

# Islam

## Perspectivas contemporáneas

Sebastián Álvarez Posada  
Carlos Alberto Builes Tobón  
Editores



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

# Autores

Sebastián Álvarez Posada  
Carlos Alberto Builes Tobón  
Mohamed Badine El Yattioui  
Yassine El Yattioui  
Claudia Barona Castañeda  
Ana Cristina Aguirre Calleja  
Leidy Vargas  
Ana Cristina Montoya



# Islam

## Perspectivas contemporáneas

Editado por  
Sebastián Álvarez Posada  
Carlos Alberto Builes Tobón

297  
A473

Álvarez Posada, Sebastián, autor  
Islam. Perspectivas contemporáneas / Sebastián Álvarez Posada  
y otros 7. Medellín: UPB, 2019.  
148 páginas, 16.5 x 23.5 cm.  
ISBN: 978-958-764-702-0 / 978-958-764-703-7 (versión e-pub)

1. Islamismo – 2. Multiculturalismo – 3. Globalización

CO - MdUPB / spa / rda  
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Sebastián Álvarez Posada  
© Carlos Alberto Builes Tobón  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

#### Islam. Perspectivas contemporáneas

ISBN: 978-958-764-702-0  
ISBN: 978-958-764-703-7 (versión digital)  
Primera edición, 2019  
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas  
Grupo: Estudios Políticos. Proyecto: Cosmópolis: lenguaje e instituciones.  
Radicado: 305C-11/18-36

**Arzobispo de Medellín y Gran Canciller UPB:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo  
**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda  
**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández  
**Decano de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas:** Mag. Luis Fernando Jaramillo Álvarez  
**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya  
**Coordinador editorial de la Escuela:** Andrés Felipe Duque Pedroza  
**Coordinación de Producción:** Ana Milena Gómez Correa  
**Corrección de Estilo:** Dora Ramírez Vallejo  
**Diagramación:** Ana Mercedes Ruiz Mejía

**Dirección Editorial:**  
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019  
e-mail: editorial@upb.edu.co  
www.upb.edu.co  
Telefax: (57)(4) 354 4565  
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

**Radicado:** 1861-30-05-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito  
sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

# Contenido

<b>Presentación</b> .....	7
<b>Capítulo 1:</b> La distorsión del islam: los vicios culturales de Occidente .....	11
Los vicios culturales .....	14
El antídoto: empatía e imaginación narrativa .....	21
<b>Capítulo 2:</b> Trab el Bidan desde la palabra: entre la tradición y la modernidad .....	27
Palabra y tradición, los pueblos del Bidan .....	30
Colonia española y cosmovisión saharai: mujeres y resistencia.....	40
<b>Capítulo 3:</b> Oriente Medio y Occidente: las relaciones internacionales en tiempos de la glocalización.....	49
Carácter transdisciplinar de las relaciones internacionales .....	50
El mundo visto desde Colombia .....	52
La geopolítica mundial .....	53
La localización y sus efectos culturales en la globalización .....	54
Los geoestratégicos conflictos de Oriente Medio: lo regional en escala mundial.....	57
De la tierra prometida al Estado de Israel.....	58
La unificación de los pueblos de la península arábiga por el islam: .....	60
¿El profeta Mohamed en Jerusalén?.....	60
Diferencias entre chiítas y sunitas.....	62
Organizaciones político militares .....	63
<b>Capítulo 4:</b> El nacimiento original de un Estado en Oriente Medio: Arabia Saudí.....	67
El Emirato de Dariya o el primer Emirat de Sud (1744-1818) .....	75
El segundo Emirato de los Sud o el debilitado imperio otomano (1823-1891) .....	78
El apoyo británico y el tercer Emirato de los Sud (1902-1932) .....	78
El wahabismo y el Estado saudí .....	82

<b>Capítulo 5:</b> La estrategia geopolítica saudí en el Oriente Medio: ¿causa o consecuencia de sus ambiciosas reformas domésticas? .....	89
Estado del arte .....	92
Nuevos riesgos .....	93
Nuevos desafíos .....	100
Una evolución diplomática forzada .....	103
¿Podría volverse en contra de Arabia Saudí la crisis con Qatar? .....	104
Nueva estrategia regional de Mohamed bin Salmane: ¿Riesgo para sauditas? .....	107
<b>Capítulo 6:</b> Diálogo intercultural: Islam y Occidente.....	113
Justicia e identidad: palabras clave de una relación conflictual.....	113
La manifestación de la fractura .....	116
Musulmanes en Europa .....	119
Principales desafíos de la relación intercultural.....	122
Ley divina.....	123
El velo .....	125
Yihad.....	126
La reducción de la realidad .....	127
Construcción de lo social como espacio de diálogo .....	129
La educación, el humus de una nueva cultura .....	133
<b>Capítulo 7:</b> El Islam en Europa: ¿un choque social y político?.....	139
Los musulmanes europeos .....	140
El avance islamóforo .....	141
Datos tranquilizadores .....	143
El caso francés: secularismo contra sí mismo .....	145

## Presentación

Después de la Segunda Guerra Mundial, las migraciones masivas, como efecto de la mundialización de la economía y la reconstrucción de Europa, posibilitaron que millones de ciudadanos de Oriente y África, muchos de ellos de religión musulmana, llegaran a las grandes economías mundiales a participar de sus procesos de desarrollo. Economía, cultura y política empezaron a unirse en un diálogo multicultural que tuvo buenos créditos cuando los países del llamado primer mundo tuvieron abundancia económica. La geografía humana europea y americana vivió cambios en la gastronomía, la población, la cultura y la religión con la llegada de los musulmanes, quienes aportaron sus diferentes costumbres y tradiciones, en un intercambio que enriqueció a todas las partes.

Hoy, 60 años después, millones de musulmanes nacidos en dichas potencias viven, hablan y hacen parte del tejido social, económico y político de Occidente. Son ciudadanos que gozan de los mismos derechos que las personas pertenecientes a la cultura hegemónica. Luego del trasegar de varias generaciones, los musulmanes han dejado su trabajo y su vida misma para aumentar la calidad de vida de muchas naciones occidentales. Desconocer la importancia y el papel jugado por los ciudadanos musulmanes en la configuración del desarrollo de Europa y EE. UU. en la segunda mitad del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI, sería faltar a una verdad histórica que aparece en las manifestaciones multiculturales del Occidente actual.

Las transformaciones y los efectos de la mundialización de la economía y el cambio informático que a finales del siglo XX se llamó globalización, pusieron a prueba los sistemas democráticos y las economías mundiales, especialmente las europeas y norteamericanas. Las llamadas crisis económicas de principios de siglo XX afectaron los modelos de estado de bienestar y de las formas de vida de los países de primer mundo. El efecto de las flexibilizaciones laborales, las reinventorias informáticas y la deslocalización de la industria hacia países en vías de

desarrollo, generaron efectos en las instituciones y las políticas sociales que causaron desempleo y pérdida de beneficios económicos para muchos ciudadanos.

Un primer efecto mediático y político de parte de los movimientos radicales occidentales ante la crisis económica mundial, puso en el blanco de las críticas a los inmigrantes como causantes de la pérdida de derechos sociales y laborales en muchos países ricos. Los efectos de dicha propaganda tuvieron eco en muchos ciudadanos que, desesperados por la pérdida de su calidad de vida, comenzaron a mostrar a las comunidades extranjeras como un mal para sus sociedades. Las comunidades migrantes más afectadas han sido las musulmanas que, en una mixtura con los problemas mundiales por el petróleo, son señaladas como las causantes de los problemas contemporáneos.

En lo que compete a América Latina, la presencia del mundo musulmán es una realidad observable en las tradiciones gastronómicas, lingüísticas y en muchos de los hábitos culturales de los pueblos que han heredado los constructos de las migraciones islámicas de finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. Las sociedades latinoamericanas y musulmanas tienen un hilo histórico paralelo, así como lugares comunes, cuyos imaginarios sociales pueden encontrarse en un escenario de reconocimiento mutuo.

El presente libro es un esfuerzo por presentar las diversas miradas del mundo islámico desde los ecos contemporáneos de la estigmatización al mundo musulmán. Sus autores, latinoamericanos, europeos y africanos, presentan sus perspectivas y provocan en los lectores un prisma diferente del universo multicultural que abarca el mundo islámico en diálogo con Occidente. Una conversación que, por cierto, es inevitable para llegar a los consensos mundiales por una ética mínima de entendimiento entre los pueblos.

A través de los diferentes capítulos que componen esta obra, se ofrecen diferentes perspectivas contemporáneas que acercan al lector a las vivas dinámicas de una civilización con diferentes campos de acción y pensamiento, los cuales, por consecuencia de la estigmatización de los imaginarios políticos y culturales que imperan en Occidente, desconocen los aportes de los musulmanes al entramado de la historia contemporánea.

Este libro constituye un encuentro de cooperación entre América Latina, Europa y África con la civilización islámica, en la medida en que en el ejercicio de edición del texto participaron académicos cuyas afiliaciones institucionales pertenecen a países como México, Colombia, Francia, Italia, Marruecos y Túnez. De tal manera que este trabajo abre las puertas a nuevas investigaciones que permitan establecer un diálogo intercultural y multidisciplinario en el campo de los estudios islámicos.

# Capítulo 1:

## La distorsión del Islam: los vicios culturales de Occidente

Sebastián Álvarez Posada<sup>1</sup>  
Carlos Alberto Builes Tobón<sup>2</sup>

Papá, te voy a hacer una pregunta que quizá te irrite porque sé que muchos te la hacen: ¿Debemos tener miedo del Islam? ¿Por qué cada vez más gente, aquí en Europa, le tiene miedo?

Antes de nada, dime de qué Islam estás hablando. Todos tenemos miedo. Pero, ¿Cómo se puede demostrar a la gente que esto no es el Islam?  
*¿Acaso existen varios?*

No, pero hay varias interpretaciones de los textos fundadores de esta religión, la última revelada. Como bien sabes, es una religión monoteísta –un solo Dios, que en árabe se dice Alá- inspirada en las otras dos religiones monoteístas, el judaísmo y el cristianismo. Al igual que cualquier religión, el Islam no ha dejado de padecer los efectos de unas interpretaciones di-

- 
- 1 Doctorando en Lenguas, letras y traducción de la Universidad de Liège. Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: [sebastian.alvarezpo@upb.edu.co](mailto:sebastian.alvarezpo@upb.edu.co) / orcid: 0000-0002-9779-4008. Medellín-Colombia.
  - 2 Doctor en Artes, Letras y Lenguas de la Universidad de Rennes 2. Profesor e investigador, Director de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: [carlos.builest@upb.edu.co](mailto:carlos.builest@upb.edu.co) / orcid: 0000-0001-9034-8446. Medellín-Colombia.

vergentes e incluso contradictorias. Por ello existe, de un lado, el Islam, y, de otro, unas personas que lo empujan hacia la violencia, porque la lectura que hacen de los textos no les permite entender sus matices ni el fondo del pensamiento islámico. Le hacen decir cosas que no dicen (Ben Jelloun, 2015, pp. 31-32).

## Introducción

Tras los acontecimientos vividos en el marco de las guerras europeas de la mitad del siglo XX, en Occidente se abrió un amplio debate al interior de las Ciencias Sociales para cuestionarse sobre el racismo que motivó el exterminio de diferentes comunidades étnicas, que fueron marginadas sistemáticamente gracias a la construcción de estereotipos que las hacían ser percibidas como un factor amenazante y desestabilizador. A pesar de haber convivido durante siglos con la sociedad europea y compartir gran parte de sus imaginarios culturales.

Uno de los aportes más sobresalientes en esta discusión fue llevado a cabo por el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1999), por encargo de las Naciones Unidas en 1952, a través de un texto denominado *Raza e historia*, en el que se propone un relativismo cultural que considera el aporte de todas las culturas a lo largo de la historia para el enriquecimiento de la humanidad como conjunto; en todos los niveles, no solo cultural y social también científico y tecnológico.

En la actualidad, gracias a la decodificación del genoma humano en la década de los noventa, la biología contribuyó para que fuera considerado absurdo bajo todo punto de vista seguir sosteniendo postulados eugenésicos o racistas que atribuyen algunas características especiales a un grupo humano a razón de su fenotipo.

No obstante, aún perduran metarrelatos que insisten en la idea de dividir a la humanidad a pesar de la contundencia científica sobre el hecho de que los seres humanos son anatómica, fisiológica y psicológicamente iguales. El racismo ya no es una categoría de exclusión con el mismo peso que tenía en el siglo pasado, pero sí el culturalismo, que en el contexto del presente trabajo

se entiende como un hecho discriminatorio sustentado en la pertenencia a determinada cultura.

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, bajo la administración Bush, el orden político internacional dio un viraje hacia la lucha contra el terrorismo. A pesar de que el fundamentalismo es un fenómeno presente en todas las sociedades y que está extendido en todas las acciones humanas, bien sean de tipo religioso, económico o político, dicho paradigma geopolítico ha sido severamente culturalista con la civilización islámica, al generalizar argumentos sobre una civilización que, como toda organización humana, posee estructuras complejas y diferentes campos de acción y pensamiento.

Dicho culturalismo distorsiona la idea de Occidente sobre el Islam al desconocer sus grandes avances y aportes a la historia mundial. Sumido en un discurso de miedo, Occidente ha olvidado que es heredero del Islam. No puede concebirse el renacimiento sin el conocimiento que los musulmanes atesoraron sobre Aristóteles y que después transfirieron con el filósofo Averroes a Europa. Tampoco puede negarse la herencia que el mundo árabe dejó en términos de la aritmética, el álgebra, la medicina, la música, entre otros (Derman, 2005).

Con respecto a lo anterior, Ferguson (2012), en su obra *Occidente y el resto*, establece cómo Occidente ha logrado imponer cierta hegemonía sobre otras civilizaciones y reconoce los aportes trascendentales de la civilización islámica a la historia de la humanidad; su análisis se centra principalmente en los conocimientos de tipo médico y científico.

El mundo mismo se transformó desde la aparición del Islam. Pueblos y culturas fueron transformados por los valores del monoteísmo, la oración, la solidaridad, la coherencia de vida y el respeto por el otro. Durante siglos las tradiciones islámicas han entrado en diálogo comercial, social y cultural con naciones de todos los continentes aportando progreso y desarrollo.

Desafortunadamente, pese a lo anterior, el radicalismo religioso del Islamismo es la categoría que ocupa los imaginarios occidentales frente al Islam, al reducirlo a una conceptualización alejada de la realidad que no lo representa

de ninguna manera. Tal percepción corresponde a un culturalismo que debe ser tratado y remediado. Para ello, es necesario primero categorizar los vicios culturales que Occidente comete frente al Islam.

## Los vicios culturales

Quien mate a un alma, a no ser que sea (como castigo legal) por asesinato o por causar desorden y corrupción en la Tierra será como si hubiese matado a toda la humanidad. Y aquel que salve una vida será como si le hubiese salvado la vida a toda la humanidad (El Sagrado Corán, sura 5, aleya 32).

Nussbaum (2005), en el *Cultivo de la humanidad*, dedica un apartado del texto a la reflexión sobre el estudio de las culturas no occidentales. En términos generales, la propuesta de la autora estadounidense consiste en describir un conjunto de vicios que debe enfrentar el investigador occidental al dirigir su mirada a Oriente, con el ánimo de poder sostener una observación crítica y objetiva al momento de encontrar prácticas o costumbres culturales que resulten extrañas. Dichos sesgos culturales son de dos naturalezas: descriptivos y normativos.

Los vicios descriptivos, como su nombre lo indica, son en los que incurre el investigador a la hora de describir los fenómenos y las dinámicas sociales foráneas. Dentro de estos hay dos tipos: el chovinismo descriptivo y el romanticismo descriptivo.

El chovinismo descriptivo consiste en “recrear al otro a nuestra imagen, interpretando lo extraño exactamente como lo familiar” (Nussbaum, 2005, p. 155). En lo que concierne al acercamiento de Occidente al Islam, hay un profundo desconocimiento sobre la historia y el desarrollo de esta civilización, lo que genera un caldo de cultivo para estigmas y estereotipos. El chovinismo descriptivo se refleja en la resistencia de los occidentales frente a la aceptación de las prácticas religiosas musulmanas; a pesar de que la mayoría de ellos son conscientes de las diferencias entre prácticas religiosas en los diferentes grupos

humanos. Todo ello porque la interiorización de las prácticas religiosas en cada cultura se desarrollan de forma diferente en las esferas que competen la vida pública y privada.

El chovinismo descriptivo también se manifiesta en las concepciones occidentales sobre el Estado musulmán y su relación con la religión. Occidente interpreta esta relación desde el laicismo, la secularización y los valores democráticos, pero desconoce todos los procesos históricos que dieron origen a la vinculación entre política y religión en el mundo islámico, y lo que significó el Islam en términos de la unificación de los diversos pueblos tribales de los tiempos del profeta Mohamed.

Contrario a lo anterior, el romanticismo descriptivo consiste en ver a las otras culturas como totalmente ajenas a la propia, se desechan las semejanzas y se destacan solamente los aspectos que resultan extraños. Hay una cierta expresión de anhelo romántico hacia lo diferente, pues no logra identificarse algo similar en los referentes culturales propios (Nussbaum, 2005).

Cabe destacar que los habitantes de la Europa contemporánea, desdibujada de sus propios valores y sumergida en una crisis identitaria, han encontrado en el Islamismo una utopía movilizadora de su búsqueda. Hay un cierto romanticismo descriptivo en muchos europeos que se han desilusionado del proyecto modernizante y secular de este continente. El encuentro y el desencuentro de movimientos fundamentalistas cristianos y musulmanes en localizaciones europeas remiten al mismo desencanto de la razón como religión y del mercado como Dios del hombre contemporáneo.

En relación con el Islam, esto ocurre cuando en algunas ocasiones se resalta de forma positiva la fortaleza de los vínculos familiares, la solidaridad entre los miembros de la *umma* y el sentimiento religioso, en contraposición a un Occidente donde la primacía del paradigma moderno ha generado una percepción de debilitamiento de las relaciones sociales y los vínculos religiosos. Para los musulmanes estas estructuras se siguen manteniendo y están en constante evolución: pensar que Occidente carece de ellas es caer en una generalización sin sentido.

El otro conjunto de vicios que sesgan la mirada del estudioso de las culturas no occidentales son los denominados normativos. Según Nussbaum (2005) son aquellos que se cometen al emitir un juicio de valor sobre otra cultura, es decir, cuando se evalúan o se valoran sus prácticas. Dentro de estos están: el chovinismo normativo, el arcadianismo normativo y el escepticismo normativo.

El chovinismo normativo aparece cuando Occidente se sitúa en una condición de superioridad frente a otras culturas. Esto resulta negativo pues se puede llegar a desconocer atributos que propician niveles de reconocimiento y aceptación. Frente al Islam, Occidente impone una cierta superioridad de sus valores religiosos, políticos y científicos, a la vez que desconoce las dinámicas culturales de los musulmanes que también dan una respuesta práctica a sus sociedades en estos temas.

¿Se puede pensar en hacer una valoración normativa que ponga en diálogo unos mínimos éticos mundiales en las sociedades islámicas y occidentales? Probablemente la respuesta sería más corta si se hace una comparación de los fines comunes de ambas civilizaciones: buscar la organización social, establecer un sistema justo legítimo y crear unas condiciones de convivencia que garanticen el progreso mutuo. En ese sentido, tanto si se da en democracia o no, los fines coinciden. Si el uno lo hace a través del código divino y el otro lo hace desde la configuración racional de la modernidad, es inevitable su común búsqueda del bien común.

Desde una perspectiva histórica, el chovinismo descriptivo es el más cercano al culturalismo e incluso puede llegar a ignorar los aportes que realizaron los musulmanes a la historia de la humanidad; de los que se hizo referencia en apartados anteriores. De forma concreta, este vicio se alimenta principalmente en todo lo que se relaciona con el papel de la mujer, la democracia como forma de organización política y el ejercicio de una razón instrumental.

El arcadianismo normativo hace referencia a la idealización de la cultura objeto de estudio, la visualiza como paradisiaca y desprovista de todos los males de Occidente (Nussbaum, 2005). Este inconveniente es cometido, en su gran mayoría, por algunos Islamólogos que reducen su visión a los periodos

de esplendor del mundo musulmán, al *Islam de las luces* por ejemplo, siendo algunas veces incapaces de abordar con objetividad los retos y los desafíos a los cuales se enfrenta el Islam en la contemporaneidad.

Por último, el escepticismo normativo es el vicio en el que se incurre cuando el observador de una cultura no se atreve a emitir un juicio moral sobre lo bueno o lo malo de ciertas prácticas. Nussbaum (2005) señala que esto es muy diferente a la tolerancia, pues la gente tolerante no está dispuesta a aceptar acciones que afecten o dañen la libertad y la dignidad de otras personas.

Dicho escepticismo normativo es quizá uno de los más sensibles que ha sido alimentado por el fundamentalismo Islamista; este último no es un común denominador de las naciones musulmanas. Países como Turquía, Líbano o Marruecos nada tienen que ver con el radicalismo de Irán o de los Estados de la península arábiga. No obstante, en muchos de estos países aún persisten severas condenas sociales y jurídicas frente a temas tan delicados como la diversidad religiosa y sexual, que merecen un sereno debate en el marco del reconocimiento de la libertad y la defensa de los derechos humanos.

En este contexto, el debate sobre las libertades individuales y el laicismo se abre paso en los países islámicos, que obedece, justamente, a la supresión de sesgos del escepticismo normativo. Y no solo desde la mirada de Occidente, sino desde un ejercicio introspectivo del Islam. A pesar de que la secularización del Estado solo ha sido lograda por Turquía, intelectuales como Ben Jelloun (2015) lideran actualmente el foco de esta discusión. Los fuertes vínculos establecidos entre el Estado y la religión en la cosmovisión islámica a veces sugieren una imposibilidad de plantear reformas que puedan separar ambos poderes. No obstante, según lo indica Ruiz Figueroa (2005), el Islam ha planteado cambios entre las estructuras políticas y religiosas, por ejemplo, el establecimiento de monarquías hereditarias que se constituyeron tras la formación de la figura del califato.

Ben Jelloun (2015) considera que es posible configurar democracias laicas al interior del Islam, pero exige “que los musulmanes reinventen un Islam liberado de esos aspectos que lo hacen incompatible con las leyes de la República

(...) un Islam que se viva en la esfera privada, respetando las leyes del país” (pp. 54-55). Para soportar sus argumentos acude a la supresión del escepticismo normativo, pues añade que resulta inadmisibles:

(...) que el marido que acompaña a su mujer a las urgencias de un hospital se niegue a que la atienda un médico varón. O que unos padres prohíban a sus hijas hacer gimnasia en la escuela porque la vestimenta deportiva les marca el cuerpo (Ben Jelloun, 2015, p. 55).

Lo anterior sugiere que el mundo islámico debe enfrentar, en algún momento, la discusión sobre una reforma que permita armonizar las relaciones del mundo contemporáneo con los pilares esenciales de la religión. Esta es un problema que tarde o temprano debe enfrentar todos los sistemas religiosos. El cristianismo católico, por ejemplo, en cabeza del papa Juan XXIII convocó en 1962 el Concilio Vaticano II, cuyo objetivo principal era adaptar a la Iglesia a los retos y desafíos que imponía el siglo XX. A pesar de que el Islam se opone a la posibilidad de una reforma, vale la pena considerar que:

(...) cuando releemos los textos escritos en la época del profeta o durante los tiempos del Islam de las luces, entre los siglos X y XII, se observa que esta religión es capaz de reestablecer los vínculos con la razón, con la clarividencia de aquella edad de oro (Ben Jelloun, 2015, p.55).

Sea como fuere y contrario a lo que se piensa en Occidente de forma generalizada, el debate sobre las relaciones entre Estado y religión se ha presentado a lo largo y ancho de la historia islámica. Ruiz Figueroa (2005), en *Islam: religión y Estado*, dedica todo un capítulo a la teoría sobre el Estado musulmán, resalta que en la relación entre Estado y religión no hay necesariamente un conflicto, sustentándose para ello en las disertaciones que Ibn Jaldún llevó a cabo en el siglo XIV. Ibn Jaldún reconoce la posibilidad de una relación armónica entre la religión y el Estado, sin embargo, esta unión estará sujeta a la ley de cambio según la naturaleza misma del Estado.

De forma clara, Ibn Jaldún diferencia dos dimensiones paralelas: un orden natural y el orden de la revelación, que le otorga a la voluntad divina un papel

preponderante. Más radical, Ben Jelloun (2015) trae a la discusión la corriente reformista impulsada en Egipto en el siglo XIX por Muhammad Abduh y Yamaledin Al-Afgani, quienes en su esfuerzo por interpretar los textos sagrados dentro del contexto histórico de su lectura, establecieron que “cuando la razón y la tradición entran en conflicto, la primacía corresponde a la razón” (p. 56). Dicho razonamiento parece ser un eco de las palabras de Averroes, quien en el siglo XII ya había dicho que “la mente humana puede llegar a través de la razón hacia la verdad de la religión” (Ben Jelloun, 2015, p. 56).

Este debate sobre el laicismo, en el marco de la explicación de los vicios de escepticismo normativo, es un argumento importante para derribar los mitos sobre el Islam que tiene Occidente. La visibilización de tal discusión dentro del Islam hace que dicha civilización sea percibida como dinámica y capaz de enfrentar los retos del mundo contemporáneo. De hecho, este aspecto constituye un rasgo distintivo de lo que Nussbaum (2005) denomina las verdaderas culturas.

Extrañamente, mientras los pueblos islámicos podrían reconfigurarse en un marco moderno occidental para hacer compatible sus principios con los de las democracias, la parte de Occidente que se ha desencantado busca su espectro en tradiciones religiosas o nacionalismos culturales. De nuevo, Occidente entra en diálogo consigo mismo, no sin ignorar la presencia del Islam en el interior de sus sociedades.

Para Nussbaum (2005) las verdaderas culturas son aquellas en las que hay voces que resisten y contestan las normas establecidas por la tradición. Tal es el caso de pensadores de la talla de Al-Afgani, Abduh, Ben Jelloun o de los 67 firmantes del manifiesto reformista que se divulgó después de los ataques terroristas en Francia durante el 7 y 9 de enero de 2015. En aquel manifiesto, intelectuales, artistas, escritores y académicos del mundo islámico expresaron:

Es indispensable introducir reformas en el mundo musulmán para responder a esta guerra (la de los yihadistas). El ejercicio de la ciudadanía, la igualdad, la libertad de conciencia, el Estado de derecho y todos los derechos humanos son unos antídotos indispensables (...) La respuesta a esta guerra

consiste en reconocer y afirmar la historicidad y la imposibilidad de aplicar cierto número de textos que contiene la tradición y extraer las conclusiones oportunas. (...) Esos combatientes se nutren de unos textos islámicos que llaman a la violencia, como ocurría en otras religiones, y que forman parte de otro contexto, de tiempos ya pasados. Todos los responsables, principalmente los religiosos y las autoridades de cada país, deben declarar esos textos inadaptados, desfasados e inaplicables. Esta posición debe ser el inicio de una auténtica reforma del ámbito religioso y, más allá de éste, de una actualización de las legislaciones. (...) Se deben criminalizar todos los discursos o las iniciativas encaminados a promover esas radicalizaciones, el odio, el racismo. Los programas escolares y el lenguaje de los medios de comunicación, así como los sermones en las mezquitas, deben cumplir con esos ideales universales de libertad de conciencia y de respeto de los derechos individuales. No existe una religión superior a las demás. La humanidad es una e indivisible (Ben Jelloun, 2015, p. 53-54).

Para remediar la distorsión que tiene Occidente del Islam, merece la pena considerar otras de las características que Nussbaum (2005) le otorga a las verdaderas culturas, tales como: el reconocimiento del pluralismo<sup>3</sup> de los diversos campos de acción y pensamiento (no reducir al mundo musulmán solamente a su dimensión religiosa, sino tener en cuenta su literatura, arquitectura, ciencia, música, entre otros); y que todas las culturas tienen un presente y un pasado. A pesar de las coyunturas sociales que por cuenta del fundamentalismo crean estereotipos sobre el Islam, es necesario acercarse también a su pasado para conocer sus sobresalientes periodos de florecimiento intelectual y los grandes aportes que han hecho a la humanidad en los campos de la ciencia, la medicina y el arte.

<sup>3</sup> El mundo islámico está compuesto por una gran diversidad de pueblos y etnias, los árabes apenas representan el 20% de la población total.

## El antídoto: empatía e imaginación narrativa

La teoría política contemporánea está caracterizada por una lectura de la sociedad desde la perspectiva del fenómeno de la globalización. Esta visión que se fundamenta en los principios normativos de los estudios políticos, siendo el paradigma liberal el predominante (Marsh y Stoker, 1995), invita a descubrir principios éticos y morales en las relaciones humanas, que en la contemporaneidad se muestran como vínculos complejos y diversos.

Es necesario precisar que en este trabajo la globalización<sup>4</sup> no se comprende desde su interpretación más popular, que implica una homogenización de la cultura. A partir de los planteamientos del filósofo francés Edgar Morin (1999), por globalización se entiende un carácter ético y moral que invita a afrontar los problemas globales como desafíos y amenazas comunes para el género humano.

Morin (1999) propone que la globalización ha tenido efectos positivos y negativos para el hombre. Negativos porque la destrucción de la biósfera, las pandemias, las crisis económicas, la vulneración de la dignidad humana, los flujos migratorios y el surgimiento de fanatismos religiosos, políticos y económicos, adquieren dimensiones globales. Por su parte, también tiene aspectos positivos porque por primera vez en su historia, los seres humanos son conscientes que como especie tienen desafíos, amenazas y oportunidades comunes.

Por ejemplo, un brote de ébola en Sierra Leona se convierte en un problema global en cuestión de semanas, debido a la interconectividad que suponen los medios de transporte modernos. La catástrofe ambiental que produjo el derrame de

<sup>4</sup> No hay que ignorar que el concepto dominante de la globalización ha puesto en tela de juicio muchos de los grandes relatos tanto de Occidente como de Oriente. Los promotores de la globalización son los grandes capitales transnacionales que, a través de la idea de un capitalismo mundial, han buscado transformar no solo los comportamientos de los consumidores sino que han influido en todas las esferas de la vida privada.

petróleo de la *British Petroleum* en el Golfo de México en el 2010, supera las fronteras estatales en la medida en que sus efectos amenazan todo el sistema ecológico del mundo. El enfrentamiento ideológico de la cosmovisión occidental e indígena en aspectos como la tierra, la economía y el desarrollo, implica una problemática social, política y económica que merece un tratamiento transnacional.

Este panorama geopolítico hace imperativo pensar sus soluciones desde espacios interdisciplinarios y multilaterales, que superen, como señala Martha Nussbaum (1996), los límites del patriotismo. Esta idea se refuerza con la tesis de Bauman (2011) que propone trascender el concepto del prójimo inmediato, de la moralidad judeocristiana, hacia un prójimo que no está determinado por su proximidad geográfica, sino por su condición de ser humano.

De este modo, la globalización permite visualizar diferentes experiencias de vida, que a pesar de regirse por patrones sociales y culturales diferentes, demandan las mismas garantías sobre los derechos fundamentales a los que se comprometen los Estados contemporáneos. Al tener en cuenta lo anterior y al considerar que la diversidad es un atributo esencial de la humanidad, la globalización invita a contemplar a lo diferente no como una amenaza, sino como una oportunidad para ampliar las fronteras de lo cotidiano (Nussbaum, 2005).

En lo que compete al Islam como sistema religioso es posible establecer un vínculo con lo expuesto a través del pensamiento de Harari (2015). Este autor sostiene que el ser humano, como especie animal, le debe su éxito evolutivo a la capacidad que tiene de establecer órdenes imaginarios o metarrelatos que permiten una colaboración de un gran número de personas. Ejemplos de estos metarrelatos son el Estado, la nación y la religión. En lo que compete al hecho religioso, la pertenencia a la *umma* y los vínculos fraternales que allí se establecen posibilitan que los musulmanes cooperen en conjunto hacia la consecución de objetivos comunes. De hecho, en la historia del Islam, la religión fue el instrumento que tuvo el profeta Mohamed para unificar política y socialmente a los pueblos tribales que habitaban la península arábiga en el siglo VII.

En este escenario, cuando los metarrelatos religiosos de los diferentes grupos humanos logran establecer un diálogo interreligioso capaz de reconocer

que todos defienden, básicamente, el mismo mensaje de paz y fraternidad, es posible trascender las afiliaciones religiosas más inmediatas para pensar a la humanidad como un conjunto. Nussbaum (2010), al citar a Tagore, establece que es necesario poder visualizar el alma de los otros, entendida esta como la suma de tres factores: pensamiento, emoción e imaginación<sup>5</sup>.

Cuando se visualiza el alma de los otros, en otras palabras, cuando se reconoce al otro como un ser que piensa, siente e imagina, las relaciones humanas que se establecen a partir de dicho reconocimiento se configuran como complejas y no como meros vínculos de manipulación y utilización (Nussbaum, 2010). Lo que Nussbaum llama “visualizar el alma” se puede entender como empatía.

Ahora bien, una forma de instrumentalizar la empatía para hacer de ella un discurso y una práctica tangible es a través de la imaginación narrativa, concepto introducido por Martha Nussbaum (2005). Este instrumento consiste en alimentar el sentimiento de empatía a través de un ejercicio performativo que contempla los dominios del arte y de las humanidades.

Si Occidente empieza a transmitir mediante sus estructuras culturales el verdadero rostro del Islam que está oculto tras la máscara de los estereotipos, se avanzará cada vez más en la visibilización del alma musulmana. Esto se hace con el cine, el teatro, la música y las obras literarias que pongan en evidencia esas relaciones humanas cotidianas que hermanan a todo el género humano. A modo de ejemplo, Lessing (1984), en *Natán el sabio*, pone en boca de un personaje cristiano (el hermano lego) las siguientes palabras sobre un judío (Natán):

5 Hans Küng, en el *Proyecto de una ética mundial* (1998) propende por un diálogo interreligioso como un nuevo consenso mundial en tres esferas: imposible vivir sin una ética mundial, difícil la paz religiosa sin diálogo de religiones y complicada la paz mundial sin paz religiosa.

Hermano lego. –¡Natán! ¡Natán! ¡Vos sois cristiano!– ¡Por Dios, vos sois cristiano! ¡Jamás hubo un cristiano mejor!

Natán. –¡Afortunados que somos! ¡Porque lo que me hace a mí cristiano a vuestros ojos, eso mismo os hace judío a los míos! (p. 44).

En el momento en que Occidente empiece a visualizar el rostro más humano y bondadoso del Islam, lo que constituye la verdadera esencia y la generalidad del mundo musulmán, se tendrá un antídoto para curar los sentimientos de miedo y odio que en gran medida determinan las relaciones contemporáneas de ambas civilizaciones. Si se sigue esta vía, un poco similar a Natán, se podrá decir ante el mundo islámico:

¡Afortunados que somos! ¡Porque lo que me hace a mí humano a vuestros ojos, eso mismo os hace humanos a los míos!

## Conclusiones

El orden político contemporáneo que se ha configurado en Occidente a partir de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, ha creado en los imaginarios colectivos un estereotipo de fundamentalismo religioso sobre el mundo musulmán que ha distorsionado totalmente la verdadera esencia de la civilización islámica. Tales relatos, que obedecen a un culturalismo acotado por las barreras del miedo y la ignorancia, desconocen los diferentes campos de acción y pensamiento del Islam, así como un pasado floreciente que aportó a Occidente las bases actuales para sus desarrollos en los campos de la cultura, la medicina y la ciencia.

