



# Universidad Autónoma de Baja California Sur

Área de Conocimiento de Humanidades y Ciencias Sociales

Departamento Académico de Economía

Posgrado en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización

TESIS:

## EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO DESPUÉS DE EDWARD W. SAID:

Hacia el poscolonialismo como tránsito  
a la comprensión intercultural

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**Maestro en Ciencias Sociales,**  
orientación Globalización

PRESENTA:

**MEHDI MESMOUDI**

DIRECTOR:

**DR. DANTE ARTURO SALGADO GONZÁLEZ**

La Paz, Baja California Sur, México, julio de 2015

## Índice:

Introducción-----	9-19
<u>Capítulo I</u> : El Oriente antes de Edward W. Said-----	20
I.1. ¿Qué es el oriente?-----	20-23
I.2. El Oriente clásico-----	24-34
I.2.1. Sumeria-----	24-25
I.2.2. Acad-----	26-27
I.2.3. Babilonia-----	27-28
I.2.4. Asiria-----	28-29
I.2.5. Caldea-----	29-30
I.2.6. Persia-----	30-34
I.3. El Oriente medieval-----	35-45
I.3.1. El Islam y la difusión del Corán-----	35-36
I.3.2. Al-Ándalus-----	36-38
I.3.3. Las universidades y los centros del conocimiento-----	38
I.3.3.1. Norte de África-----	39-40
I.3.3.2. Bagdad-----	40
I.3.3.3. Al-Ándalus-----	40-42
I.3.4. Figuras y personajes ilustres-----	42-45
I.4. El Oriente moderno-----	46-52
I.4.1. Los moriscos-----	46-47
I.4.2. Los otomanos-----	47
I.4.2.1. Selim “el cruel”-----	47-48
I.4.2.2. Solimán “le magnifique”-----	48-49
I.4.2.3. Administración política y económica-----	49-50

I.4.3. Los árabes-----	50
I.4.4. Napoleón y el aura de la egiptología-----	51-52
I.5. El oriente borgiano que no existe y sentimos todos-----	53-54
<u>Capítulo II: Arqueología del Oriente en Edward Said. El mundo árabe e islámico-----</u>	<u>55-88</u>
II.1. ¿Quién es Edward Said?-----	55-60
II.2. El orientalismo: un sistema globalizador-----	60-72
II.3. Said y el psicoanálisis-----	72-75
II.4. Huntington y su herencia <i>pitoniso</i> -“académica”-----	75-82
II.5. El humanismo no es excluyente-----	82-86
II.6. Brevísimos apuntes sobre la ‘herencia’ de Huntington-----	86-88
<u>Capítulo III: La ‘otra’ globalización: un proceso histórico-cultural incompleto-----</u>	<u>89-120</u>
III.1. Brevísimas historia del califato-----	93
III.1.1. De la comunidad islámica perfecta al califato ortodoxo-----	93-96
III.1.2. Del califato omeya al abásida-----	96-98
III.1.3. El Islam en manos ‘extranjeras’-----	99-100
III.2. El Renacimiento árabe-----	100
III.2.1. ¡Tahtaoui dijo sea la Nahda y así se hizo la reforma!-----	100-102
III.2.2. ¿Qué es la Nahda? Breves antecedentes y datos útiles-----	103-105
III.2.3. La labor intelectual, periodística y cultural en la Nahda-----	105-108
III.2.4. El modernismo latinoamericano: un pequeño símil con la Nahda-----	108-111
III.3. Revisión conceptual e histórica del fundamentalismo islámico-----	111
III.3.1. ¡Sin fundamento no hay ‘nacionalismo’-----	111-113
III.3.2. Del Salafismo y sus reminiscencias-----	113-114
III.3.3. La Teoría es aquella gran hipótesis que nunca tendrá validez práctica-----	114-116
III.3.4. Contexto político, cultural e ideológico de los fundamentos islámicos-----	116-118

III.3.5. ¿Es posible caminar hacia delante sin mirar atrás o al lado?-----	118-120
<u>Capítulo IV: Lo poscolonial como tránsito a la comprensión intercultural-----</u>	<u>121-165</u>
IV.1. Europa y el archivo de su tiempo-----	121
IV.1.1. Aproximaciones en torno a la idea de Europa y la globalización-----	121-129
IV.1.2. ¿Es posible la laicidad?-----	129-137
IV.1.3. Del multiculturalismo a lo poscolonial: ¿Es posible una comunicación intercultural?-----	137-144
IV.1.4. Aproximaciones poscoloniales al feminismo en el mundo árabe e islámico--	144-150
IV.2. ¿Es viable una Palestina poscolonial, plural e intercultural?-----	151
IV.2.1. El Moisés de Freud-----	151-157
IV.2.2. El Moisés de Freud en la clínica de Said-----	157-162
IV.2.3. Federico García Lorca entre palestinas de Belén-----	162-165
Conclusión-----	166-169
Bibliografía-----	170-181
Fuentes audiovisuales-----	181
Consultas audiovisuales-----	182-183
Bibliografía de Edward Said-----	184-185

## **Agradecimientos**

Quisiera agradecerle a Conacyt el apoyo brindado durante estos dos años, y mostrar mi deuda con el Posgrado DESyGLO de la UABCS por darme la oportunidad de estudiar una Maestría de calidad y apoyarme para participar en el Coloquio Internacional Diversidades del mundo árabe coorganizado por el Colegio de México (COLMEX) y el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), destacando el alto nivel de su planta docente y su interdisciplinariedad. Agradezco también el seguimiento profesional y puntual de mi comité de tesis conformado por el Dr. Dante Arturo Salgado González, el Dr. Manuel Ángeles Villa y el Dr. Rubén Olachea, por su cercanía y las lecturas y observaciones recomendadas en su debido momento.

En Edward Said vislumbro la patria que me fue negada,  
el balbuceo materno que como un ‘zaffiro’ me susurra lontananzas  
y una patria que se mutila, se difumina y se repliega  
para encarnarse en mi amada hija: “Cuando crezcas, Hannah,  
[semblante judío, pasado euráfrico y lengua desconocida]  
te enseñaré las fotos y las memorias del abuelo Said  
antes de enseñarte a leer”.

Cada vez que más escribo, más me alejo de mí mismo,  
me acerco a tu silencio escéptico y cansado, padre,  
tu silencio que es mi libro pendiente por leer en la vida:  
ya me cansé de leer las palabras. A veces sobran.  
¡Ojalá encuentres aquí algo de lo que me quisiste decir  
y no pudiste! ¡*Nunca es tarde para amar*, dijo Ismael Serrano!

A todas las personas que hicieron posible este esfuerzo reunido  
en estas líneas. Especialmente Edward Wadie Said cuyas obras  
me inspiraron a continuar de manera egocéntrica con su labor.  
A Dante Salgado, mi maestro estimado, que sigue resistiendo  
la subversión domesticada, a veces, de su estudiante: ¡infinita  
gratitud y mi reconocimiento a su gallardía!

## Introducción

Pareciera que el Oriente -tanto como idea, como concepto y espacio geográfico en el mapa- ha sido y sigue siendo una incógnita, una palabra neutral, inocente, carente de connotaciones. Esta impresión se genera por la sensación de que los países, y sus fronteras, así han estado siempre, sin moverse, y lo curioso es que en estos procesos siempre ha estado presente el azar o el destino. En otras palabras, tanto Oriente, y específicamente el mundo árabe e islámico, ha sido también un descubrimiento *casual* y misterioso, similar al de Colón con América, negando -y aquí entra lo inconsciente, el *hábitus* de Bourdieu que se aprende desde la escuela hasta los *mass media*- que en realidad los hechos no son tal o no se incrustan en la memoria colectiva si no son narrados, si no han pasado por el filtro y la bendición de la oralidad épica y la fragilidad de la escritura. Esa idea de oriente como el espacio donde se ponen en juego la magia, la fascinación, la seducción aunque también el miedo, el terror y el trauma equivale a estas *idées reçues*, este arsenal mental, conceptual y cultural heredado históricamente de una disciplina escritural y discursiva que Edward Said denominó “orientalismo”. Debido a esta tradición de la escritura exclusivamente occidental -europea y estadounidense- en torno al Oriente semítico como lo llamó Ernest Renan, y en particular, al mundo árabe e islámico, y al despliegue de un rígido aparato de clichés, prejuicios e ideas preconcebidas, ha surgido el interés en este proyecto de tesis para abordar a Edward Said en sus cuatro textos fundamentales: *Orientalismo*, *Memorias. Fuera de lugar*, *La pluma y la espada*. *Conversaciones con David Barsamian*, y *Freud y los no europeos*.

Estudiar a Edward Said hoy en día se ha vuelto una tarea además de ardua, necesaria y urgente en las universidades que sostienen y plantean que el conocimiento no sólo puede producirse en los antiguos capitolios del poder y la dominación europea. La ruta que nos ha proporcionado Said sobre todo en su *Orientalismo* (1978), enfatiza y radicaliza el interés y las miras en torno a las diferencias que han sido marginadas de manera sutil y homogeneizadas en el discurso de los Estudios Culturales de los 60's. Después de esta obra *canónica* -no desde el punto de vista ortodoxo y lineal- surgieron adjetivos a esta nueva manera de estudiar la realidad, o más bien, de revisar aquellos relatos que han sido producidos en determinadas épocas y en muy particulares espacios geoculturales. El

llamado “poscolonialismo”, o “poscolonialidad”, viene como una teoría psicoanalítica para replantear todo ese marco conceptual común sobre todo de la modernidad, desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Lo poscolonial viene a dar esperanzas pero también a hacer audibles aquellas voces que han sido silenciadas durante los distintos colonialismos y formas de dominación, rompe con aquella milenaria dinámica de este monólogo escriturístico que nos recuerda que *todos los caminos* [sólo] *conducen a Roma*, a París, a Londres... ¿y por qué no a Cartago, el Cairo, Beirut, Belén?

Este proyecto de tesis, que nació años atrás de un fortuito encuentro con *Orientalismo* de Said en la librería Educal de la ciudad de La Paz, coincide con el crítico palestino en su apuesta por el otro como una garantía del éxito y la longevidad de la globalización donde sí incluyan aquellas culturas, civilizaciones y etapas históricas que han sido desplazadas hacia la periferia de los debates académicos y no aparecen, a veces, en los índices de los manuales educativos o los libros de historia. La otredad es el elemento *contrapuntístico*- diría el mismo Said- para que la melodía produzca ecos disonantes a los que no hemos estado acostumbrados históricamente, relatos alternativos a los convencionales aunque eso no significa que los vayan a sustituir. Por eso es menester señalar una distinción necesaria y muy precisa entre lo poscolonial y lo decolonial. Lo decolonial -que se puede rastrear en la perspectiva de *Nuestra América* de José Martí e incluso un poco en Fanon- pretende suprimir toda la narrativa que se ha gestado en la época de la colonialidad y, por ende, tiende a reproducir e imitar esa estructura de hegemonía y discriminación.

La pertinencia de regresar a Said es con el propósito de construir de manera conjunta una comunidad global autocrítica, solidaria, sustentable que no obedece a una territorialidad y a una identidad local precisa, sino elevarse de esos cimientos categóricos heredados y producir otros efectos de los cuales todos seamos autores, receptores y transmisores para las generaciones venideras:

En nuestro campo, la gente como yo, que enseñamos la literatura desde una perspectiva histórica, nos permitimos aislarnos de la política y la historia y analizamos sólo la obra de arte. Desde luego aprecio sobre todas las cosas una obra de arte, y sólo abordo los escritores que me gustan, a los que quiero y admiro. Pero también me parece que, al leerlos, no basta con decir: “son obras de arte”. Trato de reinsertarlos en su propia historia y mostrar -eso es lo más

importante- cuántos autores después de ellos reescriben los textos; por ejemplo, un gran número de escritores africanos que publicaron después de Conrad realmente reescribieron *El corazón de las tinieblas*. Estamos hablando del proceso de *volver a escribir* (Said, 2005: 69).

Said, a través de otros autores como Foucault, Adorno y Freud, nos ayuda a replantear las nociones en torno al Islam y el mundo árabe y no árabe, y todo aquello que procede de esa idiosincrasia tan peculiar, tan desconocida, tan descontextualizada y tan estigmatizada por el orientalismo que nunca ha podido pensar en plural no porque no quiera, sino porque adolece de las herramientas teóricas y conceptuales para abordar tales realidades. Un buen conocimiento de esta *otra* historia que no se ha contado, que se ha quedado en el trastero o en el tintero de alguien, nos encaminaría a repensar incluso categorías históricas como la Edad Media, el Renacimiento, el Siglo de las luces o el concepto mismo de laicidad. Conociendo este mundo árabe e islámico diverso y multicultural, identificando sus diferencias y sus matices, integrándolo a nuestra cotidianeidad epistémica, revisándolo en las universidades y los centros de conocimiento desembocaría en una auténtica asimilación de que el Islam y todo lo que entendemos por ello no es un problema, no es una cruz que tengamos que cargar la mayoría, sino un estilo de vida distinto y a la vez similar al que se ha visto en Europa prácticamente desde los tiempos de Carlomagno, y no empezar a relatar desde aquel *lieu de mémoire* que sostiene que Carlos Martel frenó a los árabes en Poitiers en 732. Planteando de manera objetiva las preguntas, las problemáticas centrales que envuelven el tema de este proyecto de tesis, supondría resquebrajar y reestructurar aquellas viejas relaciones dialógicas y discursivas donde el poder, la exclusión y la marginación han sido el único e insustituible lenguaje que ha unido al Islam con Europa y, sobre todo, el Islam es un fenómeno externo y ajeno a Europa.

Resolver estos problemas nodales entrañaría cambiar la visión del Islam como problema europeo o “cáncer” que Europa debe extirpar para poder conseguir una *pureza* utópica y su ansiado desarrollo científico y tecnológico. Superando estos fantasmas del pasado -los persas, los cartagineses, la horda mongol, el gran Turco, que también se puede reflejar en otra sabiduría popular que reza que *hay moros en la costa*- y repensando, sobre todo, la Edad Media no como una ruptura entre el período clásico y el Renacimiento, sino como una transición, un puente de comunicación y circulación de las ideas centrales

grecolatinas que sin los sabios siriacos de Constantinopla, y sin los árabes y los judíos andalusíes no hubiera sido posible. Teniendo en cuenta estos antecedentes históricos y culturales, posibilita problematizar la modernidad y el proceso industrial no desde la modernidad y la industrialización mismas, sino retrocediendo la óptica justamente hacia la Edad Media, esa época de las penumbras no porque no haya sucedido algo de digna mención o porque sea una época anterior al Renacimiento, sino porque se le ha dado la espalda y cayó en el olvido, en la profunda oscuridad. Realizando ese necesario y profundo trayecto permitiría repensarnos como sujetos herederos de una tradición cultural y civilizatoria global donde distinguir el aporte de una cultura u otra no es lo más importante, sino que el proceso que ha conllevado en la creación y consolidación de un modo de vida del que gozamos hoy en día. Esta vecindad, esta historia compartida, nos alejaría de aquellos otros fantasmas y *espejos enterrados* (Fuentes, 1998) como las razas superiores o los pueblos elegidos que a veces justifican la misión civilizatoria de una determinada nación o la célebre misión del hombre blanco. Said desde el exilio se ha convertido en una voz de alivio, de reacomodo de todas estos aspectos categoriales de cómo repensarnos en el aquí y en el ahora, desde esta media-península que es un desierto y la vez una isla. ¿Qué somos, quiénes somos, de dónde venimos? Ya no son preguntas tan importantes como antes, sino que ahora es preciso preguntarnos, por ejemplo, ¿Qué somos en cada instante que se nos escapa de las manos, qué sucede en nosotros cada vez que sentimos los sigilosos pasos del tiempo-muerte, qué tan dispuestos estamos para seguir caminando, reconstruyéndonos a través de la mirada de los demás, asumiendo que nunca dejamos de ser pero tampoco terminamos por ser? Tal vez la pregunta que plantea Said entre líneas en esos cuatro textos mencionados recuerde aquella película de una directora de cine libanesa, Nadine Labaki, que se titula *¿Adónde vamos ahora?*

Aunque en el trabajo de tesis se utiliza, a veces, como sinónimos -aunque no lo son- Oriente y el mundo árabe e islámico, desde el primer momento se partió de esta entidad geográfica amplia, difusa y que a la vez contiene en sí misma otras entidades geográficas, culturales, religiosas y étnicas. A lo largo de la tesis estarán juntas estas dos entidades porque son conceptos heredados de esta disciplina orientalista de la que se interesó Edward Said y que reproduzco fielmente para no pervertir la crítica original saidiana a esos relatos y representaciones. También aclaro que, sobre todo en el primer capítulo, utilizo otra

distinción entre Oriente (con mayúsculas) y oriente (en minúscula): en el primer caso me refiero al espacio geográfico mismo criterio que uso cuando aludo a Occidente; y en el segundo caso, me refiero a todas estas ideas que tenemos en torno a este mundo oriental. Hay que decir que es difícil distinguir entre estos dos términos, porque no se puede disociar. Oriente es el espacio donde se despliegan el oriente y lo oriental. Y también se puede decir Oriente le debe mucho al oriente. Por tanto, no se puede entender un concepto sin el otro, al menos desde la perspectiva de la obra de Said.

