el número de escaños y reduciendo la mayoría de edad a 18 años. Los partidos islamistas, especialmente la FAI, volvieron a conseguir un apoyo importante en el parlamento a pesar de la evidente desigualdad de condiciones en la que competían. En las elecciones de 2007, sin embargo, los resultados para las formaciones islamistas fueron muy inferiores con respecto al periodo anterior. Esta situación llevó a que se volviese a llamar al boicót electoral para las elecciones de 2010 y 2013, especialmente al mantenerse el voto único y la distribución desproporcionada de circunscripciones electorales.

20 «Una figura clave en la historia de Oriente Medio», *El Mundo*. Recuperado de <<http://www.elmundo.es/internacional/jordania/husein/biografia.html>> [consultado el 13 de agosto de 2019].

21 Luis Melián Rodríguez (2015). «Desarrollos políticos en el reino Hachemí: la Primavera Árabe desde la óptica jordana», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 109, pp. 131-156.

22 *Ibidem*.

Si bien Jordania ha sido tradicionalmente un país estable, esto ha sido posible por el apoyo de las diferentes élites del país a la monarquía hachemita, de la misma forma que esta no ha interferido generalmente en sus intereses económicos. Sin embargo, la imagen internacional de estabilidad estaba marcada por la existencia de una ley electoral desigual y de un régimen donde el monarca concentra el poder ejecutivo y cuenta con amplias prerrogativas. A esto se sumaba la desestabilización y precariedad económica del país, debida a la privatización y la implantación de políticas neoliberales que no se ajustaban a las estructuras socioeconómicas del país. Al contrario que sus vecinos del Golfo, Jordania no cuenta con petróleo, recursos para su exportación, ni territorio cultivable dada su falta de agua, por lo que su mayor recurso es el capital humano. El estado ha invertido muchos recursos en programas de educación a nivel nacional, llegando en el periodo de entre 2008 y 2012 a tener un índice de alfabetización superior al 95% de la población. Todo ello implica la necesidad de impulsar programas centrados en promover el sector servicios, la creación de empresas y la empleabilidad para contrarrestar el creciente desempleo de una población formada dentro de un estado sin sector primario y apenas secundario. En 2011 Jordania sufría una tasa de desempleo, especialmente entre la población joven cualificada y las mujeres, que superaba el 20%.²³

Junto a los problemas estructurales de desempleo, existe el problema añadido de la discriminación laboral entre jordanos hachemitas y palestinos, siendo estos últimos marginados mientras los hachemitas ocupan puestos de mayor poder, especialmente en el ámbito público, lo que permite continuar un sistema patrimonialista que favorece la existencia de redes clientelares. Todas estas desigualdades y restricciones políticas, sociales y económicas desembocaron en los levantamientos del 2011. En Jordania, estas manifestaciones en demanda de mayores libertades y la solución a los problemas económicos y laborales se iniciaron en marzo de 2011, cuando ya se habían producido fuertes manifestaciones en diversos países árabes e incluso había caído el régimen de Ben Alí en Túnez.

De esta forma, tanto Marruecos como Jordania se encontraban bajo regímenes autoritarios caracterizados por una relativa liberalización política y su estabilidad formal. En ambos casos, la amplitud de competencias concentradas en sus respectivos jefes de Estado era justificada por la tradición histórica y la capacidad de asegurar la estabilidad interna del país, y en ninguno de los casos la atribución de estas competencias se ratificó a través de una constitución cuya aprobación pasase por asambleas constituyentes elegidas a través de las urnas.

Tanto la sociedad jordana como la marroquí vieron en la coronación de sus actuales jefes de Estado, que permanecían en el poder en 2011, una promesa de democratización respecto del régimen de sus predecesores. Sin embargo, el inicio del reinado de Abdullah II en Jordania no supuso apenas avances en materia política y social, salvo la reducción de la represión política y civil, una ligera modificación del número de escaños en el parlamento y la reducción de la mayoría de edad para el voto, pero se mantuvieron las políticas neoliberales comenzadas a principio

23 Sarah A. Tobin (s.f.). «Jordan's Arab Spring: the Middle Class and Anti-Revolution». *Op. Cit.*

de la década de los noventa. En Marruecos, por otro lado, sí que se produjeron reformas importantes en cuanto a la promoción de los derechos humanos y los derechos de la mujer, se mantuvo una competencia pluripartidista y se invirtió en la ampliación de la cobertura de servicios básicos y en educación. Sin embargo, se mantuvo una gran concentración de poder en el monarca, no hubo avances en cuanto a la división efectiva de los poderes del Estado, la violación del principio de representación y libertad de expresión a falta de una prensa independiente o la vulneración de los derechos humanos por parte de las fuerzas de seguridad.

Ambos sistemas mantuvieron las ya consolidadas redes clientelares con las élites tradicionales de cada país y el nepotismo, por lo que se favoreció una «corrupción» que era cada vez más evidente en las altas esferas, en el caso jordano por la importancia de los militares y líderes tribales en la estabilidad política del régimen hachemita; el papel y posicionamiento de las élites en el marco de las primaveras árabes resultará en ambos casos decisivo respecto a la supervivencia del régimen frente a las movilizaciones. A su vez, mientras que se mantenía esta situación de corrupción política y, en diferente medida, continuaba deteriorándose la situación económica de ambos países, se mantuvo la subida de los precios de bienes de consumo básico mientras que se mantenían las tasas de población por debajo del umbral de la pobreza, que en ambos casos se situaba entre el 9 y el 15% del total.²⁴

De la misma forma, en el periodo anterior a los levantamientos del 2011 los dos países padecían unas tasas de desempleo juvenil situadas entre el 15 y el 30%, además de la falta de perspectivas laborales en ámbitos profesionales que requiriesen titulación superior, habiendo aumentado considerablemente en los últimos años el número de graduados universitarios.²⁵ En términos generales, el desempleo, la falta de libertades políticas, de un sistema pluripartidista realmente competitivo mediante elecciones sin injerencia estatal, la concentración de competencias por parte de los jefes de Estado, la falta de una prensa libre, la represión y la corrupción serán las motivaciones que guiarán a las manifestaciones y protestas populares en Jordania y Marruecos en el marco de las primaveras árabes, pero el nivel de movilización interna será muy diferente en cada país.

24 Ignacio Álvarez Ossorio, Awatef Ketiti, Erika Cerrolaza y Jesús García-Luengos (2013). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África. Egipto, Túnez, Argelia y Marruecos*. *Op. Cit.*, p. 25; Luis Melián Rodríguez (2015). «Desarrollos políticos en el reino Hachemí: la Primavera Árabe desde la óptica jordana», *Op. Cit.*, p. 141.

25 El número de universitarios ha aumentado debido al esfuerzo que ambos países pusieron en políticas educativas que, si bien se centraron en la escolarización primaria y secundaria, también se destinaron a la educación universitaria, aumentando el número de alumnos universitarios. En cuanto a las cifras respecto al desempleo entre jóvenes y graduados universitarios, estas pueden variar sustancialmente dependiendo de la fuente de consulta. Los datos aquí aportados han tenido en cuenta las cifras recogidas por el Banco Mundial junto con los informes especializados realizados por Jesús García-Luengos para Marruecos y Luis Melián Rodríguez para el caso jordano. Véase para más detalles Jesús García-Luengos (2013). «La Primavera Árabe en Marruecos. La sociedad civil marroquí», *Op. Cit.*, p. 176; Luis Melián Rodríguez (2015). «Desarrollos políticos en el reino Hachemí: la Primavera Árabe desde la óptica jordana», «La Primavera Árabe en Marruecos. La sociedad civil marroquí», *Op. Cit.*, p. 140; y Banco Mundial, <<https://datos.bancomundial.org/indicador/SL.UEM.1524.ZS?end=2011&locations=JO-MA&start=1991>> [consultado el 12/09/2018].

De la homogeneización a la invisibilidad: procesos de cambio político en Marruecos y Jordania tras la Primavera Árabe

Evolución de la situación «post-primaveras árabes»: cambios políticos en Marruecos y Jordania

Desde enero del 2011, después de que se hubiesen producido importantes revueltas en otros países árabes y la caída de Ben Alí en Túnez, tuvieron lugar pequeñas manifestaciones en la capital jordana, Ammán. Un mes después, el 24 de marzo, se produjo la primera gran manifestación en el país. Dicha movilización, consistente en una sentada pacífica, fue promovida y organizada por colectivos muy diversos que provenían de ámbitos estudiantiles, civiles e incluso políticos.

Aunque ya se habían producido manifestaciones con anterioridad a las de febrero y marzo de 2011, la particularidad de estas no solo fue que tuvieron lugar en un contexto de protesta y demanda democrática regional, sino que las élites tribales, tradicionalmente leales a la monarquía, participaron activamente en las mismas. Posiblemente, la participación de estas tribus, principales sustentadores del régimen, y, en particular, la implicación de los líderes tribales es una de las causas que más determinó la puesta en marcha de ciertas reformas para la configuración de un régimen más liberalizado e independiente de la monarquía, llegando a entregarse una petición de cambios a través de una declaración conjunta de 36 de estos líderes.²⁶ Esta declaración centró sus críticas en la figura de la reina Rania y su origen palestino; a ella se sumó el propio Ejército, el otro pilar de la monarquía hachemita, que en mayo de 2011 entregó un documento firmado por oficiales retirados señalando el origen de la reina como un factor de debilidad de la política jordana, al que se sumaron las críticas por el gasto de la reina en productos, eventos privados y viajes de lujo por Europa. A este respecto es también destacable que en el año 2010 una de las filtraciones de cables de WikiLeaks mostrase la implicación directa de la reina en asuntos políticos, lo que posiblemente influyese en las críticas hacia su figura.

Dentro de los grupos de oposición más reivindicativos formados por jordanos hachemitas se encuentra HIRAK. Aunque este movimiento incluía a jordanos palestinos, lo cierto es que estos acabaron siendo relegados dentro de la formación, que aunaba tanto a seculares como a islamistas junto con más de cuarenta grupos de activistas tribales, cuyas demandas se centraban en la denuncia de la corrupción y los abusos autocráticos del gobierno, al que pedían mayores reformas efectivas.²⁷

Sin embargo, el grupo reivindicativo más consistente fue el Frente Nacional por la Reforma (FNR), configurado por colectivos muy heterogéneos de asociaciones estudiantiles, sindicalistas, la izquierda secular y políticos independientes e incluso a miembros del FAI, cuyo origen era tanto palestino como jordano. Entre sus demandas fundamentales se identificaban cuatro:²⁸

26 Luis Melián Rodríguez (2015). «Desarrollos políticos en el reino Hachemí: la Primavera Árabe desde la óptica jordana». *Op. Cit.*, p. 145.

27 Ezra Karmel (2014). «How Revolutionary Was Jordan's HIRAK?», *Identity Center for Human Development*: <<https://jordankmportal.com/resources/how-revolutionary-was-jordans-hirak>> [consultado el 3 de septiembre de 2018].

28 «Map of political parties and movements in Jordan, 2013/2014», *Identity Center*, p. 89: <<http://identity-center.org/sites/default/files/Map%20of%20Political%20Parties%20and%20Movements%20in%20Jordan%20English.pdf>> [consultado el 6 de diciembre de 2018].

1. El cambio de la ley electoral mediante la eliminación del voto único y el distrito virtual.
2. La creación de una institución independiente que supervisara las elecciones en sustitución del ministerio del Interior.
3. La formación de gobierno a través del parlamento, elegido mediante elecciones, y no por designación real, de forma que se permita la rendición de cuentas al gobierno ante el electorado y no ante el monarca.
4. La inversión de más esfuerzos en la lucha contra la corrupción.

Sin embargo, una particularidad de Jordania es que la oposición en su conjunto no exigía la caída del régimen monárquico, percibido como un elemento estabilizador.²⁹ Según Luis Melián,³⁰ es frecuente que en las áreas urbanas los jóvenes declaren percibir la monarquía como opción de estabilidad frente a la conflictividad de sus vecinos en la región. Entre las tribus se pide o bien profundizar en el proceso democrático o la mera reforma de la monarquía, e incluso la FAI pedía reformas dentro del marco monárquico. De esta forma, el apoyo a la monarquía como forma de Estado y a Abdullah como monarca y el anuncio de la Corona de la puesta en marcha de iniciativas y reformas de liberalización política ese mismo mes de marzo, junto con la falta de homogeneidad en las demandas y la organización y coordinación de los grupos de oposición,³¹ llevó a contener la persistencia de las manifestaciones, teniendo un impacto más reducido que el inicialmente esperado.

Si bien en el reino hachemita las movilizaciones de marzo del 2011 estuvieron precedidas por otras de menor tamaño, en Marruecos también lo estuvieron, pero en mayor medida y durante un mayor periodo de tiempo, denunciando especialmente la carestía de la vida o la alta tasa de desempleo. Desde principios de enero ya se comenzaron a gestar varias manifestaciones en solidaridad con el pueblo tunecino y egipcio concentradas en las grandes ciudades. Aunque a su inicio estas manifestaciones no contaban con un apoyo muy numeroso, el llamado Movimiento 20 de Febrero (M20F), un colectivo integrado fundamentalmente por jóvenes universitarios que movilizaron a la sociedad marroquí a través de las redes sociales, especialmente grupos de Facebook, para convocar manifestaciones en todo el país el día 20 de febrero. A dicho grupo se fueron sumando progresivamente asociaciones y ONG de derechos humanos, secciones nacionales de ONG internacionales, juventudes de partidos de izquierdas, movimientos amazigh e incluso jóvenes del gran movimiento islamista Justicia y Espiritualidad (JyE),³² que se convirtió en la principal fuerza de convocatoria popular. Aunque este movimiento

29 Sarah A. Tobin (s.f.). «Jordan's Arab Spring: the Middle Class and Anti-Revolution», en *Curtis R. Rayan. Jordan and the Arab Uprisings: Regime Survival and Politics Beyond the State*. Nueva York: Columbia University Press, p. 12.

30 Luis Melián Rodríguez (2015). «Desarrollos políticos en el reino Hachemí: la Primavera Árabe desde la óptica jordana». *Op. Cit.*, p. 146.

31 Ezra Karmel (2014). «How Revolutionary Was Jordan's Hirk?». *Op. Cit.*

32 Bernabé López García (2011). «Marruecos ante el proceso de cambios en el mundo árabe», Real Instituto Elcano: <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari46-2011> [consultado el 6 de diciembre de 2018].

se caracterizó por no contar con una ideología concreta, las demandas del M20F se centraban en mejorar la calidad de vida de la sociedad marroquí, entendiendo que para ello hacía falta una separación efectiva de poderes y la reducción de competencias del monarca, el respeto y protección de los derechos humanos y libertades políticas, soluciones al desempleo y la bajada de precios de consumo básico, todo ello asegurado mediante la reforma de la constitución.

Las manifestaciones del 20 de febrero consiguieron reunir a varios cientos de miles de personas en las 120 localidades, de las que 53 eran ciudades, donde tuvieron lugar. El carácter de dichas manifestaciones fue pacífico, lo que no impidió que las fuerzas de seguridad actuaran con gran contundencia para reprimirlas, causando varios heridos y deteniendo a varios activistas que acabaron en prisión. Por otro lado, la monarquía inició una intensa campaña de desprestigio contra el movimiento y, de forma transversal, a personajes conocidos por sus críticas al régimen, responsabilizándolos de pretender desestabilizar políticamente al país por motivos personales.³³

Sin embargo, los acontecimientos en Túnez y Egipto sirvieron de lección para el régimen marroquí, que a pesar de la violencia inicial con la que reprimió y desprestigió a los manifestantes, descartó una represión masiva que pudiese encender y justificar aún más las demandas del M20F. Este movimiento se mantuvo muy activo durante todo el 2011, si bien después de las reformas, entre las que se incluye la de la constitución, su actividad y el apoyo de la sociedad civil comenzó a reducirse considerablemente.

No obstante, la fractura dentro del propio M20F residió en la desconfianza de las fuerzas de la izquierda secular frente a los islamistas, pese a las duras críticas también de parte de partidos y colectivos de corte islamista. Durante la incorporación del JyE al M20F, el primero aprovechó para intentar crear aperturas políticas, como la demanda de un proyecto de estado civil, no teocrático y basado en principios democráticos básicos como lo son la soberanía popular, la igualdad de derechos o la separación de poderes, y convocó un debate nacional para el desarrollo de un proyecto democrático común. Sin embargo, los colectivos de la izquierda secular desconfiaron de la propuesta y no accedieron a la misma, tras lo cual en diciembre de 2011 el movimiento JyE abandonó el M20F, provocando un debilitamiento muy importante de su capacidad de movilización. Según los grupos seculares dentro del Movimiento 20 de Febrero, el motivo por el que no aceptaron la propuesta del JyE y por el cual se retiraron obedece en realidad a la frustración de los islamistas por no poder imponer sus propias reivindicaciones y la fricción en torno a cuestiones como la igualdad entre el hombre y la mujer, la forma de Estado o el laicismo.

En el caso de Marruecos, el hecho de que la élite marroquí se mantuviese leal a la Corona, al igual que el Ejército, sumado a que la monarquía no fuese objetivo directo de las críticas y demandas de los manifestantes, generó una menor

33 Algunas de estas personas fueron Muley Hicham, primo hermano del rey Mohamed VI y número tres en la línea sucesoria tras la muerte de Hassan II, el jeque Abdessalam Yassin, líder del movimiento islamista Justicia y Caridad, y Mustafa Adib, un capitán del Ejército condenado al principio del reinado de Mohamed VI por denunciar la corrupción y exiliado tras cumplir condena en prisión.

incertidumbre que en el caso jordano. Además, la Corona ya había planteado la reforma constitucional en 2010, por lo que el compromiso de acelerar la misma e incluir parte de las demandas de la sociedad civil en el proyecto constitucional fue decisivo para desmovilizar a las facciones más despolitizadas de la sociedad que, junto con el abandono del movimiento JyE del M20F, fue básicamente lo que acabó reduciendo tan drásticamente la capacidad de acción del mismo.

De esta forma, existen una serie de factores clave en cuanto a los cambios políticos en los que se tradujeron las protestas sociales enmarcadas en la Primavera Árabe. Dichos factores son:

1. La fractura entre las élites sustentadoras del régimen y el régimen.
2. El grado de implicación de la sociedad civil y la capacidad de movilización de los movimientos de protesta.
3. La legitimidad que la sociedad atribuye al régimen establecido.
4. La capacidad de reacción frente a las protestas por parte del régimen.