Un acercamiento al Islam a partir de una observación objetiva y serena de la realidad, basándose en el método para estudio de las culturas no occidentales propuesto por Nussbaum (2005), permite reconocer en los pueblos musulmanes las facultades del pensamiento, la emoción y la imaginación que facilitan la creación de relaciones complejas y no meros vínculos de manipulación y utilización.

Para tal fin, se propone a la imaginación narrativa, es decir, a la instrumentalización de las artes y las humanidades como el vehículo que permite construir en el espacio de las representaciones culturales, un metarrelato que ofrece la oportunidad de acercar a Occidente con el Islam para afrontar juntos los retos y desafíos que imprime el mundo de hoy en las relaciones políticas y sociales.

Imaginar diálogos que superen los prejuicios culturales es una tarea de todos aquellos que comprometidos con un mundo mejor no escatiman usar todas las herramientas de la inteligencia y la sabiduría tanto occidental como oriental para mediar en los grandes conflictos contemporáneos que supone esta triple y compleja relación de lo local, lo nacional y lo global.

## Referencias

- Bauman, Z. (2011). *Mundo consumo*. Buenos Aires: Paidós.
- Ben Jelloun, T. (2015). *El Islam que da miedo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derman, M. (2005). *Contribuciones musulmanas a la civilización universal*. Recuperado de [https://d1.Islamhouse.com/data/es/ih\\_books/single/es\\_contribuciones\\_musulmanas.pdf](https://d1.Islamhouse.com/data/es/ih_books/single/es_contribuciones_musulmanas.pdf)
- Ferguson, N. (2012). *Civilización: Occidente y el resto*. Barcelona: Debate.
- Harari, Y. (2014). *Sapiens. De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Lessing, G. E. (1984). *Natán el sabio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lévi-Strauss, C. (1999) *Raza e historia*. Madrid: Atalaya.
- Marsh, D., y Stoker, G. (1995). *Teoría y métodos de la Ciencia Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.
- Nussbaum, M. (1999). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Ruiz Figueroa, M. (2005). *Islam: Religión y Estado*. México D.F.: El Colegio de México.

## Capítulo 2:

### Trab el Bidan desde la palabra: entre la tradición y la modernidad

Claudia Barona Castañeda<sup>1</sup>  
Ana Cristina Aguirre Calleja<sup>2</sup>

#### Introducción

La Trab al-Bidan es una amplia extensión desértica que comprende los actuales países de Mauritania, el oeste de Mali, el sudoeste de Argelia y el Sahara Occidental. Las fronteras de esta región no están determinadas por factores geográficos sino por límites culturales. Los Amazigh fueron los primeros pobladores de la zona que crearon la base social del Bidan. A lo largo del siglo II y III introdujeron el camello, lo que dotó a la sociedad de movilidad, dio impulso al nomadismo (Rodríguez, 2011) y cambió los principios de su organización. Generaron otras formas de colectividad que afectaron la concepción de frontera al perder sus límites formales.

- 
- 1 Doctora en Filosofía y Letras (sección Filología árabe) por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesora e investigadora de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP). Correo electrónico: claudia.barona@udlap.mx / orcid: 0000-0001-6827-9464. San Andrés Cholula- México.
  - 2 Doctora en Psicología Social por la Universitat Autònoma de Barcelona. SNI 1. Profesora investigadora del Dakota County Technical College (DCTC) y del área de Psicología de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP). Correo electrónico: ana.aguirre@udlap.mx / orcid: 0000-0002-3316-1834. San Andrés Cholula- México.

La segunda oleada de pobladores fueron los Banu Hassan, un pueblo nómada de origen árabe procedente de Yemen. A través de ellos llegó el *hassanía*, la lengua de los Bidan, un sello de identidad que marcó toda la región y los diferenció de los demás grupos tribales. A su vez, trajeron consigo su cosmovisión, la concepción de espacio tiempo y un modo de vida que los hace muy particulares.

El pueblo bidaní buscaba las nubes, vivía en función de ellas. Los llamados hijos de las nubes basaron en esta búsqueda sus formas nómadas como medio de subsistencia. Cabe decir que las nubes son un elemento de organización clave en la vida de los grupos tribales, ya que no solo generan la promesa de agua y subsistencia, sino que le dan matices a su propia identidad al explicar lo que son ellos y cómo viven. La historia bidaní se ha caracterizado por el predominio del nomadismo como medio de vida; vivían y se movían en busca de agua para el pastoreo. Estaban unidos al agua y al camello. También, guardaban su historia e identidad a través de la palabra, la memoria y la oralidad; esta era su forma de resistencia.

En este punto, es importante destacar la importancia que las culturas nómadas dan a la palabra como herramienta para conservar su historia, identidad y tradiciones. Pero ¿qué es la palabra? La pregunta puede parecer simple hasta que se procede a analizarla. Para iniciar, es la unidad gramatical de una lengua. Las formas que toman las palabras de los que hablan una lengua no necesariamente aparecen como tales para los que la desconocen. La mayor dificultad de aprender un idioma radica en poder separar los grupos de sonidos, para hallar las unidades a partir de las cuales se construyen las frases que tiene sentido para el hablante. La palabra es la unidad lógica del pensamiento completo, corresponde al mundo conceptual de la experiencia realmente captada y de la comunicación. Por lo tanto, la palabra está viva, responde a los cambios de toda sociedad y tiende a modificar o ampliar sus significados.

Cuando crece la necesidad de definir el pensamiento con valores más rígidamente establecidos, la palabra se vuelve menos útil (Herkovitz, 1984, p. 486). Esto es lo que parece haber sucedido en el mundo occidental. La palabra se ha convertido en un signo limitado por un significado y un significante que

se utiliza como medio para comunicarse, se valora únicamente cuando está escrita, se reduce de su aspecto relacional al más racional y cada vez más pierde su calidad de símbolo en el contacto entre los hombres mismos y en la relación de estos con la naturaleza.

Con la palabra se explica lo inexplicable, lo que no tiene un valor fijo y debe ser constantemente descifrado. Por eso, al convertirla en un medio se han perdido los mitos, lo que acercaba al hombre a la naturaleza y, en consecuencia, a sus orígenes más remotos. Esta es la evidencia de que poco a poco ha ido perdiendo su papel protagónico. La razón se opone a la percepción del tiempo mítico y por ende a la capacidad de entender a los seres y a lo que los rodea.

Este estudio se basa en los usos y los sentidos que las culturas de tradición oral le dan a la palabra. La palabra no es la unidad del discurso sino la llave, es un símbolo verbal que abre la puerta a la cosmovisión, al ser y actuar de culturas tan antiguas como la del Bidan:

Allí donde la escritura no existe, el hombre depende de su expresión oral, de su palabra. Ella le vincula y le compromete. Él es su palabra y su palabra da fe de lo que él es. La cohesión misma de la sociedad descansa en el valor y el respeto de la palabra (Hampaté Ba, 1979, p. 17).

La llegada de la colonia modificó de manera sustancial a la sociedad bidaní. España y Francia implantaron su propio modelo colonial al iniciar por el lenguaje, impusieron sus lenguas, alteraron sus cosmovisiones y generaron efectos en sus propios modelos de independencia. En el Sahara, el régimen español, durante la provincialización, los incorporó a las tropas nómadas, mantuvo su sistema tradicional de gobiernos y la clasificación tribal, dio los privilegios a las élites y retomó estos aspectos tradicionales para mantenerlos dentro de una independencia tutelada. En tanto, la palabra guardaba silencio y hacía resistencia. Formas colectivas de organización como la *tuiza* o la *jabara* se activaron con acciones de resistencia y se usaron en lo cotidiano como canales de información y sociabilidad amplificada. Debido a las dimensiones de lo que implica el Bidan, en el siguiente apartado se analiza lo que significa el Sahara Occidental.

## Palabra y tradición, los pueblos del Bidan

Las historias que llegan a través de la memoria oral tienen la función de enseñar y de entretener en un mundo en el que la frontera entre el ser humano, los animales y las plantas es difusa. La palabra no es solo la portadora de estas historias, puede ser uno de sus personajes o elementos esenciales. Sus usos y rol permiten descubrir cómo pueblos de tradición oral apprehenden, explican su entorno y crean un sentido de la vida.

En sociedades de tradición oral, la palabra lo es todo: es lo que permite explicar de dónde vienes y quién eres. Cada pueblo posee un lenguaje de símbolos propio, pero en los que dependen de la oralidad, la palabra está articulada con el origen y el fin de las cosas; con su creación, pero también con su destrucción. Así lo detalla el siguiente cuento, a través del cual el pueblo Amazigh explica el origen del oro:

Cada día, muy de mañana, el sol envía a sus hijos, los rayos, a la tierra con el fin de calentarla y hacer así posible la vida de animales, plantas y hombres. Los rayos recorren alegremente la tierra hasta el ocaso, momento en que el padre sol los llama a descansar hasta el nuevo amanecer. Cierta mañana, oyeron los rayos como la tierra se lamentaba de su suerte: “¡Ay, cuanto tiempo me dejan sola! ¡Qué largas se me hacen las noches, a la espera impaciente de su regreso!”

Los rayos la ignoraron, pero la tierra insistió con sus lamentos hasta obtener respuesta de los hijos del sol: “En verdad que también nosotros te amamos de corazón, por eso hemos decidido quedarnos contigo para siempre”. Al llegar el ocaso, el sol convocó a sus hijos, estos hicieron caso omiso de su llamada, excusándose de esta manera: “¿Cómo puedes pedirnos que dejemos a nuestra amada tierra tantas horas a oscuras y llorando de frío?” El sol les exigió obediencia, pero muchos de ellos permanecieron remisos.

Debido a esto las estrellas intervinieron: “Somos nosotras quienes iluminamos de noche a la tierra”. Pero los rebeldes rayos argumentaron: “Su destello

no es suficiente para calentarla” y de común acuerdo decidieron quedarse. En castigo a su obstinación, el sol los sentenció: “Quedan, desde hoy, excluidos para siempre de mi casa. Vivirán en la tierra, pero en su vientre. Ya nunca volverán a emitir luz ni a derramar alegría”. “¿Cómo podrá ser esto?” Se preguntaban alarmados los hijos del sol. Este continuó diciendo: “Aunque hijos míos y puros de nacimiento, corromperán a los hombres que frecuenten su compañía, serán sumamente codiciados, y por su posesión se enfrentarán entre sí los humanos, llegando incluso hasta la muerte. Serán para ellos, más que alegría y calor, fuente de sangre y de lágrimas”.

Tal como profetizara el sol, los rayos perdieron gracia e ingravidez, tornándose duras y pesadas piezas que quedaron aprisionadas en el vientre rocoso de la tierra. Se les conoce como vetas de oro, y su metal, aunque purísimo y reluciente como el mismo sol, induce a los hombres, que le erigen altares en sus corazones y suspiran por su posesión, a cometer los más horrendos crímenes en su nombre (Topper, 1997, pp. 44-45).

En este cuento que narra el origen del oro, la acción se inicia con la abierta desobediencia de los rayos, los hijos del sol. Su actitud tiene como consecuencia una alteración del orden natural, de ahí que las estrellas presenten su queja ante el sol; estas son las que realizan la función de iluminar la tierra por la noche. Los rayos están trastornando las funciones asignadas a cada elemento al romper con el orden establecido. El sol regenta, regula la naturaleza y no puede permitir que la actitud rebelde de sus propios hijos altere ese entorno. La palabra del sol, como creador y ordenador, se convierte en una sentencia, que será a largo plazo perjudicial incluso para el ser humano.

En este sentido, Joseph Ki-Zerbo (1979) explica que para los africanos la palabra está cargada de gravedad y ambigüedad ya que puede hacer, deshacer e incluso acarrear maleficios. Debido a esto, la palabra debe ser rodeada de apólogos, alusiones, presupuestos y proverbios confusos para la mayoría, pero no para aquellos que comparten el saber y el interés por su propia cultura. Como la palabra puede ser ambigua está rodeada de protecciones que permiten su comprensión en el contexto hablado. Por eso, este:

hermetismo de lo “dicho a medias” marca el valor inestimable y los límites de la tradición oral, puesto que es casi imposible transferir íntegramente su riqueza de un idioma a otro, sobre todo cuando ese otro idioma está estructural y sociológicamente alejado del primero. La tradición se aviene muy difícilmente a la traducción. Desarraigada, pierde su savia y su autenticidad porque el idioma es “la morada del ser (Ki-Zerbo, 1979, p. 10).

En esta línea se encuentran la poesía que los Erguibat usaban en la guerra como medida de poder y de diplomacia. Previo a una batalla se recitaban poemas a uno y a otro bando, en cada estrofa resaltaban la fuerza, las aptitudes y la historia de cada tribu con la intención de detener el enfrentamiento y lograr una buena negociación entre los oponentes (Informe Erguibat, 1974). La palabra está rodeada de enseñanzas y proverbios, a la vez que tiene la capacidad de crear y destruir cuando se hace necesario, en el caso de los poemas el habla intenta evitar la destrucción, aunque puede por su misma ejecución generar un efecto contrario con el interlocutor hacia una guerra más violenta.

El lenguaje es clave para entender una sociedad, para descubrir sus orígenes. Basta con partir de las palabras claves o esenciales con las que cada pueblo describe su entorno para entender su cosmovisión. En ese sentido, dentro de los mitos aparece la palabra como ordenadora de las relaciones de la naturaleza misma y de su relación con el hombre:

Hace mucho tiempo, mientras todos almorzaban en el frig, la abuela entró corriendo a la jaima y los apresuró gritando:

—Corran, viene una inundación, ¡Corran!

Mientras todos la obedecían, el nieto mayor que venía de estudiar de la ciudad le dijo:

—¡Abuela, no! Es mentira, no hay nubes, no pasa nada.

A pesar de ello, todos siguieron a la abuela a las zonas altas. El nieto mayor hizo lo mismo. Y a los cinco minutos de llegar a las zonas altas, la tromba cayó sobre el campo donde estaba el frig.

El nieto mayor, asustado y perplejo le pregunto a su abuela.

—¿Cómo supiste?, yo estudié, no entiendo.

La abuela lo miró con tranquilidad y dijo:

—Vi a la rata sacar a sus críos de su madriguera y llevarlos a los altos. Iba muy apurada, por eso supe que algo iba mal<sup>3</sup>.

Este mito determina la relación que existe entre el animal y el hombre a partir de su encuentro. Es un reflejo de la realidad, la utilidad o la molestia que generan ciertos animales en la vida del hombre. El proceder de una mamá rata como una parte de la naturaleza conectada con el medio y que da cuenta de una armonía que solo en su observación y su acompañamiento constante puede generarse. La relación de la abuela con el medio da cuenta de su participación en el nivel de la rata, a quien reconoce como un ser portador de sabiduría e incluso más conectado que ella misma.

Sin embargo, este mito obvia esta causalidad, presenta la palabra como la forma de encuentro de las cualidades observadas en los animales como representantes de la naturaleza y de sus formas de organización. Al ser pronunciada, fija la naturaleza de estos animales para el hombre, los hace diferentes, pero a la vez partícipes de esa naturaleza. Mitos como este cuentan la estrecha relación de supervivencia y mutua necesidad que existe entre el hombre y la naturaleza.

En África sucede lo mismo con los Amazigh, quienes tienen una relación muy estrecha con su entorno, el desierto; tan frágil que debe ser constantemente protegido. El hombre es el principal transformador de la naturaleza y es su responsabilidad no destruir el delicado equilibrio ecológico. Esto hace necesario que el ser humano aprenda a escuchar, a mirar y a sentir la naturaleza, ya que al destruirla se acabaría consigo mismo.

En estas culturas se presencia un respeto por la naturaleza que Occidente ha perdido por completo. El viento, el agua, la tierra, los árboles y los animales tienen voz y resguardan la historia. La palabra se encuentra en los seres cercanos, no es solo una prerrogativa del hombre. Un ejemplo de la palabra mítica lo proporciona el pueblo Bereber al explicar por qué los burros tienen el hocico blanco:

3 Entrevista realizada a Ali Bachir, en Dajla, 2016.

Los burros son muy sufridos. Así colmes sus alforjas hasta rebosar, que el burro aguanta. Solo el derrumbe total evidencia el límite de su resistencia. Ahí conoceremos que nos excedimos al juzgar su capacidad (...), basta con aliviar un poco la carga, y ya tenemos de nuevo al rucio soportando impertérrito su lastre. Cuando peor lo pasa un burro es a la hora de ir al prado con los niños. Le dan de bastonazos, le arrojan piedras (...); al fin lo montan hasta cinco de una vez. Y todo esto lo sufre el burro con infinita paciencia. Cierta día, los ángeles hablaron al señor del universo de la siguiente manera: “Padre y señor nuestro, observa aquel burro, es la encarnación misma de la paciencia, ¿no tendrá por eso derecho a ocupar un lugar en el paraíso?” El señor se mostró conforme y ordenó que condujeran al burro a las puertas del Edén. Ya en el umbral, quiso el burro obrar con prudencia y, asomando tan solo el hocico, al ver la legión de niños que en el paraíso retozaba, se le congeló de miedo la sangre en sus venas, impidiendo a sus pezuñas avanzar un solo paso.

Los ángeles trataron de convencerle primero con suaves palabras, y más tarde haciendo uso de la fuerza, pero el burro permaneció estático y firme como una roca. Desistiendo de su empeño, los ángeles le devolvieron a su prado terrenal. Sin embargo, por haber asomado su hocico al paraíso bañándolo en luz divina, desde entonces todos los burros nacen con el hocico blanco (Topper, 1997, pp. 53-54).

¿Acaso una persona de Occidente tiene presente que los burros tienen el hocico blanco antes de leer o escuchar esta historia? Esto pasa porque Occidente ha perdido la capacidad de observar su entorno, en este caso, un par de orejas, una cola y en ciertas ocasiones alguno que otro rebuzne. Ya no busca explicaciones compartidas a situaciones comunes. En general, no hay pausa para mirar a la naturaleza, solo se ven las cualidades aprendidas que fueron generadas desde paradigmas impuestos, previas al desarrollo de esta relación. Las palabras enseñan lo que los seres humanos han dejado de ver y que otras culturas aún conservan.

Al revisar los diferentes mitos que explican las características de los animales, un personaje principal marca la historia y representa a todos los demás: el

burro. Este no solo marca la historia de todos los demás burros, da luz sobre los procesos que los otros como él pasarán; es único y a su vez unitario con su especie, como el que fue llevado al paraíso. Un animal comete el error o realiza la acción determinante para todos los demás ejemplares de su especie.

Esta unicidad de los personajes es producto de un paradigma usado por estos pueblos: el tiempo binario, que es la convivencia del tiempo histórico con el mítico al permitir a las culturas orales mantener vivo su pasado. Para estas culturas la versión de construcción sobre el presente, pasado y futuro no es vinculante, su cosmovisión se entrelaza no hacia esta organización temporal sino hacia el tiempo binario.

En el tiempo mítico existe el acceso a la comunicación con la naturaleza y con las personas que se han ido, es parte del mundo de los sueños, se presenta no de forma lineal ni tangible y no posee materialidad sino información relacional desprendida a través de recursos propios de lo social, que tienen la capacidad de desplegarse hacia elementos compartidos.

Por otro parte, el tiempo histórico sí se constituye de manera lineal, para esto cuenta con el desplegado de la historia de una persona, desde su momento presente hacia atrás. Al entender que el pasado determina su presente incluye todas las acciones que le hicieron ser quien es, es decir, su pasado, pero no solo a nivel individual sino en colectivo. Su historia que dio origen a que hoy sea quien es: antepasados, ancestros y otros que no están presentes que dan pie a que él o ella puedan ser en la actualidad.

Estas historias narradas en tiempo presente con personajes ubicuos no se desarrollan en un tiempo histórico sino en uno mítico que “ya fue, pero no ha dejado de ser”. Esto es lo que explica por qué estas culturas son vistas como primitivas, sus explicaciones parecen sencillas, atemporales y refieren a una especie de fotografía de una cosmovisión que explica sus formas de organización en un momento histórico que tiene un carácter atemporal, pero que a su vez está presente. Sin embargo, las culturas mencionadas, lejos de ser primitivas, demuestran un manejo más creativo de la razón, ya que representa un pensamiento complejo a través de la palabra, para el cual se requieren aún más recursos ya que

al acotarse el lenguaje se limita el pensamiento. A pesar de su atemporalidad, el pensamiento mítico no llega a perder su profundidad y capacidad explicativa.

El mito es la representación fantástica del pasado, pero domina al actuar cotidiano aun en lo más prosaico. Las culturas africanas están marcadas por su intemporalidad y su dimensión esencialmente social:

En las tradiciones africanas –al menos en las que conozco, es decir, las de la zona de sabana al sur del Sahara– la palabra revestía, además de un valor moral fundamental, un carácter sagrado vinculado a su origen divino y a las fuerzas ocultas en ella depositadas. Como agente mágico por antonomasia y principal vehículo de las “fuerzas etéreas”, había que manejarla con prudencia (Hampaté Ba, 1979, p. 17).

Esta triada de valor moral, carácter sagrado y origen divino son los mismos elementos que se encuentran en la región del Sahel donde el *yin* y el *yan*, energías de la naturaleza, se pueden posesionar de las palabras al tener el potencial de transformar el significado de las palabras. En la medida en que la palabra crea o destruye es necesario saber utilizarla. Hablar es hacer uso de la palabra como fruto de un aprendizaje. Para los bereberes, por ejemplo, las historias solo se narran una vez, pueden tal vez repetirse, pero nunca explicarse ya que si hay la necesidad de hacerlo es porque no se contó bien; con esto se puede provocar un castigo o un maleficio. En este sentido, determinadas historias se atienen a una serie de tabúes que tienen fuerza de precepto. Por regla general y bajo grave conjuro no deben alterarse las líneas esenciales de la narración porque puede haber mal interpretación y causar un mal colateral.

Así es como se ha mantenido vivo el poder de los brujos en el África. Estos siempre pueden argumentar que sus palabras fueron mal interpretadas o utilizadas. Tampoco es aconsejable narrar de noche cuentos en los que intervengan espíritus como *yin* o *ifrit*<sup>4</sup>, por el miedo que puedan provocar en los oyentes. Algunas historias hablan de almas errantes o espíritus, en cuyo caso,

4 Espíritus del desierto.

es necesario acompañarlas de una oración en favor de las almas perdidas. La palabra inicia y acaba una historia. Su significado simbólico queda abierto, la historia nunca termina porque siempre se está contando. De ahí la necesidad de mantenerse fiel al relato y a la tradición oral.

Los tradicionalistas africanos ilustran de forma más clara esta situación. Cada región tiene sus conocedores que tienen la capacidad de guardar y transmitir las palabras sagradas. Son dotados de una gran memoria puesto que conocen los oficios, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros. Estos tradicionalistas conocidos como *domas*<sup>5</sup> o *marabús* no pueden hacer un uso vano de la palabra, ni mentir a riesgo de perder su autoridad y respeto pues lo que ellos guardan es su propia historia y la de su pueblo desde el primer hombre, hasta la actualidad. No cualquiera está preparado para guardar la historia de un pueblo, no siempre los *domas* encuentran discípulos que puedan seguir con su oficio o estar preparados para ello. El mito permite a este pueblo aceptar y comprender su existencia y su fin, al partir de la responsabilidad consigo mismo y con los demás. Es necesario un largo proceso de aprendizaje e iniciación en el misterio de lo que se nombra, el que ha conservado toda la palabra, el *marabú*, no puede transmitirla a cualquiera, debería ser alguien que bajo la autorización del guardián anterior posee la dignidad, la honestidad y ser una persona que respete a su propia comunidad. Este proceso encierra también todo lo que significa la palabra para el hombre africano, es tan peligrosa que puede acarrear la muerte a quien mal la utilice.

El saber narrar una historia es un arte, pero también escuchar, descifrar, traspasar y mantener viva la tradición. El problema de la comunicación, la falta de escucha o el abuso de la palabra son problemas que están plasmados en los mitos, que advierten sobre las consecuencias de estos actos. En el continente africano, la palabra ha llegado a significar tanto que puede determinar no solo el surgimiento o la destrucción de elementos mundanos sino el mismo destino de los hombres, su vida y su muerte.

5 Doma, palabra bámbara que significa conocedor. Esta misma palabra aparece en otras lenguas africanas con un significado similar.

En el caso del África Subsahariana o dentro de cada tribu, frente a este tipo de tradicionalista existe otro que puede jugar con la palabra, el griot, quien tiene un estatuto particular en la sociedad. A diferencia de los nobles y de otros tradicionalistas posee una gran libertad de palabra lo que le permite ser cínico, desvergonzado o bromear con las cosas más serias o sagradas. La palabra es compleja no solo por su significado sino por el uso que se le puede dar. Su trascendencia está en su potencial de manipulación.

Los *griots* no necesariamente cuentan la historia de su pueblo, no son sabios, historiadores o conocedores, saben contar y expresar sus historias. El *griot* puede llegar a ser un *doma* si sus cualidades lo permiten, pero esto no suele suceder con frecuencia. Por lo general, transmiten genealogías, historias locales de animales y fábulas. No son portadores de la verdad, solo deben saber usar la palabra y transmitirla (Hampaté Ba, 1979)<sup>6</sup>.

La palabra entre estos pueblos está viva, encierra saber y un potencial único para jugar. Expresa misterio, ironía, astucia, alegría o tristeza según el momento y el lugar donde es pronunciada. La palabra tiene un potencial explicativo, creador, destructor, ordenador, normativo y manipulador.

Ahora falta indicar su potencial lúdico puesto que permite recrear momentos jocosos, jugar, plasmar otra faceta del ser humano, su ingenuidad y torpeza. Con esta el ser humano puede reírse de sí mismo y aprender a verse con otros ojos. Los saharauis lo enseñan con el siguiente cuento:

Una vez, el cojo dijo al ciego:

—Vámonos a robar.

Le contestó el ciego:

—¿Cómo vamos a hacerlo?

Cogemos un cesto y nos vamos a una palmera a robar dátiles. Yo te acompañaré hasta el pie de la misma, me subiré, cogeré el racimo y lo sacudiré para que los dátiles caigan en el cesto. Cuando esté lleno me avisas, bajo corriendo y nos vamos a hartarnos de dulces dátiles.

El ciego asintió, pensando que era un magnífico plan.

Llegaron junto a la palmera elegida y en el momento en que el cojo iba a coger el racimo de dátiles, resbaló y cayó en el cesto. El ciego lo cogió y dijo:

—¡Basta, basta! ¡Vámonos rápido!

Y se fue cargando con el cesto (Aris y Cladellas, 1991, p. 122).

Los saharauis son conocidos por su ironía y su buen humor. En muchas de sus historias juegan con las debilidades del hombre como la mentira, la exageración, la credulidad, la cobardía y, en definitiva, la estupidez de la que nadie está exento. Este cuento reúne muchos de estos puntos.

En las culturas orales la palabra sigue siendo un vehículo para la imaginación. Bajo la égida de la razón no ha perdido la capacidad de observar, comprender, aceptar y sorprenderse de las cosas que le rodean, está viva. Sin embargo, este palpitar de la palabra produce en los estudiosos occidentales un rechazo que pugna por lo escrito. El occidental ha olvidado su base al perder su capacidad de observar su propio mundo mitológico. Lo niega al mismo tiempo que demuestra su ignorancia, en tanto la formación de este hace parte de un complejo proceso de transmisión, recopilación y sobre todo recuperación a partir de la palabra. Foucault (2007) habla de un proceso de triple negación en el que, en este caso Occidente y sus formas de colonización, generan un triple decreto: la prohibición, la inexistencia y el mutismo hacia la palabra. Así, los pueblos del Bidán y otros más de tradición oral funcionan como una forma o mecanismo de resistencia anticolonial que es negado a través de este decreto. En este sentido, Occidente considera que la tradición oral solo transmite valores tradicionales caducos o conservadores, que devela un mundo inocente y primitivo.

<sup>6</sup> El oficio de la palabra se ha transmitido de padres a hijos, y es interesantes constatar que varios escritores subsaharianos contemporáneos descienden de *griots*.

## Colonia española y cosmovisión saharai: mujeres y resistencia

La palabra guarda silencio mientras Europa y sus distintas visiones se acomodan en África. Se transforma con otro lenguaje y cosmovisión que poco a poco se complementa en una formación híbrida al incorporarse la cultura española a la saharai. Sigue siendo creación y orden, pero escala a otros niveles. Es resistencia y se torna en poder político, se vuelve identidad.

La llegada de la colonia motivó importantes cambios. El primero fue el reacomodo de piezas en el rompecabezas de las fronteras africanas. Europa dejó de lado las fronteras culturales, que ni siquiera conoce ni reconoce, mientras se concentra en ubicar su espacio acorde a los intereses económicos.

El control de estos territorios le permitió a su vez la vigilancia y la protección de las Islas Canarias. La relación entre ambas ha sido muy estrecha en diferentes directrices como es la pesca o la seguridad regional. La seguridad de Canarias frente a la posible ocupación de Donald Mackenzie de Cabo Juby aunada a la explotación del banco pesquero canario sahariano, abrieron para España la necesidad de extender la frontera (Aguirre y Ramón, 2004, p.329). La presencia costera ya estaba definida, solo faltaba la frontera del interior; Berlín se los facilitó.

En este caso, España tuvo que renegociar con Francia la parte occidental del continente. En 1884 tras una reunión de las principales potencias europeas a las que se suman Estados Unidos y el Imperio Otomano como observadores, se marcan las fronteras coloniales. La Conferencia de Berlín (Derecho Internacional, 2002) definió el estatus jurídico de las distintas potencias, incluida España. Este último se quedó con parte del protectorado marroquí, la región de Ifni, Sahara Occidental y Fernando Poo. La frontera colonial, derivada de la Conferencia de 1884, generó consecuencias sociales a corto y a largo plazo, ya que el espacio se dividió de acuerdo con criterios geopolíticos y se obvió la distribución natural de la población.

Los grupos nómadas son familias extensas que conocen sus orígenes, por lo que la frontera no logró romper esos lazos, a pesar de las distintas adecuaciones coloniales. La implantación de la frontera hizo que cada territorio derivara diferentes movimientos nacionalistas, que en muchos sentidos estuvieron influidos por la metrópoli.

El Bidan se fraccionó entre la francofonía e hispanófonos con respectivas modificaciones culturales. Por ejemplo, a estos últimos, los hispanófonos colonizados en esta lengua, se les denominó en la provincia por parte de los saharais afrancesados como (los) “joder macho”<sup>7</sup>. A pesar de la separación de las familias por las fronteras y las administraciones, los bidaní mantuvieron sus lazos a través del imaginario colectivo. Sin olvidar los elementos culturales que fueron adquiriendo conforme avanzó el proceso de ocupación. La identidad se ajustó a los nuevos contextos y los saharais tuvieron nuevos roles sociales. Cambios culturales como la lengua y la incorporación de nuevas palabras para referirse a las otras cosmovisiones permearon el imaginario colectivo.

El modelo colonial español en el Sahara fue muy singular. España se interesó por el territorio hasta que perdió el Protectorado Marroquí en 1956. Hecho que coincide con el inicio de las reivindicaciones de Marruecos por el territorio. Este punto motivó al Estado español a declarar al Ifni, Fernando Poo y Sahara como provincias de ultramar (Barona, 2004). Los territorios que fueron configurados como colonia se cambiaron a provincias. La alteración de estatus llevó a España a modificar la estructura territorial, lo que cambió la relación con el Estado; encargado de igualar o por lo menos generar la infraestructura básica en estos territorios. Lo anterior debía ser consistente con lo que tenía la metrópoli en la época franquista.

Por ejemplo, se estableció el modelo educativo para las mujeres. Entre ellos cabe destacar *La Sección Femenina del Movimiento* que coordinaba las escuelas dedicadas a las mujeres, enseñándoles, a través de las escuelas-hogar, los cen-

7 Entrevista realizada a Mahfud Ali Beiba, en Rabuni, diciembre de 2007.

tros dedicados a la mujer y la labor sanitaria donde daban cursos de educación y atención a minusválidos (Barona, 2004, p. 1).

Gran parte de los discursos hegemónicos del franquismo legitimaron permanentemente la “naturaleza” maternal y el “deber” de atender el hogar como algo intrínsecamente femenino, por lo que las mujeres debían permanecer en la esfera privada. En cambio, las mujeres de la Sección Femenina planteaban una excepción a la regla. Al ser las “mujeres azules” disponían de una posición anómala que les confería la posibilidad de traspasar del ámbito privado a la esfera pública, no solo con la potestad de ordenar, educar y formar a las mujeres, sino participando también junto a los hombres en los diferentes ámbitos asistenciales, laborales, sociales y culturales, aunque, qué duda cabe, que en desigualdad (Rodríguez López como se citó en Jiménez, 2018, p. 392).

En el territorio, *La Sección Femenina* tenía encomendada la misión de promover a la mujer saharauí; desde que llegó dispuso de una subvención por el gobierno general. Lo primero que les enseñaron fue corte y confección, lo que provocó el progresivo descontento de las estudiantes. “Un Taller Escuela de Confección estuvo siempre en la mente de la sección femenina como medio muy adecuado para el alcance de nuevas metas en nuestra labor de promoción” (Memoria de la sección femenina, 1975).

Esto es lo que dicen las saharauí a través de un escrito de archivo, que da cuenta lo que opinaban de la educación de *La Sección Femenina*:

Las alumnas se quejan del bajo nivel educativo y el trato que les dispensaba, el 18 de enero de 1975 un grupo de mujeres saharauí se presentaron ante el Delegado Gubernativo de la Región Sur, para denunciar, entre otras cosas, la forma en la que son tratadas y que, después de 6 años de estudio no habían aprendido nada, desconocían el español y consideraban prioritario que se aprendiera el árabe y el castellano. Aun cuando la sección femenina ha informado que les proporcionaría el material de estudio, ellas debían de costearlo, también manifestaron: “que llevan 6 años asistiendo a clase y “no saben hacerla O”. Que están cansadas de “coser sacos”.

Que de su casa faltan un tiempo que desaprovechan luego al no adquirir conocimientos de ninguna clase.

Que tienen gran interés por aprender, pero de lo que ellas desean recibir enseñanza por orden prioritario es la siguiente:

1. Lengua árabe.
2. Lengua española.
3. Labores del hogar.

Que la lengua española no la entienden con el actual sistema de hacer dictados “sin explicar nada” (Delegación Gubernativa de las Mujeres de la Sección Sur, 1975).

Esta cita evidencia la transformación del uso de la palabra de las mujeres saharauí, que ya no la usan a partir del mito en su potencial de creación y destrucción, sino en un código administrativo del Estado, finito y acotado que solo se puede abrir o que retoma su parte menos literal en expresiones como “no saben hacer la O” o “que están cansadas de coser sacos”. En ambas frases se retoma las características metafóricas, atemporales el lenguaje oral, que se combinan con el lenguaje administrativo y que se articula en el aprendizaje de la queja, que es un tono español que traspasa la colonización a través del aprendizaje del modo de ser del otro y que se transpone hasta las mujeres saharauí que lo articulan.

En la última parte de la cita dicen: “Que la lengua española no la entienden con el actual sistema de hacer dictados “sin explicar nada” (Delegación Gubernativa de las Mujeres de la Sección Sur, 1975). Para ellas, la palabra que enseñan las españolas no tiene sentido, un fin, no se manifiesta como creación, ni orden, no genera un potencial de daño, pero tampoco de beneficio. Además, la forma como las aproximan al castellano por medio del dictado pierde más fuerza aún ya que no está vinculada con ningún tipo de cosmovisión sino con normas que deben o no cumplirse. Es un lenguaje utilitario que requieren por su potencial estratégico, para mantener el lazo con la colonización, que en lugar de colonizar la palabra la torna administrativa, pragmática y utilitaria.