Aunque en el mismo título hablo del mundo árabe e islámico, es imposible abordarlo plenamente debido a su amplitud y diversidad y al plazo de dos años que se dispensan a la investigación. Me referiré sólo a aquel mundo árabe e islámico que ha estado en contacto con Europa y los discursos que ha emitido sobre él; es decir, el Norte de África, el Oriente próximo y un poco la India y Turquía. No abordo, por ejemplo, la región del Sol naciente -La China y el Japón- no porque no me interese, sino porque no entra en los objetivos de este estudio que pretendo realizar, y además desconozco las características de ese orientalismo que se ha ceñido a esas dos culturas porque en efecto existen los estudios sinológicos y nipones como el interés por el Taoísmo, el Budismo Zen y la literatura japonesa. Un caso muy cercano que podamos traer a colación es el de Octavio Paz que fue un prolífico orientalista que profundizó en las entrañas de la India y el Japón, y ofreció al mundo textos memorables y traducciones ilustres. Tampoco hay que olvidar a Tablada quien fue el primero en introducir el haikú a América y que tendría ilustres continuadores, como el caso del mismo Octavio Paz.

A lo largo de la tesis, el lector se encontrará continuamente con el término “orientalismo”, a veces escrito en minúscula y a veces en mayúscula “Orientalismo”. El primer concepto es esta disciplina textual europea que Said ha definido en su introducción como la relación del sujeto europeo con el Oriente y la manera en cómo ése se ha relacionado con esta entidad geográfica. Said también ha definido a la persona que se dedica a la disciplina del orientalismo que es el “orientalista”. No obstante, es necesario aclarar que la noción de “orientalista” ha ido evolucionando conforme se fue consolidando tanto la administración imperial como el propio orientalismo que servía como su informe sacerdotal y la palabra autorizada. No hay que confundir, por ejemplo, entre el orientalismo

de Goethe que fue un orientalismo erudito y literario con el orientalismo de Renan que se ceñía nada más al estudio comparado de las lenguas semíticas o incluso con el orientalismo de Freud cuando aborda históricamente la figura *tanajística* de Moisés a partir de un análisis minucioso del Antiguo y Nuevo Testamento. Por lo tanto, se puede decir que ha habido varios orientalismos, o más bien, períodos orientalistas que también se han distinguido dependiendo de la zona geográfica donde han sido producido los relatos orientalistas, es decir, el orientalismo francés se distingue del orientalismo británico porque los dos colonialismos, además de estar en permanente disputa y competencia, no tenían el mismo fin en las provincias que colonizaban; mientras a Inglaterra le interesaba abrir las rutas comerciales y ensanchar su mercado, Francia insistía en su *mission civilisatrice*.

Y con *Orientalismo* (siempre *en cursiva*) me refiero al texto de Said que es una meta-narrativa, un relato que contiene otros relatos, un conjunto de relatos que revisan, exploran y critican todos aquellas narraciones desde los tiempos de Homero hasta nuestros días. Lo interesante de este texto es que sin él, no hubiera sido posible percatarnos críticamente de toda esa disciplina textual, pictórica y ahora mediática exclusivamente occidental en torno al oriente, especialmente el mundo árabe e islámico.

El lector que tiene formación y trayectoria historiadora se llevará las manos a la cabeza y horrorizado se preguntará qué demonios hace un Isaac Asimov relatando sobre la Antigüedad más arcaica y el Medioevo. No niego que haya una variedad de historiadores que me pudieran haber guiado en el ejercicio de rescatar miméticamente las etapas históricas, culturas y civilizatorias. Reconozco que me atreví a emplear a Asimov justamente porque sus lectores lo reconocen en su faceta de escritor de ciencia ficción, esto no quiere decir que intercale factores y esencia ficcional en su escritura historiadora, todo lo contrario y eso es lo más enriquecedor de un autor tan polifacético como Asimov, un historiador, un escritor de ciencia ficción además de un científico. Emplearlo como una fuente fidedigna y seria de investigación fue inconscientemente un reconocimiento a su labor historiadora que pasa casi inadvertida ante los ojos arcónticos de los historiadores.

El lector también advertirá la más que evidente ausencia del legado egipcio entre los pueblos originarios a los que nos debemos, sobre todo, el mundo grecolatino y la cultura judeocristiana. No haberlo incluido de manera explícita obedece simplemente a que se

abordará en el segundo capítulo -cuando menciono la campaña napoleónica en el Egipto- y en el último cuando realice la pertinente lectura, revisión y crítica del *Moisés y la Religión Monoteísta* de Sigmund Freud y a través del filtro de Said en su *Freud y los no europeos*. Este recurso de *marginar* la historia egipcia para luego desocultarla justo al final de la tesis es para mostrar la longevidad y la vigencia que dicha cultura ha actuado en nuestro imaginario popular, nuestro marco conceptual común y ha ejercido una permanente fascinación desde los tiempos de Herodoto, Napoleón y Freud. De la misma manera quiero justificar la ausencia explícita tanto de Alejandría y Cartago en ese apartado de la antigüedad, sino que aludí a esas entidades temporales y espaciales a través de nombres ilustres que han actuado de manera destacable en la historia del pensamiento humano.

Quisiera disculparme ante el lector porque tal vez no encuentre sobre todo en el primer capítulo más mención del oriente, sus infinitas connotaciones, lo que ha podido ejercer en la memoria de los hombres. En este sentido les remitiría a la enciclopédica bibliografía que existe acerca de libros que han tratado sobre el Oriente. El mismo *Orientalismo* de Said es un magnífico ejemplo quijotesco de un libro que contiene a su vez un donoso escrutinio de otros libros que han tematizado esta región oriental, sus civilizaciones, sus pueblos, sus religiones, sus usos y costumbres. Esta tesis poco puede hacer ante el avasallante ciclón de argumentos solidísimos, inapelables pero también con sentido común del propio Said acerca de esa literatura de viajes tanto de Francia como de Gran Bretaña. Tampoco quisiera desperdiciar este pequeño espacio de disculpa, casi de súplica, para hacer de su conocimiento que en este proyecto de tesis no encontrará alusiones explícitas al tema de la migración, la asimilación o no de las comunidades extranjeras en sus nuevos lugares de residencia ni los conflictos suburbiales que existen tanto en Europa como en Estados Unidos. Esta decisión responde simple y llanamente a que no formaba parte de los objetivos de este proyecto de tesis, me hubiera encaminado hacia otras rutas que no hubieran sido bienvenidas ni me hubieran ayudado a concretar y culminar con este ejercicio arduo de la escritura.

El lector de este proyecto de tesis se percatará del *aparente* error histórico, acaso un flash-back, un retroceso en el tiempo, del tercer capítulo en relación con el segundo. Quisiera aclarar que el proceso temporal que he escogido no ha sido precisamente

ortodoxamente lineal, sino aquel producido y resultado de los aspectos teóricos, conceptuales y críticos derivados de mi acercamiento a la figura y la obra de Said. Para ser más preciso, después de haber realizado una pertinente y puntual revisión de *Orientalismo* (1978), su recepción en la academia, entre los críticos e incluso sus *detractores* -que enriquecen sin duda el proceso de la recepción textual-, en el tercer capítulo realicé una crónica histórica sobre el Islam, desde sus inicios hasta la actualidad, queriendo mostrar y con ello reforzar y consolidar la tesis de Said de que las sociedades árabes e islámicas -al igual que las europeas y occidentales- han evolucionado, son hacedoras y a la vez producto de un proceso histórico, un replanteamiento de sus identidades, sus héroes totémicos, sus fechas fundacionales y un rediseño de sus paraísos *quasi-celestiales*. Por lo tanto, esta supuesta regresión en el tiempo es premeditada, nada inocente, que cumple con la función de hacer válida una de las hipótesis centrales de *Orientalismo*, y una de las columnas vertebrales de mi tesis.

Esta tesis está dividida en cuatro capítulos. El primer capítulo titulado “El Oriente antes de Edward W. Said” está estructurado en cinco apartados. El primero se titula “¿Qué es el oriente?” donde se buscan nociones y significaciones que sugieren esa palabra, desde la etimológica hasta opiniones y estudios. El segundo se titula “El Oriente clásico”, en donde se realiza una lectura detallada de *El Cercano Oriente* de Isaac Asimov en torno a Sumeria, Acad, Babilonia, Asiria, Caldea y Persia, buscando en estos períodos de la infancia civilizatoria cosas dignas de mención y de conocimiento. El tercero se titula “El Oriente medieval” que a su vez está dividido en cuatro sub-apartados: “El Islam y la difusión del Corán”, “Al-Ándalus”, “Las universidades y los centros del conocimiento” tanto del Norte de África pasando por Bagdad hasta al-Ándalus, y “Figuras y personajes ilustres”. El cuarto, titulado “El Oriente moderno”, está estructurado en cuatro sub-apartados: “Los moriscos”, “Los otomanos” en tiempos de Selim y Solimán, “Los árabes”, y “Napoleón y el aura de la egiptología”. Y cierro con el quinto apartado titulado “El oriente borgiano que no existe y sentimos todos”. El impulso de este ejercicio no es sólo de búsqueda, sino también de tratar de construir aquellas nociones de Oriente, sus distintas etapas, su evolución humana, sus altos momentos culturales y comerciales, con el propósito de sacar a la luz el perfil de este Oriente antes de la brújula de Edward Said.

El segundo capítulo se titula “Arqueología del Oriente en Edward Said: El mundo árabe e islámico”. Está dividido en seis apartados: “¿Quién es Edward Said?”, “El orientalismo: un sistema globalizador”, “Said y el psicoanálisis”, “Huntington y su herencia *pitoniso*-‘académica’”, “El humanismo no es excluyente”, y “Brevísimos apuntes sobre la ‘herencia’ de Huntington”. Este capítulo busca dar a conocer biográfica y textualmente a Edward Said, ¿por qué un autor exiliado, sin un estado-nación reconocido internacionalmente, emerge como una voz en medio del desierto y su eco nos llega allende los mares y el filtro occidental? También es interesante saber su formación académica, los autores que han influido en él y cómo se manifiestan de una u otra forma en su escritura en sus más de 40 años de trayectoria. En este capítulo se trata de revisar las referencias saidianas acerca del orientalismo, su contribución a las representaciones textuales y discursivas europeas sobre el Oriente y cómo han perdurado a lo largo de la historia. Al autor al que más se le presta atención en estos pasajes es Samuel Huntington, a partir de una obra citada por doquier que es el *Choque de Civilizaciones*, y cómo Said realiza una particular recepción entre 1997 y 2003. Este capítulo tiene la intención de demostrar la hipótesis de Said que consiste en que el orientalismo no ha desaparecido, sino que se ha rigidizado e incluso ahora ya no obedece a capitulios hegemónicos precisos -París y Londres- sino que ahora sus sucursales en Roma, Madrid, Ámsterdam, Berlín y Atenas han reproducido ese ancestral legado orientalista.

El tercer capítulo titulado “La ‘otra’ globalización: un proceso histórico-cultural incompleto” está dividido en tres apartados. El primero titulado “Brevísimas historias del califato” parte de la comunidad profética y el califato ortodoxo, pasa por la transición del califato omeya hasta el abásida, y concluye con el Islam en manos otomanas. El segundo titulado “El Renacimiento árabe” está dividido a su vez en cuatro sub-apartados: “¿Tahtaoui dijo sea la Nahda y así se hizo la reforma?”, “¿Qué es la Nahda? Breves antecedentes y datos útiles”, “La labor intelectual, periodística y cultural en la Nahda”, y “El modernismo latinoamericano: un pequeño símil con la Nahda”. Y el tercero, titulado “Revisión conceptual e histórica del fundamentalismo islámico”, está también estructurado en cinco apartados: “¿Sin fundamento no hay ‘nacionalismo!’”, “Del Salafismo y sus reminiscencias”, “La teoría es aquella gran hipótesis que nunca tendrá validez práctica!”, “Contexto político, cultural e ideológico de los fundamentalismos islámicos”, y “¿Es

posible caminar hacia delante sin mirar atrás o al lado?”. Este capítulo plantea que este período de renacimiento del panarabismo coincidió con el movimiento romántico europeo donde las naciones europeas también trataban de definir en términos de modernidad sus nuevas pertenencias, lo que entendían por identidad y lo que debía ser el proyecto nacional. Es por ello, que se parte desde el génesis del Islam, la evolución estatal de la forma de gobierno, hasta la pérdida de Granada en 1492 y la expulsión definitiva de los moriscos en 1614 además de la entrada en escena de los turcos otomanos. Este período de las luces árabes problematiza en torno a las nuevas forma de gobierno, a la problemática que existe entre lo religioso y lo político, y reflexiona en torno a la longevidad y la utilidad del Islam en los tiempos modernos; también presta especial atención a los fundamentalismos islámicos -el turco y el iraní por ejemplo- para revisar este retorno riguroso a las fuentes de originarias del Islam y, por ende, demostrar la hipótesis planteada de que el mundo árabe e islámico también ha tenido sus procesos de evolución, cambios y rupturas y, en ese sentido, se equipara con Europa en su proceso de secularización y modernización.