En Jordania, las protestas consiguieron colocar en la agenda política del país algunas cuestiones importantes en materia de aperturismo político. La participación tribal y su discurso a favor de mayores avances en el proceso democratizador del reino junto con la gran manifestación del 24 de marzo de 2011, donde participaron tanto el HIRAK como el FNR, los dos movimientos de oposición más importantes, llevaron a Abdullah II a la creación de un Comité de Diálogo Nacional ese mismo marzo. Según Luis Melián, a pesar del discurso del miedo, que presentaba a la monarquía como la única forma de proteger el país contra la conflictividad de los países vecinos, Abdullah II supo reaccionar con rapidez a las movilizaciones y, en vez de reprimir unas protestas que además tenían un carácter pacífico, llevó a cabo una estrategia lampedusiana.³⁴

Dicha estrategia consistió en realizar reformas constitucionales que modificaban algunos artículos sin que en realidad se produjesen cambios políticos democráticos de importancia. Se reformaron un total de 42 artículos con el objetivo de fortalecer al parlamento, establecer un mayor control de los procesos electorales con la creación del Comité Electoral Independiente (una de las demandas principales del FNR), se reafirmaron algunos derechos y libertades y se creó una Corte constitucional a la que sin embargo no responde ni el monarca ni su servicio de inteligencia. Por otro lado, el Consejo de Diálogo Nacional fue el encargado de realizar un borrador de una nueva ley electoral y de partidos, y se creó una Comisión Real con el objetivo de realizar las enmiendas necesarias para llevar a cabo una reforma de la constitución. Una de las modificaciones más relevantes es que el primer ministro ya no podría ser elegido discrecionalmente por el monarca, sino que este debería consultarlo previamente con el parlamento.

Es preciso señalar, sin embargo, que entre marzo de 2011 y diciembre de 2012 se produjeron cinco cambios de gobierno que no solo supusieron el mayor periodo de inestabilidad política del país sino que, aunque se pretendió mostrar la

34 Luis Melián Rodríguez (2017). *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*. *Op. Cit.*, p. 185.

intención reformista de la Corona promoviendo un gobierno aperturista, lo cierto es que dejó patente la falta de control que tiene el parlamento sobre el rey, lo que implícitamente mostró a su vez la falta de control que tiene la sociedad jordana en cuanto a la elección del ejecutivo.

En 2012 se aprobó la modificación de la Ley electoral, que a pesar de introducir cambios relevantes respecto a la anterior no planteaba avances democráticos de calado: no solo sigue manteniendo el voto único, sino que establece que tan solo 27 de los 150 escaños del parlamento serán elegidos a través de un sistema proporcional de lista nacional única. Sin embargo, un éxito fue la eliminación del distrito virtual. De hecho, dicha ley electoral, que continuaba favoreciendo a los grupos políticos con fuertes vínculos tribales y por tanto afines a la Corona, fue duramente criticada por la oposición, especialmente el FAI, que boicoteó las elecciones de 2013 por esta razón. Con todo, en agosto del 2015 se planteó una nueva reforma de la Ley electoral que sí supone un paso adelante en materia democratizadora, ya que adopta un sistema proporcional de vuelta a esa primera ley electoral de 1989. Otro ejemplo de cambio político es que en agosto de 2017 el senado derogó el artículo 308 del Código Penal que permitía eludir la cárcel a un agresor sexual si este se casaba con su víctima, un punto que organizaciones feministas y de derechos humanos tanto nacionales como internacionales llevaban años denunciando.³⁵

En cuanto al reino alauita, el Movimiento 20 de Febrero consiguió aunar a una mayor cantidad de actores sociales y su estructura, si bien horizontal y sin una ideología precisa, fue más consistente que los movimientos de protesta jordanos, consiguiendo mantenerse activo durante un periodo de tiempo mucho más prolongado que estos. El M20F persistió en sus demandas a pesar de las reformas planteadas por la Corona previas a la reforma constitucional y al referéndum popular para sufragarla, muy a pesar de las campañas de difamación y la represión que en un principio ejercieron las fuerzas de seguridad, dirigidas desde Palacio.

Sin embargo, y al igual que Abdullah II, Mohammed VI supo reaccionar con rapidez a las movilizaciones y gestionar la imagen del proceso reformista y aperturista del régimen. En primer lugar, ya en febrero de 2011 el rey se mostró «comprometido con la realización de reformas estructurales»,³⁶ y mantuvo un papel activo promoviendo un paquete de iniciativas liberalizadoras, entre las que se encontraba la reforma constitucional. Estas reformas previas al referéndum de julio de 2011 sirvieron como forma de mostrar el compromiso de la Corona con el reformismo democratizador. Entre ellas destacaron la creación de la Institución Independiente del Mediador, que sustituía la anterior oficina de quejas ciudadanas (equivalente al Defensor del Pueblo), el nombramiento de un delegado interministerial de Defensa de los Derechos Humanos, la activación del Comité Económi-

35 Reem Saad (2017). «Jordania deroga la ley que permite a los violadores eludir la cárcel si se casan con sus víctimas», *El País*, 10 de agosto de 2017: <https://elpais.com/internacional/2017/08/01/actualidad/1501606021_862271.html> [consultado el 17 de mayo de 2018].

36 Hugo Gallego Sánchez (2012). «Marruecos: del 20 de Febrero a las elecciones legislativas de 2011», *Observatorio de políticas euromediterráneas*: <<https://www.iemed.org/observatori/recursos/documents/cronologies/marruecos-del-20-de-febrero-a-las-elecciones-legislativas-de-2011>> [consultado el 06 de diciembre de 2018].

co y Social y la concesión del indulto a más de cien presos políticos, entre los que se encontraban tres líderes independentistas saharauis, siendo la mayor medida de gracia real en la historia de Marruecos.

El 9 de marzo se anunció la reforma constitucional y en julio de 2011 se convocó un referéndum para su aprobación, autorizándose por primera vez en un referéndum constitucional el voto de los marroquíes en el extranjero. El referéndum estuvo precedido, además, por una intensa campaña a favor del sí y del no en un clima de intensa confrontación, que se tradujo en tensión social cuando el M20F llamó al boicot electoral como medio de protesta, por considerar insuficientes las reformas que se incluían en la constitución, y motivo por el que fueron acusados de traidores, entre otras fuertes críticas.

Aunque es cierto que la reforma es insuficiente, en parte reduce el desequilibrio en la distribución de los poderes del Estado. Si bien el rey continúa teniendo amplias prerrogativas y concentra extensos poderes ejecutivos y judiciales, es la primera vez que una constitución marroquí reconoce como tal el poder judicial y su independencia, aunque el rey siga manteniendo su estatuto de garante. Por otro lado, se establece que el primer ministro deberá provenir del partido más votado en las elecciones legislativas. Esta figura cobra más protagonismo y cierta independencia ante el rey, ya que solo debe responder ante el parlamento y dispone de poderes para disolverlo. Es él quien además preside el Consejo de Gobierno —al que el rey no puede asistir—, que cuenta con competencias propias, entre las que destaca la remisión de leyes al parlamento y la capacidad de nombrar a altos funcionarios sin consultarlo con el monarca y aunque este cuente aún con competencias para intervenir en dichas materias.

Al mismo tiempo, la constitución supone un gran avance en cuanto al reconocimiento jurídico de derechos y libertades fundamentales, al prohibir explícitamente toda discriminación por razón de sexo, raza, color, creencia, cultura, origen social o regional, lengua o minusvalía. Esto es especialmente significativo en el caso del reconocimiento de la lengua amazigh como oficial, además de la proliferación de asociaciones que trabajan materias relacionadas con los derechos humanos, civiles y políticos, introduciéndose en temas que anteriormente eran tabú, como el caso de la mujer dentro del colectivo bereber marroquí, junto con la creación de comisiones consultivas que manifiestan la multidimensionalidad que la constitución de 2011 proporciona para la participación civil.³⁷

Conclusiones

El tratamiento homogéneo que se dio desde la prensa, ciertos ámbitos académicos e instituciones de análisis de relaciones internacionales y geoestrategia, especialmente desde Occidente, de lo que suponían las diferentes movilizaciones sociales de protesta en el mundo árabe y sus demandas llevó a la predicción errónea de que dichos movimientos supondrían un punto de inflexión respecto a los regí-

37 Ignacio Álvarez Ossorio, Awatef Ketiti, Erika Cerrolaza y Jesús García-Luengos (2013). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África. Egipto, Túnez, Argelia y Marruecos*. *Op. Cit.*, pp. 59-61.

menes anteriores y darían paso a «democracias modernas». Al conjunto de estos movimientos, surgidos dentro de unas sociedades árabes profundamente desiguales política, social y económicamente, se le atribuyó el nombre de Primavera Árabe, cuyo uso monolítico ha impedido prestar atención y analizar adecuadamente los casos donde los Estados se han visto forzados a hacer reformas liberalizadoras, siendo Marruecos y Jordania claros ejemplos en este sentido.

Estas movilizaciones tenían como motivos de protesta puntos comunes que afectaban a la gran mayoría de los países árabes, tales como el desempleo, la carestía de vida, la corrupción y la falta de libertades fundamentales y políticas. Sin embargo, las demandas para cambiar esta realidad no eran las mismas, ni se produjeron en un mismo contexto o con un mismo grado de intensidad y participación social, ni fueron afrontadas de la misma forma por los regímenes establecidos. De esta forma, mientras que en países como Túnez, Egipto y Libia se pedía directamente una ruptura total con el régimen anterior, en Jordania y Marruecos se demandaban medidas de democratización del régimen, manteniendo la monarquía como forma de Estado y a Mohamed VI y Abdullah I como jefes del mismo.³⁸

Así mismo, en Jordania la movilización social y su impacto fue más bien reducido, de igual forma que el grado de incertidumbre fue más bien en cuanto al establecimiento de un gobierno que satisficiera las críticas de las élites jordanas y de las principales demandas de los grupos de oposición, pero sin temerse por la integridad del régimen hachemí. De esta manera, la puesta en marcha de medidas reformistas, la implicación activa del monarca en las mismas y la efectividad de presentarse a la monarquía como única forma de mantener la estabilidad del país fue suficiente para contener la persistencia de las protestas: si bien las reformas se hicieron de tal manera que la redistribución de los poderes del Estado y del sistema electoral supusieron solo una mínima liberalización, lo cierto es que a partir del 2015 estos esfuerzos aperturistas se han intensificado.

Esto, desde luego, no significa que Jordania haya dejado de ser un régimen autoritario, pero sí se ha convertido en un régimen flexible que avanza lentamente hacia un proyecto de Estado con mayores garantías democráticas. Así mismo, podemos concluir que el caso jordano se inició con reformas meramente cosméticas que han ido evolucionando hacia un tímido proceso de liberalización política que no debe ser ignorado ni invisibilizado para evitar un posible repliegue.

Por otro lado, Marruecos ya había iniciado desde principios de siglo importantes reformas que se vieron traducidas en éxitos políticos como el Código de Familia de 2004, la creación de la Instancia de Justicia y Equidad para la compensación por las violaciones de derechos humanos cometidas especialmente en el reinado de Hassan II, y de la Instancia de Prevención de la Corrupción. Por otro lado, las elecciones legislativas se producen bajo un sistema casi libre y competitivo, se permiten diferentes asociaciones feministas, de derechos humanos, de inversión y comercio o desarrollo social, al margen de las estructuras estatales y nacionales. Por

38 María Dolores Algora Weber (2014). «Las transiciones de la Primavera Árabe en Marruecos, Argelia y Jordania». *Op. Cit.*, p. 221; Curtis R. Rayan (s.f.). *Jordan and the Arab Uprisings: Regime Survival and Politics Beyond the State*. *Op. Cit.*, p. 12; Ezra Karmel (2014). «How Revolutionary Was Jordan's Hirk?». *Op. Cit.*

tanto, la Primavera Árabe marroquí se produjo en un contexto de reforma. A pesar de los intentos de la monarquía por desprestigiar y manipular la realidad de lo que el M20F era y demandaba, la presión social movilizadora por este colectivo consiguió no solo introducir mayores reformas en cuanto a la redistribución de poderes del Estado y el reconocimiento del poder judicial, sino también una representación parlamentaria más democrática, mayores garantías en materia de derechos humanos y políticos y la creación de espacios de participación civil importantes.

De la misma forma que en el caso jordano, Marruecos continúa siendo un régimen autoritario pero igualmente flexible y reformista, que ha mostrado su capacidad de reacción a protestas sociales mediante un proceso aperturista y liberalizador, en vez de aumentar la represión sobre la población, lo que siguiendo con lo planteado por Szmolka, se encuadra en un proceso de liberalización política.

Por último, aun sin tener el efecto esperado por sus actores principales y por los observadores internacionales, estas movilizaciones civiles han supuesto un antes y un después incluso en los países donde estas no han tenido éxito en sus demandas, surgiendo consecuencias colaterales. Así, países del Golfo como Arabia Saudí y Qatar han conseguido ampliar su influencia en la región. Por otra parte, los conflictos civiles de alta intensidad que tienen lugar en Libia, Siria y Yemen han puesto de relieve de forma innegable la violación sistemática de las potencias internacionales actuales del principio de no intervención, agravando impunemente los conflictos internos de estos países.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Laura Sestafe Silvestre es graduada en Relaciones Internacionales por la Universidad Rey Juan Carlos (2016) y Máster de Historia Contemporánea a través de la Universidad Autónoma de Madrid (2018). Actualmente se encuentra investigando con el objetivo de iniciar el Doctorado en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid, centrando su tesis en el análisis del papel que tuvieron los EE.UU. durante el periodo de la Guerra Fría en la minimización de los movimientos de izquierda en Marruecos, Argelia, Túnez y Egipto durante el periodo señalado.

RESUMEN

El uso del término «Primavera Árabe» para referirse al conjunto de levantamientos populares que tuvieron lugar en los países árabes durante 2011 tuvo un cierto efecto homogeneizador en cuanto a la naturaleza y objetivos de las protestas. Esta homogeneización vino dada especialmente por su tratamiento conjunto en los medios de comunicación, *think tanks* e incluso en una parte del análisis académico al respecto, lo que ha llevado a ocultar algunos de los procesos de cambio político aperturistas y liberalizadores que tuvieron lugar, como fueron los casos de Marruecos y Jordania. Las similitudes y diferencias de ambos reinos permiten realizar un análisis comparativo de los resultados de los movimientos de protesta de 2011 en

las dos únicas monarquías fuera del Golfo, mostrándonos dos procesos diferentes de apertura política sin la ruptura del régimen monárquico.

PALABRAS CLAVE

Marruecos, Jordania, cambio político, apertura política, liberalización política, constitución, «primaveras árabes».

ABSTRACT

The use of the term Arab Spring to refer to the series of mass uprisings which took place in Arab countries in 2011 has had a somewhat homogenising effect with regard to the nature and the aims of the protests. This homogenisation stems specifically from the way it was addressed in the media, think tanks and even in part of academic analysis on the subject, leading to the concealment of certain processes of progressive and liberalising political change, for instance in Morocco and Jordan. The similarities and differences of both kingdoms enables a comparative analysis to be conducted on the results of the 2011 protest movements in the only two monarchies outside the Gulf, thereby demonstrating two different processes of political openness without the break-up of royal rule.

KEYWORDS

Morocco, Jordan, political change, openness, political liberalisation, constitution, Arab springs.

الملخص

أُضفي استخدام مصطلح «الربيع العربي» للإشارة إلى مجموع الإنتفاضات الشعبية، التي عرفتها البلدان العربية سنة 2011، بعض المجانسة على طبيعة و أهداف الإحتجاجات. و قد جاءت هذه المجانسة بالخصوص كنتيجة للتعاطي الجمعي معها من طرف وسائل الإعلام، و مراكز البحث، بل حتى من طرف التحليل الأكاديمي، مما أدى إلى إخفاء بعض صيورات التغيير الإنفتاحية و التحررية، كما حدث مثلا في المغرب و الأردن. و تسمح أوجه الشبه و الإختلاف بين المملكيتين القيام بتحليل مقارنة لنتائج الحركات الإحتجاجية سنة 2011 في النظامين الملكيين الوحيدين خارج منطقة الخليج، لتظهر لنا صيرورتين مختلفتين من الإنفتاح السياسي من دون حدوث أية قطيعة مع النظام الملكي.

الكلمات المفتاحية

المغرب، الأردن، تغيير سياسي، إنفتاح، تحرر سياسي، دستور، «ربيع عربي».

FINALISTA PREMIO SEEA (SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS ÁRABES) PARA INVESTIGADORES NOVELES¹

ESTUDIO DE LOS CULTUREMAS GASTRONÓMICOS PRESENTES EN LA OBRA *KITAB AL-TABIJ* DE IBN SAYYAR AL-WARRAQ

Sabah El Herch Mourni

Introducción

Si nos remontamos a la historia de la humanidad, sin duda alguna, destacaremos de manera sobresaliente la gran influencia que tuvo al-Ándalus en la España que conocemos hoy en día. En el siglo VIII se produjo un hecho trascendental en la historia de España que dará lugar al fin del periodo visigodo y al comienzo del islámico. Este suceso fue el de la conquista árabo-bereber de la Península, dirigida por Tariq Ibn Ziyad y las tropas del Califato omeya. A partir de este periodo, la Península pasará a llamarse «Península de al-Ándalus» (*yazirat al-Andalus*) o *al-Ándalus*.²

En lo que denominarán *Dar al-islam* (literalmente ‘casa del islam’), se iniciará un nuevo proceso social a partir del que se impondrá la islamización y la arabización, que alcanzarán su máximo apogeo en el siglo X. Este asentamiento de los musulmanes en *Hispania* se prolongará durante ocho siglos, finalizando en 1492 cuando el rey nazarí Boabdil rinda el reino de Granada a los Reyes Católicos.

Como fruto de esta conquista, se hace imposible obviar el legado que encontramos actualmente reflejado en la arquitectura, la cultura o la propia lengua mediante el uso de arabismos,³ muchos de los cuales se siguen conservando y han pasado a formar parte de la lengua española. Entre el importante legado andalusí que encontramos hoy se halla la gastronomía, una herencia que podemos observar a través de la supervivencia de diversas preparaciones culinarias tan conocidas como los alfajores o los arropes.