La palabra se vuelve una petición explícita de las saharauí porque es la forma de administración del Estado. Es su manera de sobrevivir en el nuevo

modelo político, al permitirles participar del beneficio o no que les da el nuevo Estado al que deben responder y enfrentar. Se va construyendo un discurso colonial que se vuelva propio de los habitantes. Se convierte en la herramienta que da vos a su malestar de una provincia de la que no se sienten parte.

Lo que llama la atención es la limitación de la educación puesto que la lengua del colonizador no les fue correctamente proporcionada. Por la narración se evidencia que cosían costales que no les servían para su vida cotidiana, un ejemplo de la educación usada como herramienta colonial a partir de promesas; esta es una forma de mano de obra subordinada de mujeres europeas a mujeres en la provincia. Cada día acudían para buscar la promesa de un aprendizaje de cómo ser una mujer de acuerdo con el modelo europeo.

La educación dentro de la dictadura franquista fue uno de sus métodos de conservación, con el fin de implantar una forma de pensar o desde la cual partir para elaborar cualquier tesis que los sujetos, en este caso las mujeres, pudieran reelaborar al respecto. Como lo muestra la cita de Esther Martínez (1996) a continuación:

En un régimen como el franquista calificado de “totalitario”, la escuela fue, obviamente, un instrumento fundamental de adoctrinamiento de los ciudadanos en un conjunto de valores que formaban parte de la ideología que el régimen deseaba implantar. La difusión de dicha ideología servía a la propia legitimación del régimen y era medio indispensable para su estabilidad y perdurabilidad (p.17).

De allí que muchas de sus protestas, a partir de la participación política y la suspensión de actividades, se caracterizan por pedir cosas de su propia cultura. Acuden todos los días porque necesitan desarrollar formas específicas y estratégicas dentro del nuevo esquema de supervivencia, en una provincia de la que son parte y que no fue hecha para ellas. Espacio que las toma en cuenta desde el discurso como mujeres en potencia al ofrecerles elementos, pero que en los hechos solo genera formas de codependencia que a la larga no derivan en educación o provisión alguna.

Por una parte, aunque se ha puesto de manifiesto la capacidad de los regímenes fascistas de difuminar ambas esferas para penetrar en la esfera privada y controlar y limitar radicalmente la opinión en la esfera pública, no puede negarse tampoco la capacidad que tuvo la gente en su vida cotidiana tanto de sostener estos marcos políticos como de subvertir algunos de sus aspectos o de terminar ayudando a acabar con ellos (Corner como se citó en Jiménez, 2018, p. 391).

La mujer saharauí inicia el trabajo colectivo que, a través de la *tuiza* y otras prácticas colectivas, amplía sus redes. Va tomando conciencia de su papel social, de súbdita a ciudadana. Un proceso en el que las políticas públicas españolas jugaron un papel determinante ya sea como efecto colateral o como disparador de los procesos.

*La Sección Femenina* fue informada de los reclamos de las mujeres saharauíes. Se comentaba que lo ocurrido carecía de fundamento y que no se explicaban la queja. El resultado fue una orden de la Delegación: La Delegación Gubernativa suspende las clases de confección en tela de arpillera y solicita telas más suaves (Delegación Gubernativa de las Mujeres de la Sección Sur, 1975).

Querían cursos más adecuados a las situaciones del momento y más adecuadas con su propia cultura. Esto mismo se evidencia en varias instituciones y políticas públicas que España estableció entre 1958 y 1970. Se creó toda la infraestructura con relación a salud, carreteras y políticas públicas para el desarrollo regional; ejemplos son la *Revista Hola* y el cine. Con el cambio de estatus, de colonia a provincia, empezó a llegar población española, que cada vez más requería que cubrieran sus necesidades. Así, estos territorios fueron dotados de lo que en 74 años (1884-1958) no se les suministró. Con la llegada de los españoles vinieron nuevas condiciones.

A pesar de las intenciones de desarrollo, la relación entre ambas poblaciones decayó. Las fronteras coloniales, porosas por naturaleza, no impiden la llegada de saharauíes afrancesados, de nuevas ideas, la *jabara* los mantiene

informados y el discurso nacionalista se va consolidando. La respuesta violenta a la protesta pacífica de Hatarrambla en 1970 reafirma este proceso.

La palabra guarda silencio y se hace resistencia. Los poetas, sin importar su influencia ideológica retoman su poder político; las mujeres, parten de una sociedad tradicional para reconfigurar su papel social. En este punto, la población del Bidan se adapta a esa nueva modernidad. Y la palabra continúa su transformación, aunque sin perder sus formas de resistencia y su base oral que aún se puede encontrar.

## Conclusiones

La colonización española y sus distintas fases influyeron la cosmovisión saharauí. Los idiomas del español y el francés aportaron nuevos elementos que enriquecieron el espacio, pero al mismo tiempo separó a las culturas del Bidán. La división de un territorio entre dos potencias con distinta lengua e ideología provocó una fragmentación cultural de la población nativa que se refleja más claramente después de la descolonización.

Los hijos de las nubes regresaron a la palabra en su potencial relacional, a pesar de los mecanismos de la colonización que intentó eliminar la relación de la palabra con el entorno. Los nómadas dan a la palabra, como pueblo oral, la capacidad de conservar su historia.

No solo las fronteras geográficas se difuminaron en su relación con las nubes y el camello, sino que la palabra se constituyó como la borradura de la jerarquía antropocéntrica y administrativa del Estado sobre los saharauis, para dar a paso a un plano en el que la frontera entre el ser humano, los animales y las plantas es difusa. La palabra no solo es portadora, es un elemento esencial como actante y actor.

La palabra nómada, capaz de hacer, deshacer o acarrear maleficios, es la que rompe la lógica e impide la destrucción de las relaciones consigo mismo y con su comunidad. La lógica del idioma o del lenguaje colonial es la que va

del rompimiento de lo social a lo administrativo. En su colonización pasa por la educación de las mujeres y su adquisición se vuelve petición explícita para permitirles participar en el Estado. Es esta lógica dual de la palabra la que se adopta y se vuelve estrategia por las mujeres, como se vio en el ejemplo, pero también para el pueblo de las nubes.

## Referencias

- Aris, C. y Cladellas, C. (1991). *Cuentos Saharauis*. Barcelona: Editorial Anaya.
- Barona, C. (2004). *Hijos de las nubes*. Madrid: Cuadernos de Langre.
- Comisión Hispano Saharaui de Estudios Históricos. (1974). *Informe Erguibat. Fondo Documental del Sahara (FDS)*.
- Delegación Gubernativa de las Mujeres de la Sección Sur. (1975). *S/actitud alumnas de la Sección Femenina, Villa Cisneros, 24 de enero de 1975, Delegación Gubernativa de la Región sur*. Carpeta 122.
- Aguirre, D. y Ramón, J. (2004). *El oscuro pasado del desierto. Aproximación a la historia del Sáhara*. Madrid: Sial Ediciones.
- Derecho Internacional. Dipublico.org. (2002). *Acta general de la conferencia de Berlín (26 de febrero de 1885)*. Recuperado de <https://www.dipublico.org/3666/acta-general-de-la-conferencia-de-berlin-26-de-febrero-de-1885/>
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. México D.F.: Editorial Siglo XXI.
- Hampaté Ba, A. (1979). Los archivos orales de la historia. *El correo de la UNESCO*, XXXIII,17-23.
- Herskovits, M. (1984). *El hombre y sus obras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bubu Hama, M. y Ki-Zerbo, J. (1979). Tiempo mítico y tiempo histórico. *El correo de la UNESCO*, XXXIII,12-16.
- Jiménez Aguilar, F. (2018). El desfile de lo femenino. Las mujeres de la Sección Femenina y las celebraciones franquistas en Granada (1937-1951). *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (17), 389-412.
- Ki-Zerbo, J. (1979). Un continente en busca de su pasado. *El correo de la UNESCO*, XXXIII, 7-11.
- Martínez Tortola, E. (1996). *La enseñanza de la historia en el primer bachillerato franquista (1938-1953)*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Memoria de la Sección Femenina. (1975). *Memoria del Departamento de Formación y participación de la juventud del Sahara durante el curso 1974-1975. Informe correspondiente a la labor realizada por el Departamento de Promoción durante el 1.er semestre de 1975*. Carpeta 175 y 122.

Rodríguez Esteban, J. A. (2011). *España en África. La ciencia española en el Sáhara Occidental, 1884-1976*. Madrid: Calamar ediciones.

Topper, U. (1997). *Cuentos populares de los Bereberes*. Madrid: Miraguano Ediciones.

## Capítulo 3: Oriente Medio y Occidente: las relaciones internacionales en tiempos de la glocalización<sup>1</sup>

Carlos Alberto Builes Tobón <sup>2</sup>  
Sebastián Álvarez Posada<sup>3</sup>

### Introducción

La configuración de un nuevo orden mundial a partir de los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos está resultando más conflictivo de lo esperado. Con el final de la guerra fría, el mundo vio cómo EE. UU. se auto proclamó la única potencia militar en el siglo XXI. Sin embargo, el despertar de China como nueva potencia económica mundial y la crisis europea llevaron al país del norte a ver resquebrajada su economía. Ante un Estados Unidos debilitado en

1 Término usado por Roland Robertson y el sociólogo alemán Ulrich Beck en su libro *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Se refiere a las contradicciones que trae el mismo sistema de globalización al romper barreras para universalizar el mercado, las prácticas de consumo y los sistemas políticos desde una sociedad red, y para generar nuevas fronteras a través de los movimientos identitarios locales que provoca la globalización cultural.

2 Doctor en Artes, Letras y Lenguas de la Universidad de Rennes 2. Profesor e investigador, director de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: carlos.builest@upb.edu.co / orcid: 0000-0001-9034-8446. Medellín–Colombia.

3 Doctorando en Lenguas, letras y traducción de la Universidad de Liège. Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: sebastian.alvarezpo@upb.edu.co / orcid: 0000-0002-9779-4008. Medellín–Colombia.

el campo financiero, China se consolidó como el mercado más competitivo a nivel internacional y el liderazgo mundial americano comenzó a ser cuestionado.

De otra parte, el surgimiento de potencias del tercer mundo comenzó a configurar un nuevo equilibrio de roles que amenazaron la hegemonía americana. India, Rusia, Sudáfrica, Turquía y Brasil se organizaron para conformar un bloque poderoso comercial y político que ha comenzado a catalizar la dicotomía entre norte-sur. El universo de los países musulmanes se ha ido consolidando en el escenario internacional como el bloque más antioccidental. Muchos de esos países han retado al mundo occidental al organizar sus sociedades desde los principios del profeta Mohamed<sup>4</sup>.

Desde el continente africano, el mundo puede constatar la complejidad de los modelos occidental, musulmán y tribal. El continente negro representa el mayor reto cultural y social para un mundo que ha construido sus principios desde el capitalismo. La pobreza multidimensional y la falta de Estado en los países de África son una radiografía de las luchas civilizatorias que Occidente ha dejado en dichos territorios. El mundo empieza a ser cada vez más multipolar. Son muchos los actores que intervienen en la política internacional y esto hace que se necesiten mayores herramientas metodológicas y teóricas que permitan comprender tal diversidad.

## Carácter transdisciplinar de las relaciones internacionales

¿Cómo se definen hoy las relaciones internacionales? ¿Es posible comprender dichas relaciones sin la mediación de otras disciplinas afines? ¿Cuál es el rol de la diplomacia en las nuevas configuraciones internacionales? Y, por último, ¿Qué transformaciones ha sufrido el Estado-Nacional en la era de la globalización?

<sup>4</sup> “El conflicto de Oriente Medio, protagonizado por pueblos milenarios y jóvenes Estados, surgidos tras las guerras mundiales del siglo XX, hunde sus raíces en rivalidades históricas, y se desenvuelve en un escenario geoestratégico milenario” (Lozanno Bartolozzi, 2013, p. 147).

Dadas las características de un mundo en transformación constante, donde las redes globales económicas e informáticas han producido cambios en la vida individual y social sin precedentes, los análisis tradicionales sobre relaciones internacionales se han hecho insuficientes<sup>5</sup>. Ante problemáticas de carácter transnacional como los tratados de libre comercio, las migraciones, las redes del crimen internacional y los aspectos internacionales de la justicia y los derechos humanos, las naciones han tenido que reorganizar sus instituciones diplomáticas y estatales adaptándolas a la nueva interdependencia entre las naciones<sup>6</sup>.

En ese sentido, las ciencias humanas, económicas, sociales y políticas se han tenido que poner al día en sus metodologías y contenidos con el fin de tener los instrumentos necesarios para interpretar la nueva era de la globalización y de la localización. Los estudios interdisciplinarios y transdisciplinarios se están configurando como las metodologías más adecuadas para comprender las nuevas conformaciones sociales, económicas y políticas actuales. Los investigadores han tenido que romper fronteras disciplinares para conformar nuevas teorías que permitan visualizar con más claridad su rol social en la era de la globalización. Es por eso que las relaciones internacionales como disciplina están ampliando la tradicional esfera de la diplomacia hacia la construcción de su estatuto desde lo interdisciplinar con el fin de responder a las nuevas composiciones del mundo contemporáneo<sup>7</sup>.

Las universidades ofrecen un conjunto de herramientas que permiten a los estudiantes comprender las nuevas configuraciones mundiales. Cursos como

<sup>5</sup> EE. UU. como hegemonía dominante en el siglo XX había puesto las condiciones en las relaciones internacionales. La política internacional norteamericana dominó buena parte de la disciplina de las relaciones internacionales, sin embargo, el ingreso de nuevas potencias y condiciones históricas sin precedentes en la relación de lo global y local han cambiado en el siglo XXI el mapa mundial al hacerlo más multipolar. Para comprender el proceso de configuración de las relaciones internacionales y el análisis actual de la disciplina, consultar: Barbé, E. (1989). El estudio de las relaciones internacionales ¿crisis o consolidación de una disciplina? *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (65), 173-196.

<sup>6</sup> Ver: Ministerio de Relaciones Exteriores. *Principios y lineamientos de la política exterior colombiana*. Recuperado de [http://www.cancilleria.gov.co/ministerio/mision\\_vision\\_objetivos\\_normas\\_principios\\_lineamientos](http://www.cancilleria.gov.co/ministerio/mision_vision_objetivos_normas_principios_lineamientos)

<sup>7</sup> “De este modo, el pluralismo metodológico permite abordar el estudio de los fenómenos internacionales en base a su diversidad, pero, teniendo en cuenta la conexión entre los mismos dentro de un marco de referencia complejo y global” (Barbé, 1989, p. 194-195).

Negocios internacionales, Derecho internacional humanitario, Nuevas problemáticas y jurisdicción medio ambiental internacional, Desarrollo sostenible y tecnologías limpias, Globalización, Multiculturalismo y Geopolítica son el fruto de los nuevos escenarios académicos en los que se examinan las relaciones internacionales. Desde esa transversalidad disciplinaria los investigadores están configurando las nuevas bases teóricas y metodológicas de las relaciones internacionales.

## El mundo visto desde Colombia

La internacionalización de Colombia se configuró en la década de los años cincuenta cuando comenzó la organización de la economía industrial como política estatal. La tecnificación del café, las primeras explotaciones de petróleo, la fundación de las siderúrgicas nacionales y de los textiles fueron la base para la conformación del mercado nacional. En ese sentido jugaron un papel fundamental los Estados Unidos, quienes promovieron una planificación nacional y ofrecieron los primeros créditos para el desarrollo industrial y de infraestructuras.

Además, hubo tres hechos de carácter internacional que afianzaron las relaciones entre ambos países. El primero fue la IX Conferencia de países americanos en Bogotá en abril de 1948. En aquella oportunidad se institucionalizó la OEA como la entidad encargada de regular las relaciones en el continente y con el mundo. El segundo fue la guerra de Corea en 1953 en la que Colombia participó al lado de los Estados Unidos como el único país latinoamericano en formar parte de aquella confrontación. En correspondencia, el país del norte ofreció a Colombia su cooperación en la modernización del Ejército Nacional. Y el tercero fue la Revolución Cubana, con consecuencias que se dejaron ver en todo el continente y también en Colombia. La lucha armada y el modelo socialista se ofrecieron como el modelo a una América Latina en el tránsito hacia la modernidad. Es por eso que los EE. UU. dibujaron la Alianza para el Progreso como el instrumento que competiría con la propuesta socialista cubana. El presidente Alberto Lleras Camargo (1958-1962) se encargó de ser el promotor de dicha alianza en Colombia, lo que alejó la posibilidad del socialismo en el país.

Aquel origen en lo económico, lo militar y lo social de la presencia de los Estados Unidos en Colombia explica las relaciones tan cercanas y de dependencia. Cuando se pregunta por el mundo visto desde Colombia es necesario comprender que tal hermenéutica pasa por los lentes de los Estados Unidos. Eso no ha cambiado y por mucho tiempo seguirá siendo una relación prioritaria para Colombia, dado que en los años 90 se creó El Plan Colombia para luchar contra las drogas y la guerrilla, lo que generó de nuevo una unión que se consolidaría más con la aprobación del Tratado de Libre Comercio en el 2012.

El siglo XXI contrajo algunos cambios en la política internacional colombiana. Si EE. UU. era el primer mercado de exportación colombiano, Venezuela era el segundo. Por complejas relaciones ideológicas y personales, el presidente Hugo Chávez suspendió las exportaciones colombianas hacia Venezuela, con aquella decisión se generó una crisis económica nacional que obligó al gobierno y a los empresarios a buscar nuevos mercados regionales y transatlánticos sin precedentes. El fruto de aquellos esfuerzos ha dejado unas nuevas relaciones internacionales fortalecidas pues Colombia cuenta hoy con tratados de comercio con Europa y América Latina que conlleva consecuencias en todos los campos<sup>8</sup>.

## La geopolítica mundial

La nueva configuración de la política mundial se define como multipolar,<sup>9</sup> esto es que existen diversos centros de poder internacional que ponen las condicio-

8 Colombia tiene actualmente tratados de libre comercio con México, El Salvador, Guatemala y Honduras, Comunidad Andina de Naciones CAN, Comunidad del Caribe CARICOM, Mercosur, Chile, EFTA Asociación Europea de Libre Comercio con Suiza y Liechtenstein, Noruega e Islandia, pero no está vigente con los dos últimos, Canadá, Estados Unidos, Acuerdo Parcial con Venezuela, Cuba, Nicaragua y la Unión Europea. Consultar: Mincomercio, Industria y Turismo. Acuerdos Vigentes. Recuperado de <http://www.tlc.gov.co/publicaciones.php?id=5398>

9 Ver: Schnake Gálvez, A. (2011). Orden Multipolar en el siglo XXI: Efectos globales y Regionales. *Revista Encrucijada Americana*, 4 (1), 19-41. Recuperado de [http://www.encrucijadaamericana.cl/articulos/n1\\_2010/2Schnake\\_Orden\\_multipolar\\_en\\_el\\_siglo\\_XXI.pdf](http://www.encrucijadaamericana.cl/articulos/n1_2010/2Schnake_Orden_multipolar_en_el_siglo_XXI.pdf)

nes económicas y las políticas mundiales. Lo interesante es constatar que en ese escenario internacional América Latina puede llegar a ser un catalizador de conflictos y luchas de civilización. Casi todos los países del mundo tienen relaciones con los latinoamericanos. El hecho de que el continente no haya participado activamente en las guerras mundiales y que sea un mundo en deconstrucción, lo convierte en escenario de atracción para las grandes potencias.

Es importante destacar que Rusia se está reconfigurando como el actor internacional más contradictorio al eje de EE. UU. Con Europa. En ese sentido hay una nueva legitimación del papel de países que tras la caída del muro de Berlín habían perdido influjo internacional. Está claro que China es actor principal, pero todavía no hay claridad sobre su papel político, el cual ha relegado en favor del rol económico.

La integración latinoamericana, construida lentamente por décadas, parece estar consolidándose de manera pragmática aunque haya luchas ideológicas encontradas<sup>10</sup>. El hecho es que la movilidad, el flujo de capitales y la cooperación pública y privada entre los países latinoamericanos es una realidad. Eso hace pensar que en el futuro América Latina tendrá un rol más determinante en el concierto mundial.

## La localización y sus efectos culturales en la globalización

Un fenómeno aparentemente contradictorio ha aparecido en la era global. De una, parte los efectos de la información han consolidado tendencias mundiales en todos los aspectos de la vida. Las formas de pago, el consumo, las modas y el

10 La Celac, comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, creada en el 2010, fue constituida en diciembre de 2011 con el objetivo de consolidar la unión de dichos países a través del afianzamiento de sus relaciones culturales, comerciales y políticas, especialmente en cuanto a política exterior. Más información en: CELAC. Recuperado de <http://www.sela.org/celac/>

turismo han pasado de ser regionales y singulares para convertirse en prácticas sociales cosmopolitas. Lo global en lo económico y lo político han llevado a la configuración de una cultura de consumo mundial. Hombres y mujeres que hacen parte de esta nueva sociedad en red, por ejemplo en África, usan los mismos electrodomésticos, dispositivos informativos y, aún más, visten y degustan los mismos productos que consumidores de Europa, Asia o América Latina de su igual estatus social. De otra parte, como efecto reaccionario a la globalización, ha comenzado a surgir identidades nacionales, étnicas, de género, ecológicas y sexuales que afirman el poder local. Ante la hegemonía cultural y económica del Occidente capitalista, muchos grupos y pueblos se han organizado desde racionalidades diferentes a las modernas al buscar nuevas formas de reconocimiento y legitimidad desde sus identidades originarias.

## Identidades nacionales

Las consecuencias de la era de la globalización en el Estado-Nación se pueden percibir cuando los gobiernos nacionales tienen que legislar desde las normativas internacionales. La interdependencia entre las naciones es un hecho, sin embargo, algunos países se están defendiendo de los efectos de la globalización afirmando sus nacionalidades, sus lenguas y sus tradiciones. El Estado colombiano, de una parte, busca internacionalizar su economía y su aparato burocrático a las exigencias internacionales, mientras que rescata las identidades originarias indígenas y afroamericanas. Un ejemplo es la Constitución del 91 en la que se define a Colombia como un país multilingüe y multicultural, a su vez que se insta a trabajar en conjunto con otras naciones.

## Identidades religiosas

El fenómeno religioso contemporáneo tiene dos formas de manifestación, todas estas revelan la importancia del papel de lo espiritual en la cultura. En primer lugar, para muchos hombres y mujeres las nuevas formas religiosas sincréticas garantizan un refugio de identidad en medio de la secularización de las sociedades.

El más conocido es el de la Nueva Era, el cual retoma fuentes de las más variadas tradiciones religiosas. Su éxito se encuentra en que el creyente hace su

propio menú espiritual. Este cosmopolitismo religioso es una alternativa para personas que han perdido los nexos con las religiones tradicionales. Otro popular es el fundamentalismo religioso. Se refiere a grupo ortodoxos de mundo cristiano, musulmán, hinduista o budista que intentan poner barreras a las consecuencias culturales de la era del consumo y la información. Su idea es defender los principios tradicionales de sus respectivas religiones, convierten a sus fieles en militantes ideológicos y en sus formas radicales en agentes violentos. Actualmente, el radicalismo musulmán es el más conocido, pero todo aquel que usa la violencia para imponer sus verdades y prácticas religiosas se encuentra dentro de este grupo.

## Identidades culturales

Este es el fenómeno contemporáneo más variado, ya que convoca identidades juveniles como las tribus urbanas, los movimientos ecologistas, feministas y del LGTBIQ. Su propuesta es hacer un mundo en donde la diferencia sea posible y se reestablezcan unas relaciones de igualdad y fraternidad entre los seres humanos y con la naturaleza. Ante un mundo industrializado y construido desde el modelo patriarcal, las identidades culturales abogan por nuevas relaciones sociales y formas de gobierno más plurales.

## Fundamentalismos y extremismos

Las guerras religiosas mundiales medievales y de la época moderna parecían ser cosa del pasado en el siglo XX. Por el contrario, los aspectos religiosos y nacionales encuentran unas condiciones históricas apropiadas para dominar el ambivalente universo político de la globalización. Los fundamentalismos religiosos católicos añoran las décadas de tradicionalismo ritual y moral anteriores al Vaticano II y, desde otra perspectiva, el fundamentalismo islámico explota en su diversidad al configurarse como eje de identidad y división, aun en el seno mismo de los Estados musulmanes. Estas tendencias fundamentalistas son el soporte ideológico para formas religiosas extremistas que buscan llenar los vacíos de los Estados Nacionales a través de radicalismos morales y sociales con expresiones violentas.

## Los geoestratégicos conflictos de Oriente Medio: lo regional en escala mundial

El interés geopolítico mundial pasa, desde comienzos del siglo XXI, por las guerras de petróleo, el final de las dictaduras, los reinados del Oriente Medio y la consolidación de los Estados de Israel y Palestina. Se perdió el orden mundial que la Guerra Fría había logrado establecer tan hegemónicamente, que en la última década del siglo XX y comienzos del siglo XXI había hecho pensar a los especialistas que el fin de las grandes ideologías convertiría el mundo en un entramado más plural y fragmentado. La realidad demuestra que se ha comenzado a reconfigurarse unas nuevas relaciones mundiales desde la conflictiva y geoestratégica región del Oriente Medio. Los últimos ataques terroristas a Francia demuestran que las intervenciones político-militares del país galo en sus excolonias han llegado a su fin. La importancia de los fundamentalismos religiosos en la reconfiguración de naciones de dicha región ha puesto en jaque el modelo occidental de Estado moderno.

La tierra, la fe y los recursos naturales están conformando ejércitos de fieles nacionalistas que buscan defender sus territorios de los intereses económicos y políticos de Occidente. En este complejo juego de nuevas guerras ideológicas, la construcción mediática del terrorismo ha polarizado buena parte de la opinión pública mundial. Las consecuencias de dividir el mundo entre buenos y malos, eje del bien y del mal, está reconfigurando el papel de las antiguas potencias mundiales EE. UU. y Rusia, que actualmente son determinantes en la guerra de Siria.

¿Se está iniciando una nueva Guerra Fría?<sup>11</sup>, ¿Acaso Occidente necesita la creación de un nuevo enemigo absoluto para reactivar sus economías y presen-

11 “A veces me pregunto si estamos en 2016 o en 1962” (BBC Mundo, 2016, párr. 1). Con esas palabras, el primer ministro ruso, Dimitri Medvédev, señaló ante más de un centenar de ministros y jefes de Estado que el mundo se ha desplazado hacia una nueva Guerra Fría. Las fuertes declaraciones de la autoridad rusa sucedieron en la mañana del sábado, en la Conferencia de Seguridad de Múnich, considerada como el “**Davos de la defensa**” y que tiene al conflicto de Siria como tema principal. “Casi todos los días, nosotros (Rusia) somos descritos como **la peor amenaza**. Ya sea para la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en su conjunto, para Europa, Estados Unidos o para otros países” (Medvédev como se citó en BBC Mundo, 2016, párr. 4).

tarse como el nuevo liberador del mal? o ¿La nueva guerra fría es una añoranza de Rusia como protagonista antagonista?

Para comprender el poder de los Estados islámicos y la importancia de la guerra de Siria es necesario devolverse a la historia, con el fin de comprender las condiciones históricas que posibilitaron la configuración de una religión tan poderosa como el Islam que hoy abarca más de 55 naciones y más 1300 millones de creyentes.

## De la tierra prometida al Estado de Israel

Desde la antigüedad, la Biblia narra los conflictos por la conquista de la tierra prometida que manaba leche y miel. Hacia el 1200 a.e.c., los reyes Saúl, David y Salomón crearon el reinado de Israel, que aunque tuvo una corta duración histórica, se ha convertido en la realización de la promesa divina. Todas las batallas, luchas y guerras que se vivirán desde aquella fecha hasta hoy por lograr el control de estos territorios tienen el mismo sueño bíblico contenido en el libro del Génesis 15, la tierra prometida.

Los pueblos antiguos del Oriente Medio buscaron dominar aquellos estratégicos territorios que comunicaban a África con Europa. Egipcios, asirios, babilonios- caldeos, persas, griegos y romanos hicieron parte de aquel complejo cultural en donde hebreos y arameos luchaban por mantenerse en medios de dichas dominaciones.

Una ventaja estratégica que han tenido los hebreos sobre los arameos es el metarrelato u orden imaginario de la tierra prometida. Bajo esa consigna se creó el judaísmo a partir del siglo II a.e.c. La esperanza en un mesías que vendría a restaurar el reino de Israel fundó aquella nación no en lo humano si no en el precepto divino. Los intelectuales hebreos han codificado toda aquella idea originaria en textos sagrados que incluso sobrepasan los límites de sus creencias hasta llegar al cristianismo y al Islamismo.

El exilio o diáspora de los habitantes de Israel hacia muchos pueblos, especialmente Europa, ha sido la forma de dar a conocer su mesianismo, a la vez influir económica y políticamente en las sociedades donde vivían su exilio. Se conoce el diálogo interreligioso y cultural que se vivió en el siglo XIII e.c. entre cristianos, islámicos y judíos, lo que llevó a la recuperación de la cultura y los escritos de los filósofos griegos. Córdoba recuerda una especie de fraternidad intelectual que superó, entre un grupo de sabios, los desencuentros generados por las cruzadas.

Generaciones de hebreos en todo el mundo mantuvieron su mesianismo por siglos en una tradición silenciosa pero efectiva que llegó a ocupar los grandes centros financieros y económicos de Europa a finales del siglo XIX y principios del XX. Fue allí donde se dieron las condiciones históricas mundiales que llevaron al mundo (occidental) a la Primera y Segunda Guerra Mundial. La historia del sionismo y su lucha por reestablecer de nuevo un lugar geográfico para el pueblo de Israel ha sido una estrategia milenaria que tuvo efectos mundiales a partir de la contracción misma de Europa en el nazismo.

Los efectos políticos de la Segunda Guerra Mundial, así como la culpabilidad colectiva por el exterminio judío, constituyeron las condiciones para hacer realidad aquel sueño de los hebreos de volver a los territorios de Canaán o tierra prometida. En 1948 la ONU creó el Estado de Israel y desde entonces miles de hebreos han comenzado a tomar posesión de unos territorios que también estaban poblados por otros pueblos, entre ellos el palestino.

Las relaciones culturales, económicas, políticas y geoestratégicas entre los EE. UU., Europa e Israel han sido determinantes para mantener su presencia en el territorio, pero a su vez ha sido el caldo de cultivo para la radicalización de los pueblos y naciones que vieron en el Estado de Israel una agresión de Occidente al Oriente Medio. Protegido Israel por las grandes potencias, ha creado un ejército poderoso que ha desestabilizado la región. La necesidad de autodefensa se ha convertido en otra oportunidad para que los Estados Unidos intervengan en la zona.

## La unificación de los pueblos de la península arábiga por el Islam:

Hacia el 622 e.c. el profeta Mohamed huyó de su ciudad de origen, La Meca, y se dirigió hacia Medina, donde comenzó a predicar las revelaciones que tuvo de Alá. A dicho proceso de huida se le denominó como la Hégira, considerado como el hecho fundacional del calendario islámico.

La península arábiga, en los tiempos del profeta, estaba conformada por pueblos tribales de comerciantes y pastores nómadas que adoraban diferentes divinidades. Allí, dichos pueblos contaban con un centro de culto, la *kaaba*, ubicado en la ciudad de La Meca. El profeta Mohamed, convencido de la nueva fe, cautivó a comerciantes y a jefes de Medina convirtiéndose en su nuevo jefe religioso y político. Hacia el año 630 conquistó La Meca y tomó a la *kaaba* como nuevo símbolo de su fe en Alá; lugar sagrado donde cada año se reúnen millones de creyentes recordando el origen de la fe islámica.

## ¿El profeta Mohamed en Jerusalén?

Para el siglo VII e.c. tanto los textos sagrados judíos como los cristianos se habían expandido por el Oriente Medio. Es muy probable que el profeta Mohamed haya oído de ellos y a partir de sus revelaciones divinas los interpretó para elaborar las doctrinas que sirvieron como base para el Islam. El entronque entre ambas religiones se sitúa en la fe a un solo Dios, proclamada por primera vez por Abraham. Los profetas antiguos, así como Jesús son considerados por el Islam fuentes de las que bebió del profeta Mohamed.

Se cuenta<sup>12</sup> que el profeta Mohamed tuvo un sueño en el cual se encontró con el ángel Jabra, el mismo Gabriel que en la tradición cristiana da el anuncio a la Virgen María. Dicho ángel, en una serie de alusiones a los textos sagrados de judíos y cristianos (*Al-Tawrat* y *Al-Injil*), lo llevó desde La Meca hasta la lejana Jerusalén.

A este acontecimiento metafísico se le denomina la ascensión de Mohamed al cielo. A lo largo de la historia se ha considerado que Jerusalén es el centro del judaísmo y el cristianismo, pero para los seguidores del Islam el sueño del profeta arrebatado por el ángel Jabra hacia Jerusalén simboliza la emergencia de instaurar la nueva fe allí. Tratan de demostrar que Mohamed, el último profeta de las religiones del libro, venía a completar la revelación divina comenzada en el judaísmo y el cristianismo; Musa o Moisés fue el primer profeta que reveló la fe a los judíos, e Isa o Jesús, en segundo lugar, reveló la fe a los cristianos.

Con la muerte del profeta Mohamed (632 e.c.), comenzó toda una lucha por el poder religioso. Toda la península se había convertido a la fe en Alá, de esta forma se desató una lucha entre los sucesores del profeta para establecer el gobierno del califato islámico. Se formaron dos vertientes contradictorias sobre quién debía asumir el mando. La primera pensaba que el poder debía venir directamente de Dios a través de las descendientes de sangre del profeta. Esta corriente proponía a Alí, primo y yerno de Mohamed. Así se creó la corriente de los *Shi'atu Alí*: los partidarios de Alí.

12 La biografía: *Vida del mensajero de Dios*, escrita en el año 767, cuenta el acontecimiento del sueño divino: “El apóstol de Dios dijo: mientras dormía en la sala norte de la *kaaba*, Gabriel [el arcángel] vino y me dio una patada. Me levanté pero no vi nada; por lo tanto me acosté de nuevo. Vino otra vez y ocurrió lo mismo, pero cuando lo hizo por tercera vez, me tomó del brazo, así que me levanté y fui con él a la puerta de la mezquita. He ahí que vi una bestia, blanca de color, en parte mula y en parte burro, con dos alas que cubrían sus cuartos traseros, y con sus cuartos delanteros colocados tan lejos como la vista podía alcanzar. Cuando me acerqué a la bestia para montarla, se agitó, pero Gabriel le pasó la mano por la crin y le dijo: “¿No te avergüenza, oh Buraq? ¿Ningún siervo de Dios te he montado nunca que sea más digno que Mahoma!”. Entonces la bestia se tranquilizó y yo la monté”. El apóstol de Alá, acompañado por Gabriel, fue transportado a Jerusalén, donde se encontró con Abraham, Moisés y otros profetas. Él se les acercó y rezó con ellos” (Antequera, 2011, párr. 9).