El cuarto y último capítulo se titula “Lo poscolonial como tránsito a la comprensión intercultural” dividido en dos grandes apartados. El primero titulado “Europa y el archivo de su tiempo” que contiene cuatro sub-apartados: “Aproximaciones en torno a la idea de Europa y la globalización”, “¿Es posible la laicidad?”, “Del multiculturalismo a lo poscolonial: ¿Es posible una comunicación intercultural?”, y “Aproximaciones poscoloniales al feminismo en el mundo árabe e islámico” y su recepción sobre todo entre las mismas autoras europeas que no ven con buenos ojos la emancipación de la mujer *à la musulmane*. El segundo titulado “¿Es viable una Palestina poscolonial, plural e intercultural?” dividido a su vez en tres sub-apartados: “El Moisés de Freud”, “El Moisés de Freud en la clínica de Said”, y “Federico García Lorca entre palestinas de Belén”. Este último capítulo analiza el ser de Europa, las ideas que se han formado de ellas al mismo tiempo que ella estaba creando discursos, relatos y representaciones tanto sobre América como sobre el Oriente. Uno de los conceptos que más llama la atención y que siempre se ha asociado a Europa -específicamente Francia- es el de laicidad, proponiéndolo como el nuevo Evangelio de las luces y que sin esta receta mágica no hay salvación, prosperidad ni desarrollo. También se discute aquí el discurso del multiculturalismo, su obsolescencia y cómo ha transitado hacia lo que yo propongo como interculturalidad o lo que Günther Dietz

llamaría “comprensión intercultural” sin olvidar la *recepción* europea que ha tenido el feminismo en el mundo árabe e islámico, condenando todavía más a estas mujeres a la sumisión, la esclavitud y el olvido. Luego, como ejemplo de esta comprensión intercultural propongo el ejemplo de Palestina a través del *Moisés* de Freud, su exploración histórica y psicoanalítica del personaje más importante del Judaísmo y cómo su identidad no-judía permitiría un escenario más optimista en el conflicto palestino israelí. Otra de las rutas para hacer amena esta travesía es a través del teatro lorquiano que ha penetrado los muros y los *check point*, huyendo de Bernarda Alba.

Espero que aquellas personas que se adentren en estas páginas no se queden en la orilla del título y se sumerjan con atrevimiento, con convicción, con todos sus *prejuicios*, y descubran que en este oriente que sentimos todos, y no existe, no se quede nada más con las etiquetas de las odaliscas, las danzas del vientre, las tiendas polvorientas del desierto y las lentas, discretas y caricaturescas *Mil y una noches* de Passolini. De la mano de Said espero que esta escritura les sea de agrado, fascinación y refugio mientras, fruncido el ceño, se toman un té de hierbabuena.

## I. El Oriente antes de Edward W. Said

### I.1. ¿Qué es el Oriente?

Desde antaño se ha pensado en el Oriente como un espacio lejano, misterioso, mágico e inexistente en la faz de la tierra, inaprehensible por la razón humana. Casi podríamos realizar una analogía de San Agustín con el tiempo (San Agustín, 2001: 249): *Si no me preguntan qué es el Oriente, lo sé; y si me lo preguntan, lo desconozco*. La razón humana ha sido incapaz de concebir, por ejemplo, a Dios, la eternidad, la felicidad, el amor... y entre estas utopías y otras falacias cognitivas se ha situado el Oriente.

Antes de empezar a definir el Oriente, es preciso comprender el mismo proceso de definición. Definir, pensar, reflexionar equivale al vocablo “considerar” que según Néstor Braunstein sería: “*Considerar: cum- {“con”: denota simultaneidad: “con-temporáneo” o igualdad: “co-lega} y sidus, sideris {que designa a las estrellas en plural: “sideral”, “sidéreo”; no stella que es la estrella en singular}. Cum-sideris. Mirar a los astros del cielo es con-siderar, con-templar.*” (Braunstein, 2012: 65) Por lo tanto, mirar y pensar las cosas es alumbrarlas, mirarlas con otros ojos, *re-con-siderarlas*. Por ese motivo, el propio Braunstein afirmará que “*la historia no “cuenta” la verdad sino que la alumbra, le da la vida.*” (Ibíd.: 54)

Por el contrario, como los cavernícolas<sup>1</sup>, los que se niegan a mirar y contemplar – del vocablo griego “*theorós*” que originará “teoría”-, a considerar, señala Braunstein que “*desiderare*” (Ibíd.: 66) sería el castigo de los astros celosos que nos impondrán la sentencia de vagar por los magnánimos desiertos sin brújula y compartir de esta manera la odisea de un pobre Ulises.

Ante la ausencia de los astros, surge el concepto del deseo, la nostalgia, la añoranza que es el auténtico significado de otro vocablo portugués “*saudade*” que es de origen árabe {*saudâ* / *sud* / ‘*aswad*} que significa “negro, oscuro, sombrío...”. *Saudade* vendría a significar el *estar de luto* por una desgracia, por una tragedia, por una “pérdida”. Braunstein sugiere que cuando faltan estrellas, estamos ante un “desastre”.

---

<sup>1</sup> Entre los cavernícolas no incluimos a Diógenes el Cínico, que a pesar de su exilio voluntario, vagaba por las calles de Atenas con un báculo en búsqueda de hombres sencillos y honestos.

Braunstein define el desastre como “*el terror indecible, inimaginable. La quiebra simultánea del discurso y de los espejos. La pérdida de las referencias, el eclipse de sí mismo. La ausencia de toda certidumbre... excepto la del desastre*”. Ante el desastre no puede haber resistencia, sólo “desolación”, ausencia del sol.

Con la locura solemos atribuir juicios relacionados con los astros. Afirmar que alguien está desvariando significa delirar, alucinar, volverse *luná-tico*<sup>2</sup>. La psicología se ha convertido en una nave sideral que ha intentado devolver a esos *alunados* a la tierra, los ha *re-orient-ado*, han regresado a la luz, han recobrado su salud, la razón. Amin Maalouf definirá a los que luchan por dividir a las culturas y las civilizaciones – otra faceta de los lunáticos – como los *desorientados*. (Maalouf, 2012)

En las Sagradas Escrituras – incluso en el Corán – se ha referido a los pueblos que han sufrido la debacle y la desolación. Desde Sodoma y Gomorra hasta el Pueblo de Israel al que se le ha negado – en el Antiguo Testamento – regresar a la casa donde mora la palabra, el archivo y la memoria. El Pueblo de Israel – descrito como la *Ira de Dios* en el Corán – ha experimentado durante toda la historia el flujo de Poseidón y sin astrolabio ha errado entre Europa, América y África. Actualmente, la Bolsa de Wall Street y sus otras sucursales bastardas gobiernan los mercados internacionales *sin certidumbre ni orientación* y nos conducen al cataclismo y a la ruina.

El Oriente es un espacio geográfico, histórico, simbólico y cognitivo donde se han dirigido – y se dirigen todavía – los lunáticos, los ciegos – como Edipo en Tebas – y los desorientados. Ha sido un destino permanente de enfermizos e idealistas que calmaron su sed de lujuria y otros que perecieron en el limbo, en el vacío, sin dirección.

El Oriente se podría dividir en tres bloques o zonas geográficas contiguas. Esta unión de países obedece a varias razones entre las cuales podemos aludir a la proximidad

---

<sup>2</sup> Richard Dadd (1817-1886), un pintor inglés victoriano, -estudiado por Octavio Paz- sufrió de insolación en un viaje por el Nilo. Luego, se descubrió que había consumido opio y otras drogas que empeoraron su trastorno bipolar. Dadd será el profeta de Osiris en la tierra, asesinando a su padre en un tranquilo paseo de campo, y agrediendo a un turista en Francia. Acabó en un sanatorio donde murió.

geográfica, lingüística, étnico-racial, religiosa, cultural..., la división territorial durante los colonialismos francés, inglés, español, alemán, ruso, estadounidense..., las distintas descolonizaciones e independencias (Guidère, 2012), y los actuales procesos de balcanización y nacionalismos locales<sup>3</sup>.

1. El *Magreb* – del vocablo árabe “al-maghrîb”- que significa el lugar donde se oculta el sol y es llamado también el *Poniente* que es la parte occidental del mundo árabe – donde se hablaba el árabe antes del Islam<sup>4</sup> – y reúne a Marruecos, Mauritania, Argelia, Túnez y Libia. Estos cinco países forman la *Unión del Magreb Árabe*. De ahí la distinción de “al-maghrîb-l-‘arabî” (el Poniente Árabe) porque el idioma oficial es el árabe.

También se suele dividir esta región del Magreb en tres sub-zonas: El *Extremo Poniente* “al-maghrîb-l-‘aqṣâ” (Marruecos), el *Poniente Medio* “al-maghrîb-l-‘awsat” (Argelia) y el *Lejano Poniente* “al-maghrîb-l-‘adnâ” (Túnez y Libia).

2. El *Cercano Oriente* “Near East”, que fue la definición más aceptada después de un largo vaivén de delimitaciones y términos, era el territorio otomano entre el siglo XIV hasta finales de la I Guerra Mundial. Antes también se podía denominar *Oriente Próximo*, definición europea por estar éste cercano a Europa. Durante la II Guerra Mundial, los EEUU empezaron a denominarlo *Oriente Medio* “Middle East”.

Se sitúa entre el Mediterráneo y el Océano Índico, reuniendo a Bahréin, Irán, Irak, Israel, Jordania, Kuwait, Líbano, Omán, Qatar, Arabia Saudita, Siria, Emiratos Árabes Unidos, Yemen y Territorios Palestinos Ocupados.

También históricamente se estaba empleando el término de *Media Luna Fértil*<sup>5</sup> refiriéndose a la antigua Mesopotamia – país de los dos ríos – donde surgió la agricultura y los grandes imperios de la antigüedad.

---

<sup>3</sup> La delimitación geográfica del Oriente ha sido cambiante e inconstante desde tiempos remotos hasta nuestros días. Por ejemplo, los otomanos heredaron el territorio fragmentado de los antiguos omeyas y abasidas y los franceses e ingleses heredarían a su vez el territorio otomano.

<sup>4</sup> Como veremos en el tercer apartado, el Norte de África no fue tradicionalmente árabe ni islámico, sino que el Islam se adentró en África a finales del siglo VI y de ahí se dirigió a Hispania (actual España).

<sup>5</sup> En el siguiente apartado, nos centraremos y apoyándonos en Isaac Asimov justamente en esa región donde se originaron los primeros grandes imperios de la humanidad.

3. El *Lejano Oriente* o la denominación europea del *Extremo Oriente* por estar muy distante de Europa. Reúne las dos zonas de Asia Oriental y el Sureste Asiático. Los países que forman parte son Birmania, Camboya, China, las dos Coreas, Filipinas, India, Japón, Malasia, Mongolia, Singapur, Tailandia, Vietnam...

Antiguamente se hablaba de las *Indias* – Catay y Cipango (los nombres que le dio Marco Polo a China y Japón)- a las que quería llegar Colón. Una vez *descubierta* América, Vespuccio las denominará *Indias Orientales*; y América, las *Indias Occidentales*.

Las dos regiones que vamos a considerar son principalmente las dos primeras en los siguientes apartados. En el segundo apartado, haremos hincapié en la región de la Media Luna Fértil; y en los tres últimos apartados, en las regiones donde el idioma árabe o/y la religión islámica han participado.

## I.2. El Oriente clásico

Entendemos el Oriente clásico como una serie de aquellas culturas y civilizaciones que le proporcionaron al mundo las nuevas formas de concebir el mundo, de relacionarse con el prójimo y la naturaleza, las técnicas de pastoreo, de agricultura y construcción de edificios monumentales, los cimientos de una escritura que evolucionará con el esfuerzo múltiple de otros saberes tradicionales sin obviar los primeros textos fundacionales que inspirarían después a Grecia en el siglo VIII a. C.

### I.2.1. Sumeria

Sumeria se encontraba al sur de Mesopotamia entre los dos ríos del Tigris y el Éufrates. Los sumerios eran descritos por Beroso<sup>6</sup> como extranjeros de *caras o cabezas negras*.

Isaac Asimov la divide en cinco etapas (Asimov, 2010: 16-30): 1- El período de Tell Hassuna-Samarra (5000-4500 a.C.); 2- el período de Tell Halaf (4500-4000 a. C.); 3- el período de Tell Ubaid (4000-3300 a. C.); 4- el período de Uruk (3300-3100 a. C.); 5- el período protoliterario (3100-2800 a. C.)<sup>7</sup>.

Fue en Sumeria donde se descubrieron restos de una agricultura primitiva y tuvo lugar un apogeo de la alfarería. Se introdujo mejoras en las técnicas para domeñar las aguas de los ríos (fosos o acequias) para extraerlas y mediante su canalización llevarlas a todos los campos, sobre todo los alejados de la orilla de los ríos. Se construyeron diques para prevenir y evitar inundaciones y controlar de esta manera las fechas de lluvias y sequías.

Ante el crecimiento demográfico, hubo la necesidad de elegir a un líder – un rey- para gobernar y mantener la paz y la cooperación entre los individuos. Entre éstos y el rey van a estar los sacerdotes encargados del templo, mediando las relaciones de la comunidad con los dioses: “(...) *los letrados eran estratos estratégicos de una jerarquía cosmológica cuya cúspide era divina*” (Anderson, 2011: 34). Estos sacerdotes eran también tesoreros encargados de cobrar y administrar los impuestos y los excedentes económicos.

Ante la curiosidad y la *necesidad humana de inmortalidad y contingencia* (Ibíd.: 28), surgieron los *zigurats* – antecedentes de las pirámides- que establecerían una relación directa de los individuos con los dioses a través del don visionario de los sacerdotes,

<sup>6</sup> Beroso fue un historiador y el Sacerdote Sumo de Babilonia del siglo III a. C. Fue autor de *Historia de Babilonia* en idioma griego.

<sup>7</sup> No existe unanimidad en la división de períodos sumerios. El criterio que hemos tomado en cuenta es el de Isaac Asimov en *El Cercano Oriente*, Madrid: Alianza.

eficientando los ritos y rezos. Estos edificios altísimos eran bases para las observaciones astronómicas. Y de esta manera, empezó el interés sumerio por la astrología y la astronomía. Esta labor cotidiana los orientó a perfeccionar las matemáticas, estableciendo por primera vez en la historia *un calendario con doce meses, el día con 24 horas, la hora en 60 minutos y el minuto en 60 segundos* (Asimov, op. Cit: 23). Entre las ciudades importantes podemos incluir Nippur, el centro neurálgico del poder religioso: “*Nippur siguió siendo un centro religioso de las ciudades-estado sumerias mucho después del período de Ubaid (...)*” (Ibíd.: 25).

A raíz de la necesidad de llevar registros, se desarrolló la escritura, probablemente, en Uruk. Los templos se convirtieron en almacenes para los excedentes alimenticios (cereal, ganado y otras formas de propiedad). Los sacerdotes – los guardianes del templo – emplearían la escritura para administrar las cuentas públicas, teniendo el control sobre las masas: “*La existencia de la escritura en Sumeria provocó cambios revolucionarios en el sistema social. Aumentó aún más el poder de los sacerdotes, pues ellos tenían el secreto de la escritura, ellos podían leer los registros, mientras que los hombres comunes no podían*” (Ibíd.: 28). El tipo de escritura era pictográfica, cada imagen designaba a un objeto en concreto. Luego, se pasó a los ideogramas, las imágenes abstractas se volverían ideas acordadas entre los miembros de la comunidad. Después, con la evolución de estos signos, apareció la escritura cuneiforme – en forma de cuña<sup>8</sup>. Con el desarrollo de la escritura, se facilitaron las relaciones mercantiles y se conservaban así los contratos.

Uruk se convirtió en la ciudad-estado modelo de la región y Sumeria floreció en Mesopotamia.

El período protoliterario viene a legitimar el proceso de la escritura con la culminación de una leyenda que tuvo lugar durante el Diluvio que narra el Génesis. Estamos ante el primer texto desde que apareció la escritura. Probablemente, las proezas de Gilgamesh fueran motivo de inspiración para Homero en la Odisea.