Con la presencia de los visigodos, tanto la cultura como la gastronomía se habían visto empobrecidas, por lo que la llegada de los musulmanes supuso un enriquecimiento gastronómico plagado de nuevos colores y aromas, donde las especias y plantas aromáticas recobran vida y se sitúan como la base principal de la cocina andalusí.⁴ Tal y como afirma Marín Niño,⁵ en los círculos más ilustres de Bagdad e incluso entre los grandes califas, la gastronomía era un signo de refinamiento como lo era el gusto por la música o la poesía. Además, esta autora añade la existencia de «una “poesía gastronómica” que subraya cómo los placeres sensoriales e intelectuales se mezclaban sin dificultad en el horizonte cultural de las élites abasíes».⁶

1 Un año más, Casa Árabe ha patrocinado el Premio SEEA (Sociedad Española de Estudios Árabes) para jóvenes investigadores noveles, que tuvo lugar en Córdoba el 3 de noviembre de 2018, en el marco de su XXV simposio.

2 Véanse Pedro Chalmeta Gendrón (1992). *Invasión e islamización*. Madrid: Mapfre; y Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Ándalus*. Barcelona: Crítica.

3 Federico Corriente Córdoba (1999). *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos.

4 Inés Eléxpuru (1994). *La cocina de al-Ándalus*. Madrid: Alianza.

5 Ambrosio Huici Miranda (2005). *La cocina hispano-magrebí durante la época almohade: según un manuscrito anónimo del siglo XIII*, estudio preliminar de Manuela Marín. Gijón: Trea.

6 *Ibidem*, p. 27.

En el presente estudio, queremos situar como eje central la gastronomía andalusí y estudiarla a través de sus textos y términos.⁷ Este artículo tiene como objetivo principal realizar un estudio tanto descriptivo como orientado a la traducción de la terminología presente en los textos gastronómicos del siglo X de al-Ándalus, concretamente en el *Tratado de cocina (Kitab al-Tabij)* de Ibn Sayyar al-Warraq.⁸ Un siglo donde florecerá la ciencia y el conocimiento de mano de grandes autores que nos dejarán obras de gran valor, obras que seguimos recordando en el siglo XXI. Así mismo, a través de este trabajo pretendemos adentrarnos en el rico lenguaje gastronómico colmado de culturemas,⁹ que supondrán un gran reto para el traductor, especialmente por la gran carga histórica y cultural que encierran.

La alimentación en al-Ándalus

Es bien sabido que «la cocina de un pueblo es el resultado de mil y una influencias y aportaciones, conformándose lenta y pausadamente a través de los siglos y de las civilizaciones como un indicador certero de la capacidad creadora de los pueblos y de su grado de desarrollo económico y social».¹⁰ Tanto médicos e investigadores como antropólogos han afirmado que los hábitos alimenticios son los más difíciles de modificar en el ser humano debido a la nostalgia gustativa de este.¹¹

La alimentación es un arte efímero que todo ser humano necesita. Los alimentos están contantemente presentes en nuestras vidas y ello no se debe simplemente a razones biológicas, sino que la cocina siempre ha sido un elemento de interacción. Algo que se comparte con los seres queridos y que actúa, en muchas ocasiones, como una demostración de amabilidad, cariño o afecto. En la cultura árabe, podemos observar claramente el innegable papel que desempeña la alimentación como un factor de hospitalidad y generosidad.

Tal y como afirma Inés Eléxpuru, «todas las grandes civilizaciones trajeron consigo una revolución culinaria que suponía la asimilación de especies agropecuarias desconocidas, la aportación de nuevas tendencias gastronómicas y la experiencia de geniales maestros en el arte de la mesa».¹² Al-Ándalus trajo consigo una gran revolución culinaria en la que convivían la cocina de la corte y la cocina popular. Esto mismo sostenía M. Marín, quien señalaba que los «recetarios andalusíes incluyen, junto a recetas de una enorme complicación, otras mucho más

7 El sistema de transcripción que vamos a seguir de referencia para transcribir los términos árabes que mencionemos será el de *Al-Qantara: revista de estudios árabes* (1980), publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

8 Traducción al inglés: Nawal Nasrallah (2007). *Annals of the Caliphs' Kitchens Ibn Sayyar al-Warraq's Tenth-Century Baghdad Cookbook*. Leiden: Brill.

9 Debemos a Vermeer (1983) el origen de esta noción de «culturema». Hans J. Vermeer (1983). «Translation theory and linguistics», en *Näkökohtia kääntämisen tutkimuksesta, Sonja Tirkkonen-Kondit, Pauli Roinila y Ritua Orfanos (eds.)*. Joensuu: University of Joensuu, pp. 1-10.

10 Inés Eléxpuru (1994). *La cocina de al-Ándalus*. Op. Cit., pp. 15-16.

11 F. Grande-Covián, médico e investigador y el primer presidente de la Sociedad Española de Nutrición, afirmaba: «Es más fácil que un hombre cambie de religión que de hábitos alimentarios».

12 Inés Eléxpuru (1994). *La cocina de al-Ándalus*. Op. Cit., p. 16.

sencillas, realizadas con elementos muy poco costosos, y que es posible que reflejen la aceptación, dentro del “canon” culinario, de platos de origen popular». ¹³

El Corán, libro sagrado del islam y guía para la vida cotidiana de los musulmanes, ha influido de manera indiscutible, como lo hace hoy en día, en la dieta llevada a cabo por los andalusíes. En la *sharía* o ley islámica vemos cómo los alimentos se dividen en *halal* (permitidos) y *haram* (prohibidos). Con este axioma, los andalusíes desarrollaron su alimentación, una alimentación a base de diferentes cereales, frutos secos, verduras, leche y carne de animales cuadrúpedos sacrificados según las indicaciones que dictaba el Corán, entre otros alimentos.

La alimentación en las fuentes bibliográficas de al-Ándalus

Las fuentes andalusíes que tratan el tema de la alimentación son realmente múltiples y diferentes. Esta disparidad no hace sino reflejar la gran importancia de la alimentación en al-Ándalus. De este hecho deja constancia Expiración García Sánchez, ¹⁴ quien realiza una clasificación de las diferentes fuentes que tratan la temática de la alimentación andalusí.

En primer lugar, esta autora menciona las obras histórico-geográficas y las obras de viajes. ¹⁵ Las primeras proporcionan importante información sobre las fuentes de producción, que nos será de gran ayuda para conocer la alimentación de las clases populares a través de sus posibilidades de aprovisionamiento. Por otro lado, los libros de viajes o *rihlat*, tal y como indica la autora, son de gran utilidad a la hora de conocer pequeños datos relacionados con las costumbres alimentarias de las zonas por las que viajaban estos autores. Sin lugar a duda, entre las obras de viajes escritas en árabe que mayor interés han suscitado se encuentra la célebre obra de Ibn Battuta. ¹⁶

En segundo lugar, García Sánchez destaca los calendarios y tratados agrícolas. De entre los primeros hace mención al *Calendrier de Cordoue* o el *Calendario de Córdoba* (siglo X), traducido por el historiador holandés Reinhart Dozy en 1879. Estos calendarios, además de ofrecer cuadros mensuales en los que se establecían las tareas agrícolas, recogían prescripciones dietéticas para los diferentes meses del año. En cuanto a los tratados de agricultura, la autora destaca, entre otras muchas, la obra del médico y agrónomo toledano Ibn Wafid (siglo XI) titulada *Compendio de agricultura*, ¹⁷ además de la obra del sevillano Ibn Hayyay titulada *Lo que hasta saber sobre agricultura*. ¹⁸ Igualmente, en el siglo X encontramos tres obras que

13 Manuela Marín Niño (1997). «La vida cotidiana», en M.ª J. Viguera Molins (coord. y prólogo). *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, vol. VIII/2: *el retroceso territorial de al-Ándalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid, p. 405.

14 Expiración García Sánchez (1996). «La alimentación popular urbana en al-Ándalus», *Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Arqueología Medieval*, 4, pp. 219-235: <<http://digital.csic.es/handle/10261/25305>> [consultado el 14 de julio de 2018].

15 Évariste Lévi-Provençal (1953). «Description de l'Espagne d'Ahmad al-Razi: essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française», *Al-Ándalus*, 18 (1), pp. 51-108.

16 Muhhammad b. 'Abd Allah Ibn Battuta (1987). *A través del islam*. Madrid: Alianza.

17 José María Millás Vallicrosa (1943). *La traducción castellana del «Tratado de agricultura» de Ibn Wafid*. Madrid: Instituto Benito Arias Montano.

18 Julia María Carabaza Bravo (1988). *Ahmad B. Muhammad B. Hayyay Al-Isbili: Al-Muqni' Fi L-Filaha introducción, estudio y traducción con glosario*. Tesis doctoral, Universidad de Granada; y Lucie Bolens (1981). *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Ginebra: Librairie Droz.

tratan esta temática: la obra de un autor anónimo andalusí denominada *Tratado andalusí de agricultura*,¹⁹ la obra de ‘Arib ibn Sa‘id, historiador, agrónomo, médico y veterinario cordobés, autor del primer *Calendario agrícola*,²⁰ y el *Tratado de agricultura*,²¹ posible obra del médico cordobés al-Zahrawi. En los tratados agrícolas se hallan referencias detalladas sobre los cultivos y las distintas variedades de cultivos que se podían encontrar. Del mismo modo, en estas obras se dan diversas recomendaciones dietéticas.

En tercer lugar, encontramos los tratados médico-dietéticos o, más concretamente, bromatológicos.²² La autora indica que estos tratan, sobre todo, el tema de la higiene y temas de dietética generales.

En cuarto lugar, García Sánchez señala los textos literarios. Dentro de este apartado es imprescindible señalar *Kitab al-‘Iqd al-Farid* (*‘El collar único’*), obra principal del autor cordobés Ibn ‘Abd Rabbihi del siglo x. Esta obra, que situamos dentro del género de *adab* (un género literario de tipo didáctico), abarca en uno de sus capítulos el tema de los alimentos y las bebidas.²³ En esta obra, Ibn ‘Abd Rabbihi trata la alimentación y las bebidas de una forma clara y precisa recurriendo al uso de poesía, anécdotas, testimonios de grandes personalidades o proverbios como el siguiente:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام الاثنين كافي الثلاثة وطعام الثلاثة كافي الأربعة²⁴

Transcripción: *Qala rasulu Allah salà Allahu ‘alayhi wa-salam: ta ‘am al-itnayn kafi al- talata wa ta ‘am al- talata kafi al-arba ‘a.*

Traducción literal: Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: la comida de dos [personas] es suficiente para una tercera, y la comida de tres [personas] es suficiente para una cuarta.

Traducción libre: Donde comen dos, comen tres y donde comen tres, comen cuatro.

En quinto lugar, se destacan las fuentes culinarias. Según se afirma, estos textos muestran un tipo de cocina privilegiada, no obstante, resultan de gran utilidad para poder conocer los elementos básicos de la cocina andalusí. En estas fuentes puede incluirse el *Tratado de cocina* (*Kitab al-Tabij*) de Ibn Sayyar al-Warraq, objeto del presente estudio.

19 Ángel C. López López (1990). *Un tratado agrícola andalusí*. Granada: CSIC.

20 Sa‘id Arib b, Recemundo, Reinhart Pieter Anne Dozy y Charles Pellat (1961). *Le calendrier de Cordoue*. Leiden: Brill.

21 Julia María Carabaza Bravo (1995). *Plantas en Al-Ándalus en el siglo xi*. Córdoba: Jardín Botánico de Córdoba.

22 En este apartado es oportuno destacar a autores como al-Zahrawi con su obra *Kitab al-Tasrif* (*‘Libro de la práctica médica’*) o Abu Marwan ‘Abd al-Malik b. Zuhr con su obra *Kitab al-Agdiya* (*‘Tratado de los alimentos’*).

23 Iria Santas de Arcos (2017-2018). «‘La segunda perla incomparable de la comida y la bebida’ en el Kitab al-‘Iqd al-Farid de Ibn ‘Abd Rabbihi al-Andalusí», *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies*, 4, pp. 22-32: <http://www.hamsa.cidehus.uevora.pt/publications/02_Hamsa_4_Iria_Santais_de_Arcos.pdf> [consultado el 20 de agosto de 2018].

24 *Al-‘Iqd al-Farid*, 8, p. 11.

En sexto lugar, se hallan las fuentes poéticas, entre las que podemos destacar las recogidas en la obra clásica de Henri Pérès,²⁵ o los zéjeles de Ibn Quzman. A través del siguiente poema de Muhammad b. Mas‘ud, poeta herbolario del siglo XI, podemos por ejemplo observar cómo se expresaba en la poesía andalusí el amor que se sentía por la gastronomía:

Lo que vale un imperio es una torta de *tafaya* de gallinas cebadas y exquisitas.
 Si me preguntaran: «¿De quién andas prendado y por qué viertes tantas lágrimas?»
 diría: «Por el escabeche, por las *yummaliyyas* y por un asado de cordero tierno con hojas de pan fino».
 Unas gachas de sémola son para mí más dulces que la saliva del amado cuando lo estrecho.²⁶

En séptimo lugar, la autora menciona los tratados de *hisba*.²⁷ El término *hisba* hace referencia, por un lado, al deber que tiene todo musulmán y musulmana de «hacer el bien y evitar el mal» y, por otro lado, la función que desempeñaba el almotacén. Los tratados de *hisba*,²⁸ redactados entre los siglos IX y XIV, tenían como principal objetivo regular el funcionamiento de la vida urbana, especialmente en los zocos donde se vendían diferentes preparaciones culinarias, además de ingredientes básicos para las cocinas andalusíes.

Por último y octavo lugar, encontramos las fuentes textuales de carácter jurídico. Estas obras se centran, especialmente, en la reglamentación jurídica y en las prohibiciones de tipo alimenticio.

Iraq y al-Ándalus: el importante papel de Ziriyab

Si queremos estudiar la gastronomía del siglo X de al-Ándalus es imprescindible estudiar el papel que desempeñó Ziriyab, pues representa el nacimiento de una nueva cocina. Se llamaba Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Nafi’, pero era más conocido con el apodo de Ziriyab, que se le atribuyó por su tez oscura y su voz melodiosa. Ziriyab nació en Iraq, donde recibió una importante formación literaria y científica. Dotado para la música, se convirtió además en el mejor alumno de Ishaq al-MawSili, el músico más conocido de la corte abasida. Aún joven, en sus treinta, tuvo que exiliarse ante la amenaza de su maestro, quien no le perdonaba haber cometido el error de superarle ante el califa Harun al-Rasid. En el año 822, Ziriyab se dirigió al oeste para instalarse, finalmente, en Córdoba. Esta era la época en la que «el emir Omeya Abd al-Rahman II, tras suceder a su padre, acariciaba la idea de rivalizar

25 Henri Pérès (1953). *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. París: Adrien Maisonneuve.

26 Poema recogido en Inés Eléxpuru (1994). *La cocina de al-Ándalus*. Op. Cit., p. 37.

27 Véase el texto considerado básico de la *hisba*: Emilio García Gómez y Évariste Lévi-Provençal (1992). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.

28 El primer tratado de *hisba* fue el de Yahyà Ibn ‘Umar.

en prodigalidad y en refinamiento con los grandes califas de Bagdad». ²⁹ Ziryab fue acogido con todas las consideraciones debido a su genio musical, sus conocimientos enciclopédicos y a su refinamiento. Fundó la escuela musical típicamente andalusí e innovó en la música mediante inventos como el laúd de cinco cuerdas. No obstante, no solo modificó la música, sino que también el vestuario y la mesa.

Ziryab instruyó un nuevo arte de vivir. Enseñó a los cordobeses el refinamiento de la cocina bagdadí, las buenas maneras en la mesa y a disponer correctamente y de forma escalonada un banquete elegante, de modo que se sirviesen, en primer lugar, las sopas, posteriormente los primeros platos de carne y aves, acabando con los platos dulces. Este será, por lo tanto, el inicio de una cocina diferenciada y propia de al-Ándalus, una cocina con un gran afán por las hierbas aromáticas, las especias, los sabores agrídulces de frutas secas y frescas cocinadas con la carne, la miel, el azúcar, los escabeches, etc. Además, Ziryab revolucionó la cocina andalusí aportando diferentes platos como las típicas albóndigas que siguen formando parte de nuestro recetario en la actualidad o la *zirbaya*, que llevaba su propio nombre y hacía referencia a un «guiso de carne de gallina, adobada en escabeche y condimentada con cilandro seco, pimienta, canela y azafrán. A este guiso acompañaba una salsa elaborada con agua de rosas, azúcar y almendra molida». ³⁰

Terminología gastronómica en *Kitab al-Tabij*

En el siglo X, Ibn al-Nadim, bibliófilo bagdadí, compuso un repertorio de libros de aquella época en el que incluía una lista de trece textos gastronómicos. De todos los recetarios de esa época, solo se ha conservado el *Tratado de cocina* de Ibn Sayyar al-Warraq. ³¹

Abu Muhammad al-Muzaffar bin NaSr bin Sayyar al-Warraq (أبو محمد المظفر بن نصر بن سيار الوزاق) fue un autor bagdadí del periodo abasida nacido en el siglo IX. Este gran compilador se había formado en medicina y dietética y, además, conocía en profundidad la literatura de su época; ³² de su nombre, al-Warraq, podemos deducir que fue escriba o copista. Su nombre también parece indicar que poseía un linaje aristocrático, lo que probablemente aclararía el acceso que tenía a los recetarios de los califas y a otros recetarios de la corte de Bagdad. ³³

De este autor solo nos ha llegado su obra *Kitab al-Tabij*, cuyo título completo fue traducido al inglés por Nawal Nasrallah (2007) como *The book of cookery and preparing salubrious foods and delectable dishes, extracted from medical books and told by proficient chefs and the wise*. ³⁴ En esta obra, considerada el libro de cocina más antiguo escrito en árabe

29 Farouk Mardam-Bey (2002). *La cocina de Ziryab. El gran sibarita del Califato de Córdoba*. Barcelona: Zendera Zariquiey.

30 Inés Eléxpuru (1994). *La cocina de al-Ándalus*. Op. Cit., p. 30.

31 Ambrosio Huici Miranda (2005). *La cocina hispano-magrebí durante la época almohade: según un manuscrito anónimo del siglo XIII*, estudio preliminar de Manuela Marín. Op. Cit., p. 27.

32 Lilia Zaouali (2007). *Medieval Cuisine of the Islamic World: a Concise History with 174 Recipes*. California: University of California Press.

33 «This name further suggests an aristocratic background. Ibn Sayyar was descended from a seventh-century governor of Khorasan (in Eastern Iran), which probably explains his access to recipe collections of the Caliphs and others in the court of Baghdad». Véase *Ibidem*, p. 186.