Por otra parte, se encontraban los que pensaban que era necesario elegir al sucesor del profeta entre la mayoría de los miembros de la comunidad musulmana. Ellos tomaron como fuente los extractos de la *Sunna*<sup>13</sup>, libro que contiene palabras del profeta y sus primeros seguidores, por eso, a este grupo se les denomina sunitas. Esta corriente eligió como primer califa al suegro y gran amigo del profeta Mohamed, Abu Bakr. Este último, junto a los siguientes dos califas, Umar y Uthman, fueron conocidos como los tres califas justos. Como cuarto sucesor, a pesar de que los chiítas consideraban que debió haber sido el primero, estuvo Alí.

## Diferencias entre chiítas y sunitas

Existe una diferencia doctrinal entre chiítas y sunitas. El culto al imán que profesan los chiítas consiste en creer que los imanes o líderes espirituales son infalibles en todos los aspectos, tanto doctrinales como morales de la vida del Islam; se constituyen como intermediarios entre Dios y los hombres. Al igual que el mesianismo judío, tienen la creencia que un imán regresará para instaurar el reino de Dios en esta tierra. Dichas creencias son ajenas a los sunitas, pues ellos creen que no existen intermediarios entre Alá y los hombres. Estas diferencias, manteniendo las distancias, son similares a las del catolicismo y el protestantismo.

También se diferencian en cuanto a los libros de tradición: los sunitas reconocen la *Sunna* que cuenta las tradiciones del profeta y los chiítas el Akbhar o noticia sobre el profeta. Las mezquitas más importantes para ambas corrientes religiosas son las de La Meca, Medina y Jerusalén. Sin embargo, los chiítas también reconocen una primacía a la mezquita del imán Husein, en Karbala, ciudad de Irak. Además, cada corriente ha generado interpretaciones que hacen que el entramado del Islam sea más complejo.

13 *Sunna*: libros que recogen palabras y acciones del profeta y que fueron escritos por amigos, familiares y compañeros de Mohamed. No son libros sagrados pero pertenecen a la tradición islámica.

Por ejemplo, de los sunitas salen sufíes, wahabitas y salafitas. De los chiítas, imamíes, alauitas<sup>14</sup>, ismaelitas, drusos y zaidíes.

## Organizaciones político militares

Desde los orígenes mismos del Islam, los factores económicos, políticos y militares han sido tan importantes como los elementos doctrinales y jurídicos del Corán. La pretensión de universalidad que acompaña a esta civilización la ha convertido, desde el siglo VIII e.c., en un actor geoestratégico en la configuración del mundo desde entonces. La conquista del Imperio Persa, el África, importantes países del Oriente como la India y Pakistán, así como una parte de Europa que incluye los siete siglos de dominación en España, consolidaron una serie de imperios, como el árabe y el otomano, que pusieron en jaque a la cultura occidental cristiana.

En la contemporaneidad, tal espíritu se conserva, en la medida en que se puede identificar estructuras político militares que amenazan el orden político occidental. No obstante, vale la pena aclarar que las organizaciones actuales son producto del fundamentalismo religioso que se empezó a configurar ideológicamente a finales del siglo XIX y a principios del XX. Del lado de los suni-

14 Alauítas son los seguidores de Alí a quien consideran casi un dios. Aunque los alauítas consideran los textos y la fe del Islam como centrales en su fe también tienen un sincretismo religioso que pasa por el cristianismo, pues celebran las fiestas de la Pascua, la Navidad y la Epifanía, además guardan ideas preislámicas como la creencia en la reencarnación. Para comprender la guerra de Siria es importante la articulación de esta secta con el poder. Caído el Imperio Otomano, los franceses apoyaron a cristianos, drusos y alauitas en los territorios de la actual Siria para suceder el poder que mantenían los sunitas. Damasco y Alepo fueron los territorios en donde aquellos campesinos se establecieron. Después de la Segunda Guerra Mundial grupos de jóvenes alauítas inspirados en el espíritu de la descolonización llegaron al mundo político y militar. Por entonces estaban en boga las ideas del nacionalismo panárabe y el socialismo. Así fue como se creó el partido Baaz Árabe Socialista que comenzó una lucha por tomar el poder al cual accedió finalmente en 1963 en Siria y en 1968 en Irak. Hafez al Assad, padre del actual presidente de Siria, dio un golpe de Estado en 1970 y estableció una dictadura que duró hasta el 2000 cuando su hijo Bashar lo sucedió.

tas se encuentra Al Qaeda, Hamas, los Talibanes, los Hermanos Musulmanes y el Dáesh. Con los chiítas, Hezbolá.

Dos hechos claves permitieron comprender la relación entre el conflicto político militar en Irán, Irak y Siria. El primero fue la llamada Revolución Islámica que tuvo como centro a Irán, donde se conformó una teocracia gobernada por los chiítas. El segundo fue la guerra de Irak que permitió el ascenso al poder de los chiítas. Estas son algunas de las razones por las cuales se ha incrementado los antagonismos y la lucha política entre sunitas y chiítas, que repercute en el equilibrio político, social y económico de toda la región del Oriente Medio.

## Conclusiones

Muchas son las instituciones que se están transformando en la era de la globalización y de la informática. Una es el Estado-Nación. El *ethos* político en una sociedad del riesgo, en la que las fronteras nacionales, virtuales, administrativas y de la vida son tenues, implica una nueva configuración de las relaciones humanas que eliminen las fronteras del pensamiento y la cultura.

Hoy, por ejemplo las decisiones políticas locales tienen repercusiones internacionales, porque los fenómenos políticos y económicos ocurren en un mundo interconectado. Entonces, se hace necesario conformar una ciudadanía cosmopolita que sea capaz de afrontar los nuevos cambios que implica encontrarse con otros grupos humanos en los tiempos de la globalización. Además del cultivo de las necesarias identidades locales, los ciudadanos deben estar preparados para desarrollar una identidad supranacional, que posibilite la construcción de una dimensión ética global.

Las decisiones políticas actuales tienen dimensiones antes desconocidas que hacen parte de un mundo interconectado. Las problemáticas de bienestar y de mejoramiento de la calidad de vida que constituyen los retos de la contemporaneidad, deben centrar todo el ejercicio de los gobiernos mundiales para encontrar vías transnacionales de solución. Para esto se cuenta con toda

una red de organizaciones que luchan por el desarrollo humano y por superar las barreras de las afiliaciones nacionales más inmediatas. Las redes sociales se han convertido en nuevas formas de control de los gobiernos en el mundo. El participar desde el escenario mundial en las experiencias de otras naciones y compartir los programas exitosos, hace parte de la agenda de gobierno de los países democráticos.

El valor de comprender lo que está en juego en las nuevas realidades mundiales tiene una incidencia directa en los gobiernos locales y nacionales. Hoy en día los ciudadanos no solo son consumidores, sino actores sociopolíticos que influyen desde diferentes campos de poder en la conformación de un mundo mejor. Ahora bien, es menester derribar las relaciones dicotómicas entre Occidente y Oriente Medio, a través de organismos de cooperación en todos los niveles que permitan un contacto real entre ambas civilizaciones, no solo en los dominios de la política y la economía, también en los del arte, la educación y la cultura. La ética, por tanto, es y continuará siendo el eje central de la reflexión política contemporánea.

## Referencias

- Antequera, L. (29 de junio de 2011). De la ascensión de Mahoma al cielo en las fuentes islámicas. *Religión en libertad*. Recuperado de <http://www.religionenlibertad.com/de-la-ascension-de-mahoma-al-cielo-que-celebra-hoy-el-16238.htm>
- Barbé, E. (1989). El estudio de las relaciones internacionales ¿crisis o consolidación de una disciplina? *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (65), 173-196.
- BBC Mundo. (14 de febrero de 2016). Rusia: "Hemos ingresado en una nueva Guerra Fría". *BBC*. Recuperado de [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160213\\_rusia\\_occidente\\_nueva\\_guerra\\_fria\\_medvedev\\_bm](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160213_rusia_occidente_nueva_guerra_fria_medvedev_bm)
- Builes Tobón, C. (2013). Memorias literarias del conflicto colombiano 1948-1962. En J. Herrera Ospina. (Comp.), *Miradas interdisciplinarias de la reflexión sociohumanística* (pp. 49-76). Medellín: Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.

- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2007). *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. México D.F.: KATZ editores.
- Lozanno Bartolozzi, P. (2013). *Retos geopolíticos actuales*. Bañaráin: EUNSA.
- Patiño Villa, C. A. (2012). *Estado, guerras internacionales e idearios políticos en Iberoamérica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Taylor, C. (1989). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

## Capítulo 4: El nacimiento original de un Estado en Oriente Medio: Arabia Saudí

Mohamed Badine El Yattoui<sup>1</sup>  
Yassine El Yattoui<sup>2</sup>

### Introducción

El trabajo historiográfico sobre la monarquía saudí y la génesis de la ideología wahabí siempre ha generado mucho interés entre los especialistas historiadores en el mundo árabe. Esta tendencia ha aumentado en los últimos años a la luz de la situación geopolítica de ardor en el Oriente Medio y el aumento del extremismo religioso que se inspiró en gran medida por esta ideología. Los estudios más elaborados están tratando de determinar la naturaleza de la relación entre el poder político y la autoridad religiosa de Arabia Saudí desde el primer Estado a finales del siglo XVIII.

Arabia Saudí comenzó a controlar e incluso a monopolizar la construcción de su propia historia, al silenciar cualquier forma de disidencia y al tratar de

- 1 Doctor en Ciencia Política de la Universidad de Lyon. Profesor e investigador de Relaciones Internacionales y Ciencia Política de la Universidad de Las Américas Puebla. Correo electrónico: mohamed.elyattoui@udlap.mx / orcid: 0000-0002-4714-0292. San Andrés Cholula-México.
- 2 Magíster en Relaciones Internacionales de la Universidad Jean Moulin Lyon III. Investigador del seminario permanente sobre el islam, ILM, Universidad de Las Américas Puebla. Correo electrónico: elyattouiassine@hotmail.fr / orcid: 0000-0002-1669-1091. Lyon- Francia.

imponer su propia visión de la construcción del país, con el objetivo de fortalecer la dinastía Sud. A la fecha, generalmente no se permite a los extranjeros visitar la región Najd, el lugar de nacimiento del wahabismo.

De hecho, no se puede hablar de la historia de la creación de la monarquía saudita y el wahabismo sin hacer referencia a dos crónicas contemporáneas de la época. La primera es la de Husayn b. al Ghannam (1739-1810), titulada *Tārikh Najd (La historia de Najd)*. Esta columna se considera una de las fuentes de información más completas sobre la historia de la génesis de la monarquía saudita y el movimiento wahabí. Su autor es considerado como el biógrafo oficial del predicador religioso Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1703-1792). Cubre casi todos los eventos históricos en la región de Najd y se publicó en 1797.

La segunda crónica es la de Uthman b. Bishr (1795-1873), titulada *Unwan al-majd fi tarikh Najd*. No es contemporáneo de Muhammad Ibn Abdul Wahhab, pero tuvo contacto directo con familiares de sus seguidores; su columna se publicó en 1854.

Sin embargo, muchos historiadores cuestionaron la imparcialidad y la objetividad de estas dos fuentes históricas. Es el caso del historiador alemán Jörg Matthias Determann, que en *Historiography in Saudi Arabia, Globalisation and State in the Middle East*, establece las características de una historia marcada principalmente por el wahabismo, fuertemente dinástico. Destaca el papel principal de los dos cronistas mencionados anteriormente, para crear una historiografía puesta al servicio del Sud desde el comienzo del siglo XIX. Él afirma que la historia contada por Husayn b. Al Ghannam ha reducido significativamente la producción de otras crónicas en esta región. Jörg Matthias Determann señala que la región central, el Najd, descrita por este autor antes de la llegada del wahabismo se asemeja curiosamente a la historia de la región durante la era preislámica (antes del siglo VII).

Por lo tanto, utiliza en varios pasajes de su libro, un léxico asociado con el tiempo previo a la llegada del Islam para distinguir claramente el período anterior y posterior a la llegada del predicador Muhammad Ibn Abdul Wahhab. Utiliza vocabulario como *jāhiliyya* (ignorancia) y *takfir* (incredulidad). Este léxico utili-

zado conduce a justificar desde un punto de vista moral y religioso las conquistas iniciadas, a veces incluso para cometer masacres en regiones vecinas. Él presenta esta empresa como una misión divina: cualquier desobediencia a los Sud y Muhammad Ibn Abdul Wahhab se considera insubordinación a Dios mismo.

De igual forma, la historiadora estadounidense Natana J. Delong-Bas cita en su texto, *Islam Wahhabi*, algunos relatos reportados por Ibn Bishr. Como ejemplo, traza la historia de una disputa que ocurrió en 1800 entre las caravanas wahabí y los chiítas en peregrinación a la tumba sagrada del imán Alí, cuyas consecuencias son trágicas. Ibn Bishr presentó la cifra de dos mil personas asesinadas por los wahabí como resultado de este altercado. Hombres y niños fueron masacrados, mujeres embarazadas destripadas. Estos acontecimientos son narrados de una manera cruda por Ibn Bishr que simplemente se adhieren a una descripción de los hechos sin ningún tipo de empatía a pesar de las atrocidades cometidas por los wahabitas. Estas crónicas son revisadas y reescritas antes de la creación de la monarquía Saudí en 1932. A partir de entonces, son publicadas dentro y fuera de las fronteras del nuevo reino gracias a la aparición de la impresión moderna.

Al principio, Ibn Saud usó los grandes medios confiando en varias redes de intelectuales árabes, la mayoría de los cuales se formaron en universidades occidentales para consolidar estos mismos escritos y difundir la ideología wahabí. Esto también fue pensado para restaurar su imagen después de varias décadas de propaganda desfavorable liderada por los otomanos y sus vasallos. Respecto a esto se pueden mencionar los escritos de la libanesa Amin Al Rihani (1876-1940), una figura importante en el movimiento literario de *Mahjar* (exilio). Fue a principios de la década del veinte cuando Al Rihani hizo un viaje a la península arábiga y conoció a Ibn Sud, con quien formó una relación de amistad. Luego publicó *Muluk Al Arab (Los reyes de los árabes)* y *Tārikh Nejd Al-Hadith (La historia moderna de Nejd)* que informan sobre la situación en Arabia Saudí. En este libro, Al Amin Rihani indica que Dariyya, histórica ciudad de Muhammad Ibn Abd Al Wahhab, es una ciudad enteramente dedicada a la espiritualidad, es la fuente de las luces. Participó activamente en el embellecimiento de la imagen de la monarquía saudí y de la ideología wahabí, aunque dejó poco espacio para su crítica.

En pocas palabras, la escritura de la historia de la monarquía saudí y el nacimiento de la ideología wahabí de la región central Nayd sigue siendo difícil, dado que hay muchas inconsistencias en las primeras fuentes alteradas por las autoridades del país. Por otra parte, la obra histórica y el patriotismo van de la mano en muchos historiadores contemporáneos de la época. Por lo tanto, persisten muchas zonas grises en diferentes escalas, a pesar del enorme trabajo realizado por varios especialistas.

La historia debe ser una ciencia objetiva sobre la base de los documentos críticos externos e internos que permanecen abiertos a la verdad. Debe ser capaz de mostrarla y denunciar lo falso. Es por esto que parece necesaria una nueva reescritura de la historia de este país que probablemente podría dar respuestas claras sobre la verdadera naturaleza de las relaciones que han perdurado hasta la actualidad entre el movimiento wahabí y la familia Sud, con el fin de resolver definitivamente este espinoso problema. Se necesita todavía una verdadera voluntad por parte de las autoridades saudíes para cooperar más estrechamente con los historiadores especializados en el mundo árabe con el objetivo de volver a escribir una nueva parte de su pasado.

La historia de Arabia Saudita no es tan rica y diversa como la historia de otros países árabes. En lugar de un simple relato político-religioso centrado exclusivamente en torno a dos familias, la de Sud y la de la familia de Muhammad Ibn Abdul Wahhab, esta novela nacional defiende la legitimidad del poder de la familia de Sud. La monarquía saudí intenta inmunizarse contra cualquier reto y crítica por parte de la población y del mundo islámico. La historia nacional selectiva promovida por aquellos en el poder solo se acentúa aún más a los males de la sociedad saudí.

El sociólogo Alexis de Tocqueville (2019) escribió en *La democracia en América*: “puesto que el pasado no deja traslucir el futuro, el espíritu marcha en las tinieblas” (p. 77). Para Pierre Rosanvallon (1990) el Estado es una figura política abstracta que encarna el principio de soberanía, esto quiere decir que va más allá de ser un aparato administrativo. El Estado se desarrolla en una administración para gobernar un territorio y expresar principios políticos, que proporcionen marcos cognitivos y de acción.

Hay otra forma de abordar el Estado. Se trata de buscar su origen, en otras palabras, tener un enfoque socio histórico. Este trabajo fue realizado por Norbert Elias y, más específicamente, se centró en los procesos de monopolización del Estado. Norbert Elias retoma la idea del monopolio de la violencia legítima de Weber a la que agrega el monopolio fiscal. Zartman (1980) profundiza en la especificidad del mundo islámico al decir que en el Islam algunas funciones del Estado están en manos de Dios por lo cual ha sido quitado de las manos de los creyentes de la tierra.

El objetivo de esta investigación es demostrar la obvia contradicción entre la versión literal de la religión musulmana descrita por el wahabismo y la necesidad de que los sauditas construyan un Estado. También se discuten sus dificultades, sus alianzas y sus metas durante aproximadamente un siglo y medio, extendiéndose entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XX.

Los problemas de la sucesión política son una fuerte tendencia de la historia del mundo islámico. Estaban en el origen de los mayores sismos político-religiosos de la Umma (la comunidad musulmana). Si no pudieron escapar de las disputas de la sucesión, todas las corrientes islámicas al menos han intentado remediarlas. Mientras que la élite religiosa buscaba patrones de sucesión ideales y típicos en una tradición musulmana primitiva mitificada, los gobernantes musulmanes preferían aprovechar las tradiciones locales preislámicas o extranjeras para garantizar la continuidad del poder.

Dada la naturaleza patrimonial de casi todos los Estados islámicos, las soluciones defendidas por los ulemas y las tradiciones adoptadas por los gobernantes solo han tenido resultados limitados. En la mayoría de las sucesiones, la sobreabundancia de herederos creó múltiples tensiones, guerras e interferencias extranjeras. Para resolver estos problemas, los gobernantes otomanos recurrieron a la ley más burda del fratricidio, antes de adoptar la práctica menos expedita de la jaula de oro. Durante varias décadas, debido a la ausencia de una ley suprema, las monarquías árabes, competidores o herederos de los otomanos, han podido superarlas solo parcialmente gracias a regulaciones más o menos constitucionales.

Arabia Saudí es un buen ejemplo de lo sucedido al respecto. Desde su aparición en la segunda mitad del siglo XVIII, la Casa de los Sud ha tratado de superar este problema de sucesión de varias formas. Aunque las luchas armadas del siglo XIX dieron paso a maniobras políticas y rivalidades entre facciones dentro de la casa real, los intentos de establecer acuerdos de sucesión siguieron siendo en gran medida tímidos. Se mencionaron por primera vez solo brevemente en la Ley Básica promulgada en 1992. Ciertamente, en 2006, el Rey Abdallah creó el Comité de Lealtad. De acuerdo con criterios más o menos precisos, nombró a los futuros soberanos de Arabia Saudí. Surgieron varias preguntas relacionados con esta decisión, como: ¿La introducción de este mecanismo refleja realmente el deseo de institucionalizar la sucesión mediante el establecimiento de mecanismos sostenibles de transmisión de energía? ¿Es esta una solución para facilitar la llegada al poder de la generación de nietos del Rey Abdalaziz (1902-1953) o una simple maniobra política en el contexto de las luchas entre las diferentes facciones de los Sud? El nombramiento de Mohamed Ben Salmane por su padre parece haber cambiado la “filosofía” de esta decisión ¿Una ideología unificadora dentro de la península arábiga?

Carsten Niebuhr, un viajero danés, declaró en 1774 que en había surgido una nueva secta en la provincia de Al Ared con una alta posibilidad de producir cambios en las creencias y en el gobierno de los árabes. Para comprender mejor la doctrina wahabí y facilitar la lectura adicional, parece necesario recordar algunos elementos básicos de la religión musulmana.

El Islam tradicionalmente se divide en dos ramas principales: el sunismo y el chiísmo. Con la muerte del profeta Mohamed en 632, dos grupos se enfrentaron por su sucesión. Por un lado, sus compañeros y una de sus esposas, Aisha, que apoyará a los tres primeros califas (*khalifa*), Abu Bakr, Omar y Othman, contra el yerno y la hija del profeta, Alí Ibn Abi Talib y Fátima junto a sus dos hijos Al-Hassan y Al-Hussein. Los chiítas no reconocen a los primeros tres califas, pero sí al cuarto: Alí Ibn Abi Talib, en nombre de los lazos de sangre (también era primo de Mohamed). Los chiítas son seguidores (implícito por Alí), mientras que los partidarios del califa se llamaron sunitas (aquellos que siguen a la Sunnah). En la historiografía sunita, el momento en que el profeta Mohamed estuvo con sus cuatro primeros sucesores, los califas

bien guiados, fueron considerados la edad de oro del Islam. A continuación la ley islámica para comprender la especificidad del wahabismo.

La ley coránica o la jurisprudencia islámica (*fiqh*) se basa en dos fuentes principales, que son el Corán (revelación divina) y la Sunnah. Este último está compuesto por las historias de los actos y gestos del profeta (hadices). Los hadices se compilan en colecciones. Los principales son los de Al Muslim y Al Bukhari. Los chiítas no reconocen la Sunnah y consideran que el Imam es la única fuente de autoridad espiritual y temporal del Islam. Esta jurisprudencia islámica también se basa en fuentes secundarias para determinar la solución de un problema de ley no contemplado en los textos del Corán y la Sunnah. Se basan en la razón humana de los ulemas (teólogos-juristas), incluido el razonamiento de consenso (*ijma*), el razonamiento por analogía (*qiyas*) y el esfuerzo de interpretación (*ijtihad*).

Se realizará énfasis en el sunnismo porque el wahabismo proviene de este de alguna manera. Cuatro escuelas se reconocieron y nacieron de cuatro grandes jurisconsultos que les dieron sus nombres: Abu Hanifa (murió en 767) con la escuela Hanafite; Malik Ibn Anas (murió en 796) con la escuela Maliki; Al-Shafii (murió en 820) con la escuela de Chafite; y finalmente Ibn Hanbal (murió en 855) con la escuela de hanbalita. Cada una desarrolló sus propias reglas de interpretación. La hanbalita es vista como la más literalista en interpretación.

El wahabismo es un movimiento de reforma. Pertenece a la familia de las reformas musulmanas del siglo XVIII, estas fueron de alguna manera al Islam lo que el Renacimiento a Europa: un redescubrimiento de las fuentes. Dos movimientos permiten hablar de la reforma: la atención prestada a la cuestión de la *ijtihad* (fuerza de extracción de reglas legales del Corán y la Sunnah) y cuidadosa delimitación de la validez de *taqlid* (imitación de normas ya establecidas). Un texto de Muhammad Ibn Abd Al Wahhab es particularmente claro en esto: “Sexto principio rechaza la práctica, establecida por Satanás, que es perder de vista el Corán y la Sunnah y seguir varias opiniones y tendencias divergentes”. Esta práctica se basa en la opinión de que el Corán y la Sunnah solo pueden ser conocidos por un extractor absoluto (*mutlaq muytabid*), una

persona con una serie de habilidades, que posiblemente no se puedan encontrar todas en la misma persona, incluso en Abu Bakr y Umar.

El wahabismo merece un estudio especial sobre la escuela hanbalita. En el siglo IX, bajo el califato Abbassid de Al Mamûm, los hanbalitas desafiaron su poder y se opusieron a sus interpretaciones consideradas como demasiado liberales. La escuela hanbalita tiene una interpretación altamente regulada. El intérprete debe ser un erudito, por lo tanto, la comida, el caso de las especias no debe ser parte del Corán o la Sunnah, y la solución recomendada debe ser unánime en la comunidad de musulmanes (que incluye solo a los académicos). Si el caso está presente en el Corán o la Sunnah, la aplicación de estas dos fuentes debe ser literal.

La especificidad del hanbalismo es que rechaza cualquier consideración del contexto histórico y social, por lo que no es posible la adaptación según los tiempos y las regiones (Larroque, 2016, p. 14). El wahabismo era una negación de las escuelas legales, excepto del hanbalismo el cual afirmaba.

Pero antes de estudiar el wahabbismo, esta es la historia de su fundador. En 1703 en la región de Nejd en Arabia central, en Uyayna, un oasis en el norte de Riad, nació Mohammed Ben Abdelwahhab, hoy considerado el padre de la ortodoxia islámica actual: el wahabismo. Proveniente de una familia de teólogos, su interés en la jurisprudencia hanbalita, la ciencia del dogma (*aqida*) y la teología islámica, lo convirtió en un respetado imán sustituto en la Mezquita Uyayna cuando era viejo. Diez años después de estudiar en La Meca y Medina, comenzó una carrera temprana como predicador del Islam.

La discrepancia entre su aprendizaje del dogma y lo que encontró en la práctica dio lugar a que se indignara con las prácticas populares paganas y supersticiosas (en particular sobre la adoración de santos y tumbas). En la península arábiga y en la fértil media luna abogó a cambio de un retorno a un Islam ortodoxo y puritano al exigir a las multitudes purgarse de todas las innovaciones y herejías carentes de cualquier fundación islámica (Ait Yahya, 2015, p.41). Pronto, la predicación *Da Wa* de Sheikh Abdelwahhab atrajo a muchos simpatizantes que comenzaron a predicar su mensaje en los diversos oasis del desierto de Arabia. Sus estudiantes no dudaron en aplicar el purita-

nismo wahabí al talar los árboles percibidos como sagrados por la gente local, destruir las cúpulas de los santos y alisar las tumbas (Ait Yahya, 2015, p.53). Cuando las élites religiosas y tribales de la región comenzaron a tomar en serio este movimiento, Abdel Wahhab se vio obligado a exiliarse en 1744.

A principios del siglo XVIII, Arabia Saudita había estado controlada durante casi dos siglos por el Imperio Otomano que tenía un *wali* (gobernador) en Jeddah. El centro, sin embargo, dependía de los *walis* de Basora y Bagdad (el actual Irak). La división política es la característica principal de esta región (a partir de toda la Península Arábiga). La confrontación siempre ha prevalecido por razones políticas y económicas. El centro de la península arábiga fue atacado por sus vecinos en el siglo XVII y principios del XVIII. Nedjd se vio obligado a pagar impuestos a los gobernantes de La Meca.

## El Emirato de Dariya o el primer Emirat de Sud (1744-1818)

Abdel Wahhab al no querer dejar el Nejd, en Dariya conoció a algunos de los estudiantes más leales, entre ellos Abdelaziz, Mishar y Thunayyan, pertenecientes a la familia del emir local llamado Mohammed Ben Sud Ben Muhammad Al Muqrin (también llamado Ibn Sud). Aceptó reunirse con él y llegaron a un acuerdo que Hamadi Redissi (2007) llamó "el Pacto Nejd". Ibn Sud selló este pacto al casarse con una de las hijas del predicador. Este pacto desarrolló considerablemente la doctrina de Cheikh Abdelwahhab al agregar una ambición política a su proselitismo. Así, a mediados del siglo dieciocho, el wahabismo era la base ideológica del poder político saudí que comenzó su expansión militar.

El corazón de Nejd (Diriya, Uyayna y Huraymila) fue conquistado casi por completo por la adhesión popular. La predicación fue seguida por conquistas territoriales armadas en nombre de la guerra santa (*yihad*). Se necesitarían cuarenta años para poner a todo el Nejd bajo la autoridad de Ibn Sud. Los últimos desaparecieron en 1765 y Abdel Wahhab en 1792, pero sus descendientes tomaron el poder.

Durante la predicación puritana de los tres emiratos saudíes, los teólogos fueron considerados por los wahabíes como responsables de la decadencia del Islam. La profanación de la jurisprudencia tradicional fue el corazón de la misma. La experiencia y la autoridad del ulema en el esfuerzo de interpretación *ijtihad* de las fuentes islámicas fueron prohibidas por el wahabismo. Esta es una doctrina inmutable en su objetivo de lograr un Islam purificado porque se remonta a los principios originales de los piadosos predecesores (*salaf*) de las tres primeras generaciones del Islam (siglos VII y VIII) (Ait Yahya, 2015, p.98).

Si el wahabismo se refiere al hanbalismo, se basa en particular en las interpretaciones de Ibn Tamiyya que datan del siglo XIII. Sin embargo, si su pensamiento fue una de las principales referencias teológicas de la corriente wahabí, también hubo otras inspiradas por Ibn Tamiyya que se oponían a la wahabí. Este es el caso del padre del neologismo wahhabismo (*wahhabiyya*), que no era otro que el propio hermano de su fundador, Suleyman Ibn Abdel Wahhab, que se oponía a esta doctrina sobre la base de los escritos de Ibn Tamiyya en su libro *Los rayos divinos refutando el wahabismo (Al-sawaiqal-ila-hiyya fi al-radd ala-wahhabiyya)* escrito en 1753 (Ait Yahya, 2015, p.67).

Es necesario tener en cuenta que el dogma wahabí anuló las estructuras sociopolíticas de antaño. Mohammed Ben Abdelwahhab, ambicioso en exportar su predicación, envió cartas al establecimiento religioso de la época (imanes, estudiosos y teólogos), para señalar su responsabilidad en el debilitamiento del Islam e invitarlos a cumplir con su doctrina.

Es interesante observar que sus propios maestros, Ibn Suleyman Al Kurdi y Ibn Hayet Al Sanad, sospechaban de su ateísmo y se le negó el estatus de académico (*mujtahid*), capaz de interpretar el Corán porque no dominaba la docena de ciencias religiosas necesarias (Redissi, 2007, p.77).

Esta corriente se distinguió particularmente por las destrucciones, al atacar de manera más virulenta que Ibn Taymiyya al culto de los santos y otras costumbres paganas preislámicas. La alianza saudí-wahabí destruyó sistemáticamente cualquier lugar de peregrinación (tumbas, reliquias y santuarios) que, según ellos, condujo a una forma de politeísmo o asociacionismo disfrazado

(*shirk*). El wahabbismo destruyó la cúpula de la tumba del fundador del chiismo, raras copias del Corán, lugares sagrados, santuarios, tumbas de profetas, la cúpula de la fuente Zamzam, las cúpulas de las tumbas del abuelo y la primera esposa del profeta Mohamed, la Mezquita del profeta (*Al Masjid Al Nabawi*) y los monumentos históricos del Islam en Kerbala, Medina y La Meca entre 1806 y 1925. En 1806 tuvo lugar una gran destrucción cuando los wahabíes ocuparon Medina y saquearon el cementerio de Al Baqi.

Contra los enemigos de los wahabíes, la doctrina parecía simplista: la excomunión de cualquier musulmán culpable de idolatría, establecida en el libro de Abdelwahhab, *La unicidad de Dios (Kitab ut Tawhid)*. La creencia en un Dios (Alá) sin pareja, sin igual y sin intercesor (*tawhid*) es la base del wahabismo. La singularidad es esencial para evitar su opuesto, el asociacionismo (*shirk*). Esto justificó la guerra santa *yihad* contra estos musulmanes excomulgados y legalizó por decreto religioso (*fatwa*) las diversas exacciones cometidas contra ellos: primera en la historia del Islam (De Hautecloque, 1931, p.64). Particularmente, los chiítas fueron atacados porque se les acusó de deificar a Alí, el cuarto califa y yerno del profeta Mohamed.

A finales del siglo XVIII, el califato otomano administró indirectamente la Península Arábiga, a través del Sharif de La Meca y el gobernador turco de Hejaz, sin estar físicamente presente. El califa fue ocupado por su guerra contra la Francia de Bonaparte en Egipto y Palestina entre 1798 y 1801. Los wahabitas pudieron conquistar toda Arabia Saudita sin los cuidados de sublime porte debido a una amenaza considerada aún mayor.

En 1802, Sud Ibn Abdelaziz se apoderó de Kerbala, una de las ciudades santas del chiismo, a costa de unos tres mil muertos (Ait Yahya, 2015, pp. 78-79). Luego fueron Najaf, Medina y La Meca. Al tomar el control de estas dos últimas ciudades, lugares sagrados del Islam, los wahabíes impugnaron de facto la autoridad del califa otomano y sus prerrogativas multiseculares sobre la protección de las ciudades santas y los peregrinos.

En 1812, el otomano sultán Mahmud II ordenó al virrey de Egipto, Mehemet Alí, recuperar los territorios de los wahabíes. Su hijo Ibrahim Pasha,

comandante del ejército egipcio de Arabia, reanudó Dariya en 1818. Imán Soulaymân (nieto de Abdelwahhab) y Abdallah Ibn Sud fueron ejecutados. El primer emirato saudí fue literalmente decapitado (Redissi, 2007, pp. 65-66).

## El segundo Emirato de los Sud o el debilitado imperio otomano (1823-1891)

Ante los diversos excesos de los wahabíes, la represión otomana fue implacable para erradicar el emirato. Los turcos y los egipcios pensaron que habían hecho lo más difícil, pero Faisal Ben Turki, un Sud, podría crear un segundo emirato wahabí en 1824 al tomar Riad y convertirlo en su capital. Durante los siguientes veinte años, el emirato no tuvo ambiciones territoriales o religiosas (Redissi, 2007, p.67).

La falta de reacción en Estambul es impactante, pero puede explicarse por el deseo de independencia en los Balcanes, que consume toda su energía (Troeller, 2013, p.15). El califa esperó hasta finales del siglo XIX para reaccionar. El Al-Rashid, apoyado por el califa, acabó con el segundo emirato al apoderarse de Riad en 1884. Mohammed Ibn Abdallah Al Rachid y su tribu son vistos como un contrapeso en Arabia Banu Tamim (que nace Abdelwahhab) y el Banu Hanifa (de donde vino Ibn Sud).

## El apoyo británico y el tercer Emirato de los Sud (1902-1932)

Cuando cayó el segundo emirato, los Saud se refugiaron en Kuwait bajo el control británico. El tatarabuelo de Ibn Sud, Abdelaziz Ben Abderrahmane Al Sud, intentó crear un tercer Emirato al recapturar a Riad en 1902. Reconquistó muchas ciudades alrededor de Riad en 1904 y capturó parte de la costa oeste del golfo en 1913 (Lacoste, 2009, p.3). El apoyo financiero británico fue decisivo, pero muchas tribus querían emanciparse de la tutela de Al Rashid, vasallos de los otomanos (Ait Yahya, 2015, p.152).

A partir de 1911, Ibn Sud comenzó a sedentarizar sus temas. Estos últimos, tanto soldados como criadores de granjeros, fueron bautizados como: Los hermanos en la obediencia de Alá (*Al Ikhwan man ta a Lah*), comúnmente se les llama Ikhwan. Durante la Primera Guerra Mundial, el emirato saudí-wahabí eligió la neutralidad, luego rápidamente la parte inglesa. Los otomanos eligieron Alemania.

Esta guerra fue la oportunidad ideal para que Londres atacara las posesiones otomanas en Arabia Saudí y al mismo tiempo frenara las ambiciones alemanas. En 1915 se firmó el primer tratado vinculante británico y saudí. Este último buscaba reconocer los territorios conquistados desde 1902 y obtener 5000 libras esterlinas de oro mensuales. A cambio, Arabia Saudí no podría entrar en una alianza sin la aprobación británica.