<sup>8</sup> Los egipcios – cercanos geográficamente a Sumer- tomaron los elementos de esta escritura y mejoraron ciertos aspectos para fines ritualísticos y ceremoniosos. Los cananeos serían los primeros en introducir las letras en un alfabeto, pero éste era consonántico. De ahí, los griegos agregaron las vocales y el alfabeto se volvió silábico.

Los idiomas semíticos – el arameo, el árabe, el siríaco y el hebreo- son idiomas por excelencia consonánticos. Las vocales gráficas se agregaron después en el caso del árabe.

### I.2.2. Acad

Ante el esplendor político, cultural y económico del que gozaba Sumeria, empezaron a migrar los nómadas y se establecieron con el tiempo en las fronteras norteñas. Con el transcurso del tiempo, se extendieron en la región formando *Acad*, amenazando el poder sumerio que se desmoronó hacia 2370 a. C. Sumerios y acadios se unieron bajo el reinado de Sargón. Los acadios emplearon las anteriores técnicas sumerias. Dispusieron del sistema de escritura sumerio y lo adaptaron a la lengua acadia. Fue con los acadios que se unificaron las ciudades-estado con sus distintas comunidades lingüísticas y culturales: “*Sargón gobernó el primer verdadero imperio de la historia de la civilización, el primer reino de proporciones creado por un solo hombre que gobernó a muchos pueblos de diversos orígenes*” (Ibíd.: 45).

Los acadios también realizaron un sincretismo religioso, introduciendo nuevas deidades en la cosmovisión mesopotámica, respetando los anteriores dioses sumerios – *Anu, dios del cielo; Enlil, dios de la tierra; Ea, dios del agua dulce y dadora de vida* (Ibíd.: 60-61)-:

*Cuando los acadios entraron en Mesopotamia, llevaban consigo sus propios dioses, que podemos identificar por el hecho de que llevaban nombres semíticos. Se permitió a esos dioses entrar en el panteón sumerio, pero en los rangos inferiores. Entre ellos se contaban Sin, dios de la luna; Shamash, dios del sol; e Ishtar, diosa del planeta Venus (y también del amor y la belleza).* (Ibíd.: 62)

Entre las ciudades-estado más importantes en Acad, además de Larsa, fue Isin, al sur de Nippur, que *floreció ante la caída de Ur. Uno de sus gobernantes codificó las leyes de Isin y las registró en lengua sumeria hacia 1930 a. C* (Ibíd.: 52). De esta manera, el idioma sumerio permaneció como un idioma sagrado que se empleaba en las ceremonias y el acadio empezó a cobrar fuerza en la cotidianeidad:

*El sumerio no murió inmediatamente. Persistió durante un tiempo en la más conservadora de las instituciones, la religión. Pero fue una “lengua muerta”, usada en el ritual religioso, como el latín en la actualidad.*

*Y con su lengua, los sumerios desaparecieron. No fueron muertos o exterminados. Su sentido de nacionalidad se desvaneció lentamente, y en el 1900 a. C., ya no quedaba nada de ellos. (Ibíd.: 53)*

### *1.2.3. Babilonia*

Esta vez los nómadas incursionaron desde el oeste y el sur de Mesopotamia. Se trata de los amorreos –*amurru* originalmente<sup>9</sup>- que entraron en Acad, resucitando entre el 2000 y 1800 a. C. las ciudades-estado como Larsa que tuvo un especial florecimiento amorreo. También se apoderaron de una ciudad acadia, Babil – que significa “puerta de Dios”-, se encontraba a orillas del Éufrates y brilló también durante el reinado amorreo, sobre todo *con el ascenso al poder de Hammurabi en el 1792 a. C.* (Ibíd.: 58). Babil se erigió como la capital amorrea y gracias a su nuevo rey *se convertiría en la máxima metrópoli del Asia Occidental durante catorce siglos* (Ibíd.: 59). Babilonia anexó las anteriores Sumeria y Acad a su merced.

A diferencia de los acadios que adoptaron el panteón sumerio, los amorreos sustituyeron esta mitología por otra. Marduk, dios del sol, reemplazó al Anu sumerio y al Shamash acadio. Los sacerdotes – poseedores de la palabra y la memoria colectiva- reescribieron la historia de la fundación<sup>10</sup> que empezaba con Marduk. Marduk iba a sobrevivir mientras Babilonia dominara en Mesopotamia (Ibíd.: 64).

Lo que caracterizó a Babilonia de los dos anteriores reinados fue la imposición de una ley que mostrara y demostrara la capacidad y la eficiencia de su gobernante que era Hammurabi. Se conoce comúnmente por la *Ley de Hammurabi* que recrea la radiografía del sistema social de la época, los derechos y los deberes de los nobles, los campesinos y los esclavos. Esta *constitución* también comprendía asuntos comerciales donde los contratos eran sacros e inviolables con el objetivo de *regular el comercio, los beneficios y las rentas, prohibir el engaño en el peso, los artículos de mala calidad, la mala artesanía y los fraudes comerciales* (Ibíd.: 66).

---

<sup>9</sup> Asimov alude a un pasaje en la Biblia donde se confunden a menudo los cananeos con los amorreos.

<sup>10</sup> Es común la semejanza entre los mitos fundacionales en las distintas tradiciones culturales y religiosas.

Otro de los temas que tocaba esta ley amorrea era el buen funcionamiento del matrimonio, cuidando del bienestar de la familia y velando por la protección de la mujer y los hijos. La Ley Hammurabi era especialmente dura con los criminales a los que se aplicaba la célebre fórmula de “ojo por ojo” y “diente por diente”; sólo en contextos accidentales, el individuo podía “lavar su culpa” pagando una multa ejemplar.

Con la muerte de Hammurabi en 1750 a. C. surgió un período anárquico donde hititas y hurritas, asirios y casitas entraron en disputa por el reino babilonio (Ibíd.: 72-74). Su hijo no pudo mantener el orden y la armonía del apogeo amorreo.

#### *1.2.4. Asiria*

Asiria iba a ser la heredera del pasado amorreo. Shamshi-Adad I, fundador de la dinastía, *extendió el poder asirio hacia los límites de Asia Menor llegando a las fronteras hititas* (Ibíd.: 75). Babel, la anterior capital, fue reemplazada por Calach sobre el río Tigris.

Tukulti-Ninurta I superó los logros de Hammurabi, sometiendo a los casitas y los hititas a pagar tributos. El hierro se convertiría en el recurso de competencia entre hititas y el poder asirio. Su comercio posibilitó la prosperidad asiria y el financiamiento de nuevas expediciones y conquistas.

Durante el poder asirio, florecieron otras fuerzas como Judá – bajo el liderazgo de David- que luego de derrotar a los filisteos, acabó dominando *y controlando la parte occidental de la Media Luna Fértil hasta el Éufrates superior* (Ibíd.: 83).

Ante el nuevo monopolio comercial de los arameos, su lengua fue desplazando al acadio. Era mucho más asequible e inmediato el arameo que el complejísimo sistema acadio: “(...) *era más fácil para un mercader asirio aprender a leer y escribir en arameo, que sólo tenía dos docenas de letras, que para un sirio aprender a leer y escribir acadio, con sus miles de símbolos distintos*” (Ibíd.: 99). El arameo se convertiría, junto con el acadio, en la segunda lengua oficial de Asiria.

Un momento crucial que vivió Asiria fue con el reinado de Asarhaddón que reedificó Babilonia, recuperando su cúspide, y restauró todos los antiguos templos de devoción a Marduk. Fue el primer gobernante que se atrevió a conquistar el Egipto,

*tomando el Delta del Nilo y saqueando Menfis en el 671 a. C.* (Ibíd.: 113). Por primera vez, un líder militar tenía a sus pies toda la región de Mesopotamia y el Egipto.

Con la muerte de Asarhaddón en su tercera campaña en Egipto, Asurbanipal pasaría a la historia por haber sido el primer rey-sacerdote que se dedicó a coleccionar todos los textos – en tablilla cuneiforme- babilonios que él mismo podía leer sin la mediación de los sacerdotes: “(...) *era un sabio. Había recibido una esmerada educación y se sentía fascinado por la historia antigua de Mesopotamia*” (Ibíd.: 114). La historia antigua se la debemos a su valiosa biblioteca que tenía en su palacio de Nínive, la nueva capital asiria.

#### *I.2.5. Caldea*

Los caldeos surgieron como minoría desde los acadios, los amorreos y los asirios. Aprovechando el declive asirio, *Nabopolasar deseaba la independencia* para su pueblo (Ibíd.: 119). *Los asirios, que antaño fueron un enemigo de Egipto, esta vez le solicitaban ayuda* (Ibíd.: 120-21) para crear un frente común contra los caldeos. *Derrotada Asiria, Judá se independizó* (Ibíd.: 122) y Egipto recobró la calma, y tal vez su anterior papel de fortaleza estratégica y temible.

Caldea, bajo el nuevo mandato del victorioso Nabucodonosor<sup>11</sup>, iba a experimentar la restauración del pasado babilónico. Comúnmente se denomina esta etapa como el *Nuevo Imperio Babilónico* (Ibíd.: 124). Nabucodonosor era un jefe autoritario y muy sagaz, aprendía con la primera vez y a la segunda ejecutaba su inapelable decisión. Así sucedió con la segunda rebelión de Judá que *no sólo se conformó con someter a los judíos<sup>12</sup> de Jerusalén y obligarles a pagar tributos, sino que destruyó toda la ciudad con su templo judío en el 587 a. C.* (Ibíd.: 124-25). Otros que se rebelaron fueron los fenicios pero no sufrieron el destino judaico. *Tiro estuvo sitiada durante trece años por la flota caldea, obligándoles a pagar tributos* (Ibíd.: 127) sin la necesidad de someterla militarmente.

---

<sup>11</sup> Tanto Asurbanipal como Nabucodonosor fueron grandes artífices en preservar los saberes tradicionales sumerios y estimular la investigación y la difusión del conocimiento y la ciencia.

<sup>12</sup> A diferencia de los judíos de Jerusalén (Judá), los judíos de Babilonia gozaban del comercio y la tolerancia religiosa durante el mandato de Nabucodonosor, adoptando rasgos del saber babilónico. Se cree que las bases del Judaísmo, los días de la semana, fue una recreación de la cosmovisión caldea.

Nabucodonosor consiguió recuperar la prosperidad legendaria y cosmopolita de *Babilonia que se convirtió en la ciudad-estado más importante*, rivalizando con Tebas y Menfis en el Egipto, cuando las ciudades-estado del Mar Egeo todavía eran aldeas. *El propio Heródoto, en su viaje a Babilonia, sufría tartamudez* cuando describía sus embrujos. Para entrar a Babilonia todos tenían que pasar por la *Puerta de Ishtar*. Los griegos – especialistas de la lira y la épica- se quedaron sin palabras ante los *Jardines Colgantes de Babilonia*. Nabucodonosor deseaba que Babilonia fuera el mismo paraíso en la tierra cuando *mandó completar el zigurat que iba a rendir culto a Marduk*. Babilonia, además de ser el centro comercial de toda la región, fue *el lugar predilecto para la ciencia y todo el saber de los antiguos sumerios. Tales de Mileto y Pitágoras de Samos fueron educados* bajo la tutela caldea (Ibíd.: 129). De esta manera, el mundo clásico – Grecia y Roma- iba a beneficiarse de *los aportes tanto matemático de Tales y astronómico de Pitágoras* (Ibíd.: 130). El calendario caldeo fue utilizado por los griegos que perduró durante quinientos años hasta que Julio César adoptó otro de clara influencia egipcia:

*En tiempos de Nabucodonosor, los babilonios habían elaborado un minucioso calendario basado en las fases de la Luna. Cada luna nueva comenzaba un nuevo mes<sup>13</sup>. Lamentablemente, había 354 días en 12 meses lunares semejantes, mientras que el ciclo total de las estaciones (el año solar) era de 365 días. Para mantener los meses a la par de las estaciones, algunos años debían tener 13 meses. Los babilonios elaboraron un ciclo de 19 años en el que había 12 años con 12 meses y siete años con trece meses, siguiendo un esquema fijo que mantenía a la par la luna y el sol.*

*Ese calendario fue adoptado por los griegos (...) hasta que Julio César dispuso la elaboración de un calendario que es, en esencia, el nuestro, basado en un original egipcio. (Ibíd.: 131)*

### *1.2.6. Persia*

Persia se situaba en la Media Luna Fértil, al este de Mesopotamia. Sus pobladores eran de origen indoeuropeo de la rama indo-iranía. En la historia árabe, Persia era llamada “Fâris” o “bilâd-l-fors” – nación de los persas-, y *por los nativos era Fars* (Ibíd.: 140).

---

<sup>13</sup> Los meses del calendario lunar islámico se basan en las mismas características caldeas.

Tras la caída de Caldea, los persas se convirtieron en los encargados de preservar la sabiduría sumeria y unificar a los distintos pueblos bajo una nueva cosmovisión, rompiendo de esta manera con la hegemonía milenaria de los semitas: “*La conquista persa de Babilonia marcó un hito importante en la historia mesopotámica. Después de casi dos mil años de dominación de diversos pueblos de lenguas semíticas, la tierra fue gobernada por un pueblo que hablaba una lengua indoeuropea*” (Ibíd.: 143).

Los persas simpatizaron con la escritura cuneiforme pero adoptaron como lengua oficial el arameo – lengua del comercio y los escritos de ese momento- y *el acadio*, al igual que el sumerio anteriormente, *se empleó para fines litúrgicos* (Ibíd.: 144). Persia sintió respeto por los que rendían culto a Marduk durante los reinados de Ciro y Cambises, sin embargo con el ascenso al poder de Darío impuso el zoroastrismo a todos los pobladores de Persia, *excepto Babilonia y el Egipto* (Ibíd.: 150).

Darío realizó tareas peculiarísimas como administrar el vasto imperio persa –Lidia, Babilonia, Persia y Egipto- mediante satrapías garantizando su unidad y fortaleza. Y para mantener conectadas estas *provincias*<sup>14</sup>, Darío construyó innumerables caminos –como un sistema nervioso- y estableció hombres-correo montando un caballo<sup>15</sup>, creando un excelente sistema de comunicación en todo el imperio. Darío mandó edificar su nueva capital fuera del imperio, pero teniendo un lugar estratégico entre Media, Persia y Mesopotamia, formando un férreo triangulo. Esta capital fue Persépolis –ciudad de los persas- y terminó siendo nada más la residencia del emperador.

Después de la muerte de Darío en el 484 a. C., Jerjes –más zoroastriano que Darío- destruye los ídolos babilónicos e impone el zoroastrismo en todo el imperio. Uno de sus sueños era ampliar los palacios de Persépolis mas fue asesinado en el suyo tras el ridículo en Grecia en el 480 a. C. y la continua rebelión de Egipto. Los persas sufrirían todavía más otra humillación cuando en el mismísimo imperio, *los griegos bajo el mando del ateniense Jenofonte pudieron sobrevivir* (Ibíd.: 159-63).

---

<sup>14</sup> Probablemente esta división territorial romana haya sido inspirada en las satrapías persas.

<sup>15</sup> El caballo en árabe es “faras” y el jinete es “Fâris”, coincidiendo con el origen del nombre *persa* que es “fars” y de *Persia* que es “Fâris”. El caballo y el jinete eran extensiones del poder de Darío, sus mensajes lo eran de su bondad o de su crueldad.

Alejandro de Macedonia<sup>16</sup> iba a realizar lo imposible, unificando a toda Grecia bajo un auténtico imperio, continuando con la tradición homérica de Aquiles, derrotando a los persas en territorio propio y sometiéndolos a la administración macedónica. Por primera vez en la historia, Occidente iba a penetrar en la Media Luna Fértil llegando hasta las fronteras de China (Ibíd.: 164-83). Después de la muerte de Alejandro, sus generales fueron dividieron el imperio y así se disolvió el único y gran sueño que tenía el discípulo de Aristóteles.