34 El título en árabe:

كتاب الطبخ وإصلاح الاغذية، المأكولات وطببة الأطعمة المصنوعات، مما استخراج من كتب الطب والفاظ، الطهارة وأهل اللب.

(940 d. C.), se compila una colección de recetas del siglo VIII y IX de califas y otros personajes importantes.

En la introducción de la obra, Ibn Sayyar menciona que le había sido encomendada la tarea de compilar los recetarios de reyes, califas y otras figuras importantes. A pesar de no nombrarse en ningún momento la persona que le asignó dicha labor, se cree que fue el príncipe hamdanida Saif al-Dawla al-Hamdani, quien anhelaba añadir prestigio cultural a su corte provincial de Alepo. Un indicio de este lazo es que Ibn Sayyar incluye en la obra diez poemas de Kusayim, miembro del círculo íntimo de Saif al-Dawla, y además menciona haber aprendido un gran número de poemas a través del propio poeta.³⁵

You asked of me, may God bestow longevity upon you, to write a book on dishes cooked for kings, caliphs, lords, and dignitaries, and here it is, may God bestow longevity upon you, an illustrious and fine collection of whatever benefits the body and fends off any harm that foods might induce.³⁶

Habib al-Zayyat, investigador sirio, fue el primero en constatar la existencia de un manuscrito de esta obra en la Universidad de Oxford en 1937. Posteriormente, en 1947, publicó el índice y la introducción del libro, manifestando así su intención de editarlo. Sin embargo, esto no se llevará a cabo hasta 1987 cuando el orientalista finlandés Kaj Öhrnberg y el orientalista libanés Sahban Mroueh editen el texto árabe de la obra, un segundo manuscrito descubierto en la biblioteca de la Universidad de Helsinki. En la edición que publican no incluyen el tercer manuscrito de Estambul.³⁷ Por otra parte, la traducción de esta obra al inglés no vería la luz hasta el año 2007, llevada a cabo por Nawal Nasrallah, quien además añade en esta una introducción y un glosario.

En el *Kitab al-Tabij* se describe una cocina de corte que refleja un gran deseo de distinción. Se aprecian en este recetario «las características de la «alta cocina» de la corte abasí, que recoge en parte la tradición del imperio sasánida, construyendo un repertorio del gusto y las preocupaciones culinarias de la aristocracia de su época. Incrustados en el texto aparecen numerosos poemas, consejos dietéticos y anécdotas, constituyendo un manual, en suma, del perfecto gastrónomo, al cual se ofrecen los platos preferidos de los califas como modelos del consumo de lujo».³⁸ El libro contiene más de 600 recetas divididas en 132 capítulos. Además de incluir recetas de comida, dulces y bebidas, contiene beneficios para la salud, consejos

35 Lilia Zaouali (2007). *Medieval Cuisine of the Islamic World: a Concise History with 174 Recipes*. Op. Cit., p. 10.

36 «Me has encomendado, que Dios te conceda larga vida, que escriba un libro sobre platos para reyes, califas, señores y mandatarios y he aquí, que Dios te conceda larga vida, una distinguida y refinada colección de todo aquello que beneficia al cuerpo y ahuyenta cualquier daño que los alimentos puedan ocasionar». Véase Nawal Nasrallah (2007). *Annals of the Caliphs' Kitchens Ibn Sayyar al-Warraq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook*. Op. Cit., p. 67 (la traducción es nuestra).

37 El título del tercer manuscrito de Estambul fue traducido al inglés por Nawal Nasrallah (2007). *The Book of Winning a Lover's Heart and Sparing him the Need for a Doctor*.

38 Ambrosio Huici Miranda (2005). *La cocina hispano-magrebí durante la época almohade: según un manuscrito anónimo del siglo XIII*, estudio preliminar de Manuela Marín. Op. Cit., p. 27.

médicos y nutricionales, normas de higiene relacionadas con el manejo de los alimentos, buenos modales en la mesa, prescripciones para el buen mantenimiento de los utensilios de una cocina, la comida aconsejada para pacientes, etc. Así mismo, contiene poemas, proverbios y narraciones sobre las noches en los palacios reales, siempre ligadas a la gastronomía.

En el presente estudio hemos realizado un vaciado terminológico de la obra de Ibn Sayyar al-Warraq atendiendo al papel del traductor, a la carga cultural del término y a su posible pervivencia en la actualidad. La selección realizada se verá reducida en este estudio por cuestiones de espacio.

Bebidas: alcohólicas y no alcohólicas

En este apartado, hemos seleccionado cuatro términos que encontramos en la obra y cuyo uso aún sigue vigente en la actualidad. El primero de ellos es *sarab* (شراب), étimo del que deriva el término actual español «jarabe». Este vocablo, tal y como se indica en la obra, hace referencia tanto a las bebidas alcohólicas como a las bebidas de una forma general, hecho no muy alejado del de la actualidad, pues este término sigue teniendo un uso bastante generalizado. Si realizamos una búsqueda de este término en el diccionario de Cortés,³⁹ encontramos acepciones tales como «beber», «sorber» o «jarabe». Desde un punto de vista traductológico, en ámbitos especializados como el agroalimentario, este término árabe tomará la acepción de «jarabe»; por ejemplo, cuando nos referimos al «jarabe de glucosa», «*sarab al-ylukuz*» (شراب الجلوكوز). Dado este carácter general del término, el traductor ha de ser consciente de la connotación cultural negativa que puede conllevar el uso de este término cuando es referido a las bebidas alcohólicas, ello debido, obviamente, a la prohibición gradual del consumo de estas que deja reflejado el Corán en sus escrituras.

El segundo vocablo que vamos a analizar es *jamr* (خمر). Este término es el utilizado en el Corán para expresar la prohibición de las bebidas alcohólicas.⁴⁰ El *jamr* alude a un mosto de uva en el que se produce una fermentación alcohólica, por lo que la prohibición del consumo de este era una cuestión en la que todas las escuelas jurídicas estaban de acuerdo: «La gente está de acuerdo en que el vino que está prohibido en el Corán es el vino (*jamr*) de uva».⁴¹ No obstante, a pesar de estar totalmente prohibido, «existía entre algunos sectores privilegiados de la sociedad un cierto consumo de alcohol al margen de las leyes».⁴² En realidad, y teniendo en cuenta su etimología, *jamr* (خمر) hace referencia a cualquier tipo de fermentación, por lo que, si hacemos una búsqueda de este término en el dic-

39 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Madrid: Gredos.

40 La prohibición del alcohol en el Corán aparece implícita en seis azoras. Entre ellas:

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون [...]» (2:219).

41 Citado y traducido en Iria Santás de Arcos (2017-2018). «'La segunda perla incomparable de la comida y la bebida' en el Kitab al-'Iqd al-Farid de Ibn 'Abd Rabbih al-Andalusi». *Op. Cit.*, p. 28.

42 *Ibidem*, p. 31.

cionario de Cortés,⁴³ encontraremos acepciones tan generales como «esconder», «ocultar», «levantar» (la masa), «fermentar» (una bebida, una masa), entre otras muchas. Si nos situamos en las primeras acepciones, puede que estas nos parezcan contradictorias al tema que tratamos o incluso parecerían estar fuera de contexto. Sin embargo, sería todo lo contrario, ya que beber *jamr* (bebida fermentada) supone esconder u ocultar la claridad del pensamiento de una persona quien, en ocasiones, actúa sin ninguna capacidad para discernir y juzgar.

Por otra parte, el término *jamr* aparece en textos de diversa índole, entre ellos, por ejemplo, los poéticos. El traductor no debe olvidar en ningún momento la connotación general del término y la variación de su traducción según el contexto, ya que no es de extrañar que lo encuentre haciendo referencia al vino en concreto y no a cualquier tipo de bebida alcohólica en general. El siguiente proverbio que pronunciaba Imru al-Qays, poeta preislámico, tras conocer la muerte de su padre a mano de la tribu de los Beni Asad, nos deja un claro ejemplo de cómo el término *jamr* podría traducirse perfectamente por «vino» en un contexto más poético o literario.

Proverbio: اليوم خمر وغدا أمر

Transcripción: *Al-ḡawm jamr wa gadan amr*

Traducción libre: Hoy deme vino y mañana será otro día.

En la obra estudiada, el autor destaca diferentes tipos de *jamr*: el *abyad* (أبيض) o blanco, el *ahmar* (أحمر) o tinto, el *aswad* (أسود) o negro y, finalmente, el *asfar* (أصفر) o amarillo. A estos tipos de *jamr*, que variaban en consistencia y color, se les atribuían diferentes valores nutritivos y propiedades, tanto beneficiosas como perjudiciales.

El tercer término que destacamos para su análisis es *nabid* (نبيذ). En la obra de Ibn Sayyar al-Warraq encontramos diversas elaboraciones de *nabid*: con miel, pasas y dátiles, entre otros. El *nabid* de dátiles secos era común en Oriente, mientras que el realizado con uvas o pasas era más común en al-Ándalus. En el siglo X, Ibn ‘Abd Rabbihi al-Andalusi dedicaba en su *Kitab al-‘Iqd al-Farid* ('El collar único') un capítulo completo a la bebida, en el que incluía la diferencia entre *jamr* y *nabid*, los diferentes tipos de bebidas, las penas por el consumo de vino, opiniones sobre la ilicitud o licitud del *nabid*, entre otros muchos aspectos.⁴⁴ Así mismo, en esta obra se definía el *nabid* de la siguiente forma:

El vino (*nabid*) es todo aquello que fermenta en la calabaza y que es viscoso; se espesa hasta que la mayor parte se convierte en alcohol, a lo que no ha fermentado completamente, no se lo llama vino (*nabid*). Del mismo modo, lo que no ha fermentado intensamente del zumo de uva no se le llama vino (*jamr*).⁴⁵

43 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

44 *Ídem*, p. 24.

45 *Ídem*, p. 30.

Si realizamos una búsqueda de este término en Cortés,⁴⁶ veremos acepciones con connotaciones negativas como «echado», «descartado» o «repudiado», así como, la de «vino».

García Sánchez, en su traducción y edición del *Tratado de agricultura de Avenzoar*,⁴⁷ confirma que con la palabra *nabid* muchos autores medievales, entre ellos al-Razi, hacían referencia a toda clase de bebida embriagante. No obstante, tal y como subraya López Pita,⁴⁸ también se hablaba de *nabid* ('zumos') para hacer referencia a bebidas lícitas que se consumían antes de que se produjese la fermentación alcohólica y que, por lo tanto, embriagasen. Además, esta autora añade que el *nabid* «se sirvió en gran cantidad en Toledo con motivo de la celebración del i'dar ('fiesta') en honor al joven Yahyà, hijo del rey Ma'mun, para satisfacer a sus huéspedes al saber que entre los invitados había gentes que lo consideraban lícito».⁴⁹

Otros autores, como Arcas Campoy, también manifestaban la confusión que podría conllevar este término:

[...] este término es el que mayor confusión ofrece, es toda bebida susceptible de sufrir un proceso de fermentación y, con frecuencia, designa varios tipos de bebidas alcohólicas. El mismo término se usa para designar bebidas alcohólicas, ligeramente alcohólicas y no alcohólicas.⁵⁰

En estos casos, es difícil para un traductor que se enfrenta a este tipo de textos saber a ciencia cierta a qué clase de bebidas están haciendo alusión los autores en sus obras, no obstante, esta cuestión podrá ser resuelta atendiendo a aspectos como el contexto en el que se presenta el texto.

El cuarto término que vamos a estudiar es *rubb* (روب) o, tal y como lo conocemos en la actualidad, «arrobe». Las acepciones que podemos encontrar de este término en Cortés,⁵¹ además de «arrobe», son «gelatina de fruta», «mermelada», «gachas», etc. Que este término remita a preparaciones de consistencia densa no es para nada contradictorio, ya que etimológicamente, *rub* (روب), significa «cuajar».

En la obra estudiada, *rubb* hace referencia al zumo o mosto de frutas o verduras que se hervía hasta espesar y que se utilizaba para preparar bebidas o para cocinar. Esta preparación destacaba por sus propiedades medicinales beneficiosas. De estas propiedades se hacía mención en el *Tratado de agricultura de Avenzoar*: «Si se cuece [transformándolo] en arrobe, resulta caliente, equilibrado entre la humedad y la sequedad; favorece la digestión, evacua el estómago [...]».⁵²

46 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

47 Expiración García Sánchez (1992). *Kitab al-Agdiya = Tratado de los alimentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.

48 Paulina López Pita (2004). «El vino en el Islam: rechazo y alabanza», *UNED. Espacio. Tiempo y forma, Serie III, H. Medieval*, t. 17, pp. 305-323.

49 *Ibidem*, p. 310.

50 Arcas Campoy (1995) citado por Iria Santás de Arcos (2017-2018). «La segunda perla incomparable de la comida y la bebida» en el *Kitab al-'Iqd al-Farid de Ibn 'Abd Rabbihi al-Andalusi*. Op. Cit., p. 30.

51 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

52 Expiración García Sánchez (1992). *Kitab al-Agdiya = Tratado de los alimentos*. Op. Cit., p. 72.

Panes y repostería

El primer término que hemos extraído es *ka'k* (كحك). En la obra estudiada, esta preparación hacía referencia a una especie de galleta de pasta seca que presentaba un hueco en el centro. Así mismo, cabe señalar la mención que se hace del término *ka'k* en el *Tratado de agricultura de Avenzoar*, donde se le atribuyen propiedades «perjudiciales para las personas de complexión caliente y para las que padezcan fiebres agudas o de cualquier otro tipo».⁵³ Igualmente, en esta obra se señala que se trataba de un pan redondo hueco en el centro o rosca, conocido como «pan seco».

Actualmente, la denominación *ka'k* se sigue utilizando en algunas zonas del Magreb para aludir concretamente a un tipo de galleta de pasta seca con forma de rosco. Sin embargo, en la lengua árabe estándar y de forma general la palabra *ka'k* puede hacer referencia a cualquier tipo de pastel, tarta o galleta, estableciéndose de este modo una generalización en su uso. Al buscar el vocablo en el diccionario de Cortés,⁵⁴ vemos que la primera acepción ofrecida es «rosco». El traductor debe sopesar en qué casos u contextos sería adecuado utilizar la denominación «rosco» para una posible descripción o traducción de esta preparación. Su elección dependerá del objetivo del texto origen y del texto meta.

El segundo término que creemos interesante es *safany* (صفنج). Este, tal y como se indica en el diccionario de Cortés,⁵⁵ significa literalmente «esponja» y también encierra entre sus acepciones aquella de «buñuelo». En la obra estudiada, el *safany* aludía a un tipo de masa fermentada a la que se le daba forma de rosco pequeño que, posteriormente, se freía y se empapaba en algún tipo de sirope. Probablemente, esta preparación culinaria recibiese esta denominación debido a la textura que presentaba la masa una vez finalizada su cocción. Se añade en la obra que esta preparación recibía otro nombre: *zalabiya gayr musabaka* (زلابية غير مشبكة).⁵⁶ Nawal Nasrallah nos facilita la preparación de esta receta según el libro de cocina del siglo XIII *anwa' al-saydala*:

White flour is kneaded with warm water and yeast. When it rises, it is kneaded again. Water is added gradually until it becomes like thin batter. It is left to ferment for a short while then it is put in a pot with a lot of fat. A reed is put in the middle of the batter to make it look like a bundt (tube) cake when it is removed after baking.⁵⁷

Esta palabra, *safany*, se sigue utilizando en la actualidad, especialmente, en

53 *Ibidem*, p. 49.

54 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

55 *Ibidem*.

56 En la lengua árabe, *gayr* es una forma de negación.

57 «Se amasa harina blanca con agua tibia y levadura. Cuando la masa suba, se amasa de nuevo. A continuación, se añade agua gradualmente hasta conseguir una masa fina. Se deja fermentar la masa por un corto periodo de tiempo y después se deposita en un recipiente con mucha grasa. Finalmente, se coloca una caña en mitad de la masa para obtener la forma de un rosco cuando se retire después del horneado». En Nawal Nasrallah (2007). *Annals of the Caliphs' Kitchens Ibn Sayyar al-Warraq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook*. Op. Cit., p. 416 (la traducción es nuestra).

los países del Magreb, para referirse a un tipo «buñuelo» en forma de rosco. Los ingredientes que se utilizan hoy en día en el Magreb y la forma de cocción actual es exactamente la misma que se menciona en la obra.

El tercer término que vamos a analizar es *zalabiya musabaka* (زلايية مشبكة). Esta colocación está compuesta por dos palabras: *zalabiya* (sustantivo) y *musabaka* (adjetivo). La primera es, según el diccionario de Cortés,⁵⁸ una «especie de pestiño espolvoreado con azúcar»; por otro lado, *musabaka*, cuya raíz *sabaka* (شبكة), significa «trenzar» o «entretejer». Esta preparación culinaria consistía en una masa trenzada que se freía en abundante aceite y se empapaba en miel o azúcar. Este dulce trenzado, al que se atribuye el origen de los tradicionales pestiños, todavía se conserva en los países del Magreb. En Marruecos, por ejemplo, en algunas zonas se le denomina *sebakia* (شبكة) y en otras *zalabiya* (زلايية). Estaríamos, por lo tanto, ante un culturema gastronómico muy presente en la sociedad magrebí actual, no obstante, y como es lógico, los ingredientes utilizados han variado enormemente. Esta receta, *sebakia* o *zalabiya*, se sigue realizando de forma típica en el noveno mes del calendario musulmán o Ramadán. Algo parecido ocurre en España con los pestiños, que se realizan, sobre todo, en festividades como la Semana Santa.

El cuarto término que vamos a estudiar es *qatayif* (قطايف). Este término deriva de *qatifa* que significa «terciopelo», lo que nos remite seguramente a la textura que poseía. En la obra estudiada, los *qatayif* se describen como unos crepes o tortitas aterciopeladas rellenos de azúcar y nueces que se empapaban en sirope perfumado. La definición que nos ofrece el diccionario de Cortés de estos dulces es la de unos «pastelillos de flor de harina, manteca derretida y azúcar, rellenos de almendras, nueces, [...]».⁵⁹ En la actualidad, este postre todavía se sigue consumiendo, especialmente, en los países del Oriente Medio (Palestina, Siria, Líbano, etc.).