Harry Saint John Bridger Philby, un agente secreto británico, fue enviado en 1917 para suceder a William Shakespeare, oficial de enlace que murió durante la guerra con el Saud. Pero Philby tenía una misión más importante porque tenía que crear una guerra tribal entre los Sud, los Rachid y los Hussein (Redissi, 2007, p.76). Al mismo tiempo, Londres movilizó al Hussein de la tribu Hachemita, guardiana de los lugares santos, contra el Imperio Otomano, mientras este último les había confiado esta oficina. El sheriff de La Meca, Hussein Ibn Alí, de la dinastía Hachemita, cambió su alianza, lo que frustró los planes de Ibn Sud por un tiempo.

Sherif Hussein se proclamó rey de los árabes y provocó la Gran Revuelta Árabe de 1916-1918 contra el Imperio Otomano. Lawrence de Arabia, agente británico, le prometió crear un gran Estado árabe que reuniera todos los territorios árabes del Imperio Otomano. Los británicos jugaron un doble juego al apoyar diferentes tribus contra el Imperio Otomano y las otras potencias europeas como Francia, Alemania y Rusia (Bitar, 2015, p.263). Después de la Primera Guerra Mundial, los británicos fueron los grandes ganadores en la región.

A modo de recuento: los acuerdos secretos entre París y Londres, llamados Sykes-Picot, datan de 1916 y establecieron una división del Imperio Otomano entre estos dos países. Además, el movimiento sionista podía establecer un

hogar nacional judío en Palestina en 1917 a través de la Declaración Balfour (Quigley, 2015). A pesar de todo, los Hashemitas, traicionados y ridiculizados querían forzar su mano a través del acuerdo Fayáal-Weizmann de 1934. El objetivo era una cooperación judeo-árabe para el desarrollo de un hogar nacional judío en Palestina y una nación árabe en la mayor parte del Oriente Medio. Pero el acuerdo fracasó y los hashemitas se equivocaron de nuevo.

En 1922, los británicos obligaron a los Sud a firmar su primer tratado fronterizo con Kuwait. El resto de la región fue compartida por los hijos de Hussein: Alí consiguió Hijaz, Abdallah, Transjordania y Faisal Irak; no hubo gran reino árabe. Londres había maniobrado maravillosamente, controló indirectamente el canal de Suez y el petróleo iraquí. Los árabes se dividieron en varios estados y múltiples familias gobernantes, con Hashemitas y Sud como los principales. El Imperio Otomano fue desmembrado y sucumbiría entre 1923 y 1924 con la proclamación de la República Turca y la abolición del califato decidida por Mustafa Kemal.

Xavier de Hautecloque (1931), un agente francés que tenía contacto directo con Philby en la década del treinta, explicó el doble juego británico:

Suntuoso tramposo, que siempre juega en ambos lados de todas las partes, apostando por el tiempo a favor y en contra: el gran Fox para la Revolución Francesa, el duro William Pitt contra; ¿Lawrence por el sionismo amenazado, Philby por los wahabitas amenazando? (...) Aquellos que han ayudado a encender el fuego que, quizás, encenderán el Este, ¿quieren activar el contraataque clásico? Política peligrosa. Solo con las lluvias de sangre se apagan tales incendios. Detrás de esta gran estrategia está Gertrude Margaret Lowthian. Lawrence y Philby simplemente lo aplican (pp. 70-71).

Los británicos dejaron que Ibn Sud expandiera su territorio. En 1925 llevó el Hijaz al rey Alí, incluso a La Meca y a Medina. El 2 de noviembre de 1925, el tratado de Hadda delimitó los límites entre el dominio Sud y el nuevo Transjordania bajo la presión británica. Los Ikhwan negaron las fronteras y cuestionaron los acuerdos de Ibn Sud con los ingleses. Fueron reprimidos por los británicos y los wahabíes.

El califato otomano fue abolido en 1924 y los hashemitas retirados de su papel de guardianes de los lugares sagrados en 1925; nació un gran vacío en el nivel de liderazgo religioso. El Sud se benefició. Los reinos de Hejaz y Nejd se fusionaron en 1927 y Arabia Saudí se fundó el 22 de septiembre de 1932. El control de los lugares sagrados otorgó a Ibn Sud un papel político y religioso inesperado. La creación del Estado y su estrategia de alianzas internacionales fue ¿Una contradicción con el wahabismo?

En menos de dos siglos, la Alianza del Pacto de Nejd dio lugar al wahabismo estatal con la creación de Arabia Saudí. Mientras que el wahabismo en los siglos XVIII y XIX luchó contra las autoridades musulmanas, el Estado wahabí saudí se caracterizó por la sumisión total a la voluntad de sus súbditos.

El único país que lleva el nombre de su fundador también se convirtió en uno de los principales aliados de los Estados Unidos. Una alianza decisiva. El 14 de febrero de 1945, el presidente Roosevelt se reunió con el rey Ibn Sud en el buque de guerra estadounidense Quincy. El llamado Pacto de Quincy garantizó el monopolio estadounidense del petróleo saudí a cambio de la seguridad militar de Washington. A esto se sumó Palestina. Roosevelt le aseguró al rey que no sería hostil a los árabes y consultaría con ambas partes. Pero Roosevelt murió dos meses después y Harry Truman abandonó ese compromiso. Los británicos finalmente abandonaron su lugar en los Estados Unidos en 1945.

Además de los ingresos de la peregrinación a La Meca, el británico Philby permitió un acuerdo entre el Standard Oil of California (la familia Rockefeller) y el Ministro de Finanzas de Arabia Saudí para la explotación del petróleo en 1933 (Chevalier, 2009). La estabilidad política de Arabia Saudí se convirtió en una importante necesidad geoestratégica para los Estados Unidos.

Goldberg (1986) sostiene que Ibn Sud tenía una visión del mundo más realista y fue una de las claves de su éxito a largo plazo. A diferencia de sus predecesores, que solo pensaban en la extensión territorial y rechazaban las alianzas, Ibn Sud (1902-1953) llevó a cabo una política exterior realista que duró todo el siglo XX. Definió los límites de la expansión de Sud y definió relaciones generalmente moderadas con sus vecinos y las grandes potencias.

## El wahabismo y el Estado saudí

Mientras la política exterior de Ibn Sud fue realista, sus consecuencias internas fueron importantes en cuanto al impacto social. Arabia Saudí creó a una oposición política con un discurso religioso para desafiar a la autoridad de la familia real en una sociedad conservadora y poca metida en los conflictos sociales. Esta oposición asoció la crítica interna y la intransigencia con el mundo occidental, Gran Bretaña primero y Estados Unidos después fueron considerados como los grandes enemigos. Esta voluntad de cooperación activa de Sud con las potencias occidentales fue mal vista por parte de la sociedad; a pesar del contexto de Guerra Fría que nació en 1947. Marcel Merle explica bien, sin saberlo, los desafíos para la familia real saudí:

La pesadez de las restricciones de origen interno es tal, que cualquier decisión de política exterior debe evaluarse de acuerdo con una doble racionalidad (interna y externa), y que la irracionalidad o la incoherencia de los comportamientos externos a menudo encuentra su explicación y su justificación en la búsqueda de lógica interna y coherencia (Merle, 1976, p. 420).

Fayçal Al Duwaysh, de la tribu Mutair, desafió la autoridad de los Sud en 1927 al movilizar contra ellos a los hermanos musulmanes, los Ikhwan, una organización creada por Ibn Sud. La educación religiosa de los Ikhwan fue la del wahabismo. Los mutawwa, educadores religiosos voluntarios, habían sido enviados a las tribus de la península arábiga con la misión de educarlos sobre los principios del wahabismo y para que apoyaran a los Sud. También tenían que alentar a las tribus a participar en la *yihad*, la guerra santa contra aquellos que se desviaban del wahabismo. La consolidación del Estado saudí en 1932 se debe mucho a los Ikhwan y a los mutawwa. Las condiciones de esta misión se interrumpieron a finales de los años veinte con la presencia británica en Kuwait, Transjordania e Irak. Pero Al Duwaysh quería extender su influencia más allá de lo que el Reino Unido consideraba razonable. Su misión de difundir el Islam entró en conflicto con los intereses británicos mientras criticaba a Ibn Sud (Al Rasheed, 2002).

Al Duwaysh finalmente declaró que Ibn Sud no era apto para gobernar sobre una comunidad musulmana, ya que había perdido su independencia de acción en beneficio de los británicos. Ibn Sud reunió a un ejército en contra de los rebeldes y aceptó la oferta británica de enviar las unidades de la Real Fuerza Aérea estacionadas en Kuwait e Irak para perseguir a Al Duwaysh en el desierto. En enero de 1930, después de bombardeos, los británicos lo capturaron. Murió en la cárcel después de unos meses. La derrota de Ikhwan marcó el final de un período complicado en la historia de Arabia Saudí, seguida por la proclamación del reino por Ibn Sud en 1932. Los Ikhwan se habían mostrado como una excelente fuerza de combate para la expansión del reino, pero se convirtieron en un obstáculo para la consolidación de su autoridad (Al Rasheed, 2002).

La confrontación entre los wahabitas y la familia real fue creciendo cada vez más. El 20 de noviembre de 1979, Juhayman Al Utaybi y un grupo de sus seguidores sitiaron la mezquita de La Meca durante la peregrinación. Juhayman era un predicador activo con 200 a 400 rebeldes que había estudiado en universidades religiosas en Arabia Saudí. Hubo saudíes, pero también kuwaitíes, yemeníes y egipcios. Como Al Duwaysh antes, Juhayman atacó abiertamente a los miembros de la familia real por su corrupción y mala conducta, también por elegir confiar en los infieles (los Estados Unidos en ese momento) para garantizar su seguridad.

El gobierno reaccionó movilizando los ulemas y la autoridad religiosa más alta del reino, el Jeque Abdalaziz Ibn Baz. Emitió una *fatwa* que apoyaba a los líderes del país y les permitía intervenir militarmente en el recinto sagrado de la peregrinación; tropas del gobierno asaltaron con el apoyo de Francia. Juhayman fue capturado y decapitado después de una otra *fatwa*. La rebelión de este último demostró las contradicciones de la sociedad saudí. La tensión entre modernización económica y puritanismo; la incompatibilidad entre el dogma religioso y la política real; la vulnerabilidad de la familia real a los ataques de los nuevos Ikhwan, descendientes de quienes fomentaron la rebelión contra Ibn Sud en 1927-1930 (Al Rasheed, 2002).

Osama ben Laden se puede considerar como un ejemplo más contemporáneo de estas tensiones. Arabia Saudí y los Estados Unidos inicialmente confiaron en él para implementar sus planes en Afganistán, ocupados por los soviéticos desde 1979. Pero su ambición era incompatible con los planes políticos de los líderes saudíes. El impacto fatal llegó en 1990, cuando instaron a los estadounidenses a protegerles contra la inminente invasión de Saddam Hussein. Ben Laden denunció esta decisión, especialmente debido al apoyo sistemático de Estados Unidos a Israel. Llamó primero a derrocar a los líderes de su país. La ciudadanía saudita le fue retirada en 1994 y su primer grupo, conocido como el Comité Asesor y Reforma (ARC), fue prohibido (Al Rasheed, 2002).

Al nivel de la sociedad saudita, la rapidez de las reformas del príncipe chocó en una parte, debido a que era una sociedad muy conservadora que no está acostumbrada a tantos cambios. El wahabismo forma parte de la cultura nacional y estaba vinculado con el Estado desde la fundación del reino. Además, la voluntad de concentración de poder del príncipe heredero molestaba a una parte de la familia real; era una familia acostumbrada a dirigir el país por consenso. Además, el príncipe heredero quería cambios internos y regionales, pero primero hay que distinguirlos. Marcel Merle da una definición completa:

El interior designa un espacio delimitado, homogéneo y estructurado, que se puede comparar a un sistema relativamente integrado y cerrado en sí mismo. Por el contrario, la Y externa denota un espacio abierto, heterogéneo y desestructurado en el que entran en acción una multitud de fuerzas que son difíciles de identificar y aislar. Esta es la característica del ambiente en relación con el sistema. Sin embargo, lo interno y lo externo están en comunicación entre sí, al menos a través de una “esclusa” controlada por el gobierno y que constituye el espacio específico de la política exterior: su función es adaptar el sistema a su medio ambiente o, si se prefiere, para enviar las solicitudes que vienen desde dentro del sistema, mientras que la canalización de las limitaciones, fuera sobre el funcionamiento del sistema; pero la existencia de este mecanismo relacional no implica necesariamente un estado de equilibrio entre lo externo y lo interno. También puede servir como un instrumento para la dominación de uno u otro y permanece, por

lo tanto, como un elemento neutral. Sin embargo, la diferente naturaleza y la estructura entre el interno y el externo es dar mayor nivel de análisis, el predominio de la externa a la interna, por la sencilla razón de que es más fácil, para medir la penetración de influencias externas en un espacio determinado que para realizar el enfoque opuesto. Si uno se limita al estudio de las relaciones entre lo interno y lo externo, el examen de las interacciones corre el riesgo de enfatizar la influencia predominante del externo sobre el interno (Merle, 1976, pp. 410-411).

## Conclusiones

El 1 de abril de 1963, en Medina, el rey Faysal declaró que su constitución era el Corán, su ley la del profeta Mohamed y su nacionalismo árabe (Delcambre, 2009). Arabia Saudí colocó todo su sistema político, social, económico y judicial bajo la influencia de Wahhabi, al igual que prohibió la práctica de otras religiones. En el interior del país, una milicia de soldados voluntarios, una policía de la moral, la muttawwiin, fue acusada de destruir ídolos y de reprimir las prácticas religiosas ilícitas. Incluso, hoy en día, estos muttawwiin no dudan en usarlo contra delincuentes religiosos. Son especialmente cuidadosos para asegurarse de que las mujeres estén cubiertas de pies a cabeza, incluida la cara, no conduzcan un automóvil siguiendo el decreto real adoptado en 1957 por el rey Sud (hasta 2018) y que no salgan solas sino acompañadas por un pariente de su familia. Cierran los restaurantes donde actúan los músicos, intervienen en los lugares donde sospechan que se bebe alcohol o que se toca música. Prohíben las biblias y los objetos en forma de cruz. Las sentencias dictadas por los tribunales sauditas son las de la charía de acuerdo con la estricta interpretación wahabí. Las ejecuciones se realizan en público por decapitación de sable. La flagelación y la amputación se encuentran entre las sentencias dictadas por los tribunales. La lapidación por adulterio todavía existe.

El país también deriva gran parte de su influencia en el mundo musulmán debido a su control de dos ciudades santas, La Meca y Medina, que son lugares de peregrinación. Por otra parte, una anomalía se ha ido desarrollando durante varias décadas. Arabia Saudí y la mayoría de los Estados árabes no reconocen el

pasaporte israelí. El pasaporte temporal de Jordania fue una herramienta para facilitar las peregrinaciones al *hajj* y *omra* (pequeña peregrinación) a La Meca para los ciudadanos palestinos de Israel que tienen un pasaporte israelí.

Los ciudadanos palestinos de Israel deben depositar sus pasaportes israelíes en la frontera de Jordania para continuar su viaje a Arabia Saudí. A su regreso, las autoridades jordanas toman los pasaportes temporales jordanos, válidos para un solo viaje, y los intercambian por pasaportes israelíes en la frontera. Cada año, 4500 peregrinos palestinos de Israel hacen el *hajj*, mientras que de 20.000 a 25.000 personas realizan la *umma*.

Algunos medios de comunicación palestinos y árabes han vinculado la iniciativa saudí a la propuesta de acuerdo del siglo que el presidente de Estados Unidos, Donald Trump, aún no ha anunciado, ya que circulan rumores de que Washington ha buscado el apoyo de Arabia Saudí por medidas que revocarían el derecho de retorno de los refugiados palestinos desplazados tras la creación de Israel en 1948 y las posteriores guerras entre árabes e israelíes.

El sistema político saudí se basa en una asociación que concluyó en el siglo XVIII entre príncipes y partidarios del Islamismo ulema, dijo Wahhabi. Su mantenimiento depende de la legitimidad religiosa de la familia gobernante. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX surgieron tensiones sin precedentes entre los príncipes y los ulemas, que emanaban en particular de una nueva generación de clérigos que protestaban. Estas tensiones debilitan el poder de la familia gobernante a pesar de sus esfuerzos por despolitizar el Islam saudí. A través de estas medidas, los refugiados palestinos en el Líbano y Jordania se naturalizarán completamente y se les dará un número de identificación nacional.

Para Pierre Bourdieu (1997) es la nobleza de toga, que al querer defender tanto sus conocimientos como sus habilidades y al establecerlos como un comercio, permitió el desarrollo del Estado en su forma moderna. Está de acuerdo con Norbert Elias en la determinación de dos procesos en el origen del Estado moderno, que son la acumulación de todo el capital y la transmutación de estos monopolios privados en uno público. Esta transición de lo privado

a lo público constituye una transformación fundamental en el origen de la forma estatal moderna. En su artículo, “De la casa del rey a la razón estatal”, Bourdieu detalla la transición de un Estado dinástico, bajo el dominio de una familia real al Estado burocrático moderno. El príncipe heredero Mohamed Ben Selmane quiere modernizar su país económicamente (Visión 2030) sin tocar la estructura del Estado. Quiere modernizarse sin ir al Estado burocrático moderno de una manera. Apuesta ambiciosa para un Estado atípico.

## Referencias

- Al-Azma, T. (1999). *The Role of the Ikhwan under 'Abdul-Aziz Al Sa'ud 1916-1934* (Thèse de doctorat). Durham University, Durham.
- Al-Rihani, A. (1988). *Tarikh Najd Al-Hadith (The History of Modern Najd)*. Beyrouth: Dar Al-Jil.
- Asad, M. (1979). *Le chemin de la Mecque*. Paris: Fayard.
- Ait-Yahya, A. (2015). *Textes et contexte du Wahhabisme*. Paris: Nawa.
- Bitar Karim, E. (2015). Le syndrome Sykes-Picot, dans Carole H. Dagher et Myra Prince. En C. Dagher. Y M. Prince. (Comp.), *De la Grande Guerre au Grand-Liban 1914-1920* (pp. 255-268). Paris: Geuthner.
- Bourdieu, P. (1997). De la maison du roi à la raison d'État [un modèle de la genèse du champ bureaucratique]. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, 55-68.
- Bry, D. (2010). Décès d'Howard Zinn, historien et auteur d'Une histoire populaire des États-Unis. *Médiapart*. Recuperado de <https://blogs.mediapart.fr/edition/comic-strip/article/300110/deces-dhoward-zinn-historien-et-auteur-dune-histoire-populai>.
- Carsten, N. (1774). *Description de l'Arabie*. Paris: À Utrecht.
- Chevalier, C. y Philby, H.J. (5 de agosto de 2009). L'homme qui aimait les Arabes. *Les Echos*. Recuperado de [www.lesechos.fr/05/08/2009/lesechos.fr/300367796\\_harry-j-philby-l-homme-qui-aimait-les-arabes.htm](http://www.lesechos.fr/05/08/2009/lesechos.fr/300367796_harry-j-philby-l-homme-qui-aimait-les-arabes.htm)
- De Huateclocque, X. (1931). *Le Turban Vert*. Paris: Éditions Energiea.
- Delcambre, A. (2009). Les Islamistes saoudiens: le wahhabisme. *Clio*. Recuperado de [https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les-Islamistes\\_saoudiens\\_le\\_wahhabisme.asp](https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les-Islamistes_saoudiens_le_wahhabisme.asp)
- Delong-Bas, N. J. (2008). *Islam wahhabite*. Oxford: Oxford University.
- Norbert, E. (2003). *La dynamique de l'occident*. Paris: Presses pocket.
- Ferry, V. (22 enero de 2017). Hayden White et le défi de l'histoire globale. *Historie Globale*. [Mensaje en un blog]. Recuperado de [http://blogs.histoireglobale.com/hayden-white-et-le-defi-de-lhistoire-globale\\_766](http://blogs.histoireglobale.com/hayden-white-et-le-defi-de-lhistoire-globale_766).

- Goldberg, J. (1986). *The Foreign Policy of Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haykel, B. (2017, marzo). *Arabie Saoudite: l'histoire officielle et sa contestation*. Institut du monde arabe [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=2Phkx2jSck>.
- Kajja, K. (2016). L'Arabie saoudite à l'épreuve de la transition de pouvoir. *Hérodote*, 160-161 (1), 195-208.
- Lacoste, Y. (2009). Éditorial: le Golfe et ses Émirats. *Hérodote*, 2 (133), 3-31. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-herodote-2009-2-page-3.htm#pa60>
- Larroque, A. (2016). *Géopolitique des Islamismes*. Paris: Presses Universitaires de France
- Lévy-Dumoulin, O. (2017). Histoire (Histoire et historiens) – Sources et méthodes de l'histoire. *Encyclopedia Universalis*. Recuperado de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/histoire-histoire-et-historiens-sources-et-methodes-de-l-histoire/>
- Madawi Al, R. (2002). Deux prédécesseurs saoudiens de Ben Laden. *Critique internationale*, 4(no 17), 35- 43.
- Ménoret, P. (2004). Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme. *Mouvements*, 36 (6), 54-60.
- Merle, M. (1976). Politique intérieure et politique extérieure. *Politique étrangère*, 41(5), 409-421.
- Mouline, N. (2011). *Les Clercs de l'Islam*. Paris: Armand Colin.
- Offenstadt, N. (2011). *L'historiographie*. Paris: Que sais-je?
- Quigley, C. (2015). *Histoire secrète de l'oligarchie anglo-américaine*. Paris: Le retour aux sources.
- Redissi, H. (2007). *Le pacte de Nadjd*. Paris: Seuil.
- Rosanvallon, P. (1990). *L'État en France: de 1789 à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sadria, M. (1989). *Ainsi L'Arabie est devenue saoudite*. Paris: L'Harmattan.
- Tocqueville, A. (2019). *La democracia en América: selección*. Madrid: Rialp.
- Troeller, G. (2013). *The Birth of Saudi Arabia – Britain and the Rise of the House of Saud*. Routledge.
- Vassiliev, A. M. (1998). *The History of Saudi Arabia*. Londres: Saqi Press.
- Zartman, W. (1980). Pouvoir et État dans l'Islam. *Pouvoirs*, 12, 5-14.

## Capítulo 5:

### La estrategia geopolítica saudí en el Oriente Medio: ¿causa o consecuencia de sus ambiciosas reformas domésticas?

Mohamed Badine El Yattoui<sup>1</sup>

#### Introducción

¿Las reformas internas explican la estrategia diplomática de Mohamed Ben Selmane? ¿Por qué esto último genera tensión? El sector económico debe abandonar el sistema de renta y ser verdaderamente productivo e integrado con la globalización. Para esto, se deben hacer reformas profundas de la gobernanza del país. El príncipe heredero lo sabe.

El término gobernanza significa “el arte o la forma de gobernar”, pero con dos preocupaciones adicionales: por un lado, hacer una buena distinción con el gobierno como institución y por el otro, menos usado y connotado, promover un nuevo modo de gobernanza basado en la participación de la sociedad civil en todos los niveles. La sociedad civil y la gobernanza van de la mano (Huynh-Quan -Suu como se citó en Joumard, 2009, pp. 12-13). Este resur-

<sup>1</sup> Doctor en Ciencia Política de la Universidad de Lyon. Profesor e investigador de Relaciones Internacionales y Ciencia Política de la Universidad de Las Americas Puebla. Correo electrónico: mohamed.elyattoui@udlap.mx / orcid: 0000-0002-4714-0292. San Andrés Cholula- México.

gimiento de la palabra gobernanza ha dado lugar a la reaparición de la palabra francesa, que parece imponerse en el mundo francófono.

Riad, que está en el corazón de las evoluciones diplomáticas regionales más importantes; en estos últimos meses, gracias a su nueva alianza con Israel y las tensiones continuas con Teherán, parece querer reformar a profundidad su estructura económica. El príncipe Mohamed bin Salmane, ministro de defensa, presidente del Consejo Nacional de Desarrollo y príncipe heredero, está en el centro de esta mutación que, junto con el ministro de asuntos exteriores, Adel al Jubeir, manifiestan un voluntariado que quebranta el historial de prudencia de los dirigentes de este país. El príncipe heredero quiere cambios internos y regionales, pero primero hay que distinguirlos. Marcel Merle da una definición completa al respecto:

El interior designa un espacio delimitado, homogéneo y estructurado, que se puede comparar a un sistema relativamente integrado y cerrado en sí mismo. Por el contrario, la Y externa denota un espacio abierto, heterogéneo y desestructurado en el que entran en acción una multitud de fuerzas que son difíciles de identificar y aislar. Esta es la característica del ambiente en relación con el sistema. Sin embargo, lo interno y lo externo están en comunicación entre sí, al menos a través de una “esclusa” controlada por el gobierno y que constituye el espacio específico de la política exterior: su función es adaptar el sistema a su medio ambiente o, si se prefiere, para enviar las solicitudes que vienen desde dentro del sistema, mientras que la canalización de las limitaciones, fuera sobre el funcionamiento del sistema; pero la existencia de este mecanismo relacional no implica necesariamente un estado de equilibrio entre lo externo y lo interno. También puede servir como un instrumento para la dominación de uno u otro y permanece, por lo tanto, como un elemento neutral. Sin embargo, la diferente naturaleza y la estructura entre el interno y el externo es dar mayor nivel de análisis, el predominio de la externa a la interna, por la sencilla razón de que es más fácil, para medir la penetración de influencias externas en un espacio determinado que para realizar el enfoque opuesto. Si uno se limita al estudio de las relaciones entre lo interno y lo externo, el examen de las interacciones corre el riesgo de enfatizar la influencia predominante del externo sobre el interno (Merle, 1976, pp. 410-411).

El mismo Merle explica, sin saberlo, los desafíos para Mohamed Bin Salmane:

La pesadez de las restricciones de origen interno es tal, que cualquier decisión de política exterior debe evaluarse de acuerdo con una doble racionalidad (interna y externa), y que la irracionalidad o la incoherencia de los comportamientos externos a menudo encuentra su explicación y su justificación en la búsqueda de lógica interna y coherencia (Merle, 1976, p. 420).

Marie Claude Smouts (1999) da más detalles sobre las complicaciones que pueden ocurrir para cualquier estrategia en materia de política exterior y que podría vivir el príncipe heredero.

En teoría, el análisis de la decisión desde los Estados Unidos contribuye a la devaluación. Durante más de treinta años, nos han estado diciendo que la política exterior no procede de un cálculo racional que proporcione la elección de objetivos y medios a los costos y beneficios esperados de una acción dada, sino del resultado aleatorio de un complejo, dentro del aparato estatal entre actores heterogéneos que persiguen sus propios intereses. Servicios administrativos, asesores de príncipes, grupos de lobby, etc., cada uno juega su juego alrededor del responsable de la toma de decisiones. El resultado de este enfrentamiento dependerá de la política adoptada. La información es siempre imperfecta. Las motivaciones son siempre parciales (p. 1).

Y dice algo muy importante para entender lo que está pasando en Arabia Saudí, en materia de sociología de las relaciones internacionales:

¿Deberíamos partir del sistema internacional y considerar los procesos domésticos como meros cinturones de transmisión que transforman las restricciones internacionales “objetivas” en políticas nacionales (como lo sugiere el enfoque del FMI en los países en los que interviene)? O ¿Debería uno considerar el estado de la sociedad, las fuerzas sociales, las especificidades de los procesos de toma de decisiones como los determinantes esenciales de la política exterior? Los dos tipos de enfoques están incluidos en este tema (Smouts, 1999, p. 10).

Antes de analizar de manera más profunda el tema, es necesario un recorrido por el estado del arte.

## Estado del arte

El estado del arte es el estado del conocimiento en cualquier campo (científico, técnico, artístico, médico, etc.) y en cualquier momento dado. Este es uno de los objetivos de las grandes enciclopedias, desarrollar un contexto de las principales cuestiones culturales, ciencia y tecnología de su tiempo, incluyendo ilustraciones con el fin de describir los oficios y las técnicas existentes hasta la fecha; primero fueron tableros enciclopédicos con Diderot y D'Alembert.

El uso del término está relacionado con el estado del conocimiento en los campos de investigación científica o investigación médica, así como el de las reglas del arte en arquitectura, ingeniería, construcción y trabajos públicos. En el campo científico, se realiza sobre la base de una revisión de la literatura.

La elaboración de un estado del arte en un campo consiste en buscar toda la información existente sobre ese ámbito y hacer una síntesis. Esto se hace a través de una búsqueda bibliográfica y un análisis de publicaciones formales o informales sobre el campo estudiado. Este trabajo incluye un análisis de descubrimientos, invenciones, novedades y actualizaciones del campo en cuestión o en sus márgenes. Por ejemplo, esto puede relacionarse con los últimos avances científicos, técnicos y económicos. Una de sus ventajas es capitalizar el nuevo conocimiento junto con los ya existentes. En el mundo de la investigación no se repiten los experimentos que ya se han realizado antes, cuyas conclusiones ya han sido validadas por sus pares.

Ahora bien, es prácticamente imposible escribir un artículo sobre la geopolítica de Oriente Medio sin analizar la centralidad de un país como Arabia Saudí. La forma de este capítulo resulta de un sesgo epistemológico que busca demostrar el vínculo entre lo interno y lo externo. En otras palabras, la imposibilidad de comprender y analizar la política exterior de este país sin analizar

sus resortes internos. Por lo tanto, la política exterior es solo una extensión de la interna, de cierta manera.

Este texto muestra los interrogantes de los autores y sus debates en la construcción del conocimiento en progreso. Es una breve investigación sobre la estrategia saudita en la región. Para desarrollar el estado del arte sobre la política exterior saudita en el Oriente Medio, se procedió en tres etapas. Primero se seleccionaron textos de ciencias sociales anglosajones a partir de palabras clave como: geopolítica, Oriente Medio, Arabia Saudí, Irán, etc.; los textos provienen de las principales revistas de ciencias sociales. A esta lista se agregaron textos de referencia y otras de ciencias sociales francófonas más recientes sobre el tema.

Segundo, se identificaron los casos en estudio, la metodología, los conceptos, las referencias teóricas, las posiciones epistemológicas, si corresponde, las apuestas y los debates. Los artículos no contenían todos estos elementos, pero este método hizo posible dibujar un retrato sintético de la investigación en progreso. Finalmente, se trataron por separado los textos con el fin de realizar una comparación. Además, fue fundamental deconstruir el modelo de interpretación sobre los conflictos regionales que giraban en torno a las tensiones entre chiítas y sunitas. El propósito de las causas es que las tensiones sean múltiples y no se reduzcan al criterio religioso. Las tensiones internas explican en parte el problema y la dureza en torno al poder político saudí.

## Nuevos riesgos

### Riesgos económicos

Esta nueva generación quiere imprimir su marca en un país que, a pesar de la producción de más de 10 millones de barriles de petróleo por día, anticipaba un déficit presupuestario de 52 mil millones de dólares en 2018 (61,3 mil millones en 2017) (Al-mashareq, 2017). Sus planes diplomáticos y económicos son muy ambiciosos y los bloqueos internos de la sociedad podrían impedir su materialización.

De acuerdo a esto, Arabia Saudí ha empezado a utilizar sus propias y masivas reservas financieras antes de aceptar el endeudamiento; para empezar con los saudíes y con el apoyo de inversores internacionales. En 2016, la deuda pública llegó a 90.9 mil millones de dólares, en contra de 84.3 mil millones de dólares en 2015 (Karam, 2017).

Es importante mencionar que la situación es preocupante. El déficit presupuestario alcanzó 367 mil millones de riyal (98 mil millones de dólares) en 2015, o el 13 % del PIB. El presupuesto del 2016 previó una reducción de 326 mil millones de dólares. La tasa de desempleo alcanzó el 11,6 % la cual afecta especialmente a menores de 25 años que representan casi el 50 % de la población (Coface, 2018).

La agencia financiera Moody's no está mal: ha bajado la calificación del reino de A1 a A3. Moody's (2016) expone que Arabia Saudí está expuesta a diferentes choques debido al débil crecimiento, sus fuertes tasas de endeudamiento y la falta de estímulos tanto internos como externos. Desde el descubrimiento de pozos de petróleo, Arabia Saudí ha establecido un generoso Estado de bienestar, pero costoso. En cada crisis, las autoridades no han escatimado en el gasto público para cortar de raíz cualquier protesta política y social.

El ejemplo más reciente es la primavera árabe en el año 2011, ya que se reunieron 115 millones de euros de los fondos del Estado para evitar el contagio. La consecuencia fue que el servicio público se infló y el sector privado se atrofió. Arabia Saudí quiere hacer con el plan Visión 2030 lo que las otras monarquías del Golfo han hecho en los últimos diez años.

Por consiguiente, el propósito de este trabajo es, primero, explicar las principales razones que llevaron a esta fuerte caída de los precios del petróleo al 70% en 18 meses desde el verano de 2014 y, segundo, tratar de entender la política y la estrategia adoptada por Arabia Saudí. Este conocimiento, les ayudará a imaginar el impacto que tienen en los mercados de la energía, a corto plazo y mediano plazo, así como las consecuencias directas de Arabia Saudí, incluyendo las financieras y geopolíticas.

En particular, se demuestra por qué la crisis del petróleo de 2014 a 2016 es diferente en comparación con otras fuertes caídas en los precios del petróleo que se produjeron, al menos una vez durante cada una de las décadas anteriores, como la de 1985-1988, la de 1998-1999 y la de 2009-2010. En cada una de estas crisis anteriores, debido a una mayor oferta y demanda de petróleo, los países de la OPEP han decidido reducir su producción global para poner fin a la crisis, incluyendo a Arabia Saudí, el primer país exportador mundial de acción como *swing producer* preferencial.

En la crisis actual, Arabia Saudí ha decidido centrar su cuota de mercado para mantener su nivel de producción, con el fin de que crezca entre otros productores competidores para reducir el costo por razones financieras de su producción y las inversiones de las asignadas para las actividades de petróleo no convencional; cuya participación en la oferta mundial se ha incrementado significativamente en los últimos cinco años, especialmente en los Estados Unidos y Canadá. El efecto de la desaceleración de la inversión debe ser promover un nuevo aumento a mediano plazo en los precios del petróleo, para poder entrar en un nuevo ciclo de precios.

Oficialmente, Riad se mantiene firme, sin embargo, se ve obligada a reducir su estilo de vida. Con las cuentas públicas en números rojos, Arabia Saudí alcanzó un déficit equivalente al 11 % del PIB en 2015 y se proyecta un déficit en 87 mil millones de dólares en el 2016 (Nodé-Langlois, 2015). Se debe reducir el gasto público así como revisar su Estado de bienestar. Desde enero, Riad redujo los subsidios a la gasolina, actualmente se encuentra trabajando con el agua y la electricidad. En una entrevista con Bloomberg, Mohammed bin Salman habló sobre cómo el descubrimiento de las cuentas públicas en la primavera de 2015 produjo un sudor frío (Nereim y Carey, 2015).

## Riesgos políticos domésticos

Uno de los retos del plan de Mohammed bin Salman es la saudización de la economía, debido a que el reino tiene puestos de trabajo de baja cualificación en el sector privado y están siendo ocupados en su mayoría por extranjeros. La

tasa de empleo de las mujeres es aún más dramáticamente baja. El 22% contra el 65% para los hombres en 2017 (Organisation internationale du Travail, 2017).

El temor de que los Islamistas vayan a perturbar la política de Arabia Saudí ha causado represión sin precedentes desde la Revolución iraní de 1979 y la ocupación de la Gran Mezquita de La Meca por los salafistas armados de ese año. En las últimas décadas, muchas personas han sido encarceladas o murieron en el nombre de la estabilidad del régimen. Sin embargo, hay en Arabia Saudí muchos movimientos sociales que se inspiran en algunos del Islamismo en sus diversas modalidades y que tratan de crear movimientos de masas con el fin de organizar protestas en contra de este ambiente represivo.

