

# Islam

## Perspectivas contemporáneas

Sebastián Álvarez Posada  
Carlos Alberto Builes Tobón  
Editores



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

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

## 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 Saharauhíes*. Barcelona: Editorial Anaya.
- Barona, C. (2004). *Hijos de las nubes*. Madrid: Cuadernos de Langre.
- Comisión Hispano Saharaí 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 I: 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.