En el siglo II a. C. los *partos* intentarían restablecer la hegemonía persa, adoptando el griego como lengua oficial -que había heredado de los macedonios- y rindiendo culto al pasado glorioso y la mitología clásicos. No obstante, el apogeo que iba a conocer el Imperio Romano frustró las tentativas partas de reunificar las satrapías de Darío (Ibíd.: 184-204). Roma se convirtió en la potencia principal de Mesopotamia y territorios limítrofes: “(...) *toda la Media Luna Fértil fue romana, y en ese momento, en el 117, el Imperio Romano alcanzó su máxima extensión. Desde El extremo occidental de España hasta el Golfo Pérsico, se extendía (...)*” (Ibíd.: 201).

Esta vez iba a ser el turno de los *sasánidas* que eran un pueblo iranio que se había resistido al helenismo y al griego, por lo cual los partos no eran bien vistos por la nueva fuerza persa. Ardashir iba a ser el heredero al trono sasánida en restablecer el anterior imperio persa de los aqueménidas. Por eso, se denomina el *Nuevo Imperio Persa* (Ibíd.: 207). Aprovechando las guerras civiles en Roma. Ardashir y su hijo, Sapor I, tomaron Armenia, Siria y Antioquía en el 251 d. C. Años después, en una batalla el emperador Valeriano fue hecho prisionero por Sapor I.

Sapor I rechazó oficialmente el helenismo y el griego, readoptando el zoroastrismo en su nuevo imperio mediante la reunión y la recopilación de los escritos en un libro religioso que iba a revestir la nueva cosmovisión sasánida. Además, el maniqueísmo irrumpió en la escena religiosa adornando y legitimando el zoroastrismo: “*Sus doctrinas se*

---

16 En el siguiente apartado referiremos algo más de Alejandro Magno y su fascinación por el Oriente.

*centraron en el dualismo zoroastriano, es decir, en los ejércitos opuestos del bien y el mal (...)*” (Ibíd.: 212). Los encantos maniqueos sedujeron las fronteras romanas y no tuvo resistencia en el contexto pagano y la todavía joven religión cristiana que se estaba asentando. Uno de los grandes padres de la Iglesia, *San Agustín de Hipona*<sup>17</sup> –originario de Tagaste en el Norte de África- *fue maniqueo antes de ser cristiano* (Ibíd.: 213).

Sapor I y los sasánidas iban a tener un permanente contrincante durante su trayectoria: los romanos que esta vez iban a estar en Bizancio con su capital en Constantinopla. Tras dos siglos de incansables conflictos y batallas, *Roma y Persia acordaron tolerar el cristianismo en Persia y el zoroastrismo en Roma* (Ibíd.: 228).

Casi un siglo después, Bizancio y toda la iglesia oriental abrazó el nestorianismo y será la nueva arma contra los sasánidas como defensores de la fe cristiana. Justiniano deseaba reunificar el imperio romano (Ibíd.: 234) a pesar de la competencia de los sasánidas. Los sabios nestorianos<sup>18</sup>, a través del idioma siríaco, serán los grandes recopiladores de todo el saber antiguo.

Mientras en Bizancio estaban construyendo estrategias para contrarrestar a los sasánidas, éstos bajo el poder de Cosroes II tomaron Antioquía en el 611, Damasco en el 614 y Jerusalén en el 615, llevándose la Cruz. En el mismo año, entró en Egipto, y en el 617 en Asia Menor. Cosroes recordaba la época gloriosa de Darío I y el auge aqueménida (Ibíd.: 240-41).

---

<sup>17</sup> La patrística, la apologética cristiana, inició con la gran labor de teólogos y eruditos alejandrinos, de Antioquía y africanos, formando un sistema teológico-filosófico en defensa de la fe cristiana y de resistencia al paganismo (zoroastrianos, maniqueos, escépticos, gnósticos...). Dos de los tres grandes padres de la Iglesia fueron Orígenes –discípulo de Clemente- de Alejandría y San Agustín de Tagaste. Léase a BEUCHOT, Mauricio., 2013. *Historia de la filosofía medieval*, Primera edición, “Filosofía cristiana patrística”, México: FCE, pp. 15-45.; COPLESTON, Frederick., 2011. *Historia de la filosofía. Vol. I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano*, Primera edición, trad. Juan Manuel García de la Mora, Tomo II De San Agustín a Escoto, Primera Parte: Influencias Pre-medievales: “II El Período patrístico, III San Agustín”, Barcelona: Ariel, pp. II-13-41.; XIRAU, Ramón., 2010. *Introducción a la historia de la filosofía*, Decimotercera edición, Segunda parte: Cristianismo y Edad Media. Del Siglo I al siglo XIV, “I. De San Pablo a San Agustín, II. El pensamiento de San Agustín”, México: UNAM, pp. 119-42.

<sup>18</sup> Los sabios nestorianos, al igual que Asurbanipal, serían los artífices en resguardar, recopilar y traducir los manuscritos antiguos, y sobre todo griegos, al siríaco. En el siguiente apartado, profundizaremos en la labor de las universidades y los centros de traducción en su difusión del saber y el conocimiento clásicos. Constantinopla, eclipsaría a la Escuela de Atenas.

Sin embargo, la Cruz usurpada por Cosroes pronto iba a ser reivindicada por Heraclio. Como por arte de magia, Cosroes pasó de la gloria a la debacle total, cediendo todos los territorios conquistados y devolviendo el símbolo religioso de los cristianos. Jerusalén<sup>19</sup> en el 629 volvió a ser cristiana (Ibíd.: 242).

---

<sup>19</sup> En el siguiente apartado prestaremos atención a Jerusalén y su importancia en el Medievo, sobre todo, durante las Cruzadas.

### I.3. El Oriente medieval<sup>20</sup>

#### I.3.1. El Islam y la difusión del Corán

“¡El islam, ese desconocido,  
Un desconocido que asusta!”

**Malek Chebel**

Con los sasánidas y los bizantinos aún en acción, a finales del siglo VI otra voz iba a resonar en la península arábiga de la Meca, al sur de Siria y al este del Mar Rojo y el Egipto. Mahoma iba a ser el nuevo líder de los árabes, del clan<sup>21</sup> kuraichita de los Banu Hashim<sup>22</sup> en ser el último de los mensajeros, encargado por mandato divino a difundir la palabra, y llevando la antorcha islámica allende los mares.

El Corán<sup>23</sup> –del vocablo árabe *qur’ân*- que significa “libro para ser leído” será la exhortación universal a la conversión al Islam. Ante la semejanza de las bases fundamentales de la fe islámica con el cristianismo y el judaísmo, no hubo resistencia sino todo lo contrario. Después de la muerte de Mahoma, el Islam iba a conocer una rápida y espectacular expansión.

---

20 El Medioevo es comprendido desde el nacimiento del Islam hasta la caída de Constantinopla en manos turcas en 1453. Hay otros criterios que la amplían hasta 1492 que es cuando empieza otra época y manera de ver el mundo.

21 En la Península Arábiga, las comunidades y los pueblos estaban organizados tribalmente y entre ellos no había relación endogámica. Antes del surgimiento del Islam, estos distintos clanes estaban en conflicto y la poesía era el medio para ensalzar los valores de un clan mientras se despreciaba a los de los demás.

22 En la Meca había dos grandes clanes, los Banu hâshim –de ahí procede el *Sultanato Hashemita de Jordania*- y sus contrincantes los Banu Oumaya –serán los futuros gobernantes omeyas de Damasco- que no querían a Mahoma como líder que los unificara.

23 Para más información, léase a CHEBEL, Malek., 2011. *El islam. Historia y modernidad*, Primera edición, trad. Ana Millán Risco, “2. ¿Cuál es el dogma del islam? Corán, hâdîce, sharia, fiqh, los cinco pilares, rituales, fatwa”, Madrid: Paidós, pp. 27-30.; MORALES DE CASTRO, Jorge., *Historia de las Religiones. Cultos y creencias del hombre*, Primera edición, “III. Islamismo, El Corán”, Madrid: Libsa, pp. 135-38.; RUIZ FIGUEROA, Manuel., 2005 *Islam. Religión y Estado*, Primera reimpresión, “I. El poder político y el Corán”, México: Colmex, pp. 17-37. Existen excelentes versiones traducidas y prologadas del Corán, entre ellas se encuentran la edición de CORTÉS, Julio., 2005. *El Corán*. Introducción e índice analítico de Jacques Jomier, Novena edición revisada, Barcelona: Herder; y de VERNET, Juan., 2012. *El Corán*, Prólogo de Juan Vernet, Segunda edición, México: Random House Mondadori. Bastante consideración merece DEL PASO, Fernando., 2011. *Bajo la sombra de la Historia. Ensayos sobre el islam y el judaísmo*. Vol. I, Primera edición, “Cuarta parte: El Corán”, México: FCE, pp. 519-643.

En veinte años, el Islam estaba presente en Persia y Mesopotamia (633), Damasco (635), Jerusalén y Antioquía (638), Cesárea (640), Egipto (639-41), Cartago (647-48), Chipre (649) y Armenia (653). A finales del siglo VII, todo el Norte de África va a ser islamizado y arabizado. Y en el 711, las huestes norafricanas<sup>24</sup>, comandadas por el tangerino Tarík Ben Ziyâd, iban a adentrarse en Hispania. Este momento la iba a cambiar para siempre. Todo el protagonismo de la Media Luna Fértil iba a pasar a la Península Ibérica durante toda la Edad Media.

### 1.3.2. Al-Ándalus

Al-Ándalus tiene su origen en el vocablo *Vándalus* que unos pueblos germanos –los vándalos<sup>25</sup>- denominaron a la región de la Bética, al sur de Hispania, dirigiéndose al Norte de África, llamada en estos tiempos la Mauritania<sup>26</sup>. A principios del siglo VIII, Hispania estaba en manos de los visigodos –una rama de los godos<sup>27</sup> que acabó con la hegemonía romana- bajo el reinado de uno de los hijos de Witiza, Rodrigo<sup>28</sup>. En la misma época, todo el norte de África se había convertido al Islam, amenazando las costas norteñas del Mediterráneo.

Del 711 al 718 casi toda la Península Ibérica había sido conquistada, casi sin ofrecer resistencia, excepto las montañas –donde iba a comenzar la *Reconquista*<sup>29</sup>- a las que no estaban acostumbrados ni preparados los caballos árabigos ni sus jinetes.

---

24 En varios libros de historia, se cree que la primera invasión islámica fue de parte de los omeyas. No obstante, fueron primeros los norafricanos, a cargo de Tarík Ben Ziyâd, llamados moros porque procedían de la Mauritania. Los francos serían los primeros quienes relataron las conquistas moras.

25 San Agustín, en sus últimos días como Sacerdote de Hipona, presencié las embestidas de los vándalos e incluso pactó con ellos un acuerdo de paz y convivencia.

26 Mauritania era una provincia romana en el noroeste africano. Estaba dividida en dos: la Mauritania Tingitana (Marruecos) con capital en Tinjis (actual Tánger); y la Mauritania Nouackchott (Mauritania) con capital en Nouackchott .

27 Otra rama de los godos –los ostrogodos- se dirigieron al este, hacia el Danubio.

28 Rodrigo había violado la hija del Gobernador de Ceuta –ciudad portuaria en el actual Marruecos- que no tuvo ningún reparo en facilitar la entrada del ejército de Tarík y vengar el honor de su hija.

29 Actualmente, en los estudios historiográficos se pone en tela de juicio el concepto de *Reconquista* en el entendido que no hubo castellanos cuando los moros entraron en la península. Lope de Vega llegó a denominar a los castellanos como *neogodos* con el propósito de continuar con el linaje gótico y extirpar el pasado islámico, legitimando lo anterior.

Al-Ándalus ha sido una época histórico-cultural que ha sido un puente de comunicación entre el saber antiguo – Sumeria, Babilonia, Egipto, Grecia, Roma, Bizancio- y nuestra modernidad: “*La filosofía árabe constituyó uno de los canales principales para la introducción en Occidente del conjunto de las obras de Aristóteles, (...) los grandes filósofos del Islam medieval, hombres como Avicena y Averroes, fueron algo más que meros transmisores o comentaristas, transformaron y desarrollaron la filosofía de Aristóteles (...)*” (Copleston, 2011: II-157; Koyré, 1977: 19<sup>30</sup>). Esta etapa recopiladora y sincrética fue el candil que transitó del Medievo hacia el Renacimiento y la Ilustración. Actualmente, ya se está aceptando la hipótesis de que la Edad Media fue un pre-Renacimiento, un preludio y una despensa cultural<sup>31</sup> (Olagüe, 2004) del apogeo cultural y artístico en Europa. Jerry Brotton denomina este contexto como *El bazar del Renacimiento* (Brotton, 2002, 2003). Borges llegó a recordar la esencia andalusí cuando confesó: “*Hay algo que sentimos como el Oriente, que yo no he sentido en Israel y que he sentido en Granada y en Córdoba*” (Borges, 2009: 64).

La presencia islámica en la Península Ibérica marcó una de las épocas más esplendorosas que el mundo haya recordado. Desde la influencia del idioma árabe en el castellano –más de 5000 palabras en el español son de origen árabe-; el uso de las nuevas técnicas de regadío –la noria, el aljibe, el acueducto- la traducción de vastísimos libros de filosofía<sup>32</sup>, medicina, botánica, astronomía, matemáticas, literatura del griego y del latín al siriano y al árabe –en las universidades de Córdoba, Granada y la Escuela de Traductores de Toledo-; la influencia de la poesía árabe clásica en la poesía castellana y la música popular andaluza; la presencia de la temática amorosa árabe –*El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm al-qurtubí (Salgado, 2007: 63-79) - en el Quijote; la inserción de una

---

30 Koyré asegura con conocimiento de causa que “*El mundo árabe se siente y se dice heredero y continuador del mundo helénico. En lo que tiene mucha razón, pues la brillantez y rica civilización de la Edad Media árabe –que no es una Edad Media, sino más bien un Renacimiento- es, con toda verdad, continuadora y heredera de la civilización helénica*”.

31 Olagüe, coincidiendo con Jerry Brotton, y sobre todo con Emilio González Ferrín, afirma que al-Ándalus fue un auténtico Renacimiento andalusí, la continuación del saber helénico que había permanecido interrumpido, desamparado, con los romanos. Citando de nuevo a GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, “Del mito asumido al Renacimiento” (doc. PDF), 16 págs., p. 6: “*El al-Ándalus, por lo tanto, el primer eslabón occidental entre el pasado clásico y los renacimientos europeos. Como bastión europeo de la cultura árabe que continuó a la greco-latina, al-Ándalus forma parte de los clásicos*”.

32 En los siguientes apartados profundizaremos un poco en el tema de la filosofía andalusí.

arquitectura que servía de protección ante las invasiones foráneas y a la vez imprimía un gusto por el refinamiento estético, dependiendo del agua y la vegetación como puntos neurálgicos en la disciplina arquitectónica; la inclusión de las especias y los condimentos como factor determinante en la gastronomía en cuanto al aroma, entre otras notables menciones del legado andalusí durante más de nueve siglos (711-1614<sup>34</sup>)

### *1.3.3. Las universidades y los centros del conocimiento*

El Corán será el portavoz del Islam en la incitación buscar el conocimiento. La primera palabra que le fue revelada a Mahoma a través del Arcángel Jibril –Gabriel- fue “ ‘iqar’ ” - ¡Lee!-. Este discurso es una exhortación, una obligación absoluta, a la lectura como un mecanismo de reflexión y de autoconocimiento. A lo largo de las aleyas –versículos coránicos-, se invita al lector a contemplar el universo, cómo éste ha sido creado, a observar el fluir de las cosas inherentes del mundo.