El quinto término extraído es *ka'b al-gazal* (كعب الغزال). En la obra estudiada, se señala que recibe esta denominación debido a su forma de medio círculo. Si buscamos ambos términos en el diccionario de Cortés,⁶⁰ veremos que el primero, *ka'b*, significa literalmente «talón» (del pie, del zapato) o «tobillo», mientras que *gazal* corresponde a «gacela», término español que etimológicamente proviene del mismo término árabe *gazal*. La gacela ha representado siempre en el mundo árabe el canon de belleza, prueba de ello es la frecuencia con la que se compara, por ejemplo, la esbeltez o los ojos de la amada o el amado con los de la gacela en la poesía árabe. Se trata, por lo tanto, de una denominación utilizada para realzar la belleza de una mujer o un hombre. Por ello, no es de extrañar que esta preparación culinaria reciba este nombre.

El *Ka'b al-gazal* se sigue utilizando hoy en día en los países del Magreb, especialmente en Marruecos, para hacer referencia a un tipo de dulce en forma de media luna. Este se realiza con dos tipos de masa: una a base de harina y otra a base de almendras, que sirve como relleno de la primera. Teniendo en cuenta el significado de *Ka'b al-gazal* en la lengua árabe, nos parece realmente curioso el nombre

58 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

59 *Ibidem*.

60 *Ídem*.

que se le concede normalmente a esta receta en español: «cuernos de gacela». De hecho, si realizamos una búsqueda restringida en internet observaremos que el uso de esta colocación está mucho más extendido, probablemente el uso tan difundido de esta traducción atienda básicamente a un valor estilístico.

Platos referidos a preparaciones saladas

El primer término que vamos a estudiar dentro de este apartado es *harira* (حريرة). Esta denominación deriva de la palabra *harir*, literalmente «seda». En la obra estudiada, se indica que es una sopa cuyos ingredientes básicos son el almidón, el agua y la manteca.⁶¹ La *harira* debe su nombre a la ligera consistencia o textura sedosa que adquiere una vez cocinada. En el *Tratado de agricultura de Avenzoar* se menciona que «la *harira* que se hace con trigo produce un humor pesado y crudo; la de harina de cebada es mejor que la de trigo y lo mismo sucede con la de sorgo y la de panizo».⁶² En la actualidad, esta sopa es muy consumida en todo el norte de África, especialmente en el mes de Ramadán, donde su presencia se hace imprescindible para romper el ayuno. No obstante, hay que tener en cuenta que, aunque se ha conservado el mismo término de la época andalusí, los ingredientes han variado enormemente. La receta actual incluye ingredientes base tales como el tomate, del que no había rastro en el siglo décimo de al-Ándalus y que llegará de América siglos después.

El segundo término que destacamos es *harisa* (هريسة). En la obra se describen como unas gachas que se cocinaban con carne y cereales como el arroz o el trigo. Así mismo, se indica que una buena *harisa* ha de cocinarse de una forma lenta y prolongada, removiéndola constantemente hasta que la carne se deshace en fragmentos. Esta preparación culinaria ha sido mencionada por numerosos autores andalusíes en sus obras, entre ellos Averroes, Avenzoar o Ibn 'Abd Rabbihi. Por ejemplo, en el *Tratado de agricultura de Avenzoar*, se indica que son «perjudiciales, pues generan humores crudos —no del todo maduros— y espesos que producen obstrucciones en las vísceras y en otras partes del organismo; ablandan el vientre y nutren el intestino».⁶³

Si hacemos una búsqueda en el diccionario de Cortés de la raíz de este término,⁶⁴ en este caso *harasa*, veremos que significa «triturar» o «machacar». Por lo tanto, esto dejaría claro que el nombre hace clara alusión a la receta, en donde los ingredientes se cocinan y mezclan hasta que se desmenuzan por completo. Además, en este diccionario se distinguen tres tipos de *harisa*: un plato de trigo mondado cocido y carne picada típico de Egipto, un dulce de harina, manteca y azúcar típico de Egipto y Siria y una salsa picante a base de pimentón típica de Marruecos. Las conclusiones que podemos extraer de estas acepciones y nuestra documentación es que la receta típica de Egipto es la que más se asemeja a la receta andalusí.

61 En general, actualmente en el árabe estándar se utiliza *hasa'* (حساء) o *shuraba* (شربة) para referirse a las sopas o caldos.

62 Expiración García Sánchez (1992). *Kitab al-Agdiya = Tratado de los alimentos*. Op. Cit., p. 50.

63 *Ibidem*, p. 98.

64 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

Por el contrario, a la segunda y tercera acepción se les atribuye dicho nombre básicamente por el modo en la que se prepara la receta y la textura final que adquiere.

El tercer término que vamos a analizar en este apartado es (ثريد) *tarid*. En la obra se describe como un plato a base de migas de pan ensopadas con caldo de carne y verduras. Este plato gozaba de gran popularidad tanto entre las clases más pudientes como entre las clases más humildes. Además, existía una variedad vegetariana que se servía como guarnición; en este caso las migas se empapaban con aceite de oliva, vinagre, especias y hierbas aromáticas. En el *Tratado de agricultura de Avenzoar*, Expiración García Sánchez señala que «era un plato eminentemente popular, a base de migas de pan —a lo que debe su nombre, “ensopado”—, mezcladas en un caldo grasiento en el que a veces se hervía algo de carne».⁶⁵ Añade, además, que era uno de los platos preferidos del profeta Mahoma, pues estaba asociado a la tradición tribal de los Qurays.

En efecto, si realizamos una búsqueda en el diccionario de Cortés de la raíz de este término, *tarada*,⁶⁶ veremos que significa «migar» o «ensopar». Por otra parte, aparece el término *tarid* definido como una «sopa de pan; plato de pan, carne y caldo». En la actualidad, este término todavía se sigue utilizando en diferentes zonas del mundo árabe y hace referencia a una preparación gastronómica a base de trozos de pan que se ensopan con un caldo de carne, especias y verduras.

El cuarto término que vamos a analizar es *laqaniq* (لثانق), *maqaniq* (مقانق) o *naqaniq* (نقانق). En la obra se describen como unas pequeñas salchichas que se elaboraban introduciendo en tripas una mezcla de carne picante picada. Algunas se hervían en caldo, otras se asaban y otras se secaban para futuros usos. El término *naqaniq* (نقانق) es la forma más utilizada en el árabe estándar actualmente para hacer referencia a las salchichas de una forma general.

En el *Tratado de agricultura de Avenzoar* se mencionan dos tipos de embutido: «[...] el que se prepara en sartenes de cobre resulta nocivo, especialmente las comidas con mucha grasa, como el *mirqas*, los *laqaniq* y las frituras, porque son comidas muy fuertes y, si ya por sí solas se alteran fácilmente, más aún si se ponen en contacto con el cobre».⁶⁷ Expiración García Sánchez indica que los *naqaniq* eran sobre todo consumidos en Oriente, mientras que, por otra parte, en las obras andalusíes se hacían numerosas referencias a otro tipo de embutido muy parecido al *naqaniq*: el *mirqas* o *mirkas*.⁶⁸ Esta autora describe el *mirqas* o *mirkas* como una «especie de embutido o longaniza, a base de carne picada mezclada con mucha grasa y especias; una vez mezclados bien todos los ingredientes, se metían en una tripa y se freían».⁶⁹ El *mirqas* o *mirkas*, actualmente pronunciando *merguez*, se sigue preparando en los países del norte del África, especialmente en Argelia y Túnez, tal y como lo exponían las

65 Expiración García Sánchez (1992). *Kitab al-Agdiya = Tratado de los alimentos*. Op. Cit., p. 50.

66 Julio Cortés (1996). *Diccionario de árabe culto moderno árabe-español*. Op. Cit.

67 Expiración García Sánchez (1992). *Kitab al-Agdiya = Tratado de los alimentos*. Op. Cit., p. 149.

68 Expiración García Sánchez (1983-1986). «La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y Bromatológico. II: Carne, pescado, huevos, leche y productos lácteos», *Andalucía islámica. Textos y estudios*, IV-V, pp. 237-278: <<http://hdl.handle.net/10261/25340>> [consultado el 22 de julio de 2018].

69 *Ibidem*, pp. 257-258.

recetas medievales. Esta receta también es popular en países europeos como Francia y Bélgica, donde el número de inmigrantes norteafricanos es mayor que en otros países europeos.

Conclusiones

Con el presente escrito, hemos podido dar comienzo a un estudio que esperamos alcance una mayor extensión. Este estudio nos ha permitido corroborar que la temática de los textos gastronómicos andalusíes es realmente dispar. La gastronomía era considerada en los círculos más ilustres un signo de refinamiento. Por ello, no es de extrañar que entre las fuentes que trataron la alimentación andalusí encontremos textos histórico-geográficos, tratados médico-dietéticos, textos literarios e incluso textos de carácter jurídico.

A través del estudio terminológico, hemos demostrado la supervivencia de numerosas preparaciones culinarias, no ya solo en diferentes zonas de los países árabes, sino también en diferentes zonas de España. De igual modo, la presencia de un mismo término gastronómico en obras de diferentes épocas no hace sino reforzar la idea de la gastronomía entendida como un elemento de continuidad y transmisión.

Por otro lado, también hemos constatado la especialidad del lenguaje gastronómico, en el que la presencia de cultuemas es básicamente innata. Esto se debe a que los cultuemas gastronómicos presentan, por lo general, un importante arraigo en la cultura y la sociedad a la que pertenecen y, por consiguiente, en sus creencias, costumbres e historia.

Finalmente, dada la complejidad de los términos analizados, podemos afirmar que solo una buena y exhaustiva documentación garantizará la calidad este tipo de trabajos. El traductor que se enfrente a este tipo de textos ha de recurrir, teniendo siempre en cuenta el objetivo del texto original y el texto meta, a distintas técnicas o estrategias de traducción para transmitir el significado que se pretende.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- BOLENS, Lucie (1992). *La cocina andaluza, un arte de vivir: siglos XI-XIII*. Madrid: Edaf.
- CORRIENTE CÓRDOBA, Federico (1991). *Diccionario avanzado de árabe. Tomo 1 árabe-español*. Barcelona: Herder.
- ELÉXPURU, Inés (1991). *Al-Ándalus: magia y seducción culinarias*. Madrid: Al-Fadila (FUNCI).
- GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (1980). «Ibn al-Azraq: Uryuza sobre ciertas preferencias gastronómicas de los granadinos», *Andalucía Islámica. Textos y Estudios 1*, pp. 141-162: <<http://hdl.handle.net/10261/103931>> [consultado el 23 de julio de 2018].
- GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (1983). «La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. I: cereales y leguminosas», *Andalucía islámica. Textos y Estudios 1*, II-III, pp. 139-178: <<http://hdl.handle.net/10261/25332>> [consultado el 22 de julio de 2018].
- GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (2004). Especies y condimentos en la sociedad andalusí: prácticas culinarias y aplicaciones dietéticas, en Consejo Superior de In-

vestigaciones Científicas (CSIC), pp. 71-96: <<http://hdl.handle.net/10261/25760>> [consultado el 10 de junio de 2018].

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste (1969). *La civilización árabe en España*. Madrid: Espasa-Calpe.

MARÍN NIÑO, Manuela (2007). *Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos*. Gijón: Trea.

MARÍN NIÑO, Manuela y DE LA PUENTE GONZÁLEZ, Cristina (eds.) (2005). *El banquete de las palabras. La alimentación en los textos árabes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

SANTÁS DE ARCOS, Iria (2017). «La hospitalidad en los 'Uyun al-Ajbar de Ibn Qutayba», *Anaquel de estudios árabes*, 28, pp. 169-179: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/55194>> [consultado el 20 de agosto de 2018].

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Sabah El Herch Mounni es graduada en Traducción e Interpretación por la Universidad de Córdoba. Máster en Traducción Especializada Jurídico-Económica por esta misma Universidad. Profesora Sustituta Interina del Departamento de Traducción e Interpretación, Filología Francesa, Estudios Semíticos y Documentación de la Universidad de Córdoba durante el curso académico 2018/2019. Sus principales líneas de investigación se centran en el estudio de Al-Ándalus y su gastronomía; la literatura norafricana (Magrebí); y la traducción agroalimentaria.

RESUMEN

El estudio de la lengua árabe y la traducción de esta han suscitado, desde la antigüedad, gran interés en España, ya que realizar dicho estudio suponía abordar una cultura que había tenido gran importancia en la historia de España. Prueba de esta importancia es la diversa herencia gastronómica encontrada actualmente en este país. La rica gastronomía andalusí es un elemento cultural y sustancial de unión entre la cultura árabe y la española. Por esta razón, establecemos como objetivo principal de nuestro trabajo el realizar un estudio analítico, reflexivo e iniciador a la terminología gastronómica andalusí, concretamente aquella presente en el *Tratado de cocina* de Ibn Sayyar al-Warraq.

PALABRAS CLAVE

Terminología gastronómica, alimentación, al-Ándalus, Ibn Sayyar al-Warraq, traducción.

ABSTRACT

The study of the Arab language and its translation has, since antiquity, generated huge interest in Spain given that carrying out such a study entails examining a culture with great importance to the history of Spain. Proof of this importance is the diverse culinary legacy seen today, with the enticing al-Andalus gastronomy a cultural element, and one which is key to the union of Arab and Spanish culture. Therefore, the main aim of our paper is to carry out an initial analytical and re-

flexive study of the terminology of al-Andalus gastronomy, specifically that which features in Ibn Sayyar al-Warraq's Cookbook.

KEYWORDS

Gastronomic terminology, food, al-Andalus, Ibn Sayyar al-Warraq, translation.

الملخص

أثارت دراسة اللغة العربية و ترجمتها منذ العصور القديمة إهتماما كبيرا في إسبانيا بالنظر إلى كون إنجاز هذه الدراسة كان يعني التعاطي مع ثقافة كانت قد حازت على أهمية بالغة في تاريخ إسبانيا. و الدليل على هذه الأهمية هو الإرث المتنوع في مجال فنون الطبخ الموجودة حاليا في هذا البلد. و تعد فنون الطبخ الأندلسي الغنية عنصرا ثقافيا و جوهريا يكون الوحدة بين الثقافتين العربية و الإسبانية. و بناء عليه، فقد وضعنا كهدف رئيسي لعملنا إنجاز دراسة تحليلية تفكرية تقرب من مصطلحات فنون الطبخ الأندلسي، و بالخصوص تلك المتضمنة في كتاب الطبخ لصاحبه ابن سيار الوراق.

الكلمات المفتاحية

مصطلحات فنون الطبخ، غذاء، الأندلس، ابن سيار الوراق، ترجمة.

LO ÁRABE Y ORIENTAL EN LA VIDA Y OBRA DE KANDINSKY

M^a Arantzazu Carcedo González

Cuando se inicia el siglo XX y están en auge los movimientos no racionales en Alemania, Wassily Kandinsky, nacido en Moscú en 1866, acaba de comenzar su carrera artística en Múnich, a donde se había trasladado a los treinta años. En esos momentos, la razón se veía atacada en Occidente tanto en el arte, con el interés por lo irracional y la expresividad, como en la ciencia, a través de la teoría de la relatividad. Además, el orden social se desmoronaba en todas partes con las dos guerras mundiales consecutivas, que venían a demostrar que el mundo, tal y como estaba establecido, no funcionaba. Obras de la repercusión de Freud, como *La interpretación de los sueños*, que publicó sintomáticamente en 1900, hacían «hincapié en la importancia de comprender el aspecto instintivo de la naturaleza humana»,¹ y prepararon el terreno para que el arte volviera su mirada hacia lo primitivo;² en ese contexto Kandinsky encuentra un lugar para lo espiritual en el mundo árabe y oriental.

Si bien muchos estudios existentes no dejan nunca de resaltar y hasta de analizar la relación del artista ruso con lo «oriental», lo que no se ha realizado hasta ahora es un análisis más específico sobre su relación personal, intelectual y creativa con el mundo árabe en concreto, y cómo dicha relación se aprecia en su obra y en sus escritos, en diversos momentos importantes de su vida entre 1904 y 1931, y de alguna manera se refleja en su obra uniéndolo a lo «oriental» hasta el final de su vida.

El contacto con el mundo árabe comienza con el viaje a Túnez de 1904 a 1905, donde se desplaza con su compañera Gabriele Münter. Luego esta experiencia se ve potenciada por las exposiciones que visita, así como el entorno en el que se ve inmerso, del que forma parte el director del teatro de sombras Alexander von Bernus, el poeta Rilke y el no menos poeta en su concepción pictórica Paul Klee, que también viajará a los países árabes. El último viaje será un crucero por el Mediterráneo, con su segunda mujer Nina Kandinsky en 1931.

Las muestras de elementos de lo árabe y oriental se encuentran en numerosas obras de este periodo, pero a modo de muestra nos centraremos en algunas de ellas realizadas entre 1904 y 1911.

El viaje de Kandinsky a Túnez (1904 a 1905)

Cuando en 1904 estalla la guerra entre Rusia y Japón, París todavía está bajo la influencia de la Exposición Universal de 1900, y en la capital francesa se organiza el Salón de otoño dedicado, desde 1903, a las artes decorativas. Kandinsky se suma a dicho Salón en 1904.³ En ese mismo año, los artistas se interesan en Alemania por el contenido de los museos etnográficos y por las artes populares, lo

1 Hugh Honour y John Fleming (2004). *Historia mundial del arte*. Madrid: Akal, p. 780.

2 *Ibidem*, p. 781.

3 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Vassily Kandinsky (1866-1944)*. París: C. Georges Pompidou, p. 24.

que redundaba en «un despertar sensual» frente a lo racional.⁴ Este deseo de recuperar lo primitivo derivaba, a su vez, de la honda insatisfacción general que se sentía en la época y que hizo que «artistas tan diferentes como Kirchner, Derain, Picasso y el propio Kandinsky» recuperaran formas del grabado medieval y recurrieran a las fuentes de los museos etnográficos.⁵

En junio de ese año Wassily Kandinsky expone en París en la inauguración de *Tendances nouvelles*, grupo artístico al que se une en agosto, y, en septiembre, se separa de su esposa Anja Chimiakina. A continuación, tiene lugar la última exposición de la asociación artística *Phalanx*, en cuya fundación participó Kandinsky en 1901 y en cuya escuela de arte había conocido a la pintora Gabriele Münter (1877-1962).