Estos movimientos tienen pequeños intermediarios institucionales porque los partidos políticos fueron prohibidos en 1932. Hubo manifestaciones y huelgas en 1956 y desde 2014 cualquier acción colectiva se equipará con el terrorismo. Sin embargo, estos movimientos, a menudo de Islam político, logran derribar la gente en las calles y enviarlos a las urnas para desafiar una orientación de Estado en particular. Ellos luchan para imponer reformas, denunciar el abuso de poder, reclamar una monarquía constitucional y el respeto de los derechos humanos (Lacroix, 2011).

Sin embargo, los candidatos Islamistas ganaron las elecciones municipales de 2005 en Riad, Jeddah, Dammam, Meca, Taif y Tabuk. Se las arreglaron para derrotar a las reglas draconianas del sistema electoral que prohíbe ambas coaliciones de los candidatos y los programas basados en la religión de forma explícita. La respuesta de los Islamistas, incluyendo los salafistas, que ganaron algunos escaños en Dammam y Jeddah fue establecer alianzas clandestinas con las redes de militantes en su lugar.

Pero estas elecciones se presagiaban sin apertura política, los votantes indicaban que la mitad de los consejeros estaban designados por el rey y no tenían poder, su función era meramente consultiva. La baja participación (alrededor del 11% en Riad) evidenció cómo la población perdió interés en una votación ampliamente considerada como carente de sentido. No obstante, estas victorias de los Islamistas sorprendieron y nunca fueron reconocidas por el Estado.

En las elecciones posteriores se cambió el código electoral para evitar otra victoria Islamista, mientras que la represión de la acción política fue organizada con mayor rigor (Lacroix, 2011).

El Estado nunca ha admitido que los ganadores sean los Islamistas; según los medios estatales, las elecciones solo tenían los consejos técnicos, no políticos. Los elegidos eran tecnócratas sin partidarios organizados. Los funcionarios del Estado han retrasado la primera reunión de los consejos municipales durante más de un año con el deseo de hacer hincapié en su insignificancia. En consecuencia, durante las elecciones de 2011 y 2015, la participación, que ya era baja en 2005, era todavía menor. Mientras tanto, el gobierno continuó su represión a la acción política que identifica el terrorismo desde el 2014.

En 2011, en vísperas de las revueltas árabes, los activistas Sahwa han publicado varias peticiones al rey Abdullah Bin Abdulaziz Al Saud, en una de las cuales, titulada “Hacia un Estado de derecho y las instituciones”, argumentaron a favor de las elecciones libres y se hacía un llamado a la reforma. En 2013, apoyaron al depuesto presidente egipcio Mohamed Morsi. En febrero de 2011, militantes salafistas, a pesar de la prohibición, fundaron el Partido Umma (Hizb al Umma) para hacer un llamado a elecciones libres y separación de poderes. Los miembros fundadores fueron detenidos y los nuevos reformadores silenciados. Además, en el reino viven chiítas (Lacroix, 2011).

La mayoría de los chiítas en Arabia Saudí viven en Al-Sharqiya, provincia oriental rica en hidrocarburos. El hecho es que el movimiento nació en las ciudades iraquíes de Najaf y Karbala en la década del 50 y 60, y en Kuwait en el 70; chiítas saudíes afiliados al movimiento Islamista transnacional Shirazi, el nombre del clérigo iraquí Mohammed Al Shirazi, que ha pasado los últimos treinta años de su vida en el Líbano, Kuwait e Irán. En 1979, Shirazi habló en contra de la represión y marginación de la que fueron víctimas, la creación de la organización de la Revolución islámica en la península arábiga (*muna-zhzhama thawra al-Islamiya al-fi-l-Yazira al-arabiyya*), en 1991 el nombre del movimiento reformista Arabia (*al-al-haraka islamiyya fi-l-Sa'udiyya*) y luego se acercó al Sahwa y a la familia real. El único grupo Islamista chiita que mantiene relaciones con Teherán es la Arabia Hezbolá, que es mucho más pequeña y

ha llevado a cabo operaciones armadas en el interior del país a finales de 1980 y a mediados de la década de 1990 (Lacroix, 2011).

## Riesgos diplomáticos

El reino wahabita tomó nota de la evolución de la diplomacia estadounidense bajo la administración de Obama y de su aproximación con Irán. No hay garantías sino demandas de prontas resoluciones. A partir de este hecho, Arabia Saudí procura crear un bloque sunita alrededor de ella, con integrantes de más allá de las monarquías del Golfo y de Egipto, por ejemplo, con Turquía, Siria y Yemen que se constituyeron como el teatro de operaciones de una guerra indirecta entre Arabia Saudí e Irán.

Si el regreso de Irán ya no está en duda, aún quedan muchas preguntas. La primera es el equilibrio dentro de la OPEP. Según Teherán, el cartel debe apoyar el aumento de la producción de petróleo iraní para que pueda volver a su nivel antes de las sanciones, pero nada dice que Arabia Saudí estará de acuerdo en reducir la producción de manera que el límite máximo efectivo de la OPEP (actualmente incluida en el rango de 30-32 millones de barriles diarios) se mantenga. Según Akram Belkaid (2016), un miembro del grupo petrolero italiano ENI, afirma:

Tendremos que vigilar de cerca las reuniones de la OPEP en los próximos meses debido a que Irán como Arabia Saudita está involucrados en una estrategia de ganar cuota de mercado. Uno puede preguntarse si la guerra fría entre los dos países de Oriente Medio y el Golfo no se extenderá a la OPEP y de impulsar esta organización (p.1).

Con base en lo anterior agrega:

La rivalidad entre Arabia e Irán no es nueva. Es cierto que la situación nunca ha sido tan tensa entre los dos países desde hace treinta años, pero sus representantes siempre han encontrado un terreno común con el fin de no poner en peligro la cohesión de la OPEP (Belkaid, 2016, p.1).

Hanne explica cómo Arabia Saudí ha tenido un papel importante en los eventos en Siria:

Cuando estalló la revuelta contra la dictadura de al-Assad en Siria a fines de 2011, los sauditas apoyaron de inmediato a los rebeldes proporcionándoles dinero. En 2012, por iniciativa del Rey Abdullah y Qatar, las Fuerzas Armadas Sirias (ASL) se aprovecharon del apoyo de la Liga Árabe y de los principales países occidentales, que aceptaron armar a los rebeldes. Poderosas figuras sauditas no dudaron en financiar yihadistas extranjeros y grupos radicales, incluso aquellos que eran hostiles a ASL. Las agencias de noticias cercanas a al-Assad, como la IRIB iraní o las oficinas de Hezbollah, afirman que los saudíes han creado el Estado Islámico desde cero, en coordinación con los Estados Unidos, para garantizar sus intereses petroleros y romper el “frente de rechazo” hacia Occidente (Siria, Irán, Hamas, Hezbolá) (Hanne, 2015, p. 25).

Hanne demuestra las consecuencias negativas para Riyad de sus propias decisiones:

Sin embargo, de las victorias incontrolables de Dáesh en Siria e Irak (2014), el reino saudita se ha sentido brutalmente amenazado, ya que El es hostil al imperialismo estadounidense y a la depuesta y corrupta dinastía saudita. Una corriente popular favorable al “califa” al-Baghdadi fue vista en el reino, 135 partisanos arrestados, e incluso se habla de oficiales de la Fuerza Aérea. La rama saudí y yemení de Al-Qaida, AQPA (al-Qaeda en la Península Arábiga), también está experimentando una renovada belicosidad y está lanzando ataques en mezquitas en el país, que pronto serán rivalizados por los ataques fomentados por fieles seguidores de El. Arabia Saudita se está convirtiendo en el patio de recreo de los salafistas más rabiosos (Hanne, 2015, p. 26).

## Nuevos desafíos

### Desafíos económicos

Visión 2030 es el nombre del plan puesto en marcha por Arabia Saudí para asegurar su transición de una economía basada casi exclusivamente en el petróleo (tres cuartas partes de los ingresos del gobierno provienen de ella, el 84% del PIB) a una economía más sostenible. El príncipe Mohammed, hijo del rey saudí y jefe del consejo económico del reino está seguro de que en 2020 el reino no podría sobrevivir sin petróleo.

Pero que en realidad no se refieren a la directiva saudí, que por buenas razones los inversores ya están haciendo cola para comprar bonos de la monarquía del petróleo, sobre todo en Asia, según el *Financial Times*. Incluso si el petróleo se mantuviera en un nivel bajo (entre 40 y 60 dólares) en los próximos cinco años, Arabia Saudí todavía puede cubrir tres años y medio de importaciones con reservas en el banco central, junto a que todavía existiría la posibilidad de vender una participación en la petrolera Saudi Aramco; suficiente para recaudar cientos de miles de millones de dólares, casi sin esfuerzo.

Esta pregunta se le dio a la agenda política gracias a la caída de los precios del petróleo, en parte orquestada por Riad para estrangular a los productores de petróleo de esquisto. En abril, Mohammed bin Salman ha dado a conocer una ambiciosa Visión 2030 que supone diversificar la economía de Arabia.

Además de las medidas de privatización y liberalización económica, el plan prevé la apertura del mercado solo a un 5% de la petrolera Saudi Aramco; valorada en 2000 millones de dólares (Arabia Watch y Reinl, 2018). Lo anterior haría que la salida a la bolsa sea una de las más grandes jamás realizadas, la cual permitiría la creación de un fondo soberano capaz de invertir en sectores tales como: la tecnología, el transporte o la industria, hacerse cargo de los ingresos del petróleo y entregar un alto rendimiento.

Si el plan presentado por el vicepresidente de la corona príncipe sugiere una diversificación de las actividades del reino, la única medida concreta

anunciada por el momento es la apertura del mercado a 5% del capital del gigante Saudi Aramco, que posee el 23% de las reservas mundiales de petróleo. La venta de estos activos accionaría su fondo de riqueza soberana, por una suma de 2000 millones de dólares (700 millones contra actualidad) (Belhadi, 2016). Se convertiría, con diferencia, en el mayor fondo soberano del mundo. Sin embargo, por ahora, la fecha de la salida a la bolsa no ha sido anunciada oficialmente, suficiente para alimentar las dudas sobre la viabilidad del plan y su implementación. El investigador del CERI (Centro de Estudios en Relaciones Internacionales en Sciences Po Paris en Francia) y especialista en Arabia Saudí, Stéphane Lacroix (2011), señala que este plan está lleno de sorpresas.

Sobre el papel, la operación es simple: Riad vende un 5% de participación en Arabia Saudí Oil Company (Aramco), su propiedad y la empresa petrolera más grande en el mundo. 2000 millones de dólares (la mitad del presupuesto federal de los Estados Unidos en 2015) se invierten en nuevas actividades (brazos, turismo, bienes raíces, minería, entre otros) y en el resto del mundo. Los ingresos de estas inversiones alimentan el tesoro junto con las regalías del petróleo cuya inestabilidad deja de ser un dolor de cabeza para el gobierno de Arabia Saudí. Asimismo, tres objetivos se eligen para el 2030:

- Estar en los diez países más competitivos en la cima del mundo.
- Aumentar la mitad de la inversión extranjera en el reino.
- Hacer que el sector privado en la economía aumente (el 65% del PIB).

La competitividad, la apertura y la privatización demuestran la visión liberal de 2030, que no se extiende a la política: ni rastro de las reformas democráticas y las libertades civiles con el programa de transformación nacional.

Dada la complejidad del caso, el nuevo ministro de energía, Khalid Al Falih reveló que no estaba decidido todavía, pero, de todos modos, los depósitos más ricos del mundo seguirán siendo propiedad de la monarquía. Sin embargo, en estas condiciones, para el 5% de Aramco, el proyecto no parece ser unánime, ¿Tendrá un valor de 2000 mil millones de dólares todavía? Sin ellos, la credibilidad de la Visión 2030 es peligrosamente frágil porque Mohammed Bin Salman, que no es el primer hijo de la familia real, debe ofrecer a su

padre éxitos económicos. Hasta entonces, se terminó mal: Hosni Mubarak en Egipto y Muammar Gaddafi en Libia, han pagado un precio muy alto por el celo de la modernización de sus crías.

## Desafíos políticos

El primer productor mundial de petróleo acaba de anunciar la creación de un fondo soberano segundo por un valor de 2000 milésimas millones de dólares y la introducción del sector a la bolsa; es la apertura de capital de la empresa estatal Saudi Aramco. El objetivo del promotor de estas iniciativas, el príncipe Mohamed bin Salman, es diversificar las fuentes de financiación económica de Arabia. Su Arabia Visión 2030 es ambiciosa. Tiene el apoyo de su padre, los dos son conscientes de que los equilibrios regionales están en pleno cambio.

Mohammed bin Salman, nuevo heredero del trono, tomó el control de la Guardia Nacional, cuya responsabilidad nunca ha sido confiada al ministro de defensa para evitar golpe militar. Este joven va a darse prisa, ¿no es demasiado? El estancamiento del ejército en Yemen por un buen año refleja los inconvenientes de la precipitación.

La sociedad saudí, perezosa y acostumbrada a recibir sin mucho esfuerzo su parte de los ingresos del petróleo, es otro obstáculo importante. Empleados saudíes están sirviendo al rey y el Estado, mientras que el sector privado emplea en su mayoría extranjeros, explotados, sin piedad para muchos de ellos.

La misión de los cambiantes se confía al Ministerio de Educación, que se compromete a modernizar la formación y la carrera de los profesores, los programas y a desatar la creatividad de los estudiantes. Según uno de los únicos sondeos que se tiene, los saudíes están unidos a la situación actual y al Estado de bienestar.

La llegada de los accionistas privados en su capital puede revertir sus goles en busca de jugosos dividendos, que pueden crecer a mayor explotación de los yacimientos en lugar de ponerlos en las ambiciones políticas como la contención del petróleo de Irán. Todo eso tiene consecuencias para su política exterior.

## Una evolución diplomática forzada

El reino saudí no puede resolver el problema del regreso de Irán al seno de la comunidad internacional. El liderazgo regional está en juego con la exacerbación de las diferencias religiosas dentro del Islam. Arabia Saudí eligió desde el 2014 limitar voluntariamente su producción de oro negro con el fin de doblar la vuelta del petróleo iraní sobre el mercado, también para limitar la expansión del petróleo no convencional americano. Finalmente, los países más afectados por esta estrategia fueron miembros de la OPEP como Argelia y Venezuela, porque el petróleo representa el 90% de sus exportaciones y más del 60% de sus ingresos presupuestales.

La razón económica es la capacidad americana de producir un petróleo de pizarra a un precio competitivo, lo que hace que el petróleo convencional no sea obsoleto, pero sí es menos importante en el plano geopolítico. La razón política es la estrategia saudí para complicar las relaciones de Irán y los lazos de ciertas personalidades del país con grupos terroristas, bien sea Al Qaeda o Dáesh. Watanabe lo analiza:

Además de frenar el activismo chií, los líderes sauditas también han enfrentado desafíos a la estabilidad interna de los Islamistas sunitas. En el contexto del emplazamiento a gran escala de las fuerzas militares estadounidenses en territorio saudí durante la guerra en Irak en 1990-1, el movimiento Sahwa (“Despertar”), una amalgama de pensamiento entre el Wahabí y la Hermandad Musulmana cuestionó el monopolio del régimen sobre el panIslamismo, a pesar de que se ha visto considerablemente debilitado por la represión gubernamental. Más recientemente, Arabia Saudita también ha sido testigo de una serie de ataques por parte de Al Qaeda en la Península Arábiga (AQAP) desde 2003. Aunque la mayoría de los ataques se dirigen contra Occidente en lugar de contra el régimen han debilitado la confianza en la capacidad del estado saudita para proteger las instalaciones petroleras y mantener los suministros de petróleo. Sin embargo, el espacio operativo de AQPA en Arabia Saudita se ha reducido considerablemente, Arabia Saudita sigue siendo vulnerable al activismo yihadista global que amenaza no sólo la estabilidad interna, sino también la seguridad de sus rutas marítimas (Watanabe, 2014, p. 2).

Además, Lisa Watanabe ofrece otras perspectivas:

La política de seguridad regional de Arabia Saudita tiene como objetivo mantener la estabilidad interna frente a los desafíos ideológicos transnacionales que amenazan la legitimidad del régimen y la estabilidad política interna, así como las amenazas militares de potencias regionales rivales. Mantener el *statu quo* nacional en el contexto regional actual es una tarea desalentadora. Las repercusiones de los levantamientos árabes tienen el potencial de desestabilizar el reino a nivel nacional, tanto debido a la agitación chií como al surgimiento del Islam político. También han debilitado en gran medida al aliado regional tradicional de Arabia Saudita, Egipto (...). Un compromiso más riguroso en la región no está exento de precio. El Instituto Internacional de Investigación de la Paz de Estocolmo (SIPRI) informó recientemente que Arabia Saudita se ha convertido en el cuarto mayor gastador militar del mundo. Los gastos asignados a las fuerzas armadas aumentaron un 14% entre 2012 y 2013, llegando a \$ 67 mil millones. Además de proporcionar fuerzas de seguridad robustas y leales para controlar las protestas a gran escala que pueden tener consecuencias para la elite gobernante, el aumento en el gasto también puede estar relacionado con las preocupaciones sobre Irán (Watanabe, 2014, pp. 2-4).

## ¿Podría volverse en contra de Arabia Saudí la crisis con Qatar?

Una crisis internacional puede ser considerada como un momento de extrema tensión del sistema internacional, durante el cual los responsables deben tomar rápidamente una decisión. Qatar enfrenta esta situación desde el 5 de junio de 2017, tras el anuncio de la ruptura en las relaciones diplomáticas hecho por Arabia Saudí y sus aliados (Bahréin, Emiratos Árabes Unidos, Yemen y Egipto). Esta decisión puede resultar sorprendente para los países que, como Doha, comparten una sede en el seno del Consejo de Cooperación del Golfo desde 1981.

El argumento oficial es el apoyo acordado por Qatar a grupos terroristas y a Irán. La realidad es otra. Este país ha intentado durante varios años llevar una agenda diplomática diferente a la de la Arabia Saudí en ciertos temas, situación que resulta inaceptable ante los ojos saudíes. No obstante, Qatar no puede tener las mismas posiciones que Arabia Saudí respecto a Irán. Doha y Teherán, por ejemplo, tienen intereses económicos ligados a un enorme territorio gasero, *North Field*, que se extiende sobre sus aguas territoriales y el cual explotan en conjunto. Además, Riad y su ministro de defensa (hijo del rey Mohamed Bin Salman), parecen blindados por el apoyo incondicional de Donald Trump.

Esta crisis tiene en realidad causas mucho más significativas, que se remontan a las primaveras árabes. Desde 2011, Qatar ha aumentado su influencia en el Oriente Medio y en el Magreb, al apoyar a los partidos originados de la Hermandad Musulmana, agrupación que es aborrecida por la monarquía saudí. Egipto ha sido el revelador de las divergencias de los puntos de vista entre los dos vecinos, porque Doha dio un apoyo infalible al presidente Mohamed Morsi, elegido democráticamente a pesar del golpe de Estado del general Al Sissi en 2013, ampliamente apoyado por Riad y Abu Dhabi. La primera crisis importante tuvo lugar en 2014, cuando los saudíes pidieron a las monarquías del Golfo retirar a sus embajadores de Qatar. Dicha situación duró ocho meses, y se presentó bajo las mismas circunstancias actuales: el apoyo de Doha a la Hermandad Musulmana y a Irán. Riad quería mostrar su liderazgo de cara a las revoluciones en desarrollo en la región y al incremento del poder iraní.

Actualmente, la región, contrariamente a la voluntad saudí, no está dividida en dos sino en tres bloques. El primero está dirigido por Irán, y tiene como aliados a Irak y a Siria, pero también a actores no estatales como las milicias chiítas iraquíes, el Hezbollah libanés y los Houthis en Yemen. El segundo bloque está dirigido por Arabia Saudí; sus aliados son los Emiratos Árabes Unidos, Bahréin, Jordania y Egipto. El último bloque está dirigido por Turquía con Qatar y los diferentes partidos que emanaron de la Hermandad Musulmana, establecidos en diferentes países de la región.

El riesgo para los saudíes consiste en haber alterado la estabilidad regional cuando su prioridad era la de hacer frente al aumento de poder de Irán en los ámbitos político y económico. Turquía está claramente del lado de los qataríes y parece querer jugar el rol de mediador en esta crisis, luego de que el jefe de la diplomacia iraní, Javad Zarif, estuvo en Ankara con el presidente Erdogan.

El parlamento turco votó en 2017 por el despliegue de tres mil hombres a una base en Qatar (proyecto desde el 2014) e Irán, a través de sus guardianes de la revolución. Ha acusado a Arabia Saudí de ser responsable de los ataques contra el Parlamento y el mausoleo del ayatolá Khomeini, que dio como resultado doce muertes. Arabia Saudí puede ejercer una fuerte presión sobre el pequeño emirato, pero no puede imponer su punto de vista en Ankara y en Teherán. Sus exigencias reales son el cierre de la cadena *Al-Jazeera*, el cese del financiamiento de numerosos periódicos (*Al-Araby al-Jadid*, *Al-Quds al-Arabi* y la edición árabe del *Huffington Post*), así como detener el apoyo y el asilo de Hamas y de la Hermandad Musulmana (como el célebre Youssef Al Qaradawi). Erdogan no puede permitirse perder su último aliado regional, por lo cual se hará escuchar con firmeza en las futuras negociaciones al desear una salida de la crisis al término del Ramadán.

Los Estados Unidos están en una situación difícil porque la decisión saudí parece estar íntimamente ligada al discurso de Donald Trump en Riad. El problema es que mientras este último felicita a la monarquía por su decisión, el Pentágono ha sido más prudente, ya que Al-Udeid en Qatar, es la base militar de las fuerzas aéreas en el Golfo que alberga alrededor de 10 mil soldados estadounidenses. Los rusos y los europeos esperan que las tensiones se minimicen rápidamente entre Riad y Doha.

Finalmente, es notable que los textos de Allison (1999) y sus tres modelos (*El actor racional unificado*, *El proceso organizacional* y *La política gubernamental*) son aún de actualidad ya que estos permiten tomar en cuenta las racionalidades múltiples, como lo ha escrito Lucien Sfez (1992), ligado a las decisiones. En retrospectiva, puede haber cuestionamientos sobre las luchas internas en el seno de la familia real saudí respecto a la sucesión de Salman, y se puede considerar la impulsividad de las decisiones tomadas en el plano diplomático (la

guerra en Yemen y la crisis con Qatar) como la demostración de la voluntad de Mohamed Bin Salman de imponerse y de ser el centro del proceso decisional. Pero esto podría voltearse en contra de su país.

## Nueva estrategia regional de Mohamed bin Salmane: ¿Riesgo para sauditas?

La crisis libanesa y la renuncia de Saad Hariri son la consecuencia de esta lucha a muerte entre saudíes e iraníes. En los últimos meses, Arabia Saudí ha estado en el centro de las preocupaciones en Oriente Medio. En primer lugar, en junio de 2017 se anunció el fin de las relaciones diplomáticas con Qatar. El 4 de noviembre de 2017, la sorpresiva renuncia del primer ministro libanés Saad Hariri desestabilizó aún más la región. Una renuncia anunciada por este último en vivo desde Riad, alimenta las suposiciones de que Saad Hariri fue forzado a este gesto por sus aliados sauditas. El anuncio será seguido el mismo día por el arresto de varios príncipes, empresarios y ministros sauditas.

La entrevista de un jefe del gabinete israelí en el periódico en línea de lengua árabe, Elaph, alimenta los rumores de un acercamiento oficial del reino saudí con su antiguo gran enemigo Israel. Debe decirse que los dos países tienen en común el mismo enemigo: Irán. El acercamiento se está volviendo más claro entre Israel y Arabia Saudí, puesto que Irán los empuja a cooperar en el nivel de seguridad y pronto a nivel militar si continúan en este camino. Mohamed Bin Salman es para muchos en este acercamiento el que corre el riesgo de desarmar a la opinión pública árabe.

La crisis libanesa y la renuncia de Saad Hariri son la consecuencia de esta lucha a muerte entre saudíes e iraníes. En consecuencia, de eso se da a la visita de Beirut al enviado especial del ayatolá Khamenei. Para los saudíes, Hariri es demasiado blando con Hezbollah, con el apoyo de Teherán. Pero Riad se niega a ver que la ecuación libanesa no se puede resolver sin el Hezbollah. Líbano está en peligro real de experimentar una profunda crisis gubernamental, a pesar del regreso de Saad Hariri como primer ministro. Es una apuesta segura que el

próximo primer ministro será el candidato de Riad. Hezbollah se complacerá en bloquear su nombramiento y la constitución de su gobierno en el parlamento. Pero que el Líbano sea económicamente dependiente de Riad complica las cosas.

Los sauditas y una parte de la familia real tienen una visión muy negativa de este acercamiento con Israel, pero Mohamed Bin Salman no tiene nada que ver con su opinión. Él quiere ser el único maestro a bordo. Aliados como Jordania y Egipto tienen un tratado de paz con Israel, así que no hay problema para ellos. Los Emiratos Árabes Unidos han alineado su política exterior con la de Arabia Saudí, por lo que no deberían tener inconvenientes con sus aliados.

Hamas, como todos los movimientos de la Hermandad Musulmana, ha estado en la mira de Riad por varios años. El acercamiento saudita con Israel puede plantear muchos problemas para Hamas, que enfrentará a Israel, Arabia Saudí y el Egipto de Abdelfatah Al-Sisi. Además, Hamas lo sabe y se ha dirigido a Qatar e Irán para obtener apoyo financiero, logístico y diplomático.

## Conclusiones

La rivalidad con Irán no parece tener solución. El rey Salman de Arabia Saudí denunció la injerencia flagrante de Irán en los asuntos árabes, en su discurso de apertura de la Cumbre Árabe, el 15 de abril de 2018, en la que expresó que ratifican su condena frente a los actos terroristas de Irán y rechazan su entrometimiento en los países árabes.

En Yemen, el rey Salman dijo que acogió con satisfacción la declaración del Consejo de Seguridad de la ONU que denunció el lanzamiento de misiles fabricados por Irán en ciudades sauditas. En 2015, Riad dirigió una coalición en Yemen en apoyo de las fuerzas leales para contrarrestar el avance de los rebeldes Houthi respaldados por Teherán (Europe 1, 2018).

En nombre de la lucha contra lo que denuncia como un expansionismo de Irán, Arabia Saudí despliega, en los últimos años, una hiperactividad diplomática y militar que mueve las líneas en el Oriente Medio. La rivalidad

saudí-iraní, sin embargo, no es reciente, ya que se remonta a la creación de la República Islámica en 1979. Este último pretende encarnar un modelo de Islam revolucionario y republicano en las antípodas del modelo monárquico y conservador de Riad.

Si el conflicto entre Riad y Teherán es esencialmente político, que ha tomado poco a poco los acentos de la denominación, cada lado moviliza sus correligionarios sunitas o chiítas para contrarrestar las ambiciones de la otra. Para los saudíes, la supervivencia del reino es la que consideran, correcta o incorrectamente, como una amenaza existencial. Un equilibrio inestable, sin embargo, se mantuvo hasta principios de 2000. El conflicto era principalmente una guerra de proselitismo, cada parte redoblando esfuerzos para exportar su Islam y dar cabida a la influencia religiosa de la otra.

A partir de 2003, comienza una serie de eventos que transformará la percepción saudita del conflicto. Primero la caída de Saddam Hussein, que abre el camino para la expansión de la influencia iraní en Iraq. Fue entonces cuando la proclamada victoria de Hezbolá sobre Israel en la guerra de verano de 2006, le valió al movimiento una creciente popularidad en la opinión pública árabe y acompañó su creciente influencia en la política libanesa. Todavía es el estallido en Yemen, en 2004, de la insurrección (Lacroix, 2018).

Además, la situación en Siria no es muy favorable para los intereses sauditas. Los rebeldes que apoyaba perdieron la guerra, Bachar El Assad se mantuvo en el poder e Irán y el Hezbolá son los grandes apoyos regionales que le permitieron mantenerse.

Turquía tiene ahora un papel decisivo en este país. Sobre todo, en el norte de Siria, en donde los grupos sunitas árabes apoyaron a Erdogan en contra de los Kurdos. Al final, el Reino Saudí está aislado y es una paradoja. Turquía no es un aliado. Este país sunita tiene como principal aliado regional Irán. Qatar está en una situación complicada con el reino desde hace un año. Los Emiratos, Bahrein, Jordania y Egipto siguen las decisiones de Mohamed bin Salmane, pero no tienen ningún papel geopolítico regional. Son aliados débiles y sin peso regional.

En lo doméstico, la privatización de una parte de Aramco es mucho más complicada que lo previó. La venta del 5% de la empresa tarda mucho. La Visión 2030 del país requiere una inversión de \$ 500 mil millones y el reino está buscando inversores extranjeros. Se necesita coraje para invertir en un país que se dirige hacia una cruel falta de agua y se vuelve insostenible debido al calentamiento global.

Para construir la nueva ciudad de Neom que quería el príncipe heredero, Arabia Saudí compró las tierras de Sinaí a Egipto por \$ 10 mil millones. Por falta de efectivo, el presidente Abdel Fattah el-Sisi también dejó caer dos islas en el Mar Rojo: Tiran y Sanafir. Se espera que la primera parte de las obras esté terminada en 2025. Neom planea proporcionar Internet inalámbrico de alta velocidad y de forma gratuita, además de proporcionar un modelo completo de gobierno electrónico para garantizar la vida administrativa y social de la ciudad. Sus diseñadores argumentan que la ciudad podría generar el mayor PIB per cápita del mundo para 2030. El nombre Neom es una asociación de *neo* (nuevo en latín) y *M* para *Mostaqbal* (futuro en árabe). Al nivel de la sociedad saudita, la rapidez de las reformas del príncipe podría chocar una parte debido a que es una sociedad conservadora que no está acostumbrada a tantos cambios.

## Referencias

- Allison, G. T. y Zelikow, P. (1999). *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*. New York: Longman.
- Al-mashareq. (19 de diciembre de 2017). L'Arabie saoudite projette un déficit budgétaire pour la cinquième année consécutive. *Al-Mashareq*. Recuperado de [http://almashareq.com/fr/articles/cnmi\\_am/newsbriefs/2017/12/19/newsbrief-02](http://almashareq.com/fr/articles/cnmi_am/newsbriefs/2017/12/19/newsbrief-02)
- Arabia Watch, y Reinl, J. (27 de marzo de 2018). Bin Salman en Nueva York: Todos los ojos puestos en Aramco. *Arabia Watch*. Recuperado de <http://arabia.watch/es/sept2014/economia/7627/Bin-Salman-en-Nueva-York-Todos-los-ojos-puestos-en-Aramco.htm>
- Belhadi, S. (19 de mayo de 2016). Pétrole: Mohamed Ben Salmane, le prince qui voulait changer l'Arabie saoudite. *La Tribune*. Recuperado de <https://www.latribune.fr/economie/international/petrole-mohamed-ben-salmane-le-prince-qui-voulait-changer-l-arabie-saoudite-571770.html>
- Belkaid, A. (12 de febrero de 2016). Le marché pétrolier sous la menace du retour de l'Iran. *Orient XXI*. Recuperado de <https://orientxxi.info/magazine/le-marche-petrolier-sous-la-menace-du-retour-de-l-iran,1200>
- Coface. (enero de 2018). Saudi Arabia. Recuperado de <http://www.coface.com/Economic-Studies-and-Country-Risks/Saudi-Arabia>
- Europe 1. (15 de abril de 2018). Le roi saoudien rejette les "ingérences flagrantes" de l'Iran dans les affaires arabes. *Europe 1*. Recuperado de <http://www.europe1.fr/international/le-roi-saoudien-rejette-les-ingerences-flagrantes-de-liran-dans-les-affaires-arabes-3627101>
- Hanne, O. (2015). Une alliance coûteuse. Quand l'Arabie Saoudite tire les ficelles. *Choi-sir*, 24-28. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01425742>
- Journard, R. (2009). Le concept de gouvernance [en línea]. Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00489237/document>
- Karam, F. (13 de agosto de 2017). Arabie Saoudite : Déficit budgétaire de 19,4 milliards de dollars au premier semestre 2017 (Lead). *AA*. Recuperado de <https://www.aa.com.tr/fr/%C3%A9conomie/arabie-saoudite-d%C3%A9ficit-budg%C3%A9taire-de-19-4-milliards-de-dollars-au-premier-semestre-2017-lead/883542>
- Lacroix, S. (2011). L'Arabie Saoudite au défi du printemps arabe. Les Dossiers du CERI. Recuperado de <http://www.sciencespo.fr/ceri/>
- Lacroix, S. (7 de abril de 2018). Stéphane Lacroix : «Les Saoudiens considèrent l'Iran, à tort ou à raison, comme une menace existentielle». *Lemonde*. Recuperado de [http://www.lemonde.fr/idees/article/2018/04/07/les-saoudiens-considerent-l-iran-a-tort-ou-a-raison-comme-une-menace-existentielle\\_5281971\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2018/04/07/les-saoudiens-considerent-l-iran-a-tort-ou-a-raison-comme-une-menace-existentielle_5281971_3232.html)
- Merle, M. (1976). Politique intérieure et politique extérieure. *Politique étrangère*, 41(5), 409-421. Recuperado de <https://doi.org/10.3406/polit.1976.1704>
- Moody's. (14 de mayo de 2016). Moody's downgrades Saudi Arabia's government issuer rating to A1 with stable outlook, concluding review for downgrade. *Moody's*. Recuperado de [https://www.moody.com/research/Moodys-downgrades-Saudi-Arabias-government-issuer-rating-to-A1-with-PR\\_347912](https://www.moody.com/research/Moodys-downgrades-Saudi-Arabias-government-issuer-rating-to-A1-with-PR_347912)
- Nereim, V., y Carey, G. (28 de diciembre de 2015). Saudi 2015 Budget Deficit Is \$98 Billion as Revenue Drops. *Bloomberg*. Recuperado de <https://www.bloomberg.com/news/articles/2015-12-28/saudi-2015-budget-deficit-is-98-billion-as-revenue-drops>
- Nodé-Langlois, F. (28 de diciembre de 2015). En déficit, l'Arabie saoudite est contrainte à l'austérité. *Le Figaro*. Recuperado de <http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2015/12/28/20002-20151228ARTFIG00224-en-deficit-l-arabie-saoudite-est-contrainte-a-l-austerite.php>
- Organisation internationale du Travail. (2017). Taux de participation à la population active, femmes (% de la population féminine âgée de 15 ans et plus) (estimation modélisée OIT). *La Banque Mondiale*. Recuperado de <https://donnees.banque-mondiale.org/indicateur/SL.TLF.CACT.FE.ZS>

Sfez, L. (1992). *Critique de la communication*. París: Le Seuil.