El Islam, a diferencia de las culturas antiguas y los dos anteriores monoteísmos – Judaísmo y Cristianismo- va a proporcionarle a todos los seres humanos la posibilidad de leer e interpretar el Texto Sagrado cuando anteriormente sólo le era exclusivo a los sacerdotes, los rabinos y los eclesiásticos. Este aspecto igualitario introdujo la idea entre los individuos de estudiar aunque eso significara ir lejos del hogar, atravesar el desierto para cultivarse y regresar a su origen a educar a su gente: “*¡Buscad el saber aunque hayáis de ir a China!*”, “*Quien deje su casa para dedicarse a la ciencia, sigue los pasos de Alá*” (Mahoma<sup>35</sup>).

Todo el conocimiento y el saber islámicos se van a estructurar en los recintos educativos más tradicionales llamados “*madrasa*” –*escuela tradicional coránica*- o “*dar al-hikma*” –*Casa de la Sabiduría*- que actualmente son las universidades, los institutos tecnológicos y los centros de estudios superiores.

---

34 En 1609 Felipe III ordenó la expulsión total de los moriscos españoles que empezó de 1611 y culminó en 1614.

35 Mahoma era un hombre analfabeta pero tenía una memoria prodigiosa que le permitió memorizar los fragmentos que el Arcángel le transmitía durante quince años de revelación. Léase a ASIMOV, Isaac., 2010. El Cercano Oriente, trad. Néstor A. Míguez, Sexta reimpresión, “Los árabes” Madrid: Alianza, pp. 243-51; CHEBEL, Malek, óp. Cit, “¿Quién es Mahoma?”, pp. 13-23; Morales de Castro, Jorge., óp. Cit, “Muhammad (Mahoma)”, pp. 132-35.

### I.3.3.1. Norte de África

Durante el auge islámico, en el Norte de África se establecieron algunos centros que se dedicaron a difundir la ciencia y el saber de los antiguos, recopilando y comentando sus escritos en lengua árabe. Va a ser el momento de los *ulemas* –sabios y doctos islámicos- que iluminaron la escena cultural de la Edad Media.

La primera universidad que surgió fue Al-Karaouine, en la ciudad de Fez –en el actual Marruecos), fundada al principio como mezquita en el 859 con su *madrassa*, fungiendo de escuela de enseñanza del Corán y las Ciencias Jurídicas. Este centro religioso-pedagógico se volvió una especie de ágora donde se llevaban a cabo los debates sociales y políticos. Después, este recinto se dedicó a instruir a los “talaba”<sup>36</sup> –estudiantes que se inician en el conocimiento- en la “sharia” -*Jurisprudencia del Derecho Islámico*-. Esta universidad se inclinó también a la enseñanza del *Trivium* –gramática, retórica y lógica- y el *Quadrivium* –aritmética, geometría, astronomía y música- además de la medicina, la historia y la geografía.

Dos de los grandes intelectuales y pensadores que han estado ligados a esta universidad es el cordobés de origen judío *Maimónides*<sup>37</sup> y el geógrafo islámico *Al-Idrissî*, autor del Mapamundi más avanzado de la época. Además, no hay que olvidar la contribución del historiador del actual Túnez del siglo XIII *Ibn Jaldûn* y el diplomático y geógrafo *Al-Wazân* –conocido en Occidente como *León Africanus* o *León el africano*<sup>38</sup>-.

Otra gran universidad de sumo prestigio fue al-Azhar –nombre relacionado con *Fátima*, hija de Mahoma- en el Cairo, edificada entre 972 y 975 durante la dinastía de los fatimíes<sup>39</sup> en Egipto, prosperando también en los mandatos de los selyúcidas, los mamelucos; y luego con los turcos otomanos se volvió independiente. Es considerada el

---

36 De ahí procede el término “talibanes” que han realizado una lectura errónea del Islam, y su relación con el Yihâd, para aterrorizar a la gente.

37 Maimónides fue el filósofo judío en la Córdoba del siglo XII coincidiendo con Averroes e Ibn Hazm. Fue bautizado luego como el segundo Moisés.

38 En los siguientes apartados trataremos sobre León el Africanus.

39 La dinastía fatimí gobernó el Norte de África entre 909 y 1171, estableciendo como capital El Cairo en el 969 cuando fue edificada por primera vez.

núcleo de la literatura árabe y los estudios islámicos sunitas<sup>40</sup>. Constaba entre sus áreas del conocimiento con la teología, la filosofía, la astronomía, la medicina, la gramática y la lógica.

### I.3.3.2. Bagdad

Como contrapeso de las universidades del Magreb, está la Universidad de Nizzamiya o Nezamiyeh –como prefieren los persas- que sería el modelo de todas las escuelas de educación superior destinadas a la formación teológica islámica durante el reinado abasida (Chebel, 2011: 62-64). En términos modernos, esta universidad tendría sus campus en los actuales Irán –Nichapur e Isfahân- y el Afganistán. La original fue fundada en Bagdad –capital del poder abasida- por el *visir* –ministro- Nizâm al-Mulk en 1065 ó 1066 y remodelada en el 1110.

El mismo fundador de esta gran universidad nombró como profesor a uno de los grandes teólogos y filósofos de origen persa *Al-Gazâli* –conocido en Occidente como *Algacel*- quien fue férreo contrincante de los filósofos, especialmente Averroes. En esta universidad estudió *Imâd Addîn al-isfahânî*, el prestigioso biógrafo de *Saladino*<sup>41</sup>, el rey selyúcida de Egipto que arrebató Jerusalén a los cruzados a finales del siglo XI.

En esta universidad, se impartían las cátedras de Ciencias Coránicas y el Hadiz, Jurisprudencia shafíita, filología árabe, literatura, geografía, historia, etnografía, arqueología, astronomía, matemáticas, alquimia, música y geometría.

La Universidad de al-Mustansiriya, fundada por el califa al-Mustansir –*el Victorioso*- entre 1227 y 1233, empezó con la idea pionera de la enseñanza superior gratuita –actualmente el sistema de becas- mientras que en las dos anteriores del Magreb era posible mediante el mecenazgo y el favor de los sultanes o califas.

### I.3.3.3. Al-Ándalus

---

40 Léase a Chebel, Malek, óp. cit., “¿Cuáles son las grandes corrientes del islam? Sunismo, chiismo, ibadismo, sectas”, pp. 51-53.

41 En los siguientes apartados, referiremos algunas hazañas de este hombre ilustre de las Cruzadas.

Entre las universidades andalusíes destacan dos universidades que han sido responsables del adoctrinamiento y la enseñanza: las de Córdoba y Granada.

La Universidad de Córdoba fue fundada a mediados del siglo X por Abderramán III<sup>42</sup>, el nuevo Califa omeya que se independizó del poder central de Damasco<sup>43</sup> y con su hegemonía en todos sentidos rivalizó con otras dos potencias que fueron Bagdad y Constantinopla como núcleo del saber bizantino. El califa cordobés ofreció a Córdoba un ambiente de urbanidad que no existía en ninguna parte del mundo occidental ni islámico donde se contaba, a nivel educativo, además de la universidad, una escuela autónoma dedicada a la medicina y otra de traducción de los manuscritos del griego y hebreo al árabe. Además, la ciudad contaba con 3000 mezquitas, 300 baños públicos y una envidiable infraestructura de alumbrado público y un modernizado canal acuífero que sustentaba a toda la población y sus alrededores. La Córdoba de Abderramán III será bautizada como la *Perla de Occidente* por la abadesa germana Hroswitha de Gandersheim.

A Al-Hakam II-que sucedió a Abderramán III- se le atribuye la construcción de una monumental biblioteca que contenía más de 400 mil volúmenes, la más grande del mundo en aquella época. Este acontecimiento capital posibilitó el encuentro de sabios e intelectuales de la talla de *Ibn Tufayl*, Maimónides y Averroes sobre todo en los campos del derecho, la medicina, la astronomía y la filosofía. Platón y Aristóteles fueron los dos faros que iluminaron el interés de la filosofía islámica a través de los textos y los comentarios de Avicena, *Al-Farâbî* y el propio Al-Gazâlî<sup>44</sup>.

La Madrasa de Granada fue edificada por edicto del rey nazarí<sup>45</sup> Yusuf I en 1349 y

---

42 Abderramán III fue de los pocos que sobrevivió a la caída de Damasco y la matanza de la familia real omeya, gobernando como Califa de Córdoba, bastión autónomo de la nueva capital islámica que fue Bagdad. Léase a Manzano Moreno, Eduardo, 2011. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Ándalus*, primera edición en rústica, Barcelona: Critica, pp.363-469.

43 Damasco fue la capital del mundo islámico mientras el poder político, militar y económico estaba en manos de la dinastía omeya (661-750)

44 En el siguiente apartado, nos referiremos a Al-Gazâlî.

45 A raíz de la derrota islámica en la batalla de Las Navas de Tolosa (1212), el poder andalusí se repliega y se concentra en el Reino de Granada que va a ser gobernado por la familia de los *nazaríes* o *nazríes*. Durante más de dos siglos (1212-1492), Granada va a conocer su más alto esplendor en el arte y la cultura. La Alhambra es uno de los ejemplos de la prosperidad cultural, económica y hasta cierto punto política de Granada.

dejó de funcionar en 1499 cuando el Cardenal Cisneros<sup>46</sup> mandó clausurar la escuela y quemar todos los manuscritos de su biblioteca. Con los Reyes Católicos se iba a reescribir la historia.

#### *1.3.4. Figuras y personajes ilustres*

El medievo islámico ha proporcionado al mundo grandes nombres que han llevado a cabo auténticas hazañas en distintos campos del conocimiento. En el ámbito filosófico podemos citar a:

- **Al-Kindî** (Kufa 801- Bagdad 873) fue de los pioneros en introducir la filosofía en el mundo islámico, siendo el primer traductor al árabe de Aristóteles. Su influencia aristotélica lo orientó hacia el estudio de las matemáticas, la medicina y la geometría.
- **Al-Farâbî** (Farab, Turquestán, 872- Damasco 950) fue el primer Comentador de La república de Platón. Durante su educación, tuvo como maestro a Abû Bishr Matta Ben Yûnus al-Qunâhî, el primer traductor de Aristóteles al siriaco. Pero es más conocido por su trayectoria en el minucioso estudio de Aristóteles que le valió el título de Segundo Maestro por parte de Averroes y Maimónides. El mismo Avicena comentó que *no pudo comprender la Metafísica de Aristóteles hasta que leyó sus comentarios* (Beuchot, 2013: 49; Morales de Castro, 2009: 154).
- **Avicena** (Bujâra 980- Hamadân 1037). Fue por excelencia filósofo y médico. Sus increíbles dotes en la mayoría de las disciplinas lo llevaron a salvar la vida del emir cuando apenas contaba con 17 años. Un año después se convirtió en el Médico Oficial de la Corte y un año posterior se le iba a recompensar con el acceso a la Biblioteca Real donde amplió sus conocimientos científicos. Fue artífice de su obra magna que es *El Canon de Medicina* (kitâb al-qânûn fi-tibb) traducido por Gerardo de Cremona en la Escuela de Traductores de Toledo, introduciéndolo en Europa que sirvió de inspiración a Da Vinci y otros médicos del Renacimiento y le *Siècle des lumières*.

---

46 El Cardenal Cisneros se iba a convertir en el nuevo sacerdote por mandato de los Reyes Católicos e iba a llevar a cabo la singular misión de purificar la Península Ibérica de lo judaico y lo islámico. Cisneros fue el encargado de santificar a los evangelizadores del Nuevo Mundo.

Su contribución le valió el título de Príncipe de los sabios (Cheikh el-Rais) por sus discípulos, convirtiéndose luego en el Tercer Maestro, después de Aristóteles y Al-Farâbî. Avicena será *el aristotélico más importante cuando sus obras fueron traducidas al latín hacia 1150* (Ibíd.: 157) que dominaron cien años después sustituidas por los comentarios de Averroes.

- **Al-Gazâlî** (Gazzal, Irán, 1058- Tus, Irán, 1111) fue un místico, teólogo y filósofo persa. A diferencia de sus antecesores y los que le sucedieron, fue más que nada defensor de la fe islámica por encima de la razón humana, llegando a criticar a los filósofos en su célebre *Refutación de los filósofos* (tahâfut al-falâsifa).

- **Avempace** (Zaragoza, al-Ándalus, 1085- Fez, Marruecos, 1109) es considerado como el primer filósofo andalusí en el auténtico sentido del término. Influyó posteriormente en Averroes, Santo Tomás de Aquino y Alberto Magno. Ibn Tufayl, el mismo Averroes y Maimónides lo consideran el más grande de los filósofos y sabios de al-Ándalus. Avempace fue el primero en *incorporar a Aristóteles, Al-Farâbî y Avicena al Poniente* (Ibíd.: 159). Su muerte prematura a los 24 años deja incompleta la mayoría de sus textos que no nos han llegado todos.

- **Averroes** (Córdoba, al-Ándalus, 1126- Marrakech, Marruecos, 1198) fue el primero en mostrar y demostrar la superioridad de la razón por encima de la fe, estableciendo por primera vez en la historia de la filosofía el concepto de *doble verdad* como una vía alterna a la teología para acceder a la verdad, llevando a cabo una crítica feroz a la propia crítica de Al-Gazâlî, y tomando en consideración el aristotelismo como base de fundamentación filosófica. A raíz de ello, será conocido como el Comentador de Aristóteles y según Joan Vernet *el español más influyente a lo largo de la historia del pensamiento humano* (Cruz Hernández, doc. pdf: 1). Rafael Sanzio lo incluirá en su fresco de *La escuela de Atenas*.

- **Ibn Arabî** (Murcia, 1165- Damasco, 1240) conocido por su orientación al sufismo que enriqueció sus versos llenos de espiritualidad y misticismo. Educado por dos mujeres –Yasmina de Marchena y Fátima de Córdoba (Ibíd.: 168)- , se dedicó a viajar por las cortes islámicas, *estableciéndose finalmente en Damasco en 1223* (Ibíd.: 169) tras casi veinte años, obteniendo el título real de Doctor Máximo (Sheikh al-‘akbar).

En el terreno literario podemos citar a:

- **Ibn Hazm** (Córdoba 994- Huelva, al-Ándalus, 1064) fue un filósofo, teólogo y poeta andalusí. Fue también un gran estudioso de Aristóteles, pero fue más conocido por haber sido teórico del amor en su majestuosa obra *El Collar de la paloma* (Tawq al-hamâma) influido por Ibn Dâwûd de Isfahân. Dante Salgado concluye que *Ibn Hazm impulsó el inicio del amor cortés en Europa* (Salgado, 2007: 79).