Los acontecimientos personales y artísticos en la vida de Kandinsky se suceden vertiginosamente en estas fechas. El 30 de septiembre dejó su casa en Múnich y «primero fue a Venecia, Odessa y Moscú y luego a Holanda. Los meses a finales de 1904 estuvo en Túnez»,⁶ a donde viaja en diciembre en compañía de Gabriele Münter,⁷ alumna de las clases de pintura en *Phalanx* y con quien había iniciado una nueva relación sentimental. La estancia de ambos en este país árabe durará hasta abril de 1905 y significará una decisiva transformación en la obra del artista.

Los viajes que realiza a países árabes serán en dos etapas diferentes de su vida, primeramente en 1904-1905, en sus inicios como artista, y el segundo en 1931, antes de emigrar de Alemania a París debido al cierre de la Bauhaus por los nazis. Estos desplazamientos afectarán a su obra de manera diversa, pero con aspectos comunes en los que se vincula a Oriente con lo espiritual. En el caso de Wassily Kandinsky, la influencia recibida de sus viajes a países árabes no es conocida de manera general como sucede con Paul Klee; tampoco él mismo escribirá sus impresiones pero, como observa Valeriano Bozal, «en los años posteriores su pintura no dejará de registrar esa impresión».⁸

Sobre estos viajes hay numerosa documentación en pinturas y en escritos de dos mujeres importantes en la vida del artista: Gabriele Münter y Nina Kandinsky. Parte de estos documentos los encontramos en el catálogo del Pompidou redactado por Christian Derouet y Jessica Boissel, donde se dice que «en la biblioteca de Kandinsky se han encontrado varias guías de viaje y anotaciones junto con dos publicaciones que ilustran sus excursiones por Túnez e Italia».⁹ Los datos sobre el primero de estos viajes, en el que se desplaza con Gabriele Münter a Túnez, aparecen en el diario de la artista, manuscrito entre 1908 y 1911 y en el que nos habla sobre Kandinsky en esos años de nomadismo: «En un *curriculum vitae* que él rellena en 1938 para su na-

4 Hugh Honour y John Fleming (2004). *Historia mundial del arte*. Op. Cit., p. 786.

5 Wassily Kandinsky, Valeriano Bozal, Marion Ackermann y Fundación Juan March (2003). *Kandinsky: origen de la abstracción*. Fundación Juan March, 8 octubre 2003-25 enero 2004. Madrid: Fundación Juan March- Editorial de Arte y Ciencia, p. 10.

6 Nina Kandinsky (1990). *Kandinsky y yo*. Parsifal: Barcelona, p. 44.

7 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Wassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 12.

8 Wassily Kandinsky, Valeriano Bozal, Marion Ackermann y Fundación Juan March (2003). *Kandinsky: origen de la abstracción*. Fundación Juan March, 8 octubre 2003-25 enero 2004. Op. Cit., p. 13.

9 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Wassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 24.

turalización francesa, escribe simplemente: “1904, viaje a Túnez, fuerte impresión del circuito, fantástico [sic] numerosos estudios, dibujos (Jérôme Eddy, Chicago)».¹⁰

En cuanto a la relación, que acababa de comenzar, de Kandinsky con Münter: «Gabriele Münter le ayuda en su trabajo: ella tiene las primeras listas de sus obras y prepara en Túnez los objetos que serán presentados más tarde en el Salón de Otoño».¹¹ Testimonio de su estancia en el país norteafricano serán un *Cartel de Túnez* (fig. 1), junto con los tres paisajes costeros que realiza Wassily Kandinsky, otro titulado *Túnez, calle*, cuatro óleos en total y la ténpera *Ciudad árabe*, todos de 1905, «y numerosos croquis de donde sacará documentación para pintar varias ténperas orientalistas, que presentará al Salón de Otoño».¹² Luego están los grabados que aportará el artista posteriormente a la revista *Tendances nouvelles*.

Por su parte, Nina Kandinsky, esposa del pintor en su última etapa y que dedicará su vida a la recopilación de la obra del artista, escribe el libro *Kandinsky y yo*, donde hace un repaso de momentos clave en su trayectoria, entre los que se encuentra el viaje a Túnez. Aunque en esta publicación aparece reflejado, ante todo, el segundo viaje a países árabes, cuando visita Egipto y Turquía, Nina comenta sobre las pinturas que había creado su esposo en los diversos lugares donde había estado, y opina: «No creo que le llevaran a la meta de sus deseos artísticos. Kandinsky estaba convencido que todavía no había traspasado la capa exterior del núcleo de sus intenciones artísticas».¹³

Volviendo al primer viaje de Kandinsky con Münter, podemos observar las pinturas testimonio de la primera visita a los países árabes.¹⁴ Entre los óleos, el primero de ellos es *Sin título, Túnez, la bahía 1* (fig. 2) (C. Georges Pompidou), junto con *Túnez, calle, Sin título, Túnez, la bahía 2* (C. G. Pompidou) y *Sin título, Túnez, la bahía 3* (C. G. Pompidou). Las obras son de estilo posimpresionista, con la presencia de la pincelada y tendiendo a la simplificación, pero con un claro referente figurativo. Luego está la ténpera sobre cartón *Ciudad árabe* (C. G. Pompidou),¹⁵ expuesta en el Salón de Otoño de 1905 que veremos más adelante y sobre la que Carlos Castillo Quintero (Miraflores/Boyacá, 1966) escritor y editor colombiano ha compuesto un poema.

En esta primera fase Wassily Kandinsky es aún un artista figurativo, aunque se siente atraído por lo exótico y por los elementos de renovación en el arte. Si analizamos las representaciones de los paisajes de Túnez, podemos apreciar que el viaje afectará a la composición pictórica y al contenido. En cuanto a lo formal, la primera transformación será la del color, y la segunda determinará su acercamiento a la abstracción, estando ambos aspectos relacionados, ya que la mayor saturación del color es una forma de abstracción. Centrándonos en el color, Endicott y Brion parecen apreciar el cambio en su tratamiento en el artista. Así, Vivian Endicott se-

10 *Ibidem*.

11 *Ídem*.

12 *Ídem*.

13 Nina Kandinsky (1990). *Kandinsky y yo*. Op. Cit., p. 45.

14 Wassily Kandinsky (1979). *Mirada retrospectiva y otros textos*. Buenos Aires: Emecé, pp. 263-264.

15 Algunas de las ténperas que pintó Kandinsky en su viaje a Túnez aparecen citadas en el libro Wassily Kandinsky (1979). *Mirada retrospectiva y otros textos*. Buenos Aires: Emecé, p. 289.

ñala que «a medida que Kandinsky fue pintando al aire libre en la campiña bávara durante los veranos y tras sus viajes por Italia y Túnez, sus colores fueron subiendo a gamas más altas y se hicieron más intensos»,¹⁶ mientras que Marcel Brion vuelve a vincular lo oriental en Wassily Kandinsky con su concepto del color y el acercamiento a la abstracción cuando afirma que «ese amor oriental por el color como tal constituyen las etapas de alejamiento de la representación de la naturaleza [...]».¹⁷

Respecto a lo formal, a partir del viaje a Túnez se verá alterada la composición general de las pinturas de Kandinsky, donde en principio representa los lugares que visita. Así mismo, vemos que «en los dos paisajes de Túnez, realizados a principios de 1905 en el curso de un viaje a aquellas tierras, unos toques de pintura bastante uniformes crean un efecto superficial [...] con un decidido énfasis en las horizontales».¹⁸ Por otra parte, hay numerosas opiniones que vinculan la pintura del viaje al norte de África con su despojamiento de lo figurativo, como las que aparecen en *Mirada retrospectiva*, donde Kandinsky hace un comentario sobre las obras que realizó en dicha excursión: «Más adelante hube de comprobar que pintaba mejor un paisaje “de memoria” que copiándolo de la naturaleza».¹⁹ Quizás esa forma de pintar estaba ligada a la conceptualización de la pintura memorizada, pero sin duda sería un primer paso hacia la abstracción. Respecto al tema que nos ocupa, Endicott indica también que «es en los paisajes de Kandinsky en donde queda de manifiesto su predilección por la abstracción».²⁰ Este aspecto lo aprecia antes Nina Kandinsky en su esposo cuando analiza una pintura del salón de su casa y afirma que en la «pintura de Túnez, de 1904 [...], utiliza elementos rectangulares, los primeros precursores de la abstracción».²¹ Y así también Gabriele Münter ve un nexo entre la entrada en la abstracción y el viaje al país árabe afirmando que «la interdicción musulmana de la pintura figurativa pareció despertarle la imaginación y esa fue la primera vez que le oí decir que los objetos le molestaban».²² Mariano García vuelve a relacionar el arte islámico con el Art Nouveau, como impulsores de ese recorrido hacia la abstracción en Kandinsky, opinando que «otros factores que pudieron orientar el camino de Kandinsky hacia la abstracción son algunas formas ornamentales del Art Nouveau y del arte islámico, que el artista conoció en un viaje a Túnez realizado en 1904-1905».²³

Analizando la repercusión del viaje al país africano en el contenido de la obra de Kandinsky vemos que en 1904 su pintura estaba dotada de un gran poder

16 Vassily Kandinsky, Pieter Cornelis Mondrian, Vivian Endicott Barnett, Herbert Henkels y Fundación La Caixa (1994). *Kandinsky, Mondrian: dos caminos hacia la abstracción*. Barcelona: Fundación La Caixa, p. 22.

17 Marcel Brion y Ramón Conde Obregón (1961). *Kandinsky*. Barcelona: Argos, p. 29.

18 Vassily Kandinsky, Pieter Cornelis Mondrian, Vivian Endicott Barnett, Herbert Henkels y Fundación La Caixa (1994). *Kandinsky, Mondrian: dos caminos hacia la abstracción*. Op. Cit., p. 22.

19 Vassily Kandinsky (1979). *Mirada retrospectiva y otros textos*. Op. Cit., p. 113.

20 Vassily Kandinsky, Pieter Cornelis Mondrian, Vivian Endicott Barnett, Herbert Henkels y Fundación La Caixa (1994). *Kandinsky, Mondrian: dos caminos hacia la abstracción*. Op. Cit., p. 22.

21 Nina Kandinsky (1990). *Kandinsky y yo*. Op. Cit., p. 208.

22 Rafael Sánchez-Carraleros (2009). *El proceso de la creación en la obra de arte individual pictórica y su vinculación con la pluralidad referencial*. Tesis doctoral, Universitat Politècnica de València, p. 217.

23 Mariano García (2016). «Informe especial Wassily Kandinsky III. El camino hacia la abstracción», en <<http://www.solesdigital.com.ar/artesvisuales/EspecialKandinsky-Cap3.htm>> [consultado el 30 de julio de 2019].

icónico y que su plástica poseía un sentido casi religioso, propio del concepto del arte del artista ruso. En principio, las aportaciones parecen tener que ver sobre todo con lo formal, pero lo formal y el contenido rara vez están separados en Kandinsky: por una parte, la pureza del paisaje le conduce a la simplificación y al gusto por la pincelada, luego el tema de lo árabe y oriental quedará fijado en su memoria y se verá cómo ha encontrado en esa cultura un lugar idóneo para apropiarse de una iconografía de lo espiritual. En una opinión crítica, Concha Huerta interpreta el viaje a Túnez del artista viendo referentes del misticismo en su pintura, y ve la repercusión de este aspecto en el tratamiento del color y la luz, que determinarán su creación posterior, «marcada por el misticismo, a medio camino entre el apocalipsis y el paraíso, que le permitirá liberar al color de la forma».²⁴ También la crítica artística de la prensa parisina testimonia la presencia de sus temas árabes en el Salón de Otoño de 1905 en *L'Art et les artistes*, 8: «Citamos además: los pasteles de Borissoff-Moussatof, *El otoño* de Deonchy, *La tormenta* de Faber de Faure, *La villa árabe* de Kandinsky».²⁵

La relación de los nuevos temas con su propia cultura «no le hace olvidar a los pintores rusos ambulantes, su arcaico exotismo y su afán de “expresar el alma rusa”, pero tampoco otro tipo de exotismo, este más a la moda, que aparece en sus pinturas sobre el mundo árabe, las que hace en 1905».²⁶ Así mismo, la semejanza en las formas entre lo propio y lo árabe se puede apreciar en la témpera *Ciudad árabe* (fig. 3) (C. G. Pompidou) viendo su parecido con otra obra de 1902, *Ciudad amurallada* (G. E. Lenbachhaus, Múnich), donde ambas coinciden en los colores y la composición, si bien en 1902 aún no había visitado ningún país árabe. La coherencia de Kandinsky en sus creaciones hace que los motivos se repitan, como luego se verá también en sus obras interdisciplinarias de poesía y teatro, en las que los temas de sus pinturas aparecerán.

Respecto al material literario que enriquece la repercusión de lo árabe en el artista, Carlos Castillo escribió el poema «Clase de arte»,²⁷ a propósito de la pintura *Ciudad árabe*:

Wassily deambula por una ciudad árabe [...]
Y los ojos de Wassily son una línea, un rayo blanco, una yegua
que gime entre conos, círculos, dameros...
se sienta en una silla (el ceño fruncido) y se pone a dibujar la
plaza de San Francisco en una libreta roja.
Wassily está triste porque yo no he visto su ciudad árabe.²⁸

24 Concha Huerta (2012). «Paraísos perdidos», en <<https://conchahuerta.com/2012/11/13/paraisos-perdidos/>> [consultado el 30 de julio de 2019].

25 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Wassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 28.

26 Wassily Kandinsky, Valeriano Bozal, Marion Ackermann y Fundación Juan March (2003). *Kandinsky: origen de la abstracción*. Fundación Juan March, 8 octubre 2003-25 enero 2004. Op. Cit., p. 13.

27 La poesía «Clase de arte» de Carlos Castillo está realizada en homenaje a la pintura *Ciudad árabe* de Kandinsky formando parte del libro *Sin el azul del día*; este libro obtuvo el Premio de Poesía del Consejo Editorial de Autores Boyacenses-CEAB (2007), y se publicó en la colección Premios CEAB, Tunja (2008).

28 Carlos Castillo Quintero (2017). «Tres poemas de amor», en <<http://www.carloscastilloquintero.com/poesia/tres-poemas-de-amor/>> [consultado el 30 de julio de 2019].

En esta poesía actual, Carlos Castillo nos sitúa a Kandinsky en los momentos de su viaje a Túnez, pero aludiendo a la iconografía de su fase abstracta, con los círculos, los dameros y las construcciones en el cielo.

Continuando la ubicación de Wassily Kandinsky en el tiempo, regresa a Occidente tras estar varios meses en Túnez y no son momentos de estabilidad para la Humanidad; será cuando se produzca la revolución abortada en Rusia. Mientras tanto, vive con Gabriele Münter en Dresde, luego en agosto vuelve a Múnich e ingresa en la Asociación Alemana de Artistas, siendo elegido jurado del Salón de Otoño de París.²⁹ De 1906 a 1907 vive en París e interviene en varias secesiones de Berlín, de mayo a junio continuarán sus viajes con Münter por Italia y Suiza, y en verano participa en Weimar en la exposición de la Asociación Alemana de Artistas.³⁰ En este periodo, el pintor ruso es invitado de honor del Museo del Pueblo en Angers, participa en el Salón de los Independientes de París, donde expone hasta 1912 y, en mayo, en la Muestra en Angers con 109 obras patrocinada por *Tendences Nouvelles*,³¹ también expone en el Salón de Otoño.³²

Cuando ya ha transcurrido un año desde el viaje a Túnez podemos apreciar que la repercusión del mismo se extiende más allá de lo pictórico, plasmando estos temas en otros soportes. Respecto a su obra gráfico-plástica, realiza xilografías para el álbum editado en París por *Tendences Nouvelles*,³³ esta revista «publica 33 grabados de madera de Kandinsky y le consagra varios artículos (grabados con temas árabes presentados sobre 1907)».³⁴ *Tendences Nouvelles* es también una de las muchas sociedades de Bellas Artes que aparecen a principios de siglo en Francia.³⁵

Hay un comentario de Jean Pavie sobre los grabados en madera que aparecen en la revista *Tendencias*³⁶ en el que dice que le gustan y le resultan personales, pero prefiere antes que los de temas «árabes» otros en los que se representa a una señora feudal trenzando una corona. Este tipo de apreciaciones testifican una vez más la presencia de los temas árabes de Kandinsky en el entorno artístico de París. La transformación del color en la pintura del artista tomará ahora un nuevo impulso: «Durante su larga estancia en París se familiarizó con el nuevo arte de los pintores Fauve y admiró particularmente la obra de Henri Matisse»;³⁷ producto de

29 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Madrid: Banco Bilbao Vizcaya, p. 182.

30 Wassily Kandinsky (1979). *Mirada Retrospectiva y otros textos*. Op. Cit., p. 78.

31 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Op. Cit., p. 182.

32 Wassily Kandinsky (1979). *Mirada retrospectiva y otros textos*. Op. Cit., p. 78.

33 Revista y sociedad dirigidas por A. Mérodock Jeaneau (1873-1919), animador de la Universidad Internacional de Bellas Artes, Letras, Ciencias e Industria. La revista *Nuevas tendencias (Tendences Nouvelles)* comprende 63 entregas de 1904 a 1914 y es objeto de una reedición en 1980 por la casa Da Capo con un prefacio y un principio de anotaciones por J. Fineberg, p. 30 (Cat. de Pompidou). Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Wassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 321.

34 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Op. Cit., p. 182.

35 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Wassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 30.

36 *Ibidem*, p. 32; y J. Pavie en el *Journal du Maine-et-Loire*, 142, 18 junio 1907.

37 Wassily Kandinsky, Pieter Cornelis Mondrian, Vivian Endicott Barnett, Herbert Henkels y Fundación La Caixa (1994). *Kandinsky, Mondrian: dos caminos hacia la abstracción*. Op. Cit., p. 23.

todo ello nacerá su pintura saturada y abstracta de 1908.