Smouts, M.-C. (1999). Que reste-t-il de la politique étrangère ? *Pouvoirs*, (88), 5-15. Recuperado de <http://www.revue-pouvoirs.fr/Que-reste-t-il-de-la-politique.html>

Watanabe, L. (2014). Testing Times for Saudi Arabia. *CSS Analyses in Security Policy*, (153), 1-4. Recuperado de [http://www.css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/center/people/watanabe-lisa-all-publications/details.html?id=/n/o/1/5/no\\_153\\_testing\\_times\\_for\\_saudi\\_arabianr\\_](http://www.css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/center/people/watanabe-lisa-all-publications/details.html?id=/n/o/1/5/no_153_testing_times_for_saudi_arabianr_)

## Capítulo 6: Diálogo intercultural: Islam y Occidente

Leidy Vargas<sup>1</sup>  
Ana Cristina Montoya<sup>2</sup>

### Justicia e identidad: palabras clave de una relación conflictual

Son dos los drones que tienen bloqueado el aeropuerto Gatwick de Londres en los días que preceden las celebraciones de Navidad (BBC, 2018). La noticia exaspera esa sensación de vulnerabilidad e inseguridad que parece aletear en el mundo y en los discursos mediáticos; como en una moviola regresan las imágenes de los atentados en La Rambla de Barcelona, en los mercaditos de Bruselas, del periódico Charlie Hebdo. Poco a poco la memoria se remonta hasta la imborrable imagen de la caída de las torres gemelas de New York en ese fatídico 11 de septiembre de 2001 que, aparentemente en forma irremediable, asoció en el imaginario colectivo mundial la palabra terrorismo al Islam<sup>3</sup>.

1 Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora del Centro de Humanidad de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: leidy.vargas@upb.edu.co / orcid:0000-0002-4124-5034. Medellín- Colombia.

2 Doctora en Ciencias de la comunicación de la Universidad Salesiana. Docente Instituto Universitario Sophia. Correo electrónico: cristina.montoya@sophiauniversity.org / orcid: 0000-0003-0810-1175. Loppiano- Italia.

3 “There remains primarily Islamic terrorism—a demon much discussed and much feared in the West, but essentially an imprecise construct representing a blurred vision of reality.

Las fuertes corrientes migratorias de las últimas décadas, la necesidad de reservas energéticas y las guerras simbólicas han aumentado las tensiones inclusive en países donde la convivencia pluricultural, multiétnica y multireligiosa constituye un secular *modus vivendi*.

Mientras Occidente se siente atacado y frágil, reacciona con la bandera de la lucha antiterrorista usada como escudo para justificar guerras contra pueblos y naciones; auténticas cortinas de humo para ocultar intereses económicos y favorecer el comercio de armas de los países más potentes. Por su parte, Dáesh justifica como propia defensa su intolerancia religiosa que manifiesta una interpretación fundamentalista y contradictoria de esa que se autodefine como la religión de la misericordia y la paz.

Políticas de integración que de alguna manera niegan el reconocimiento de una igual dignidad de las culturas y con ello de las personas que las ponen de manifiesto, están a la raíz de una exasperación relacional que encuentra en el individualismo nihilista de Occidente su mejor espacio.

Una comunicación masiva y viral de estereotipos hace difícil el conocimiento recíproco y la comprensión real de los fenómenos, al tiempo que alimenta la indignación de una generación que ha sido definida *no future* (Roy, 2016). Que más que fidelidad a Dios manifiesta una búsqueda infructuosa de identidad, es una exigencia de ser reconocido por lo que se es en el concierto de un territorio que lo niega sistemáticamente, aun cuando para algunos constituya la única tierra que ha pisado sus pies. Esta incapacidad de acogida del *alter* que ha llevado a la muerte del prójimo en el hombre de Occidente pone de manifiesto el ocaso, la noche de una cultura.

---

How did so-called Islamic terrorism become such a central image in the world today, and especially since the collapse of Communism in 1989/91? As we know, for several decades now, there have been important social/religious movements in Islamic countries which are often labelled 'Islamic fundamentalist', and somewhat more rarely "Islamic integrist". These labels are not, to my knowledge, self-designations, but are those used in the Western world and in the media. In Islamic countries these movements are more likely to be called "Islamist" (Wallerstein, 1999, p. 112).

Aunque quiera presentarse como fundamentalismo religioso o guerra santa, este fenómeno contemporáneo es ante todo un hecho cultural y político del que justicia e identidad constituyen las palabras clave ¿Qué es lo que se esconde tras ese velo que produce temor? Se trata de un fenómeno complejo que, si bien en América Latina resulta todavía distante y afecta los países del continente en diversas medidas, posee una dimensión global e interesa múltiples campos del saber, desde la política hasta la sociología de las religiones y desde la economía hasta la información.

En estas páginas el análisis se realiza en función de los elementos que pueden fortalecer el diálogo intercultural y sus implicaciones sociopolíticas. En este orden de ideas no se hace referencia al Islam como fenómeno religioso, sino que será afrontado como hecho cultural, aun sabiendo que esta distinción solo es posible con fines analíticos porque en la realidad social resulta inseparable, de la misma manera que al hablar de Occidente no se puede olvidar que el término hace referencia a una cultura que se configuró dentro de la matriz de la fe cristiana.

Los estudios en diálogo intercultural han presentado un desarrollo y aumento significativo en las dos últimas décadas principalmente en la áreas sociales, comunicación intercultural, educación, filosofía política y antropología (Scopus, 2018a). De forma análoga se han incrementado los estudios sobre el Islam, particularmente en las aéreas de la ciencias humanas y sociales, y los estudios teológicos (Scopus, 2018b). El presente texto, además de nutrirse de la abundante bibliografía, se propone dar voz a intelectuales y personajes de la política musulmana<sup>4</sup>, así como de Occidente, en la búsqueda de ofrecer una lectura desde adentro, aún con la consciencia de la subjetividad inexorable.

---

<sup>4</sup> Principalmente reportados en libro de entrevistas realizado por Michele Zanzucchi (2006) periodista italiano especialista en geopolítica del Oriente Medio, y la obra del historiador y orientalista Massimo Campanini (1999, 2006). La lectura del Occidente cristiano tiene como punto de partida el pensamiento del filósofo Giuseppe Zanghì (1981, 2007; Zani, 2005). Para el diálogo intercultural se presentan como autores de referencia Martha Nussbaum (1996, 2005) y Edgar Morin (2011).

Al partir del presupuesto que el término intercultural denomina un tipo de relación social que no se da como un proceso espontáneo, sino que requiere la generación de entornos sociales que lo hacen posible, se observa cómo este se presenta en la actualidad, en la relación entre Islam y Occidente. Se evidencia algunas dificultades que se ponen de manifiesto como la aparente incompatibilidad en los ejes mismos de la cultura, en la instauración de los sistemas de ejercicio de la justicia y el poder, el uso del espacio público, los sistemas de derechos y la comprensión del sujeto en sus relaciones, interpersonales, colectivas y con el ambiente, para finalmente sugerir elementos que puedan contribuir con este diálogo.

## La manifestación de la fractura

Ya que una relación social es el fruto emergente de la interacción de sujetos en un determinado contexto, dentro de ciertas estructuras sociales y naturales, se esboza una definición que toma en cuenta cuáles son esos sujetos, el contexto y las estructuras dentro de las que acontece esta interacción para tratar de describir la relación que emerge y los principales desafíos que se ve llamada a afrontar para que pueda hablarse de un diálogo intercultural y no de un choque de civilizaciones como habría indicado Huntington (1996).

El presente análisis se circunscribe a la que ha sido considerada el corazón de Occidente, Europa, por dos motivos fundamentales: es un territorio donde la llegada de población musulmana ha generado un contraste continuo en las últimas tres décadas<sup>5</sup> y es un continente que bajo formas jurídicas y de

5 Cuando en el siglo VII de la era cristiana surgió el Islam, este se ha encontrado con Occidente en múltiples formas y territorios, a menudo en una forma conflictual y violenta, de conquista, de exclusión y rechazo. “Sólo en torno a un veinte por ciento de los musulmanes son árabes. El resto pertenece a otras tradiciones culturales, étnicas y raciales. Se estima que hacia el año 2025 los musulmanes pueden superar los mil quinientos millones, de entre los cuales quinientos millones serán árabes. Cabe destacar que una sexta parte de los árabes no profesan el Islam. En el mundo árabe hay aproximadamente un 10% de cristianos” (Tamayo, 2009, p. 16).

cooperación interestatal busca una afirmación de la unidad entre diferentes<sup>6</sup>. Hablar de Islam y Occidente implica referirse a la abstracción de realidades históricas y culturales que contienen grandes diferencias en su interior, de las cuales resulta imposible dar una definición unívoca y abarcadora. Por ende, se delinean elementos que permitan comprender cómo son interpretadas en la presente disertación.

En un sentido cultural e histórico, el término Occidente hace referencia al conjunto de pueblos o civilizaciones que ahondan sus raíces en el gran humanismo greco-romano fecundado por el *humus* judeocristiano. En el contexto actual, indica, al seguir la reflexión de Immanuel Wallerstein (1999), un sistema que tiene su origen en Europa occidental, que se extiende paulatinamente en gran parte del mundo basado en una dinámica económica capitalista con un sistema interestatal. Las unidades políticas que conforman idealmente Occidente poseen, en línea de máxima, características comunes como: un Estado de derecho, la tutela creciente de las libertades individuales y la herencia de un pensamiento racionalista que emergió con fuerza en el iluminismo y se consolidó con las Revoluciones americana y francesa.

Al final del presente análisis, las referencias al Islam no están focalizadas tanto a la religión monoteísta abrahámica que ocupa el segundo lugar por su difusión en el mundo y que indica en su propio nombre sometimiento a Dios, fundamentada en el Corán<sup>7</sup>; sino a la comprensión de este como una

6 Serían muchas las comunidades humanas en las cuales esta relación se pone de manifiesto y puede ser observada, todas ellas con características diferentes, de hecho no es lo mismo hablar de esta relación intercultural cuando se piensa a un minoritario grupo de occidentales cristianos en un país árabe de tradición musulmana, de Pakistán, de un grupo de musulmanes afroamericanos en Harlem o del Islam balcánico. En cada situación esta relación tiene características y responde a desafíos especiales y en, cierta forma, únicos.

7 Al respecto consideramos significativa la puntualización del profesor egipcio Nasr Hamid Abu-Zaid, que, si bien identifica en el Corán la fuente primigenia del Islam, evidencia el rol de la civilización en la que se gesta: “Es un texto lingüístico que puede ser descrito como texto axial y representativo en la historia de la cultura árabe. No tiene nada que ver con la simplificación de describir la civilización árabe islámica como “civilización del texto” en el sentido de que se trata de una civilización que sentó sus bases y levantó sus ciencias y su cultura sobre el fundamento de que no es posible ignorar el puesto central

orto praxis, una doctrina de ética y de comportamiento, dominada por la presencia de un Dios sublime y perfecto, indiscutible señor del cosmos, pero dirigida particularmente al foro mundano (Campanini, 1999). En otras palabras, como movimiento religioso monoteísta de envergadura nacional, de valor universal que propende por la organización social de una comunidad en conformidad con las reglas de Dios y que no está determinado por el principio de territorialidad del Estado (al menos en el sentido occidental) como lo señalaba el Islamista Vatikiotis (1993). En este orden de ideas el Islam se comprende como *Ummah*<sup>8</sup>, la comunidad de creyentes, que trasciende todo límite territorial y político.

Una última salvedad: no se puede hablar de una taxonomía geografía para identificar el cristianismo como occidental y el Islam como oriental, pues ambas religiones tienen una presencia y una búsqueda universal a lo largo de la historia. Europa misma ha sido casa del Islam en muchos de los países que la conforman, manteniendo por siglos un intercambio recíproco cuyas huellas pueden hallarse en la arquitectura, en la gastronomía, en la literatura y en las ciencias; se puede reconocer una influencia cultural determinante del cristianismo en Occidente y del Islam en el contexto geográfico oriental.

---

que el “texto” ocupa en ella. No quiere decir esto que haya sido “el texto”, por sí solo, el que haya establecido la cultura, porque no hay texto alguno que haya fundado una civilización. Lo que fundó la civilización y erigió la cultura es, por una parte, la dialéctica hombre/realidad, y por otra, su diálogo con el propio texto. La interacción dialéctica hombre-realidad —con todas las construcciones económicas, sociales, políticas y culturales que en esta realidad se disponen— es lo que crea la civilización. El Corán, en nuestra civilización, cumple un papel cultural que no cabe ignorar, conformando los rasgos propios de esta civilización y fijando la naturaleza de sus sabedores. Si se nos permitiese —simplificando mucho— reducir la civilización a una sola de sus dimensiones, resultaría totalmente correcto afirmar que la civilización egipcia antigua es la civilización del “después de la muerte”, que la civilización griega es la civilización “de la razón”, y que la civilización árabe e islámica es la civilización “del texto” (Tamayo, 2009, p. 112).

8 “El término *umma* encierra el universo de los creyentes, preparados para la recíproca colaboración, y de aquellos que los apoyan. (...) Señores y siervos o sometidos, unidos a los primeros por vínculos de súbditos, pero con derechos y de un explícito reconocimiento de su especificidad” (Campanini, 1999, p. 47)

## Musulmanes en Europa

Uno de los mayores desafíos para la política de la contemporaneidad está determinado por los altos índices de movilidad humana. Se calcula que para el año 2050 sean 250 millones los migrantes en el mundo, de los cuales el 65% tenderá a instalarse en los países emergentes (European Commission, 2009). Los retos que este proceso social conlleva se enfrentan fundamentalmente en el campo cultural, ya que “La cultura permite que el hombre no solo se adapte a su entorno sino que haga que éste se adapte a él” (Cuche, 2002, p. 5). En este movimiento se da a menudo un fuerte contraste entre quienes llegan a un territorio iniciando un proceso de transformación y las poblaciones nativas o presentes en el territorio anteriormente que habían ya desarrollado un fuerte proceso de adaptación.

Indica Denys Cuche (2002): “No hay de un lado culturas “puras” y del otro culturas “mestizas”. Todas, por el hecho universal de los contactos culturales, son en grado diverso culturas “mixtas”, hechas de continuidades y discontinuidades” (p. 82). El modo en el que se afronta este paradójico contraste determina que pueda ser de enriquecimiento mutuo o de discordia. “Las culturas tienden a conservarse en sí mismas, en el equilibrio interno al que llegan, por lo tanto no se encuentra una tendencia intrínseca al cambio” (Cuche, 2002, p. 41). Este se realiza fundamentalmente con relación elementos culturales foráneos, pero se vuelve particularmente difícil sobre todo cuando la presencia extranjera se percibe como una amenaza.

En el caso específico, la migración musulmana hacia el antiguo continente tuvo sus inicios en la segunda postguerra, cuando Europa recurrió a sus colonias con el fin de encontrar mano de obra para su reconstrucción y esta provino en gran parte de países fundamentalmente musulmanes<sup>9</sup>. Los migrantes

---

9 Indica Bichara Khader (2015): “En su inmensa mayoría, la primera generación de inmigrantes se componía de jóvenes que no venían a quedarse definitivamente, sino a reunir ahorros suficientes para, por ejemplo, construir una casa, abrir una tienda o comprar un taxi; en general, para preparar un triunfal regreso a su patria. Puesto que se consideraban afincados solo temporalmente, estos inmigrantes —solteros o casados— remitían casi un 80% de sus salarios a sus familias” (p. 305).

eran considerados, ellos mismos se consideraban, de paso; no eran vistos como una amenaza.

La discriminación que experimentaban estaba vinculada a una diferencia de clase, más que de religión. A partir de la década el 80 había una mayor presencia femenina con el consecuente uso del velo, lo que hizo más clara y visible la diferencia; asimismo aumentó la natalidad y dio paso a la segunda generación<sup>10</sup>. Empezaron los requerimientos de lugares de culto y el deseo de mantener vivo en los hijos la lengua, la tradición, los hábitos y la fe que habían quedado en los lugares de origen. Su sentido de familia y de pueblo garantizaba casa abierta a sus hermanos musulmanes que buscaban atravesar el mediterráneo para encontrar mejores condiciones de vida. Las solicitudes de conjunción por motivos familiares desbordaron las exigencias migratorias<sup>11</sup>. Esto los llevó a constituir grupos unidos y compactos de agregación cultural.

En la actualidad, el creciente número de musulmanes constituyen dos terceras partes del flujo migratorio total. Bichara Khader (2015), fundador del Centro de estudios e investigaciones sobre el mundo árabe contemporáneo, identificó seis tipos distintos de musulmanes presentes en Europa: los llamados autóctonos que viven desde hace varios siglos; los estudiantes y ejecutivos (muchos radicados en Francia); los que entraron sin restricciones legales; los que llegaron temporalmente en la postguerra; los nacidos en Europa de padres migrantes; los refugiados y solicitantes de asilo. En el imaginario colectivo los

10 “Unos veinticinco millones de musulmanes viven en los veintiocho Estados miembros. Cuando llegaron en busca de trabajo resultaban necesarios para sectores calificados como “difíciles, sucios y peligrosos”. En los años ochenta, se les empezó a percibir no como inmigrantes, sino como “musulmanes” que ponían en peligro el tejido social europeo. Los atentados perpetrados por minúsculos grupos de fanáticos y la radicalización de miles de europeos de origen musulmán han hecho resurgir un sentimiento antimusulmán. A menos que haya un esfuerzo por parte de los inmigrantes para integrarse y cierta apertura por parte de las sociedades, las tensiones resultarán preocupantes” (Khader, 2015, p. 302).

11 “La inmigración matrimonial ha garantizado que continúe la elevada tasa de fertilidad en este colectivo, puesto que muchos hombres inmigrantes de segunda generación prefieren casarse en el país de origen con una mujer joven, tradicional y virgen antes que, con otra inmigrante de segunda generación, como ellos. Obviamente, este tipo de inmigración ha mantenido intacta la dinámica migratoria” (Khader, 2015, p. 306).

musulmanes están invadiendo Europa, aunque en realidad constituyen cerca del 5% de la población europea y más de la mitad son ya ciudadanos, sea por nacimiento que por legalización:

los musulmanes están convencidos de que la mayor parte de los europeos rechazan su presencia y denigran y ridiculizan su religión. Esta incompreensión es preocupante, porque alienta una peligrosa Islamofobia, por una parte, y la radicalización de algunas conductas, por la otra (Khader, 2015, p. 303).

Radicalización que se hace visible en los diferentes tipos de ataques terroristas, como lo expresa Michele Zanzucchi (2006): “Temas como guerra y yihad, democracia y modernidad, velo y rol de la mujer, conflicto entre *shari'a* y legislaciones civiles, interpretaciones del Corán, proselitismo y reciprocidad entraron en nuestra cotidianidad desde el 11 de septiembre del 2001” (p. 29). Pero en esta relación conflictual el terrorismo es apenas la punta de un Iceberg que tiene como fundamento el encuentro entre aquella comunidad que tiene como máximo valor el sometimiento a Dios y a su ley con una cultura que en cambio lo ha despedido gentilmente de su vida y de sus principios. En consecuencia, la relación que se establece entre la *shari'a*<sup>12</sup> o ley de Dios, y unos Estados que enarbolan como su más alta conquista actual la laicidad.

En realidad, lo que hoy puede ser narrado como un fenómeno religioso produce sensación entre las poblaciones, no tanto por las creencias o valores confesionales, en general desconocidos para la mayoría, sino por la indumentaria, los templos y las costumbres. Elementos que es necesario tener presentes al querer penetrar en el encuentro y la convivencia entre estas culturas, llamadas a enriquecerse y complementarse la una a la otra.

12 La *shari'a* es el nombre con el cual se conoce el derecho islámico, término que los medios de comunicación introdujeron en la cotidianidad europea, símbolo de orgullo para muchos musulmanes, mientras que desde una perspectiva externa es vista como algo retrógrado y casi peligroso. Entenderla sin prejuicios implica, ante todo, tener presente la concepción antropológica que subyace al Islam, que ve el hombre como hecho para trascender y vivir en relación estrecha y continua con Dios.

Un fenómeno que es además narrado, amplificado y no pocas veces distorsionado por los lentes de los medios de comunicación que en una fuerte operación de simplificación encierran en una palabra o en un título millares de historias y realidades; un manejo comunicacional altamente simbólico que en numerosas ocasiones oscurece una búsqueda identitaria que tiene a la base<sup>13</sup>.

## Principales desafíos de la relación intercultural

Más que un espacio geográfico, el encuentro entre estos dos universos culturales acontece en un espacio temporal con características muy precisas, ese que ha sido nombrado modernidad. Si se pudiera afirmar que el Occidente se edificó sobre la idea del tiempo del Dios de las promesas, es decir, sobre la idea del plan divino, del progreso y del crecimiento, la modernidad se perfila a partir de la disolución de ese principio y de la introducción de la razón y la ciencia como bastiones de la sociedad. El ser humano se configura como principio y medida de todas las cosas. Cambia la imagen de Dios, que es despedido de la sociedad; la imagen del hombre se transforma metodológicamente en individuo y el concepto del tiempo se vuelve circular (Montoya, 2018). Uno de los efectos de esta exacerbación del individuo es el languidecer del vínculo social:

queriendo liberar al hombre de los vínculos sociales, considerados restrictivos, en grado de reducir o anular la libertad y originalidad que le son propias, la modernidad llega a considerar los vínculos sociales casi negativos, casi como un mal en sí mismos (Donati, 2015, p. 184).

En palabras de Edgar Morin (2012) “asistimos a una degradación de todas las solidaridades y responsabilidades tradicionales, entre las causas: el surgir del

<sup>13</sup> Las generalizaciones, incluidas las de este texto, tienen sentido solo en cuanto ayudan a comprender los acontecimientos, pues una de las cosas más complejas es olvidar que cada inmigrante musulmán es un caso diferente, así como cualquier emigrante cristiano. Tratar a todos del mismo modo u olvidar que el Islam es plural, constituiría un gran error.

individualismo y la parcelación de la cultura” (pp. 30–31). Este Occidente está marcado por estos elementos intrínsecos a la modernidad. El filósofo Italiano Giuseppe Maria Zanghì (2007) subraya la que considera una de las más dramáticas consecuencias de este fenómeno:

para curar al hombre, para darle finalmente el uso pleno de la razón, se debe hacer desaparecer el Dios de la razón (...) para ser sí mismo, el hombre debe eliminar de su horizonte cualquier Dios o por lo menos, si no tiene el valor de hacerlo, debe ponerlo entre paréntesis (pp. 31–32).

## Ley divina

Mientras que el elemento religioso ha dejado de ser central e inclusive relevante en la vida de la mayor parte de los europeos, los inmigrantes islámicos parecen subrayar con su sola presencia y con su vida, el peso de lo divino. Esto genera un contraste fuerte. La sombra de una ley divina que pueda oscurecer las conquistas laicistas e iluministas de Europa y pueda sumergir el mundo en una especie de sumisión a Alá constituye la más profunda fuente de pánico moral colectivo. El miedo de la Islamización del mundo, entendida como sinónimo de negación de las libertades individuales conquistadas y de la autodeterminación del individuo que constituyen los bastiones de Occidente.

El rechazo generado por este temor encuentra su contraparte en combatir la infidelidad de Occidente que mueve hoy a grupos, especialmente jóvenes musulmanes, en buena medida responde más a dinámicas profundas de indignación y desprecio que a un auténtico conocimiento o adhesión al Corán.

En esta relación conflictual, lo que muchos analistas omiten es que el núcleo de la racionalidad occidental, es decir, predominio de las ciencias exactas como determinantes de la realidad, ha sido posible gracias a los intelectuales musulmanes, pues estos fueron los que portaron a Occidente conocimientos en matemáticas, física, metafísica, entre otros, “el pensamiento islámico ha producido una filosofía destacada, ha traducido los autores griegos y los

hindúes y es gracias a esto que en el renacimiento los europeos conocieron a Aristóteles” (Abu Zayd, 2004, pp. 93–94). Hecho histórico que ofrece luces sobre la posibilidad del enriquecimiento mutuo en este proceso cultural.

Dentro del gran marco de la modernidad, son muchos los factores que se extienden hasta nuestros días, uno de estos es el secularismo entendido como ese modo de vida que confina al ámbito estrictamente privado y personal cualquier tipo de confesionalidad al evitar toda manifestación pública de adhesión a una religión<sup>14</sup>.

El pueblo islámico, siempre entendido plural y diverso<sup>15</sup>, donde quiera que esté presente, enarbola en su cotidianidad la prioridad de Dios sobre el ser humano, de una autoridad que no manda solo en lo íntimo de las conciencias, sino que se arroga el derecho de condicionar las leyes mismas. En la dependencia de la *shari'a* y la relación que esta pueda tener con las conquistas civiles, radica uno de los mayores desafíos en la convivencia intercultural y de la gestión de gobiernos locales en la actualidad.

Mientras la opinión pública, sobre todo mediática occidental, ve las comunidades islámicas como orientadas hacia el pasado, que confunden política y religión, que rechazan libertad, democracia y razón crítica, el Islamólogo Christian Van Nispen (1999) subraya la existencia de múltiples perspectivas en la visión islámica. Hay quienes ven la convivencia pacífica como posible, siempre y cuando los musulmanes que viven en países occidentales se adapten a las costumbres de cada Estado, otros en cambio, esperan una especie

14 Hay una diferencia entre secularismo y laicidad, el primero se presenta como una ideología que busca confinar la dimensión espiritual de la condición humana a la esfera privada, mientras que el laicismo se comprende como diferenciación entre el poder trascendente y el temporáneo.

15 En efecto, los musulmanes pueden ser tradicionalistas, reformistas o radicales, pero en general comparten la idea de que el Estado tendría que garantizar la justicia. La igualdad no es una categoría base ya que mantiene al margen a las mujeres en muchos ámbitos de la vida civil y pública. Establece claras líneas de exclusión en el acceso al poder, “cierto, el Profeta era jefe religioso, militar y político al mismo tiempo, no se puede olvidar” (Zanzucchi, 2006, p. 100).

de respuesta carismática o caudillista que genere una versión islámica de la democracia y un creciente número de intelectuales se esfuerza sobre todo por encontrar el vínculo correcto entre el derecho islámico y su conciliación tanto con las normas como con las formas de vida de Europa (Zanzucchi, 2006).

Las constituciones de los países árabes generalmente son muy semejantes a las occidentales, sujetas a tensiones políticas y religiosas porque se considera que la *shari'a* pueda ser fuente de derecho tanto público como privado. Pero sucede que algunos gobiernos para no ver decaer su influencia sobre la sociedad, que a menudo a gran voz reclama la inserción de la *shari'a* en el sistema judicial (Maalmi, 2005), presenten una fuerte reducción de las libertades individuales y se reintroduzcan las penas corporales (aunque las apliquen raramente) en sus ordenamientos. Lo que contrasta fuertemente con cuanto en Occidente se considera intolerable en materia de derechos humanos fundamentales.

No se puede hablar de *shari'a* en forma abstracta, siempre hay que ponerla en relación con el Estado en el cual es o no aplicada. Se hace necesario subrayar que en la mayoría de los países donde ha sido reintroducida la *shari'a* está vinculada a formas de fundamentalismo. Se afirma, de hecho, que la dificultad para un estudio crítico racional del Corán sea sobre todo de naturaleza política.

## El velo

Un elemento más que evidencia la diferencia entre el Islam y Occidente es el uso del velo (*hijab*) en los espacios públicos. El *hijab* tiene un alto valor simbólico, no dice a Europa solo apertura a lo divino o pertenencia a Dios, sino que connota sumisión y marginación de la mujer, cuya reversión constituye una de las grandes luchas de las últimas décadas de la cultura que busca afianzarse sobre la libertad y la igualdad. Se hace hincapié en la idea de que el mundo islámico debe dar espacios y reconocimiento a la mujer. Como lo afirma La Spina (2017):

En el caso de los códigos de vestimenta, en general, o en concreto de los velos (integrales o no), uno de los extremos en conflicto es la difícil relación

entre mujeres, cultura y derechos, unida a ciertas visiones paternalistas y etnocentristas que presentan a las mujeres como víctimas de su propia religión y cultura (p. 96).

En este sentido, aunque los posibles grupos portadores de diferencias en las sociedades europeas sean heterogéneos, las comunidades musulmanas son las mayormente vistas como fuente de reproducción de patrones y prácticas culturales dañinas. Se trata de un desafío no resuelto “sobre el acceso equitativo al espacio público, una cuestión de distribución del poder y de los recursos desde un mínimo de igual libertad” (La Spina, 2017, p. 98). Esta perspectiva occidental contrasta con la visión del mundo islámico, que por su parte pone al descubierto la creciente objetivación de las mujeres en Occidente, aumentada y potenciada por los procesos de secularización, globalización y consumo.

## Yihad

Las diferencias que en las primeras décadas de la postguerra estaban unidas fundamentalmente a una dimensión socioeconómica, se han ido convirtiendo en formas siempre más explícitas de Islamofobia para muchos europeos. Mientras existe, por otra parte, en el mundo islámico una actitud de rechazo al Occidente que encuentra su origen en las frustraciones y humillaciones que ciertas comunidades han tenido que padecer a lo largo del tiempo. Para Mohammed Nour, la solidaridad entre los musulmanes nace del sentimiento común de injusticia, de haber sufrido demasiados atropellos y aprovechamientos, esta puede considerarse como uno de los pilares de la que ha sido llamada guerra santa (Zanzucchi, 2006).

*Yihad* o *yihad* es una de las palabras árabes más usadas para describir la relación entre Islam y Occidente. En tiempo de paz para el musulmán indica la lucha contra sí mismo, contra esos elementos que están en su interior y que considera equivocados, denota en tiempo de guerra la defensa de la propia vida y de los hermanos musulmanes. El *yihad* tiene un amplio espectro, “significa todo aquello que se hace en nombre de Dios, cada uso del amor o del odio hecho para agradarlo a Él” (Zanzucchi, 2006, p. 41). El equilibrio se alcanza usando ambos

tipos de *yihad*, el que combate los malos instintos y tendencias presentes en el interior de cada hombre y el que ayuda a los demás a hacer lo mismo.

No se puede desconocer o subvalorar que entre los 17 niveles que el Corán indica o propone para referirse a la relación entre los hombres (desde el odio hasta el amor a los enemigos), el último nivel habla explícitamente de guerra. Afirma el exdiputado sirio Muhammad (2005):

En el Corán se puede encontrar una invitación a la batalla de las palabras, así como a la lucha con la espada: por reacción a quien te combate, puedes reaccionar tratando de sobreponerse al rival en cada uno de los modos. Los radicales piensan que el último versículo borra todos los anteriores (p. 197).

El Corán autoriza el combate cuando se es víctima de una forma de tiranía, se es llevado al exilio por proclamar la propia fe o se ha defendido a los indefensos como las viudas o los niños.

Los terroristas nacen de un padre que es la corrupción en la interpretación de los textos sagrados y de una madre que es la injusticia. Estos son los dos padres de la violencia. La mala interpretación no basta para generar terrorismo; pero si esta cae sobre un terreno impregnado de injusticia, pueden nacer los terroristas (Muhammad, 2005, p. 198).

Esto no significa que toda forma de terrorismo de origen islámico pueda hacerse corresponder directamente a una forma de defensa frente a la injusticia. A menudo el *yihad* es usado como discurso, no tanto por quienes tienen profundas convicciones religiosas, sino por quienes lo aprovechan para obtener o consolidar alguna forma específica de poder.

## La reducción de la realidad

Si bien no se pueden sobrevalorar las acciones de grupos extremistas aislados, que en nombre de la religión promueven la incompatibilidad entre las civilizaciones, tampoco se puede negar que estos actos sean un fuerte detonante en los

procesos de odio y rechazo recíprocos. No hay que desconocer que el terrorismo de hoy no procede solo del uso de potentes instrumentos de muerte usados en el nombre de Dios, sino que estos son sostenidos por una lucha simbólica que hace mella en el imaginario colectivo.

El terrorismo tendría menos fuerza si no estuviera acompañado por imágenes y mensajes que multiplican sus efectos letales a la confianza y al miedo. Galtung (2003) sostiene que la violencia cultural hace que la violencia directa y la estructural aparezcan, incluso se perciban como cargadas de razón o que al menos son naturales:

Igual que la ciencia política trata de dos problemas —el uso del poder y la legitimación del uso del poder—, los estudios sobre la violencia son sobre dos problemas: la utilización de la violencia y la legitimación de su uso (Galtung, 2003, p. 8).

Legitimación que se realiza mediante la difusión de narrativas polarizantes que definen el escenario como un espacio dual en el que el otro debe ser mantenido a raya, al margen. “El instrumento para manipular la realidad, es manipular las palabras” (Dick, 2000, pp. 103–104). De hecho, en esto consiste uno de los trágicos actos de los tiempos actuales: encapsular en una sola palabra realidades complejas al nombrar al migrante, al musulmán, etc. (Bellini, 2016). Vivir a partir de estereotipos es ocultar de alguna manera la realidad. Como lo dice Edgar Morin (2011):

Reducir al prójimo a su etnia, su raza, su religión, sus errores, sus culpas y su peor comportamiento nos ciega sobre lo que es él y sobre nosotros mismos. La comprensión es un componente capital de la reforma de vida. Ya hemos dicho anteriormente que no podemos esperar el menor progreso social si no va ligado a un progreso en la comprensión del prójimo (p. 251).

Los grandes sistemas de comunicación parecen llevarnos a vivir sumergidos en una especie de mega simplificación, en cambio de plantearnos las preguntas profundas ¿Es posible aprender a vivir juntos? ¿Cuál tendría que ser el giro de tuerca de nuestro tiempo?

## Construcción de lo social como espacio de diálogo

No se trata solo de evidenciar los contrastes culturales presentes en el encuentro entre Islam y Occidente, particularmente el que se da en la Europa hija de la modernidad racional. Es ir un paso adelante para cuestionar sobre cuáles elementos pueden posibilitar a cada actor la construcción de la propia identidad en procesos de mutuo crecimiento, sin la necesidad de la contraposición. De tal manera que este inexorable encuentro permita la apertura y la consolidación de una realidad social, como el espacio en el que el ser humano puede desarrollar todas sus potencialidades.

Como se indicó anteriormente, Islam y Occidente son dos abstracciones. El primer elemento para evidenciar es que el contacto cotidiano lo tienen personas concretas puesto que las relaciones interculturales se tejen en los mercados, en los buses, en la escuela, en el parlamento. Por tal motivo resulta apremiante la construcción de lo social, entendido como el ambiente de relaciones humanas no determinadas por la institucionalidad sino por los vínculos entre los ciudadanos. Lo social dentro de una comunidad se presenta en una continua interacción con el ámbito político y económico, pero conserva su autonomía como un constructo de relaciones. En palabras de Zanghì (1981) “Lo social es el ambiente de la existencia del humano en cuanto tal, libre e inteligente una experiencia en la que la dimensión de reciprocidad tiene un rol determinante” (p. 9). Tal comprensión de la esfera social en un sentido relacional es ampliada por el sociólogo Pierpaolo Donati (2000):

Particularmente estoy convencido que la llamada a la sociedad civil tenga un sentido. Pero con la condición de ver que la sociedad civil de la cual hablamos, no puede ser aquella del pasado. No es más aquella aristotélica que coincide con la *polis* entera (la cual se constituye por distinción con los bárbaros), ni aquella moderna, es sus dos versiones respectivamente de los iluministas escoceses y de la tradición europeo-continental (jacobina y luego hegeliana, con todas sus derivaciones). Es una sociedad vital, que nace del tomar en serio las relaciones sociales. Y que las ve como diferen-

ciadas en una dimensión humana y en una dimensión técnica, allá donde el aspecto técnico artificial puede y debe ser reconducido a la dimensión humana (p. 377).

En el ámbito social es posible delinear las coordenadas que permitan poner en contacto de una forma nueva la laicidad de Occidente, con la apertura a lo divino del *Ummah*. En la perspectiva de Zanghì (1981):

Lo social es propiamente lo humano que se va actuando. Y por esto lo llamaría el campo de la *utopía*. Entendiendo por utopía no la negación brutal o la transcripción imaginaria de lo real, sino la continua trascendencia de la actuación del hombre todavía posible con respecto a la actuación ya presente. La utopía, entonces, como forma secular, laica, de la trascendencia, porque es trascendencia vivida en el interior de la inmanencia, en una temporalidad que, lejana de ser la negación del hombre, es su estructura esencial, aquella por la cual él, en el mundo es espíritu es propiamente hombre: una temporalidad espiritual, que no es simple sucesión de hechos de la historia, sino continua superación de la temporalidad, en el interior de la temporalidad misma (p. 10).