- **Wallâda** (994-1091) es considerada como la primera poetisa andalusí. Inspirada por el poeta cordobés Ibn Zaydûn, empezó a escribir. Heredó el poder político de su padre y se convirtió en mecenas del arte y la cultura. Fue un personaje muy polémico probablemente por haber sido mujer, y sobre todo, inteligente y con increíbles dotes de escritora. Llegó a exclamar: “¡Dios!, yo merezco toda grandeza / y sigo con orgullo mi camino. / Otorgo mi mejilla al amante / y regalo mi beso a quien lo quiera.” (Cantarino, 1988: 23)

- **Ibn Zaydûn** (1003-1071)<sup>47</sup> fue sin duda uno de los poetas más destacados no sólo de al-Ándalus, sino de la historia de la literatura latina concerniente al tema del amor. El poeta cordobés alcanza su auténtica esencia poética a raíz del desamor con Wallâda. Fue encarcelado y exiliado. Su obra sintetiza y subraya toda su vida melancólica, llena de fervor a su amada y de *soledad* (Ibíd.: 36).

En el ámbito científico podemos incluir a **al-Birûnî** (973-1050), descubridor de la India y la China en el siglo XI y como testimonio están sus *Crónicas de la India* en 1030; **al-Idrîssî** (1099-1165 ó 1186) quien fue geógrafo de Ceuta y autor de la primera cartografía mediterránea en que se basaron los portugueses y Colón; **Ibn Battûta** (1304-1376)<sup>48</sup> que

---

47 Para más información, léase a Ibn Zaydun e Ibn Arabi., 1988. *Casidas de amor profano y místico*. Estudio y traducción de Vicente Cantarino, segunda edición, “La lírica profana de Ibn Zaydun. Estudio preliminar”, México: Porrúa, pp. 15-38.

48 José Ortega y Gasset llegó a elogiar a este viajero tangerino cuando afirmó: “Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas” en Ortega y Gasset, José., 1970. *El espectador*. Selección y prólogo de Gaspar Gómez de la Serna, Pamplona: Salvat, p. 18.

fue el viajero más emblemático del Medievo recorriendo durante veinte años la Meca, Persia, la India, Afganistán, China, Ceilán, las Maldivas, la isla de Java, Sumatra, Samarcanda y Bujâra, los países del Volga, Siria, África y regresa a El Cairo, el Magreb, Tombuctú y al-Ándalus (Chebel, 2011: 115-21); y a **Ibn Jaldún** (1332-1406)<sup>49</sup> que es considerado el primer sociólogo por Boaventura de Sousa Santos. Tuvo una esmerada educación a cargo de su padre que era un amante de las letras. Después de la muerte de su padre, va a vagar durante casi treinta años entre las cortes de Fez, Castilla y Granada. Su abstinencia de los cargos públicos será el aliciente de su obra magna al-Muqaddima entre 1374 y 1382. (Ibn Jaldún, 1987: 9-11). Este filósofo de la historia fue el crepúsculo de la sabiduría y el saber islámicos tanto en al-Ándalus como en el oriente (Himmich, 2006: 33-51).

---

49 Para más información, léase a Ibn Jaldún., 1987. *Introducción a la historia universal* (Al-Muqaddimah). Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, trad. Juan Feres, primera reimpresión, México: FCE; y a Himmich, Bensalem., 2006. *Ibn Khaldún. Un philosophe de l'histoire*, Rabat: Marsam.

#### I.4. El Oriente moderno<sup>50</sup>

A partir de 1492, que supuso la caída de Granada, el inicio del Descubrimiento de América por el Reino de Castilla, y la edición de la primera Gramática de la Lengua Española por Elio Antonio de Nebrija, empezó el paulatino declive andalusí en Europa e islámico en el mundo a raíz de 1212. El mismo Ibn Jaldûn, analizando la trayectoria de las culturas y las civilizaciones, comentaba que todo imperio tenía su momento de cúspide y de altibajos. Los últimos aleteos medievales coinciden con la hemorragia política y administrativa tanto en al-Ándalus como en Bagdad, y el creciente poderío europeo que heredó el liderazgo absoluto y arrasador de Carlomagno.

Las Cruzadas fueron también un escenario peculiar donde moros y cristianos se midieron en el campo de batalla, dejando atrás la esplendorosa época de convivencia y tolerancia en al-Ándalus; sin embargo, la figura de Saladino<sup>51</sup> y su relación con Balduino – rey de Jerusalén, Acre y Trípoli- y Ricardo “corazón de león” recordaban el aura peninsular.

##### I.4.1. Los moriscos

Cuando los Reyes Católicos –Isabel de Castilla y Fernando de Aragón- lograron *reconquistar* Granada e incorporarla al Reino de Castilla, lo primero que hicieron fue expulsar a todos los judíos de la península. Así iba a empezar el nuevo éxodo bíblico de *Sefarad*. A los siguientes que expulsaron fueron los moriscos entre 1611 y 1614 por haber sido “espías”, “soplones” de Jeireddín Barbarroja<sup>52</sup> (Rogan, 2010: 49-56). Antes de eso, Isabel de Castilla a través del Cardenal Cisneros mandó bautizar a todos los moros, y los que se negaron, fueron expatriados al Magreb.

---

50 Rogan, a diferencia de otros historiadores concluye que “*la moderna historia árabe comienza en el siglo XVI con la conquista otomana del mundo árabe, conquista que vendrá a inaugurar el primer periodo en el que los árabes se verán sometidos a la dominación de una potencia exterior*” en Rogan, Eugène., 2010. *Los Árabes. Del imperio otomano a la actualidad*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, primera edición, Barcelona: Crítica, pp. 16, 17 y 37.

51 Saladino es descrito como un hombre que ha cumplido con los más altos estándares de la caballería y ensalzado por los historiadores occidentales.

52 Barbarroja fue un enemigo feroz de Carlos V de Alemania y I de España. Después de las dos humillantes victorias frente a España, llegó a ser condecorado por el mismísimo Solimán nombrándole comandante de la armada otomana y gobernador de las provincias marítimas con capital en Argel.

La tragedia morisca –como la describen los actuales historiadores españoles como Juan Goytisolo (Goytisolo, 2002)- fue rescatada por Cervantes<sup>52</sup> en el Quijote. El Toboso – pueblo originario de Dulcinea- fue un gueto morisco, una morería que heredó casi todos los aspectos de las viejas juderías.

#### *1.4.2. Los otomanos*

Los turcos han sido actores protagónicos durante los últimos 1200 años. Al principio, fueron los selyúcidas (Asimov, óp. Cit: 262) quienes resistieron a la vez las terribles embestidas de Genkis Kan (Ibíd.: 269-74) y las oleadas europeas durante las Cruzadas. Los posteriores turcos van a enfrentar por su parte la ira de Timur, más conocido en Occidente como Tamerlán<sup>53</sup>, (Ibíd.: 276-77) y el sueño conquistador o reformista de Pedro el Grande en la región caucásica. Estos turcos serían llamados luego como otomanos porque la dinastía empezó en 1290 con Osmán I; no obstante, el mérito restaurador se lo adjudicó Mehmet II cuando se apoderó de Constantinopla en 1453, convirtiéndola en la nueva capital del imperio otomano bajo el nombre de Estambul (Ibíd.: 277; Rogan, óp. Cit: 31), concluyendo de esta manera con el ciclo bizantino.

##### 1.4.2.1. Selim “el cruel”

Selim fue más que nada un hombre de acción, perseverante y decidido en todo momento en conquistar los territorios que no estuvieran bajo la bandera del Islam de franja suní. Después de la toma de Constantinopla, le siguieron Alepo, Damasco y El Cairo<sup>54</sup> que serían luego las tres provincias otomanas en el antiguo territorio de los mamelucos. Selim dio a la Meca y la Médina esa consideración sagrada por haber sido las dos ciudades fundacionales del discurso religioso e ideológico-político del Islam desde sus inicios, legitimando así su misión de restaurador del califato ortodoxo.

Los árabes nunca vieron con recelo que la capital fuera una ciudad fuera de las

---

52 Cervantes es uno de los primeros representantes de la llamada literatura morisca que se convirtió en el testimonio vivo de los moriscos que sufrieron la terrible experiencia de la expulsión, el exilio y la discriminación.

53 Actualmente la ciudad de Samarcanda, en Uzbekistán, se ha convertido en un espacio idílico de culto a Tamerlán y su memoria histórica.

54 Damasco, El Cairo y Bagdad se convirtieron en auténticos centros del poder político y económico.

tierras santas de Arabia, sino todo lo contrario, aceptaron con fe y buenos augurios la labor misionera y moralista del nuevo *emir de los creyentes*<sup>53</sup>. Eugène Rogan, en palabras del historiador egipcio Abderramán al-Yabartí, recuerda que “*Al inicio de su reinado, los otomanos demostraron merecer que se los incluyera entre los más idóneos gobernantes de la comunidad {islámica} desde los tiempos de los califas bien guiados. (...). Apoyaron la práctica de los ritos islámicos y... honraron a los líderes religiosos, favoreciendo el mantenimiento de las dos ciudades santas, La Meca y Médina (...)*” (Ibíd.: 38).

Solimán iba a ser el nuevo sultán del imperio otomano a raíz de la muerte de Selim el Severo en 1520, provocando revueltas en las regiones arábicas de Damasco y El Cairo.

#### I.4.2.2. Solimán le magnifique

El mandato de Solimán empezó desde el primer día, logrando sofocar las rebeliones en Damasco cuando las tropas otomanas derrotaron a Janbirdi. A Ahmed Pachá, el gobernador de El Cairo, le fue peor puesto que fue decapitado por haber deseado independizarse de Estambul. Después, iba a continuar con el sueño reformista y unificador de su padre, derrotando a los persas safávidas<sup>54</sup> entre 1533 y 1538 (Ibíd.: 48) e incorporando a su imperio las dos ciudades de Bagdad y Basora en 1535. Y hacia 1574 ya tenía el control de las costas marítimas, Argel en 1529 y Túnez en 1574, excepto Arabia y el sultanato de Marruecos<sup>55</sup> (Ibíd.: 49): “*Sous son règne, la Marine ottomane dominait la Méditerranée, la mer Rouge et le golfe Persique*” (Guidère, óp. Cit.: 20).

Solimán había heredado no sólo el imperio de Selim, sino su determinación a la hora de tomar las decisiones. A diferencia de su padre, Solimán era un enorme estratega y con una visión política, llegando a establecer nexos diplomáticos con Francia que en señal de agradecimiento y cortesía le puso el título de “el magnífico”:

---

53 Emir de los creyentes significa literalmente defensor oficial de la ley islámica. Todos los califas y sultanes empezaron a ostentar ese título sagrado. El primero que lo tenía fue Mahoma. Luego, fueron los califas ortodoxos: Abû Bakr, Omar, Utmân y Alí.

54 Los safávidas eran shiítas. Es por eso la preocupación que tenían los otomanos en derrotar a los persas que nunca se doblegaron a pesar de las insistencias tanto de Selim como de Solimán.

55 El sultanato de Marruecos estaba bajo el reinado de los saadíes entre 1554 y 1659, expulsando a los portugueses y recuperando Marrakech en 1525 y Fez en 1549. Su auge político fue entre 1578 y 1603.

(...) pour contrer la puissance des Habsbourg et les Espagnols, Soliman le Magnifique initie en 1536 avec le roi de France, François Ier, une Alliance franco-ottomane, la première de son genre entre un État chrétien et un empire musulman. Elle sera qualifiée dans le monde chrétien d' "Alliance impie" mais elle subsistera dans l'intérêt des deux parties (...) (Ítem).

#### I.4.2.3. Administración política y económica

Como en el imperio persa de Darío, la visión helenística de Alejandro Bicorne, tanto Selim como Solimán fueron grandes visionarios del sistema nervioso y el espíritu del imperio otomano.

En el ámbito administrativo, Alepo, Damasco y El Cairo se incorporaron como provincias otomanas, estableciendo en cada una de ellas a un líder dependiente de Estambul. Selim sólo escogió a un hombre de su linaje otomano para Alepo. En Damasco y El Cairo depositó su confianza en los anteriores mamelucos, otorgándoles cierta autonomía local, mostrando una ambigua sagacidad y a la vez simpatía y respeto por el pasado de las dos regiones. No obstante, a raíz de la muerte del sultán, se rebelaron ante los otomanos.

Solimán se encargó en nombrar gobernadores otomanos designados por Estambul para Damasco y El Cairo.

El nuevo sultán otomano tuvo la peculiar visión de reclutar y entrenar a jóvenes jenizaros, convertidos al Islam y obligados a servir tanto al imperio como al ejército de Solimán.

La era del magnífico iba a estar orientada hacia la legislación canónica<sup>56</sup> (Guidère, 2012: 20) y la consolidación administrativa de su imperio, organizando las provincias y eligiendo El Cairo como lugar de la primera constitución provincial, materializando así el poderío otomano y organizando la vida social, política, económica, religiosa y cultural en las regiones arábigas: *“Establece las responsabilidades de quienes ocupan un cargo relacionado con el mantenimiento de la seguridad, con la preservación del sistema de*

---

56 La palabra “canon” es de origen turco “qânûn” (como el instrumento musical) que significa la ley. Solimán era conocido por al-qânûnî, el legislador.

*irrigación y con la recaudación de impuestos. Las normas relativas a los estudios catastrales, a las donaciones piadosas, a la conservación de graneros y a la gestión de los puertos de mar aparecen claramente explicadas”* (Ibíd.: 47). En materia religiosa, se permitía tanto a cristianos como a judíos preservar sus ritos e incluso resolver sus conflictos a través de sus propios jueces salvo en casos relevantes y complejos (Ibíd.: 48). Solimán dejó atrás la temible figura de su padre y se volvió el munífico. Comprendió que un legislador tenía la doble condición de autoridad y misericordia lo cual lo acercaba a los primeros califas que sucedieron a Mahoma.

Con el tiempo, el debilitamiento político de los otomanos llevó a aceptar cierta autonomía local (Ibíd.: 65) de algunas regiones. En el Egipto, los mamelucos volvieron a ocupar los cargos importantes en la administración otomana (Ibíd.: 61) mientras Estambul estaba ocupada contrarrestando a los safávidas y a los europeos.

#### *1.4.3. Los árabes*

A diferencia del Medioevo donde los árabes conocieron su máximo apogeo, durante la dominación otomana fueron relegados de las decisiones que se tomaban en Estambul. Aunque al principio existía una lealtad árabe hacia los sultanes otomanos, sin embargo con el debilitamiento político y económico del imperio y la corrupción administrativa acabó por despertar los recelos y el desprecio de las provincias arábigas: *“La legitimidad del Estado otomano descansaba en buena medida en su capacidad para fomentar los valores islámicos y mantener las instituciones necesarias para que sus súbditos viviesen de acuerdo con los preceptos del islamismo sunita. El derrumbe de la moralidad pública constituía por tanto un claro síntoma del desmoronamiento de la autoridad del Estado”* (Rogan, óp. Cit: 71).

De la exclusión política y social, los árabes –los mamelucos en este caso– empezaron a ostentar los más altos cargos públicos, llegando incluso a ser *pachás* (Ibíd.: 74). La lejanía de las provincias arábigas del centro otomano, las experiencias pasadas de autonomía y autogestión durante el reinado de los mamelucos y la permanente lucha de Solimán con los safávidas y los europeos posibilitaron una especie de autodeterminación en los asuntos locales.

#### 1.4.4. Napoleón y el aura de la egiptología

Napoleón fue el Alejandro Magno de los tiempos modernos. Al igual que el general macedonio, el líder originario de Ajaccio se atrevió en cumplir con el sueño de Louis XIV apodado “le roi soleil”, yendo en búsqueda del Oriente mágico y solar que Goethe y otros orientalistas habían poetizado en sus textos. Napoleón, al igual que Don Quijote, deseaba bautizar su barco antes de emprender el viaje y lo llamó *Orient*.