El periodo de 1908 a 1914 será una segunda fase en la representación de temas árabes en el artista ruso —que está entonces viviendo entre Múnich y Murnau—, si consideramos que la primera es en la que produjo sus paisajes de Túnez. Ahora el viaje no será tan reciente pero su repercusión se prolonga en el tiempo y las imágenes de esa visita se unirán a otras aportaciones de lo árabe y lo oriental, como son las exposiciones que se celebran y los acontecimientos que tienen lugar en su entorno, determinados por sus amistades. Además, esta etapa se distingue de la anterior en que la frecuencia de los viajes disminuye,³⁸ y en que el artista se interesa por el cruce de lenguajes. El 4 de septiembre de 1908 se instala en el barrio muniqués de Schwabing,³⁹ lugar de ambiente artístico en el que la vida y la poesía se funden. Y en 1909, en Múnich, suceden varios acontecimientos claves para el pintor, como su incorporación a la Nueva Asociación de Artistas de la ciudad con vocación internacional, de la que será miembro fundador, y la visita en verano a una importante exposición japonesa y del Oriente asiático.⁴⁰

De esa época son sus primeras obras teatrales abstractas y sus poesías en prosa;⁴¹ sus obras teatrales serán *Resonancia verde*, *Blanco y negro*,⁴² *Dapnis y Sonoridad amarilla*, estas dos últimas realizadas con el compositor Thomas von Hartmann (1886-1956) y el bailarín Andreas Sacharoff (1886-1963).⁴³ Además compone las poesías *Sonidos*,⁴⁴ ensanchando en ambos espacios, el teatral y el poético, su expresión de lo artístico. Si en pintura Wassily Kandinsky compone con imágenes, en poesía las figuras visuales aparecen en las palabras y en las xilografías que las acompañan; en teatro se unen elementos de otras artes, además del factor tiempo.

La representación temática de su producción plástica se puede apreciar en uno de sus poemas de la serie *Sonidos*, titulado «Prado multicolor»,⁴⁵ donde se describen imágenes de hombres sentados a la manera oriental. Y analizando la relación con lo árabe en sus composiciones teatrales observamos que en *El sonido amarillo* aparecen los personajes con túnicas, siendo un tipo de ropaje que, por una parte, simplifica la figura y, por otra, puede ser heredero de la iconografía de la cultura de Oriente Próximo. Además de todas estas formas, en los escritos de Kandinsky tenemos otros elementos de su iconografía pictórica, como son las montañas y las agrupaciones de personajes.

En relación al aspecto gráfico-plástico, podemos ver en las creaciones de 1908 los siguientes motivos:

38 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Vassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 65.

39 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Op. Cit., p. 182.

40 *Ibidem*, p. 182.

41 Nina Kandinsky (1990). *Kandinsky y yo*. Op. Cit., p. 53.

42 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Op. Cit., p. 182.

43 Vassily Kandinsky, Pieter Cornelis Mondrian, Vivian Endicott Barnett, Herbert Henkels y Fundación La Caixa (1994). *Kandinsky, Mondrian: dos caminos hacia la abstracción*. Op. Cit., p. 150.

44 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Op. Cit., p. 182.

45 Wassily Kandinsky (1979). *Mirada retrospectiva y otros textos*. Op. Cit., p. 216.

1. En *Sonido blanco* (fig. 4) (C. privada), un personaje tumbado en la postura característica, imagen que se repetirá en la iconografía del artista.
2. En *Encuentro*, obra en óleo de pequeñas dimensiones en la que Kandinsky ha cambiado el soporte tradicional por la madera tallada potenciando la relación escultórica del trazo pictórico, al componente temático se une en el cuadro la experimentación, en una composición concéntrica en la que se presentan las mujeres con pañuelo y velo, túnicas largas y el hombre con gorro y barba.
3. En *El elefante* (C. Nina Kandinsky, Neuilly-sur-Seine, Francia) se da la presencia de lo africano en una escena de caza.
4. En *La montaña azul* (M. S. R. Guggenheim, N. Y) hay personajes con túnicas y pintura de mancha.

Con todas estas obras se demuestra cómo los acontecimientos de su entorno, en relación a lo árabe y oriental, han potenciado ese germen que surgió en el primer viaje a un país africano.

A la vez que Wassily Kandinsky materializa sus obras interdisciplinares crea sus primeras estilizaciones conscientes, a las que les corresponderán nuevos títulos, ya que según el artista el proceso creativo en cada tipo de abstracción es diferente. Las primeras serán sus «Improvisaciones» en 1909, a partir del año siguiente surgirán las «Composiciones» y en 1911 tendrán lugar las últimas de sus composiciones abstractas, las «Impresiones». De todas ellas serán sus «Improvisaciones» las que estarán ligadas a los temas árabes, «cuando pintó la primera de sus “Improvisaciones” abstractas [...], su deuda para con el arte africano era tan grande como lo había sido la de Picasso en las señoritas de Avignon, pero, en este caso, fue algo instintivo».⁴⁶

Al mismo tiempo, surgen otras series que se suman a las «Improvisaciones»: serán sus «Árabes» y «Orientales», en las que el referente iconográfico está claro no solo por el título de las obras. Luego tiene otro tipo de creaciones en las que también aparecen estas influencias temáticas estilizadas. Comenzará las «Improvisaciones» con *Improvisación 1*,⁴⁷ y terminará la serie de «Improvisaciones» de 1909, derivadas de lo árabe u oriental con *Estudio para Improvisación 8* (Fundación Volkart). En estas obras se puede apreciar el énfasis del color de Matisse, las agrupaciones de personajes con túnicas, las cúpulas y en algunos casos las figuras de caballos. Inicia sus «Árabes» en *Árabes I Cementerio* (S. de arte de Hamburgo, Alemania), reiterando el asunto sobre la muerte que ya venía tratando en los inicios con sus cementerios, o en *Improvisación 2*, y surgen los «Orientales», en *Oriental* (G. E. Lenbachhaus), con tres personajes asiáticos sentados con atuendos típicos.

Del mismo año son otras creaciones abstractas, derivadas de lo árabe u oriental donde crece el componente simbólico, en las que aparecen personajes

46 Hugh Honour y John Fleming (2004). *Historia mundial del arte. Op. Cit.*, p. 786.

47 Además, Kandinsky en 1909 tiene las siguientes «Improvisaciones» de temas árabes: *Improvisación 1*, 2^o versión, *Improvisación 2*, *Marcha fúnebre*, *Improvisación 3* e *Improvisación 6*.

sentados en una esquina de la composición como: *El muro rojo*, *El destino* (G. E. de Ástrakhan B. M. Kustodiev); *Imagen con casas* (G. E. Lenbachhaus), en el que el conjunto de casas simula una escenografía teatral; *Sin título, estudio concerniente al paraíso*, en lápiz, que representa una escena campestre, con personajes en el suelo, en un marco idílico;⁴⁸ y *Montaña* (G. E. Lenbachhaus), con cúpulas como elemento recurrente.

En 1909 Kandinsky pinta aproximadamente doce pinturas con temática árabe u oriental, son muchísimas creaciones de este estilo en poco tiempo. No sabemos si los temas árabes y orientales son algo consciente, pero se prolongarán en su obra apareciendo en 1910 y en 1913; luego su presencia disminuye y es retomada más adelante, siendo transformada por el estilo del artista, ya situado con solidez en la abstracción.

Algunos acontecimientos sucedidos en Múnich en 1910 tan trascendentales como el viaje al país africano pudieron empujar a Kandinsky hacia lo árabe. Por una parte, se celebra una gran Exposición de arte árabe (fig. 5) en verano, a la que el pintor asiste.⁴⁹ Son los momentos en que expone en París, en el Salón de Otoño, va a Múnich a final de año, acaba *De lo espiritual en el arte*,⁵⁰ publica «El contenido y la forma» (Catálogo de Odessa), junto a «Cinco cartas de Múnich» en la revista rusa *Apollon*,⁵¹ todo lo cual coincide, a su vez, con la creación de la primera acuarela abstracta.⁵²

Fruto de estas aportaciones será la obra en la que Wassily Kandinsky une la iconografía árabe a la transmutación de las formas dotándolas de un creciente misticismo. Así mismo, el poder de lo simbólico se potenciará a medida que el artista se acerque a la abstracción más silenciosa de la Bauhaus, por todo lo cual «es también hacia 1910 que un cierto simbolismo de la forma aparece con mayor precisión y se hará cada vez más sutil y evidente y termina por ser uno de los factores constantes del periodo contemporáneo a *El jinete azul*».⁵³ El significado, junto con el valor compositivo de las formas, adquieren protagonismo en el pintor, para el que siempre sus creaciones han poseído un sentido trascendental, más aún si pensamos que la necesidad era la razón de ser de las mismas.

En cuanto al color, es sabida la repercusión de la obra de Matisse en el artista ruso, además de la coincidencia de la visita de ambos a la Exposición de Arte Árabe de Múnich de 1910 y el hecho de que el viaje de Matisse a países árabes sea posterior al de Kandinsky. En el libro *Arte del siglo XX* varios autores anotan la repercusión de esta cultura en el artista afirmando que «Matisse admitió francamente la importancia de su confrontación con el arte islámico, en particular con las miniaturas persas, que contribuyeron a terminar la ornamentación y los arabescos de su obra madura».⁵⁴

48 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Vassily Kandinsky (1866-1944)*. Op. Cit., p. 90.

49 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. Op. Cit., p. 182.

50 Nina Kandinsky (1990). *Kandinsky y yo*. Op. Cit., p. 67.

51 Wassily Kandinsky (1979). *Mirada retrospectiva y otros textos*. Op. Cit., p. 79.

52 *Ibidem*, p. 28.

53 Marcel Brion y Ramón Conde Obregón (1961). *Kandinsky*. Barcelona: Argos, p. 33.

54 Karl Ruhrberg et. al. (2012). *Arte del siglo XX. Pintura. Escultura. Nuevos medios. Fotografía*, vol. I. Madrid: Taschen, p. 44.

En 1910, aparecen en las «Improvisaciones» de Wassily Kandinsky los contenidos iconográficos del año anterior. Será en *Improvisación 11* (M. Ruso, S. Petersburgo) donde se aprecien elementos de guerra, así como el tema de la barca, que le continuará acompañando en su trayectoria, que utilizarán otros creadores que vinculan a Oriente con Occidente y del que se servirán también algunos artistas árabes. En esos momentos cada vez será más difícil identificar las referencias iconográficas, en desmaterialización, hasta que adquieran una nueva apariencia formal años más tarde cuando llegue a la plena abstracción lírica y geométrica en la que los contornos de las figuras se cierran nuevamente.

Prosiguiendo el análisis en el tiempo, 1911 va a ser otro año de notable interés, ya que Kandinsky crea la revista *El jinete azul* junto con Franz Marc (1880-1916).⁵⁵ El almanaque será el nexo de unión con muchos artistas, como August Macke (1887-1914) y Paul Klee (que realizarán un viaje a Túnez juntos en 1914). Además, publica el ensayo «¿Hacia dónde va el arte nuevo?» en *Noticias de Odessa*,⁵⁶ mientras sale a la luz *De lo espiritual en el arte*.⁵⁷

Respecto a Marc y Kandinsky, en *El jinete azul* exponen sus fundamentos teóricos y recogen las fuentes artísticas que les interesan: «desde artistas modernos –Picasso, Derain– hasta el arte africano y el folclore ruso y alemán». ⁵⁸ Con ello demuestran su vocación internacional y la voluntad de romper barreras, ya que ambos pensaban que la sensibilidad en Europa está echada a perder, por lo que presentaban obras de culturas como las africanas y las del gran Oriente.

Para concluir diremos que Kandinsky sigue con la misma iconografía hasta 1914, momento en el que su obra se torna ya plenamente abstracta salvo algunas excepciones y en el que surgen nuevas formas derivadas de lo árabe y oriental como los círculos, los dameros, las semicircunferencias y las estilizaciones tipográficas. Ese año será cuando Paul Klee se desplace a Túnez, pero cuando esto suceda el artista ruso ya habrá realizado un largo camino.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

M^a Arantzazu Carcedo González es licenciada en Bellas Artes por la Universidad del País Vasco en la especialidad de Pintura. Alumna del programa de doctorado 2016-2017, del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada, presentó su tesis doctoral con el título *Kandinsky y la pintura árabe contemporánea. Libertad creadora, abstracción y contemplación en la obra de Shákir Hasan Al Saïd (Iraq, 1925-2004) y Nja Mahdaoui (Túnez, 1937)*, con la que obtuvo el título de doctora en Historia del Arte. Artista vasca, con numerosas exposiciones individuales y colectivas. Se le concedió

55 Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. *Op. Cit.*, p. 182.

56 Véase ensayo «¿Hacia dónde va el arte nuevo?», en *Noticias de Odessa*. Para más detalles véase Thomas Krens y Carmen Giménez (1991). *Kandinsky: acuarelas: colección del Museo Solomon R. Guggenheim y de la Fundación Hilla von Rebay*. *Op. Cit.*, p. 182.

57 Christian Derouet y Jessica Boissel (1985). *Catálogo de obras de Vassily Kandinsky (1866-1944)*. *Op. Cit.*, p. 12.

58 Mariano García (2016). «Informe especial Wassily Kandinsky III. El camino hacia la abstracción». *Op. Cit.*

la beca a la creación artística por la Diputación Foral de Guipúzcoa 1994-95 exponiendo su obra en Arteleku. Ha formado parte de varias asociaciones artísticas, de las que ha sido socia fundadora como la *Asociación Marqués de Narros* con sede en Bilbao y la Asociación grupo plástico *Flechazo* de San Sebastián, de la ejerció como presidenta, naciendo de estas empresas varias exposiciones y una revista. En la actualidad ejerce como profesora en la Escuela de Arte de Granada.

ABSTRACT

En este artículo se analiza la repercusión de lo árabe en la vida y obra de Kandinsky (1866-1944), principalmente en sus inicios como artista, que coincidirá con su viaje a Túnez en 1904-1905, y hasta 1914, el momento en que se trasladará a Rusia debido a la guerra y cuando su obra se torne ya plenamente abstracta salvo algunas excepciones. Se pone aquí de relieve también cómo lo árabe se une en él a lo oriental y cómo todo ello se entrelaza con sus raíces rusas y su cultura, plasmado en imágenes artísticas. Las influencias de lo oriental y lo árabe en su persona y en su arte son variadas, siendo consecuencia de sus viajes, las exposiciones que visita o al ambiente de su entorno. El pintor asimila estos aspectos que funde con su sensibilidad y expresa en sus trabajos de diversos modos.

PALABRAS CLAVE

Kandinsky, Túnez, mundo árabe, iconografía oriental.

ABSTRACT

This article analyses the impact of the Arabian culture in Kandinsky's life (1866-1944) and work, mainly in his beginnings as an artist, which coincides with his trip to Tunisia from 1904 to 1905, and until 1914, when he moved to Russia due to war and when his work becomes fully abstract, with some exceptions. It is clear that the Arabian culture and the Oriental one come together in his work and that all this intertwines with his Russian roots and culture, expressed in artistic images. The influences of the Oriental and the Arabian cultures on his person and his art are varied, due to his travelling, the exhibitions he visits or the atmosphere of his environment. The painter assimilates all these aspects, combining them with his sensitivity and expressing them in various ways in his work.

KEYWORDS

Kandinsky, Tunisia, Arab World, iconography oriental.

الملخص

يتطرق هذا المقال إلى إنعكاس ما هو عربي على حياة و أعمال كاندينسكي (1866-1944)، سيما في بداياته كفنان، التي تزامنت مع سفره إلى تونس في 1904-1905، و حتى سنة 1914، و هو التاريخ الذي سينتقل فيه إلى روسيا بسبب الحرب، و الذي صارت فيه أعماله مجردة بشكل كامل، اللهم بعض الإستثناءات. و يتم إبراز هنا كيف توحد فيه ما هو عربي مع ما هو شرقي، و كيف سيتقاطع ذلك مع جذوره الشرقيه و مع ثقافته، عبر صور فنية. و تتنوع تأثيرات ما هو شرقي و ما هو عربي في شخصيته و في فنه، و هي نتيجة لأسفاره، و للمعارض التي زارها و للأجواء المحيطة به. و يدمج الفنان هذه الجوانب التي يصورها مع حساسيته و يعكسها في أعماله بأشكال متنوعة.

الكلمات المفتاحية

كاندينسكي، تونس، عالم عربي، إيكونغرافيا شرقية.

LIBROS

FRANÇOIS BURGAT (2017). *Para comprender el islam político: una trayectoria de investigación sobre la alteridad islamista, 1973-2016.* Barcelona: Bellaterra, 265 págs.

Bourgat presenta simultáneamente un examen generalista y un estudio de minuciosa profundidad en el terreno del islam político, añadiendo diversos contextos históricos y múltiples anécdotas curiosas, que se despliegan a través de un ritmo de secuencias diferenciadas en distintos países árabes (especialmente Argelia, Egipto, Yemen, Palestina, Siria) y Francia. En último término, su reflexión sobre la investigación del islam nos alerta sobre el papel del investigador residente en el extranjero así como sobre la necesidad de mantener el sentido crítico ante los prejuicios anti-musulmanes existentes a la hora de interpretar «la investigación sobre el islam político» y la islamofobia en Europa. El formato expuesto por el autor sigue un estilo de ejercicio académico en forma de exposición (en el CNRS francés), de una trayectoria de investigación a lo largo de 30 años, donde el relato de viajes se entremezcla con la investigación científica.

La matriz analítica

La obra supone un gran esfuerzo de síntesis en el espacio (el lugar de los islamistas en la reconfiguración regional) y en el tiempo, para conseguir analizar su matriz fundamental, que se podría compendiar en una matriz islamista global a través de una voluntad de memoria histórica —la colonización en el mundo árabe. Denomina su tesis fundamental de trabajo como «la matriz analítica» islamista.

El autor es capaz de acercarnos a un sentido amplio y complejo del poder, desagregándolo en el tiempo y en el espacio y utilizando una caja de herramientas comparativa. Bourgat deconstruye analíticamente el poder de diversas maneras, como cuando llega a señalarnos que el terrorismo no es el arma del débil, sino que es el arma del fuerte. Sus hipótesis persiguen una lucha continua situada en seno del debate en torno a la alteridad y al radicalismo y su ánimo es la lucha contra la visión simplista y unilateral existente en torno al islam.

Históricamente, esta matriz analítica se despliega a lo largo de tres periodos de estudio: (i) colonial, (ii) desde la independencia hasta principios de los noventa, y (iii) periodo de movilización salafista con el empuje intervencionista de Estados Unidos. El autor sostiene que el primer periodo sería el momento clave para comprender el islam político hoy, desde donde arranca una diferencia fundamental entre los países de colonización directa, como Argelia, y de ausencia de colonización, como Yemen («la modernización sin colonización») o Irán. En dicha matriz, el pensamiento político cambia fundamentalmente de contenido a partir de la colonización. En uno de sus ejemplos indica cómo los Hermanos Musulmanes (haciendo referencia, entre muchas figuras, a Hassan al-Banna) se organizan para la movilización de los recursos ideológicos para la resistencia occidental y de cómo estos sienten un islam próximo al régimen constitucional.