Un espacio relacional que requiere de categorías que permitan la producción de ese bien relacional que es la interculturalidad. De tal modo que la presente disertación no apunta a una idealización del discurso intercultural, sino a la potencialización de categorías sociales que lo soportan. En el caso de Islam y Occidente, es evidente la necesidad de la superación de la lectura binaria de la realidad y de la afirmación de la identidad a través de la negación de la alteridad, para dar paso al recíproco reconocimiento.

En términos de Alex Honneth (1993), este corresponde a esa infraestructura moral del mundo de la vida social, en la cual los individuos pueden tanto adquirir como conservar su integridad en cuanto personas humanas. El autor distingue tres tipos de reconocimiento: el primero está vinculado con las relaciones más próximas que garantizan a quien lo experimenta la posibilidad de sentir confianza en sí mismo, necesaria para establecer relaciones sanas. Pero para construir el vínculo social, es necesario desarrollar especialmente

el segundo que denomina recíproco, en el cual cada ser humano aprender a reconocerse en la perspectiva del otro como portador de riqueza y por tanto legitimado en sus derechos “Reconocer la relación con el otro como constitutiva del ser y de la propia identidad quiere decir que la autorrealización no puede promoverse sin la autonomía del otro” (Cataldi, Iorio y Araújo, 2015, p. 261). El tercer modo abre espacio y da valor a la capacidad que el otro ha adquirido a lo largo de su vida, es el reconocimiento que toma dentro de sí también la memoria, que valora las metas ya alcanzadas y las abre a perspectivas de futuro, se trata de “una relación de aprobación solidaria hacia estilos de vida alternativos; en este los sujetos en sus particularidades individuales, en cuanto personas biográficamente distintas, encontrarían el reconocimiento de recíproco estímulo” (Honneth, 1993, p. 29).

Las anteriores son formas de reconocimiento que garantizan la autoestima y el respeto, bases de una relación social sana; pero también la memoria y la gratitud. Identificarse unos a otros como interlocutores válidos, como conciudadanos, compatriotas o incluso miembros de la humanidad en cuanto único sujeto político, es el primer paso que abre la posibilidad a la colaboración en la construcción de un futuro; que supera las contingencias y las limitaciones individuales. Pone en movimiento la generatividad del tejido social (Montoya, 2018).

Otro elemento determinante en la construcción de lo social son las relaciones colaborativas, ya sean formales o informales, intencionadas o esporádicas, pero que, como indica el sociólogo Richard Sennett (2012) constituyen una habilidad social<sup>16</sup> y no simplemente un esquema normativo.

16 “De pronto ustedes como yo, detestan la expresión ‘habilidad social’ que les hace pensar en gente buena, a conversar en salitas o en grado de vendernos cosas de las cuales no tenemos necesidad. Pero existen habilidades sociales menos frívolas. Van parten del saber escuchar al comportarse con tacto, a acoger los puntos en los cuales se está de acuerdo, al saber gestionar la conflictualidad, a evitar la frustración en una discusión difícil. Técnicamente las habilidades requeridas a todos en estos casos con las ‘habilidades dialógicas’” (Sennett, 2012, p. 17).

En este marco, la comunicación tiene un rol preponderante ya que dentro del tejido social se establecen relaciones que pueden ser de encuentro, sospecha, solidaridad o indiferencia, de poder o de corresponsabilidad. Todas están atravesadas por la comunicación ya sea que pasen a través de los medios masivos, las nuevas tecnologías de la información o las prácticas cotidianas.

Para que estas puedan contribuir al encuentro se hace preciso desarrollar acciones comunicativas generativas que actúan como un don, un darse inicial, que pide la respuesta del receptor pero que no la pretenden. Se trata de un acercamiento que genera una relación social, no para convencer, para obtener una adhesión o influir sobre las decisiones de los demás, sino para provocar un encuentro; cuando se realizan en la reciprocidad se convierten en fecundas (Montoya, 2018). El universo simbólico y comunicativo influye sobre las elecciones, sobre la visión del otro, sobre el actuar en la historia.

A modo de recapitulación, en el intento de encontrar elementos que permitan el diálogo intercultural entre Islam y Occidente, el espacio de lo *inédito posible* (Freire, 2005), se ha planteado el objetivo del enriquecimiento mutuo entre las culturas. Lo social como el espacio que lo sostiene y lo hace posible a partir de categorías sociológicas como el reconocimiento, la colaboración y la generatividad. A continuación, es el momento de presentar el método, cómo se hace posible.

A comienzos de este milenio, al hablar precisamente de la noche cultural del occidente que en este encuentro de civilizaciones pone de manifiesto la fragilidad o la necesidad de cambio, Ryszard Kapuscinski (2015), periodista polaco, definió nuestro tiempo así: “estamos entrando como el planeta de la gran ocasión, en el que tal vez lo que tenemos que admitir es que las experiencias históricas no son suficientes para comprender cómo tenemos que movernos” (p. 76). Es preciso generar juntos algo nuevo mediante un proceso de aprendizaje colectivo.

## La educación, el *humus* de una nueva cultura

El avocar a la educación como eje central en la construcción de proyectos culturales y sociales es un llamado a estructurar el pensamiento y a aportar elementos para el acercamiento a la realidad y la forma de interactuar con ella. Cuando la Unesco convoca a la comisión internacional sobre educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors, tiene como base la certeza que para poder pensar y edificar un futuro común es necesario implementar trayectos educativos en el seno de las sociedades, que permitan superar las tensiones agudas:

La utopía orientadora que debe guiar nuestros pasos consiste en lograr que el mundo converja hacia una mayor comprensión mutua, hacia una intensificación del sentido de la responsabilidad y de la solidaridad, sobre la base de aceptar nuestras diferencias espirituales y culturales. Al permitir que todos tengan acceso al conocimiento, la educación tiene un papel muy concreto que desempeñar en la realización de esta tarea universal: ayudar a comprender el mundo y a comprender al otro, para así comprenderse mejor a sí mismo (Delors, 1996, p. 31).

En esta perspectiva, comprender la otredad requiere un trayecto educativo que se prospecta con dos componentes, uno más focalizado hacia la interioridad y otro hacia la socialidad y la construcción de capacidades sociales.

El primer aspecto requiere de una constante “autoeducación de cada cual para luchar contra su enemigo interior, que siempre tiende a atribuir a los demás la culpa, encuentra chivos expiatorios, es incapaz de considerar la complejidad de una persona humana” (Morin, 2011, p. 251). Esta capacidad de reconocer exige una cierta medida de objetividad para distinguir la realidad de los propios fantasmas o miedos, con el fin de transformar los prejuicios que se erigen como paradigmas para leer el mundo y gobiernan las formas del conocimiento<sup>17</sup>.

17 “Que nos muestre la importancia de los prejuicios y los “paradigmas” que inconscientemente gobiernan nuestras formas de conocimiento y nos hacen incapaces de comprender

El segundo tipo de formación, que apunta a la creación de capacidades, va soportado por procesos institucionales que sean incluyentes, y que aporten a las minorías posibilidades de desarrollo. Esto hace necesaria la consolidación de un tipo de educación intercultural, ya que pone al estudiante en una continua confrontación con hechos culturales e históricos de una multiplicidad de comunidades, no solo la propia sino que debe incluir junto con los principales grupos religiosos y culturales, a las minorías étnicas, sexuales, culturales, entre otras (Nussbaum, 2005).

Los beneficios que aporta la educación desde la prospectiva de la diversidad cultural a la instalación de una esfera social incluyente son, según la filósofa, cuatro: a) la capacidad de leer con una cierta distancia la propia historia ayuda a las culturas a poder discernir qué es realmente fundamental y qué es superfluo, con esto se identifica qué elementos se pueden ir depurando en el que hacer<sup>18</sup>. b) el poder responder a la complejidad de la realidad contemporánea, compuesta por múltiples factores sociales, económicos y políticos que requieren respuestas desde la cooperación internacional<sup>19</sup>. c) una mejor formación a la sostenibilidad que pone de manifiesto la responsabilidad con los demás seres humanos, con las generaciones venideras y con el entorno, se podría denominar una responsabilidad ampliada. d) Supera los límites de lo nacional y al permitir procesos de identificación con el único pueblo de la naturaleza humana<sup>20</sup>.

La globalización es profundamente plural. Los seres humanos son muchos y distintos. La mundialización trae consigo la necesidad o por lo menos la

---

que los demás obedecen a otros preconceptos y otros paradigmas. En este escenario, como en todos los demás, la reforma de vida requiere una profunda reforma interior” (Morin, 2011, p. 252).

18 “Observándonos a nosotros mismos a través de la lente de los demás llegamos a distinguir aquello que, en nuestra práctica, es local y superfluo, y lo que es más amplia y profundamente compartido” (Nussbaum, 1996, p. 38).

19 “Progresar en la solución de problemas que requieren la cooperación internacional” (Nussbaum, 1997, p. 39).

20 “Si construimos el patriotismo correcto (...) los interesados en el amor universal podrían aspirar a producir a partir de aquel las bases de una fraternidad verdaderamente internacional” (Nussbaum, 2014, p. 75).

exigencia de una igualdad de derechos y deberes a nivel planetario. Si no se desciende del campo de las ideas al de la práctica y no se buscan soluciones a la desigualdad económica y al resarcimiento de los agravios pasados no se logrará llegar a una convivencia pacífica. No se debe olvidar que detrás de todo esto se esconde un problema de desarrollo, de educación, que ha encontrado un nuevo escenario mundial múltiple y complejo que debe apuntar a nuevos métodos, competencias y capacidades centradas en el reconocimiento de la recíproca pertenencia, de la igual dignidad y de la riqueza de las herencias culturales que puestas en diálogo aumentan el patrimonio común.

Se concuerda con Zanghì cuando afirma que esta humanidad múltiple y combinada, cada uno es el todo y el todo es cada uno, no solo entendido en forma simbólica sino real. Hay que reconocer que de alguna manera no se trata solo de relaciones entre Estados o pueblos, en la nueva configuración que el mundo va adquiriendo se podría decir que el planeta está en cada ser humano y viceversa.

## Conclusiones

Los flujos migratorios crecen de forma exponencial en el contexto contemporáneo; lo que lleva a las sociedades a una constante confrontación con la diversidad. En este marco se sitúa la relación que se establece entre Islam y Occidente, al tener presente que estos nombres son la abstracción de realidades históricas y culturales profundamente diferentes en su interior, pero poseedoras de rasgos comunes.

La relación entre Islam y Occidente es un fenómeno ampliamente narrado por los medios de comunicación, que en la mayoría de las situaciones se han focalizado en una disputa de tipo religiosa que desconoce las dimensiones culturales y sociopolíticas; también deja de lado la función social propia de la comunicación. Es un proceso de simplificación altamente simbólico que nubla la búsqueda de justicia y de identidad. Así pues, resulta fundamental la superación de una interpretación binaria de la realidad, en la cual la afirmación del *ego* implica la negación del *alter*.

La interculturalidad como todo tipo de relación social debe ser leída desde sus tres componentes: sujetos- actores, estructura y naturaleza. Se proponen las categorías sociológicas: reconocimiento, colaboración y generatividad, para que la relación, normalmente definida en términos de tensión, pueda ser de enriquecimiento mutuo, esto es, intercultural.

La construcción de lo civil como el espacio en el que las personas pueden trascender, en un sentido laico o religioso, constituye un plano social particularmente necesario en el encuentro entre comunidades definidas a partir de una pertenencia religiosa y que en muchas situaciones han hecho del secularismo su sinónimo de libertad. En este sentido, es pertinente la educación con perspectiva mundial, es el eje transversal en la construcción de un diálogo intercultural, cada vez más impelente en este tiempo.

## Referencias

- Abu Zayd, N. (2004). Modernità [L'Islam che non fa paura].
- BBC. (2018, diciembre). Gatwick Airport: Drones ground flights. *BBC NEWS*. Recuperado de <https://www.bbc.com/news/uk-england-sussex-46623754>
- Bellini, P. P. (2016). Tra idolatrie e iconoclastie: le dinamiche simboliche in prospettiva sociologica. *Sociologia della comunicazione*, (51), 136-151.
- Campanini, M. (1999). *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino.
- Campanini, M. (2006). *Storia del Medio Oriente*. Bologna: Il Mulino.
- Cataldi, S., Iorio, G., y Araújo, V. (Eds.). (2015). *L'amore al tempo della globalizzazione (verso un nuovo concetto sociologico)*. Roma: Città Nuova.
- Cuche, D. (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Madrid: UNESCO. Recuperado de [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590\\_spa?posInSet=5&queryId=N-EXPLORE-42bbe95-0bc3-460c-89f6-bef5b42bbd49](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590_spa?posInSet=5&queryId=N-EXPLORE-42bbe95-0bc3-460c-89f6-bef5b42bbd49)
- Dick, P. (2000). *Se vi pare che questo mondo sia brutto*. Milano: Feltrinelli.
- Donati, P. (2000). *La cittadinanza societaria*. Bari: Laterza.
- Donati, P. (2015). *L'enigma della relazione*. Milano: Mimesis.
- European Commission. (2009). *The word in 2025*. Brussels: European Commission.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía de la esperanza*. Mexico D.F.: Siglo XXI editores.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. San Sebastian: Gernika Gogoratuz.
- Honneth, A. (1993). *Riconoscimento e disprezzo*. Soveria Manelli: Rubbettino.
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Kapuscinski, R. (2015). *L'Altro*. Milano: Feltrinelli.
- Khader, B. (2015). Los musulmanes en Europa, la contrucción de un "problema". En *La búsqueda de Europa. Visiones en contraste* (pp. 302-324). Madrid: BBVA. Recuperado de <https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2017/11/BBVA-OpenMind-libro-la-busqueda-de-europa-visiones-en-contraste-1.pdf>
- La Spina, E. (2017). Formas de reconocimiento del Islam en sociedades liberales: límites y contradicciones. *CIDOB d'Afers Internacionals*, 115, 95-118.
- Maalmi, A. (2005). Shari'a [L'Islam che non fa paura].
- Montoya, A. C. (2018). *La comunicazione secondo il pensiero di Pierpaolo Donati. Una prospettiva relazionale nell'analisi del processo della comunicazione umana (Dottorato)*. Università Pontificia Salesiana, Roma.
- Morin, E. (2011). *La vía: para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2012). *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario. Saggi critici e dialoghi di Edgar Morin con Gustavo Zagrebelsky e Gianni Vattimo*. Milano: Mimesis.
- Muhammad, A. H. (2005). Corano.
- Nussbaum. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (1996). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (1997). Educar ciudadanos del mundo. En M. C. Nussbaum., R. Rorty., Rusconi, G. y Viorli, M. (Ed.), *Cosmopolitas o patriotas* (pp. 33-44). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una densa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Roy, O. (2016). *Le Jihad et la mort*. Paris: Seuil.
- Scopus. (2018a). *Analyze search results, intercultural and dialogue*. Recuperado de <https://www-scopus-com.consultaremota.upb.edu.co/term/analyzer.uri?sid=aed9947747eca1fd2773d5ce672f3c54&origin=resultslst&src=s&s=TITLE-ABS-KEY%28intercultural+dialogue%29&sort=plf-f&sdt=b&sot=b&sl=37&count=1315&analyzeResults=Analyze+results&txGid=78e5a2bcda24a9995d5df3f9f05f843f>
- Scopus. (2018b). *Analyze search results. Islam*. Recuperado de <https://www-scopus-com.consultaremota.upb.edu.co/term/analyzer.uri?sid=24c150fcab-ff0afe3496af0c471f22b2&origin=resultslst&src=s&s=TITLE-ABS-KEY%28Islam%29&sort=plf-f&sdt=b&sot=b&sl=20&count=26150&analyzeResults=Analyze+results&txGid=dd933834abaa9b8df6d15ada1ba915f6>
- Sennett, R. (2012). *Insieme*. Milano: Feltrinelli.
- Tamayo, J. J. (2009). *Islam. Culutra, religión y política*. Madrid: Trotta.
- Van Nispen, C. (1999). Modernità et tradition: où en est l'Islam? *Entudes*, 10, 361-372.
- Vatikiotis, P. (1993). *Islam: satati senza nazione*. Milano: Il Saggiatore.

- Wallerstein, I. (1999). Islam, the west, and the World. *Journal of Islamic Studies*, 10(2), 109–125.
- Zanghí, G. M. (1981). Il sociale come utopia entre poolitica e fede. Riflettendo sulla crisi della cultura contemporanea. *Nuova Umanità*, 15, 6–24.
- Zanghí, G. M. (2007). *Notte della cultura europea*. Roma: Città Nuova.
- Zani, V. (2005). Le sfide della società complessa e globalizzata, *XXVII*(162), 809–829.
- Zanzucchi, M. (2006). *L'Islam che no fa paura*. Milano: San Paolo.

## Capítulo 7: El Islam en Europa: ¿un choque social y político?

El Yattioui Yassine<sup>1</sup>

### Introducción

El punto de interrogación que modula el título queda en muchos niveles. Tiene todas las atracciones y los límites de pruebas falsas: la integración de los musulmanes en Europa se está debatiendo en la actualidad. Para muchos de los ciudadanos, es una pregunta sincera que viene explícita o implícita, en una serie de controversias y puntos de conversación que se toman de la prensa o de la política. Los tópicos más recurrentes son: la identidad nacional, la ciudadanía, la doble nacionalidad, el vivir juntos, la inmigración, la asimilación, el secularismo, el velo islámico (sino la famosa burka), el terrorismo y la radicalización.

Algunos de estos temas resuenan más específicamente en el contexto francés, otros hicieron eco en todo el continente europeo. Cada uno resuena bajo el concepto huntingtoniano de choque de civilizaciones. Estos conceptos cristalizan discusiones que se viven en la cotidianidad y expresan un tipo de ansiedad difusa frente a la alteridad que representa a muchos ciudadanos de la

<sup>1</sup> Magíster en Relaciones Internacionales de la Universidad Jean Moulin Lyon III. Investigador del seminario permanente sobre el Islam, ILM, Universidad de Las Américas Puebla. Correo electrónico: elyattiouiyassine@hotmail.fr / orcid: 0000-0002-1669-1091. Lyon- Francia.

Unión Europea, sobre el Islam y los musulmanes. En particular, después de ataques del 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos.

## Los musulmanes europeos

Los musulmanes del viejo continente reclaman su parte completa de la ciudadanía europea, ya que, si una pequeña minoría de ellos (los musulmanes de los Balcanes, Grecia, Rumania, Polonia, entre otros) pudieron, ellos también. Sin embargo, una gran proporción de las personas son de los flujos de inmigración relativamente recientes que han nacido en Europa o ya han adquirido la ciudadanía por naturalización de los países de acogida. Los ciudadanos europeos en pleno derecho su identidad europea afirman que la integración europea no se cuestionó con menos regularidad, pero ¿Cuál es esta integración?

La broma de Hortefeux en Auvernia indica, en su trasfondo, una caricatura extrema de este mandato de la integración. De hecho, los militantes de la Unión por un Movimiento Militar (UMP) presentes ese día, alrededor del ministro, concluyeron que los musulmanes que se han integrado son aquellos que comen cerdo y beben vino, que renuncian al principio de vida del Islam al adoptar hábitos, características de la cultura, normas y valores del suelo francés.

Por el contrario, dos sistemas de culturas y valores no se pueden integrar desde la negación. Por un lado, si se sigue una interpretación más o menos literal de las enseñanzas del Islam es considerado un fundamentalista, pero, si se rechazan estas prácticas y se adopta un estilo de vida francés o europeo, es alguien que se ha integrado a la sociedad. En esta visión no hay matices entre fundamentalistas e integrados. No hay margen de maniobra que permita jugar con toda la gama del posicionamiento personal. Por parte de la clase política y la opinión pública, la integración es sinónimo de asimilación: un enfoque unilateral que corresponde fundamentalmente al inmigrante.

La reciente historia de Charlie Hebdo levantó una orden judicial de integración bastante rígida en la que los musulmanes integrados se encuentran de forma natural en el lado de la risa y los fundamentalistas en el de la crítica.

Esto es una vez más una dicotomía falsa que no elimina el maniqueísmo. Un creyente conmocionado por las caricaturas del profeta, en el marco de la libertad de expresión y el debate democrático, expresan la ira o la amargura frente a la dura crítica. Esta forma particular de integración parece decirles a los musulmanes que no es suficiente expresarse pacíficamente en las formas de debate democrático.

La sociedad europea da acogida y tiene derecho a juzgar quién es un buen musulmán, o como se suele decir, un musulmán moderado. La elección individual de romper con el Islam, para dejar atrás los requisitos religiosos o culturales, en sí es perfectamente respetable. No obstante, no puede ser el criterio y la medida como se considera la integración y la moderación de todos los musulmanes. La misma trampa está en el trabajo cuando no musulmanes tienen tradiciones específicas de acuerdo al modelo del Islam. Por ejemplo, el sufismo hace caso omiso de las complejas relaciones entre las distintas ramas del Islam e invita a cada musulmán a elegir su propio modelo. Por eso, la sociedad secular no puede ser juez de la legitimidad de las formas religiosas, más de lo que debería asumir este papel para el catolicismo o el judaísmo.

## El avance Islamófobo

En esta lectura restrictiva está en la mesa la integración de los musulmanes (izquierda y derecha del espectro político). Es una identidad de tensión, entre dos polos esencializados y percibidos como irreconciliables. Para cumplir con esta falsa dicotomía no es suficiente protegerse de los efectos políticos. Roland Cayrol, con base en las encuestas realizadas por el instituto CSA a la opinión pública francesa, señaló que los estereotipos étnicos y raciales han disminuido en los últimos años, pero, por el contrario, los relacionados con el Islam y los musulmanes ganaron terreno. Incluso podría aventurarse a decir que el discurso Islamófobo se confunde con el anti-inmigrante y se limita a los mismos círculos políticos (sobre todo la extrema derecha); que cada vez más conquista nuevos grupos de la población, especialmente en los medios de comunicación con la proclama de seculares o republicanos.

En los Países Bajos, el partido de la libertad de Geert Wilders se ha convertido en una de las principales fuerzas políticas del país. Se hacen pasar por un partido de inspiración liberal que dice defender los valores democráticos, el individuo y la universalidad, por lo que considera al Islam como una fuerza retrógrada y comunitaria. Este discurso puede aparecer como la cortina de humo de una línea política dura y totalmente nueva que considera un peligro la inmigración de origen no europeo.

En este discurso hay una contradicción inherente, ya que dice defender la libertad religiosa y el pluralismo mediante la exclusión del Islam. Esta inconsistencia en los términos se resuelve mediante un dispositivo de retórica. Los autores de esta nueva Islamofobia, dibujados a partir de fuentes estadounidenses, han acuñado el término “Islamofascismo” para referirse a una ideología más que a una religión. Con todas las características del totalitarismo moderno se despliegan argumentos de apariencia científica y académica, con anacronismos, que no toma en cuenta la evolución histórica. En esta perspectiva, el Islam es visto como una ideología ahistórica, firme en sus metas u objetivos como en los medios que emplea para alcanzarlos.

Las comunidades musulmanas y los individuos se reducen a un papel de meros peones en este plan prolongado. Por este giro de la prestidigitación intelectual, los musulmanes están privados de su libre voluntad. Otro de los argumentos más recurrentes dice defender las libertades individuales propias de Occidente. No obstante, hay una vasta conspiración en la que la individualidad del enemigo es negada.

Por lo tanto, no hay diferenciación entre un simple creyente que pide un lugar para orar o alimentos *halal* y el terrorismo internacional. El avance Islamófobo se apoya, especialmente, en una interpretación errónea de la oposición clásica entre *dar al-Islam* y *dar al-Harb*.

## Datos tranquilizadores

¿Quiénes son los musulmanes en Europa? ¿Qué es un musulmán? Para definir un musulmán ¿Hay que adoptar un significado estrictamente religioso como se hace con los católicos? ¿Este significado puede abarcar a cualquier persona que se relaciona de una manera u otra con la cultura musulmana? En el debate sobre la integración de los musulmanes, de forma espontánea, se habla de musulmán como un inmigrante o descendiente de inmigrantes de cultura musulmana; definición intercambiable en gran medida.

Ahora bien, a pesar de la diversidad de enfoques nacionales, varios estudios recientes han tratado de establecer el cuadro sociológico y estadístico de la integración de los musulmanes en Francia y Europa. Francia, por ejemplo, niega cualquier estadística que tenga una base étnica o religiosa, mientras que otros países incluyen la religión en sus censos; proporcionan estadísticas sobre los grupos étnicos, lingüísticos y culturales. En Francia, en particular, Jonathan Laurence y Justin Vaïsse llevaron a cabo en nombre de la Brookings Institution (Washington) un informe completo.

En el contexto europeo, la Fundación Open Society ha puesto en marcha un proyecto titulado “Como en casa en Europa”, que combina un análisis en profundidad de la literatura académica existente, con un sistema innovador de los investigadores del estudio de campo de la Fundación Sociedad Abierta; de hecho, han trabajado utilizando la misma metodología y las mismas categorías estadísticas en doce ciudades de la Unión Europea.

Mediante un cuestionario y grupos de enfoque, complementados con entrevistas con los actores locales, los investigadores fueron capaces de evaluar los problemas que enfrentan los musulmanes europeos en los diferentes ámbitos de la vida: sentido de pertenencia, discriminación, interacciones sociales, salud, vivienda, educación, empleo, policía y seguridad. El trabajo de estas encuestas es particularmente valioso. Estos datos estarían arrojando una nueva luz sobre la integración de los musulmanes en Europa.

Así pues, se encuentra que las preocupaciones y las expectativas de los musulmanes casi no difieren de las de los no musulmanes que viven en los mismos barrios. El nivel de práctica religiosa no tiene tanto impacto en las percepciones, las demandas y las expectativas de las personas, mucho menos que las variables socioeconómicas.

Otros aspectos destacado, es que los musulmanes dicen tener una gran preferencia por los barrios mixtos de étnica, social o religioso. Conceden una gran importancia a las interacciones sociales en los lugares públicos de la vida como la escuela o el transporte. Tienen un fuerte sentido de pertenencia a su ciudad y su país de acogida. Se dedican a la vida civil y a la comunidad. Participarían en las elecciones si tuvieran derecho y su decisión no sería tan distante de la población en general: en Francia, los musulmanes se inclinarían ligeramente a la izquierda, por supuesto mucho menos a la extrema derecha, pero estas variaciones son demasiado débiles para hablar de un bloque de votantes musulmanes).

En cuanto a la política, los musulmanes se unen a grandes partes de su país de acogida. Esto no quiere decir que no presenten varias exigencias para el ejercicio de su religión, aunque el Islam político, como se temía, casi no existe en Europa. La tabla proporcionada por los datos sociológicos y estadísticos evidencia un proceso de integración en funcionamiento, con una clase media musulmana que se desarrolla bien a pesar de las diferencias socioeconómicas y la discriminación.

Por otro lado, la violencia y el delito de los jóvenes de los suburbios ha sido asociada con el discurso de los musulmanes. Los alborotadores del 2005 no tienen en común su religión ni su origen étnico. Esta confusión es muy evidente en la prensa europea y estadounidense que no duda en tildar estas confrontaciones “disturbios musulmanes” que sacuden a Francia. Un error es doblemente perjudicial.

Otro espectro de la violencia persigue a las relaciones entre musulmanes y no musulmanes en Europa: el miedo al terrorismo y el Islam radical. Las acciones terroristas afectan a una pequeña franja de creyentes y musulmanes practicantes. Los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos, los de Lon-

dres y Madrid marcaron los espíritus para que la sospecha se extienda a toda práctica religiosa del Islam.

La confusión entre la mera expresión de fe religiosa y la radicalización terrorista es otra trampa del debate. El peligro de esta concepción y sospecha sistemática conduce a que sea inadmisibile casi cualquier demanda religiosa de los musulmanes puesto que son más o menos aceptados e integrados. Un musulmán demasiado religioso genera preocupación y rechazo; una situación en la que la mayoría no musulmana decide las formas aceptables del Islam. En este sentido, Francia es un caso interesante.

## El caso francés: secularismo contra sí mismo

La tensión actual de una corriente de opinión sobre la laicidad francesa aparece como una reacción específica a la consolidación del Islam en el panorama religioso del país. Esta tensión se produce a costa de un malentendido fundamental del concepto de secularismo, ahora tan arraigado que para volver al primer sentido, el presidente Sarkozy debe utilizar el neologismo laicidad positiva. Muchos franceses perciben que el secularismo ya no es la simple separación de la iglesia y el Estado, con el fin de garantizar la neutralidad de este último y el libre ejercicio de todas las religiones, incluso en el espacio público. El secularismo francés (y ahora intraducible a otros idiomas) se deslizó contra el Islam en un deseo de borrar todos los signos visibles del compromiso religioso. Algunos ejemplos son el velo en la empresa y el burka en la escuela.

Es necesario y urgente una interpretación más flexible de la laicidad. Para el caso, Canadá ha realizado algunos ajustes razonables al respecto, entre estos, la presencia de alimentos *halal* en algunos comedores escolares o las instalaciones de programación para las fiestas religiosas. Según lo revelado en el libro de John Bowen citado anteriormente, los agentes públicos del Islam en Francia ya se han comprometido, en su parte del camino, para buscar una manera correcta y creativa de adaptación de las normas islámicas en el contexto francés y europeo.

Los musulmanes de ninguna manera son un bloque homogéneo en lo religioso, socio económico, cultural y político. El Islam es diverso y la pluralidad de tradiciones puede jugar plenamente en el contexto de la política y la religión en Europa. Por lo tanto, no hay necesidad de hacer hincapié en pedir que el Islam sea más compatible con Europa, ni mucho menos solicitar una reducción en las prácticas y los valores del Islam con respecto a los europeos. Es más, ambos reivindican valores similares como la libertad de expresión, la libertad de religión, entre otros. Se debe permitir a los musulmanes vivir de manera plena y abierta su religión, pero Europa pide, cada vez más, una integración unidireccional, que dicta una forma de ser y de creer. Se recuerda que la integración es un proceso dinámico y bidireccional, de adaptación mutua entre los residentes y los inmigrantes.

La europeización del Islam parece ser una paradoja. El contexto democrático de la región promueve la diversificación de las prácticas religiosas marcadas con el sello del individualismo y de la secularización. Pero debido a la falta de plazas, la oferta del Islam está siendo mayormente dominada por las corrientes más conservadoras del mundo musulmán.

Europa se ha convertido, en las últimas décadas, en una tierra de elección para los movimientos más duros como el wahabismo saudí y otros corrientes salafistas. Su localización se explica por el hecho de que son capaces de proporcionar rápidamente una educación islámica básica a la gente al igual que los recursos necesarios para este acceso. La educación que se imparte es conservadora y tiende a favorecer un rechazo del medio ambiente no musulmán. Los más vulnerables son los jóvenes musulmanes.

De forma paralela a esta tendencia nihilista, una nueva concepción del Islam parte de la ética y la educación para exaltar la lógica de la elección individual. Los musulmanes europeos resaltan una lógica de decisión individual y opciones que se ajustan a la creciente subjetividad de afiliación religiosa. No es suficiente creer en la práctica porque se nace en una tradición en particular, sino que los creyentes deben expresar su individualidad por la elección de ser un practicante y la restauración de significado personal al mensaje revelado; hecho que puede resultar en un distanciamiento con la familia.

En este sentido, la referencia y la decisión que podría servir como medida de seguridad son todavía poco frecuentes. Al volver a los primeros elementos de reflexión del pensamiento, es el principal desafío que enfrentan los musulmanes en Europa para los próximos años.

## Referencias

- Allievi, S. y Ferrari, S. (2000). *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*. Bologne: Il Mulino.
- Allievi, S. y Dassetto, F. (2001). *Maréchal Brigitte et Nielsen Jorgen S., Convergences musulmanes: aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe élargie*. Paris : L'Harmattan.
- Amghar, S. (2002). L'UOIF et les enjeux d'une représentation nationale de l'Islam de France. *Eurorient*, (12).
- Amiroux, V. (2004). Les musulmans dans l'espace politique européen : la délicate expérience du pluralisme confessionnel. *Vingtième siècle*, (82).
- Archives de sciences sociales des religions. (1995). L'Islam et l'Europe. (92), octobre-décembre 1995.
- Babès, L. (1997). *L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris : Éditions de l'Atelier.
- Beckford, J., Joly, D. y Khosrokhavar, F. (2006). Muslims in Prison. *Journal of Islamic Studies*, 17(3), 394-397.
- Benbassa, E. (2004). *La République face à ses minorités: les juifs hier, les musulmans aujourd'hui*. Paris : Mille et Une Nuits.
- Body-Gendrot, S. (2001). *Les Villes: la fin de la violence?* Paris, Presses de Sciences-Po.
- Body-Gendrot, S. y Wihtol de Wenden, C. (2003). *Police et discrimination raciales: le tabou français*. Paris : Éditions de l'Atelier.
- Bonnefoy, L. (2003). La Stigmatisation de l'Islam et ses limites dans les discours et pratiques des institutions publiques en France et en Grande-Bretagne après le 11 septembre 2001 (tesis de maestría). IEP Paris, Paris.
- Bougarel, X. y Clayer, N. (2001). *Le Nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme (1990-2000)*. Paris : Maisonneuve & Larose.
- Bouzar, D. (2001). *L'Islam des banlieues: les prédicateurs musulmans, nouveaux travailleurs sociaux?* Paris : Syros.
- Cardini, F. (2000). *Europe et Islam: histoire d'un malentendu*. Paris : Le Seuil.
- CEMOTI. (2002). Musulmans d'Europe. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, (33)

 <b>Universidad Pontificia Bolivariana</b>	<b>SU OPINIÓN</b>	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.</p> <p>Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a <a href="mailto:editorial@upb.edu.co">editorial@upb.edu.co</a></p> <p>Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.</p>		

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de Transparencia duo en el mes de julio de 2019.

El presente libro es un esfuerzo por presentar las diversas miradas del mundo islámico desde los ecos contemporáneos de la estigmatización al mundo musulmán. Sus autores, latinoamericanos, europeos y africanos, presentan sus perspectivas y provocan en los lectores un prisma diferente del universo multicultural que abarca el mundo islámico en diálogo con Occidente. Una conversación que, por cierto, es inevitable para llegar a los consensos mundiales por una ética mínima de entendimiento entre los pueblos.

A través de los diferentes capítulos que componen esta obra, se ofrecen diferentes perspectivas contemporáneas que acercan al lector a las vivas dinámicas de una civilización con diferentes campos de acción y pensamiento, los cuales, por consecuencia de la estigmatización de los imaginarios políticos y culturales que imperan en Occidente, desconocen los aportes de los musulmanes al entramado de la historia contemporánea.

Este libro constituye un encuentro de cooperación entre América Latina, Europa y África con la civilización islámica, en la medida en que en el ejercicio de edición del texto participaron académicos cuyas afiliaciones institucionales pertenecen a países como México, Colombia, Francia, Italia, Marruecos y Túnez. De tal manera que este trabajo abre las puertas a nuevas investigaciones que permitan establecer un diálogo inter-cultural y multidisciplinario en el campo de los estudios islámicos.



ISBN: 978-958-764-703-7  
<https://repository.upb.edu.co/>