El colonialismo subyacente

El colonialismo y la violencia colonial que conlleva se erigen como el eje de esta matriz analítica, donde el islam político —el objeto de estudio— se expone como reacción identitaria, de yihad defensivo, ante la dominación identitaria y a su consecuente estigmatización —del colonizado, a modo de Fannon—, la cual ha sido interiorizada durante generaciones. En cuanto a las diferentes formas en la que aborda la violencia, señala que la violencia «islámica» no procede necesariamente «del islam», sino que es el producto de la historia reciente de los musulmanes, una historia escrita a varias voces, entre ellas destaca la «del gran vecino occidental».¹

A continuación, expone una serie de pautas de análisis del colonialismo que enlazan con la obra de Malek Bennabi; una infra-representación del otro que conecta con Edward Said (como cuando señala que en todas partes «los civilizadores» habían llegado de la vieja Europa); una dominación que enlaza con textos de Bourdieu en Argelia, y que lleva también a la revisión del concepto de «desposesión». Pone como ejemplo de violencia colonial el incendio perpetrado por los franceses en el barrio de Hariqa (literalmente ‘fuego’) en el corazón del viejo Damasco en 1925.

Ante tal escenario, Bourgat nos presenta un tipo de defensa que se reviste de reto identitario del Sur colonizado ante un Norte dominador. La dominación colonial, tal como la conocemos de la mano de muchos otros autores, es para él el estrato subyacente al islam político, utilizando esquemas interpretativos de los años ochenta en la separación tradición-modernidad en el mundo árabe, y del estudio de la alteridad. «L’image de l’autre». Así rezaba el eslogan del congreso de sociología árabe en Túnez a principios de los noventa.

Es ciertamente mediante el entendimiento de la articulación de tal defensa ante el hostigamiento que, según nos dice Bourgat, podemos comprender el islam político y el radicalismo de este. En consecuencia, es a partir del «yihad defensivo» que podemos entrever las respuesta a una fragante asimetría de poder:

la mayoría de las epístolas reformadoras del islam producidas en la orilla occidental del mundo tienen como característica principal la de imponer una lectura de resistencias que señalan en realidad desequilibrios, disfunciones o, más sencillamente, injusticias fundamentalmente políticas.²

La alteridad, motor de la matriz

Además del colonialismo, la alteridad se sitúa como segundo elemento fundamental de su matriz analítica. De este modo, el autor insiste en la ceguera occidental de aceptar al Otro en su (muy relativa) diversidad. En dicha relación, el mundo occidental tiene un origen mucho más político que ideológico.³ El autor,

1 François Burgat (2018). *Para comprender el islam político: una trayectoria de investigación sobre la alteridad islamista, 1973-2016*. Barcelona: Bellaterra, p. 29.

2 *Ibidem*, p. 165.

3 *Ídem*, p. 17.

aprendió las bases de la alteridad y la huella colonial en su experiencia como joven francés en Argelia (donde de nuevo hace gala de su experiencia vital en la región), y también fue allí donde se estrenó en el trabajo de campo: «cuando las muletas teóricas son demasiado numerosas y demasiado altas, se convierten en zancos. Y, como los pies del investigador ya no tocan el suelo, pierde el contacto con su terreno».⁴ El origen es pues la base argelina de la alteridad, tanto en su biografía (de estancias de investigación) como en su matriz de dominación: «Nuestra historia contemporánea, es la de la dominación violenta de una sociedad por otra».⁵

De todos modos, dicha alteridad no se limita solo a la mera relación entre Occidente-mundo musulmán pero la extiende a la temática de las minorías religiosas en el mundo árabe, así como a la visión de la lucha feminista de los otros (valga la pena apuntar que sus argumentaciones aquí están menos detalladas que respecto a otros temas). En este sentido deja sin elaborar sus críticas a la necesidad de reforma del islam ante los códigos de la familia que afectan claramente a las mujeres en el mundo árabe. Y alude aquí a una excesiva «presión occidental» por el esfuerzo de *ijtihad* ('interpretación') del islam.

La funcionalidad del léxico islamista

El léxico resulta funcional a su matriz explicativa. Es decir, al narrar su matriz concede una importancia fundamental al léxico islamista y su funcionalidad, el cual se activa no como léxico religioso sino como un léxico no-occidental. El autor incide reiteradamente en «la fuerza del léxico», «el hablar musulmán», que no procede del carácter sagrado sino endógeno (*home-made*). Así señala:

No voy a utilizar la terminología política impuesta, hegemónica. No es un léxico religioso, es un léxico no-occidental [...]. De hecho, situar al Otro fuera de un universo conceptual compartido esconde muy a menudo —a menos que no la revele— una voluntad más o menos consciente de reforzar la alteridad más que de reducirla.⁶

Según su argumentación, la plasticidad del léxico ha dado pie a una movilización política, desde una forma más simbólica que normativa. En cuanto a la retórica, muestra cómo la retórica de la «islamización» se entiende por la adopción de un lenguaje y una estrategia de rechazo, ruptura, confrontación con el entorno, más que en base a un proceso de «reapropiación cultural». Nos brinda múltiples ilustraciones sobre el léxico traducible, el no traducible, así como también sobre el léxico que se presenta como universal y al que debemos también dirigirnos como investigadores. Estos ejemplos los pone en boca de diversos actores, desde el uso de la retórica de Bin Laden y el Al-Bahdadi hasta el papel fundamental que otorga a Rachid Ghannouchi (de la Nahda tunecina, como muestra la foto de la cubierta del libro), quien destaca por utilizar un «léxico compatible», en el que el islam

4 *Ídem*, p. 65.

5 *Ídem*, p. 55.

6 *Ídem*, p. 69.

político es compatible con la democracia, como se plasma en la nueva constitución tunecina. Además de Ghannouchi, el autor presenta otras muchas trayectorias de figuras emblemáticas que expresan los cambios de los movimientos políticos en los diferentes países de estudio.

El método: la experiencia sobre el terreno y el espíritu comparativo

Su caja de herramientas, sus categorías de análisis, se insertan en lo real y en muchas sociedades en periodos distintos de la trayectoria de 30 años. Bourgat aboga por una interacción íntima con el terreno, aportando múltiples estudios de casos compactados en realidades nacionales. Plasma así un terreno empírico que presenta como carta fuerte en la que fundamentar su conocimiento empírico, aunque no siempre con una metodología rigurosa. Presenta un terreno de investigación en el que el mismo sujeto investigador experimenta la alteridad y, en cierta manera, el exotismo: «El verdadero encuentro con el símbolo mítico de la alteridad geográfica tuvo que esperar para mí hasta el Hadramaut del Yemen (el mítico valle desértico al este del país)». ⁷ A través de la comparación de sus viajes, nos explica como él se ubica respecto al otro, o cómo es él visto como otro, y así señala «La verdad es que *gawri* no es siempre insultante», y que tenía conciencia de ser un investigador extranjero privilegiado investigando sobre la sociedad árabe.

El objeto de estudio es el islamismo como objeto identitario, a pesar de ser el propio autor un politólogo y no un antropólogo. Su objeto científico resulta construirse desde la cultura islámica, la cual se reintroduce en el discurso político de todas las sociedades estudiadas. No obstante, este recurso político identitario puede ser introducido tanto por los regímenes políticos como por su oposición. En este ejercicio sobre el terreno es interesante destacar cómo es capaz de analizar e implicarse en cada uno de los casos. Sin embargo, la identidad como objeto de análisis y los estereotipos como centro de estudio no resultan siempre tangibles en su libro. Esto es debido a la ausencia de un profundo sentido antropológico-político que le brinde una mayor robustez teórica para analizar categorías claves como son la identidad, el prejuicio y la interiorización de estereotipos.

El estudio comparativo se sitúa en el ámbito de «investigación sobre el islam», su matriz escogida, y sobre todo en la deconstrucción de su «islamología normativa». En su discurso de análisis arremete contra los estudios simplistas, tanto referentes a la radicalización ideológica sectaria como a la radicalización política. Dicha visión limitada se expresa a través de la influencia salafista en la radicalización. En contraposición, para Bourgat dicha radicalización revela al deseo de querer ser «un ciudadano plenamente aparte», ⁸ siguiendo al poeta Aimé Césaire (que cita en muchas ocasiones): «si no me permiten convertirme en ciudadano de pleno derecho, hay muchas posibilidades de que me convierta en un ciudadano aparte».

En cuanto a su método comparativo, este se expande a diferentes países árabes, donde analiza el islam en relación al autoritarismo, y en Francia, donde lo pone

7 *Ídem*, p. 39.

8 *Ídem*, p. 257.

en relación a la Francia laica y republicana. Describe una amplia trayectoria que moldea una andadura comparatista metodológica y en contraste entre realidades, así como de contraposición Magreb-Machreq (una comparativa constante en el análisis de casos). No obstante, como hemos señalado, es en Argelia donde descubrió el verdadero sentido de la alteridad (colonial, 132 años de ocupación francesa), pero nos detalla con innumerables contextos políticos y anécdotas a pie de calle muchas otras alteridades. Junto a Argelia, Libia (1983), Siria (2008-2011) y Túnez ocupan un lugar preponderante (menos cubierto en el caso de Egipto, 1989-1993, por ejemplo, o Palestina- Israel). Pero reconoce que el que más le ha marcado es Yemen (1997-2003).

Una selección de estudios de caso

En cada uno de los casos se trabaja una perspectiva histórica, recalando que la historicidad es propia del islam y que es además su referencia identitaria clave; es aquí precisamente donde, enfatiza, se halla el corazón del malentendido. Y en dicho malentendido, opina Bourgat, el hecho de utilizar referencias religiosas no es necesariamente malo ni conservador, sino que es la forma de que los valores se vuelvan accesibles a las propias sociedades.

Respecto al autoritarismo hace referencia a los «Pinochet árabes», a quien los caracteriza como «los dictadores que están mucho tiempo en el poder», buscando su apoyo con Occidente, quienes hallaron en el «software anti-islamista» un engranaje fundamental de la comunicación de auto-justificación de los regímenes árabes más autoritarios. Así mismo, este autoritarismo se vincula con la resurgencia sectaria alimentada por Saleh en Yemen o con el ascenso de Al-Qaida después de las intervenciones soviéticas y estadounidenses. Llega incluso a afirmar que el autoritarismo es el veneno del sectarismo. En cuanto a la Primavera Árabe, Bourgat destaca cómo los islamistas no solo no desaparecen sino que se robustecen, pues se convierten en actores centrales de todos los procesos desatados desde el 2011.

No solo sobre Yemen sino también sobre otros países el analista realiza un esfuerzo comparativo, de contraposición y de deconstrucción de las relaciones de dominación a través de numerosos temas que van desde la construcción del nacionalismo y la retórica religiosa hasta el legado de los Hermanos Musulmanes, de Daesh, pasando por el controvertido debate sobre la causa-efecto de la radicalización. En este último debate se sirve del ejemplo Palestina-Israel, que sitúa como ilustración paradigmática de la violencia abierta y de la fractura ideológica: «Antes del muro, simplemente cruzábamos la calle para ir a vender nuestros productos, explica... La lista de las violencias simbólicas o físicas, militares o civiles, es interminable».⁹ También permite verificar, a escala regional, la universalidad de la fractura ideológica entre «nacionalistas» (Fatah) e «islamista» (Hamás). En el caso de Hamás, señala cómo el aparato estatal palestino tenía hiper-desarrollado su aparato represivo gracias a la ayuda de la comunidad internacional, que unió sus recursos a los del ocupante israelí.

9 *Ídem*, p. 202.

Es a partir de otros muchos estudios de casos que desarrolla su argumentación en la región árabe. Destaca la importancia de Libia, donde Gadafi construye un discurso totalmente distinto al de otros poderes como Túnez y Argelia. En Egipto se centra en las estrategias de represión de los salafistas, y en Siria deconstruye una fachada gubernamental laica que encierra divisiones internas tanto étnicas como confesionales y que acabará durante las protestas de la Primavera Árabe por militarizarse e internacionalizarse.

Su recorrido de casos acaba finalmente en Europa, porque es donde finaliza su propia trayectoria al volver de una Siria en guerra. Ciertamente Europa se encuentra también en el corazón de su matriz analítica, pero su análisis se sitúa fundamentalmente en Francia, cuando advierte de que el problema no son los musulmanes en Francia, sino que el problema es para él la propia Francia. Realmente es el islam el que parece desvelar la esencia de la propia Francia republicana, puesto que el autor sostiene que son los musulmanes de Francia quienes nos conducen a una relectura del poder hegemónico y a la relectura de lo universal. En esta relectura se vislumbra un poder con una óptica particular sobre lo que significa el humanismo occidental, y argumenta que es precisamente desde allí desde donde se hace la política europea. Según Bourgat, esta política no se encontraría ya ante un paradigma de derechas/izquierdas, sino ante la islamofobia como una expresión del discurso de la patologización de lo político, y donde incluso la «*gauche* anti-imperialista», que es transconfesionalista, instrumentaliza lo ilegítimo.

Respecto al caso francés destaca el papel que concede a los escritos de los autores «franco-franceses» en torno al yihadismo a partir del atentado de «Charlie Hebdo» en 2015. Aquí se enzarza en un polémico y mediatizado debate sobre las raíces del comportamiento yihadista. ¿Qué es un yihadista?: una persona que busca una movilización en el tiempo y en el espacio sirviéndose de los instrumentos de la estigmatización sectaria. Desde su léxico, a un simple «Alá Akbar» se le deduce una visión políticamente radical. Occidente encuentra en el yihadista el destino de su combate, pero señala el autor que, paradójicamente, es precisamente Occidente el que los acaba «fabricando», ocultando procesos que se hallan en el origen mismo de la explicación. La evocación del fanatismo, a fin de cuentas, esconde para Bourgat procesos socio-históricos que son los responsables mismos de la construcción del yihadista.

De este modo, el retorno a su Francia de origen —gracias a las posibilidades de movilidad espacial en el mundo que ofrece un puesto en el CNRS— le ha hecho verse inmerso en una gran tensión —con su entorno mediático y político— así como los interlocutores del ámbito académico. En este sentido, sí se desmarca de las razones explicativas del yihadismo de Kepel y Roy, sus contrincantes mediáticos. Lo hace indicando cómo Kepel se queda atrapado argumentalmente en las razones nihilistas de los yihadistas y en la ideología salafista, a la que sitúan como origen de la depravación del mundo, provocando una fractura clave percibida en la forma de «*the bloody borders* del islam». Para Kepel, pues, el extremismo emerge de la religión misma, de la patologización de lo político que, a fin de cuentas y según Bourgat, hace que Kepel confunda causa y consecuencia.

La crítica a las contribuciones del libro

Es en el marco del polémico debate sobre el radicalismo en Francia, como ha ocurrido con muchos otros autores como Tariq Ramadan, que se han desatado toda una serie de críticas a la matriz analítica propuesta por el autor. Siguiendo, por ejemplo, con el debate con el mismo Kepel, este le ha reprochado utilizar como único sujeto histórico a Occidente, que vea la yihad como una lucha defensiva, y que en Francia lo analice todo en términos de islamofobia, siendo esto no solo simplista sino también peligroso.

En lo metodológico se le ha acusado de un «orientalismo al revés». Se le ha tildado de utilizar un antiguo análisis tercermundista (esquema colonial, esquema Norte-Sur) y de encontrarse aferrado al inmovilismo del discurso del «sufrimiento poscolonial». Le critican también el hecho de alardearse de una empatía que acaba por reproducir el discurso de la victimización. Se le ha reprochado así una empatía con el sujeto cuando su intención era desvelar la estructura de las relaciones de dominación. Pese a estas feroces críticas, que han llegado incluso al nivel de amenazas, el autor sale airoso, apoyándose en una construcción de una sólida matriz explicativa, en la que el conocimiento histórico, la experiencia sobre el terreno de múltiples sociedades, así como su propia madurez académica, le permiten rebatir sus propias debilidades como investigador. De este modo es capaz de construir un robusto sentido crítico ante los prejuicios anti-musulmanes existentes al considerar su objeto de estudio científico.

En el debate que tuvimos alrededor del libro (grupo de lectura TRANSMENA, Barcelona, mayo 2018), se señaló también que el libro presenta la idea de la identidad como recurso árabe, y que en su contexto de análisis se echa en falta el contexto económico y demográfico de la investigación.

Natalia Ribas-Mateos

Investigadora UAB (Proyecto TRANSMENA)

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 Altuniik (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 2100-9081-55-2200230728 (España). BIC (SWIFT)
CAIXESBXXX - ES12-2100-9081-5522-0023-0728, 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. CARTA DEL DIRECTOR
Los estudios sobre mundo árabe contemporáneo en España: presente y futuro. Pedro Martínez-Avial **3**
EI TEMA: LOS ESTUDIOS SOBRE MUNDO ÁRABE CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA: PRESENTE Y FUTURO
Los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo en España. Una reflexión introductoria.
 Ana I. Planet Contreras y Alfonso Casani Herranz **5**
¿Orientalismos periféricos? Zonas de teoría y análisis del campo islámico en España.
 Laura Mijares **19**
Breves notas acerca de traducción, lengua y cultura en los estudios árabes en España.
 José Ramírez del Río **35**
El estudio de las ideologías y el pensamiento árabe contemporáneo en España: una crónica desde los márgenes. Juan A. Macías Amoretti **49**
Los estudios sobre el mundo árabe desde la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales en España.
 Isaías Barreñada **61**
La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia.
 Ángeles Ramírez Fernández y Virtudes Téllez Delgado **77**
Economías del mundo árabe a estudio. Aurèlia Mañé Estrada **105**
2. VARIOS
La historia del tiempo presente en Marruecos: entre la descolonización y la formación del Estado poscolonial. Youssef Akmir **119**
De la homogeneización a la invisibilidad: procesos de cambio político en Marruecos y Jordania tras la Primavera Árabe. Laura Sestafe Silvestre **141**
Estudio de los culturemas gastronómicos presentes en la obra Kitab al-Tabij de ibn Sayyar al-Warraq.
 Sabah El Herch Moumni **159**
Lo árabe y oriental en la vida y obra de Kandinsky. M^a Arantzazu Carcedo González **177**
3. LIBROS
François Burgat (2017). Para comprender el islam político. Una trayectoria de investigación sobre la alteridad islamista, 1973-2016. Barcelona: Bellaterra, 265 págs. **189**

 Los sumarios y artículos (en castellano y en las lenguas originales) están disponibles en: www.awraq.es