Después de incorporar Ancona, Aviñón, Ferrara y Bolonia, y luego, Bélgica, Luxemburgo y unas islas mediterráneas, su objetivo siguiente fue el Egipto con el objetivo de contrarrestar las rutas comerciales británicas con la India y la lunática voluntad de conocer la *atractiva cultura que la tierra de los faraones había legado al mundo* (Renard, 2010: 41). Ya en el Egipto, exactamente en Guizeh, Napoleón entonaba los famosos versículos: “¡Soldados, desde lo alto de estas Pirámides, cuarenta siglos de Historia os contemplan!” (Ibíd.: 47).

La conquista napoleónica del Egipto dio al mundo un instituto de estudios científicos en El Cairo, probablemente el actual Museo de Historia Natural caiota, la Piedra de la Rosetta –llave con que se descifraron<sup>57</sup> los jeroglíficos- que está hoy en el Museo Británico y la interminable lista de los científicos naturalistas y arqueólogos desde Cuvier<sup>58</sup>, Saint-Hilaire<sup>59</sup> y Schliemann<sup>60</sup>.

---

57 Los jeroglíficos fueron descifrados por Jean François Champollion (1790-1832), un joven dedicado de manera absoluta a los estudios de las lenguas antiguas. A los nueve años, aprendió latín; a los trece, hebreo; y a los catorce, árabe. Se dedicó luego a aprender el siríaco, el caldeo y el copto. Gracias a un sacerdote egipcio, pudo conocer el copto litúrgico. Llegó después a dominar el latín y el griego, además de hablar con asiduidad el italiano, el inglés y el alemán. Cuatro años después de descifrar los jeroglíficos, fue nombrado conservador de la colección egipcia del museo del Louvre. A raíz de su viaje al Egipto en 1828, su legado fue la *Grammaire égyptienne* que completó de manera póstuma su inseparable hermano mayor. Entre sus correspondencias se llegó a leer: “Soy adicto a Egipto”. Es considerado actualmente el *padre de la egiptología*.

58 Cuvier (1769-1832) fue el iniciador de los estudios paleontológicos en Francia. Su nombre reposa en la Tour Eiffel.

59 Saint-Hilaire (1772-1844) fue parte de la expedición científica de Napoleón al Egipto.

60 Schliemann probablemente fue el padre de la arqueología. Ferviente lector de la *Iliada*, y aprendiendo el griego antiguo, fue en búsqueda de Troya.

Si Louis XIV fue el dorado monarca, Napoleón de Bonaparte, al igual que Aníbal y Carlomagno (Ibíd.: 31), se convirtió en el sacerdote elegido para interpretar la misión que le esperaba en el Egipto y en el transcurso de la historia. Los egiptólogos, antes de entrar a sus laboratorios, rezan en francés y emprenden su odisea.

## I.5. El Oriente borgiano que no existe y sentimos todos

*“Si has oído el llamado del Oriente,  
ya no oirás otra cosa”.*

Rudyard Kipling

El oriente es un vocablo que llama inmediatamente nuestra atención al escucharla, rica y profunda en referencias a un mundo conocido y desconocido a la vez, magnificado y satanizado simultáneamente.

Según Borges, en su magna conferencia titulada “Las Mil y una noches” (Borges, 2009: 57-74) el Oriente surgió con las expediciones macedónicas de Alejandro Magno, Bicorne entre los árabes (Iskandar zo-l-qarnayn) cuando acabe con el imperio persa de Darío; luego, cuando Virgilio rescató una seda en las Geórgicas, de un país lejano, que había palpado antes. Para Juvenal, afirma Borges, el Oriente es lo que estaba más allá de la aurora y el río Ganges *-ultra Auroram et Gangem-* (Ibíd.: 59).

Borges no se olvida del elefante, animal presente en la gran expedición de Aníbal por los Alpes, regalado a Aristóteles por su discípulo Alejandro, cuando menciona el detalle de Harûn Rachid, sultán de la dinastía abásida en Bagdad, de regalar un elefante a Carlomagno desde la capital islámica hasta el otro imperio de los carolingios. Otra alusión a un animal fue perpetrada por un cruzado de Inglaterra, el llamado Ricardo Corazón de León (Ibíd.: 60) infundiendo gran admiración en los árabes y respeto en Saladino. Tampoco se olvida del plan que tenía Colón de llegar a las Indias (Catay y Cipango) cuando –leyendo el mapa de al-Idrissî al revés- en realidad llega a América, Vespuccio para darle sentido a esa búsqueda constante la bautiza como *Indias occidentales*.

No obstante, el evento fundamental, según Borges, que dará a conocer Oriente en casi todo Occidente será el Romanticismo literario: “*Con el movimiento romántico, el Oriente entra plenamente en la conciencia de Europa*” (Ibíd.: 61). Será el comienzo de las traducciones del ilustre libro de *Las Mil y una noches* y será la antitética imagen de la poesía racionalista de Boileau (Ibíd.: 62). Resucita el neoplatonismo en Europa. Borges opina que *El Oriente es el lugar en que sale el sol. (...) no debemos renunciar a la palabra Oriente, una palabra tan hermosa, ya que en ella está, por una feliz casualidad, el oro. En*

*la palabra Oriente sentimos la palabra oro, ya que cuando amanece se ve el cielo de oro*  
(Ibíd.: 63).

## II. Arqueología del Oriente en Edward Said: El mundo árabe e islámico

### II.1. ¿Quién es Edward Said?

Edward Said nació en Talbiya, zona occidental de Jerusalén en 1935 e hijo de refugiados palestinos cristianos protestantes; sus padres residían en el Cairo y de vez en cuando visitaban a la familia en el aquel entonces Mandato Británico de Palestina. Fueron expulsados de Jerusalén cuando el Estado de Israel se estaba formando como un estado-nación entre 1947 y 48. Fue educado en las universidades de Princeton y Harvard. Luego de vivir en Egipto, Jordania y Líbano emprende su primera odisea transatlántica en busca de su peculiar ‘sueño americano’.

A partir de su contacto con las universidades inglesas y estadounidenses, se percató de que lo que estaba viviendo tenía nombre: exilio o diáspora aunque individual e íntima. Christopher Bollas opina que “el exilio no es una experiencia nueva para Edward Said” (Said, 2006: 25) sino también una permanente e inmutable seña de identidad, una inconclusa travesía donde no existían Ítacas –al menos en el clóset idiomático y mental de Said- aun con la conciencia de Poseidón y sus infinitas tentativas de intimidar su peculiar y sutil valentía. Lo único de lo que tenía conciencia era de su origen palestino que lo convertía en un auténtico embajador cultural e intelectual con todo el alto costo que correspondía a esa osada empresa. Su conciencia de ser ‘oriental’ fue cobrando cada vez fuerza, sobre todo después de haber nacido y crecido en dos colonias británicas –Palestina y Egipto- y trayendo a colación a Antonio Gramsci en el sentido de que “el punto de partida de cualquier elaboración crítica es la toma de conciencia de lo que uno es” (Hernández Navarro, 2013: 1). El exilio enseñó a Said el arte de la soledad y la navegación a contracorriente. Juan Goytisolo –que lo rememora en su *Don Julián* (Goytisolo, 1995: 29, 33)- definiría a Said como un “artista solitario, siempre fronterizo [que] transita entre culturas y lenguas, coetáneo de poetas antiguos y medievales [que] vive en acronía perpetua” (Goytisolo, 2001: 36).

Como ya sucedió con la poesía árabe clásica, y especialmente la poesía palestina de los hermanos Tûqân y sobre todo Mahmûd Darwîsh, en 1948 y gracias a la influencia singular de Walt Whitman, Said no fue ajeno a los acontecimientos capitales del mundo

árabe contemporáneo. A raíz de la Guerra de los Seis Días (1967), la escritura de Said va a reflejar el compromiso gradual, creciente e inapelable con la cuestión palestina:

Después de 1967, consideré que era un reclamo desde el nivel inmediato de amigos que me pedían ayuda, que escribiera algo, que firmara algún documento o asistiera como ponente a alguna reunión. No podía negarme. Después, cuando me percaté de las dimensiones de lo que me informaban, consideré que no se trataba únicamente de mis orígenes étnicos –nunca me pareció que debiera hacerlo sólo por ser palestino, pues al mismo tiempo me involucré en la lucha palestina y en otras luchas, de afroamericanos y grupos de solidaridad con Latinoamérica en este país –, sino que la lucha palestina desempeñaba un papel medular en esas otras luchas porque era un asunto de justicia. [...] Me parecía importante resistir y narrar la historia, mantenerme firme a las normas de verdad y universalidad conforme a mi leal saber y entender. Lo consideré parte de mi vocación intelectual (Said, 2005: 151-52).

Esta honestidad moral e intelectual –el *decorum* según Quintiliano<sup>61</sup>– se va a reflejar en *Orientalismo* y sobre todo en:

- *The Question of Palestine* (1979): Said retomaría el término ‘cuestión’ de Karl Marx y sobre todo de Theodor Herzl quienes anteriormente se habían referido a la cuestión judía. Es una reconceptualización del otro que ha sido históricamente silenciado, marginado e ignorado, analizando las dinámicas de dominación y opresión. Said acude a la teoría de Freud para explicar (se) y reflexionar en torno a los mecanismos que conllevan a la incapacidad de ver la existencia de un objeto o del otro.
- *Out of place: a Memoir* (1999): es un intento autobiográfico de recordar, reconstruir y reinventar viejos espacios de la infancia, poniendo énfasis en “los ambientes que formaron a Said en Palestina, Egipto y Líbano” (Said, 2003:1). Edward Said trata de dar(se) / (nos) cuenta de lo que fue, lo que es, y en cierta forma lo que hubiera querido ser en algunos momentos de su vida. De esta forma rescata un episodio singular de su papel dentro de la familia:

Todas las familias inventan a sus padres y a sus hijos, les confieren una historia, una identidad, un destino y hasta un idioma. Siempre hubo algún error en el modo en que fui inventado y supuestamente debía encajar en el mundo de mis padres y mis cuatro hermanas. Durante la mayor parte de mi infancia y mi juventud no fui capaz de averiguar si esto se debía a que yo malinterpretaba

---

61 Sócrates fue el primer autor honesto con lo que transmitía a sus discípulos. José Luis Sampedro era otro intelectual honesto con la causa justa y en ningún momento su vertiente economista estaba en conflicto con su vocación literaria ni con su figura crucial cuando escribió el prólogo de *Indignez-vous* de Stéphane Hessel.

continuamente mi papel o por culpa de algún defecto profundo en mi ser. A veces me comportaba con intransigencia y me enorgullecía de ello. En otras ocasiones me daba la impresión de que carecía por completo de personalidad, de que era tímido, inseguro y falto de voluntad. Sin embargo, mi sensación dominante era que siempre estaba fuera de lugar. Así pues, me ha costado cincuenta años acostumbrarme, o más exactamente, sentirme menos incómodo con “Edward”, un estúpido nombre inglés uncido a la fuerza a mi apellido inconfundiblemente árabe, Said (Said, 2001: 17).

Desde 1977 fue miembro destacado del Consejo Nacional Palestino hasta que en 1991 presentó su dimisión a causa de los secretos acuerdos de Oslo que los describió como el “Versailles palestino”, convirtiéndose en uno de los principales y más lúcidos defensores de la causa palestina (Ogarrio, 2013: 1) y un aguerrido crítico del terrorismo de estado practicado por Israel y apoyado por los Estados Unidos, y las políticas sumisas y entreguistas palestinas que reflejará en *The end of the Peace Process: Oslo and After* (2000). No obstante, su postura era bastante compleja y no obedecía a ningún interés ideológico o político, siempre se mantuvo al margen de los dos bandos, llegando incluso a describir a israelíes y palestinos como “dos comunidades de sufrimiento”, afirmando que “la negativa a reconocer la existencia de Israel era una postura que llevaba a un callejón sin salida” (Hernández Navarro, 2013: 5).

Said fue un destacado pianista, compositor y teórico musical. Bastante tiempo participó en *The Nation* –prestigiosa publicación estadounidense– como crítico musical. Junto a Daniel Barenboim – su amigo del alma–, a quien conoció en un hotel de Londres, colaboró en la Orquesta Sinfónica de Chicago para homenajear la trayectoria de Beethoven y otros gigantes de la música clásica. Ambos crearon un taller destinado a jóvenes músicos árabes e israelíes que luego se convirtió en la célebre West-Eastern Divan Orchestra dirigida a esos mismos jóvenes en situación de conflicto con que ganaron en 2002 el Premio Príncipe de Asturias para la concordia. Barenboim lo consideraba ‘un alma musical en el sentido más profundo’. En aquel hotel de Londres nunca olvidaría la forma, escribe Barenboim:

en que Said le hizo comprender a un grupo de árabes, israelíes y alemanes reunidos en una habitación cómo el diablo existe en todos nosotros, que Weimar representaba lo mejor y lo peor de la historia alemana. Era la ciudad de Goethe, aunque se encontraba a unos cuantos kilómetros del campo de concentración de Buchenwald. Hizo que los jóvenes quedaran impresionados no sólo con la importancia de leer *el Fausto*, de Goethe, sino también con la necesidad de que

fueran testigos directos de la brutalidad del campo de concentración. Lo logró de un modo en el que no ofendió a los israelíes, no provocó que se sintieran culpables los alemanes e hizo que los árabes entendieran la necesidad de comprender ese período de la historia judía (Hernández Navarro, 2013: 2-3).

Said fue catedrático de la Universidad de Columbia en Nueva York. Dictó conferencias en la BBC, en la Universidad de California-Irvine, en la Universidad de Princeton y en la Universidad de Cambridge entre otras tantas por el mundo. Fue miembro de la American Academy of Arts and Sciences, de la Royal Society of Literature, de la American Philosophical Society y de la American Academy of Arts and Letters. Fue Doctor Honoris Causa por 16 universidades. Era un auténtico especialista y erudito en literatura comparada, sobre todo en la inglesa y la francesa. Su libro *Out of place* (1999) obtuvo en Premio New Yorker en la categoría de no ficción y el Ainsfield-Wolf. También el Premio Morton Dauwen Zabel de literatura por parte de la American Academy of Arts and Letters. En el 2001 ganó el Premio Lannan Literary Award por el conjunto de su carrera literaria. Su primer libro fue parte de su tesis doctoral en Cambridge, titulado *Joseph Conrad and the Fiction Autobiography* (1966) y pulido cuando era profesor ayudante de la Columbia University. Su obra ha sido traducida a 36 lenguas.

Con *Orientalism* (1978), Said inaugura una nueva senda en las disciplinas humanísticas: ofrece un giro en la manera de concebir la realidad que contempla el investigador o el escritor, la naturaleza del conocimiento que debe construirse, fortaleciendo de esta manera los llamados “estudios culturales y poscoloniales” que en los sesentas ya postulaban la *reivindicación de los espacios de los desheredados, los marginados* y los condenados de la tierra (Turner y West, 2005: 324). Un lector bastante lúcido, disciplinado y crítico de Freud, Foucault y Adorno iba a proporcionar un campo bastante fértil para revisar, analizar y reflexionar sobre el proceso de representación que se realizaba desde los tiempos de Homero hasta su época, coincidiendo con algunos postulados de la Escuela de Frankfurt, sospechando acerca de los fines oscuros y sigilosos que tenía la cultura en general, y la literatura en particular, en controlar e influir en los gustos de los receptores a la hora de elegir un producto cultural u otro. Said “influido por Jean Paul Sartre, Franz Fanon [...] y Michel Foucault, reivindicó también la obra [...] de Noam Chomsky” (Hernández Navarro, 2013: 4) ve en Goethe, por ejemplo, el ideal de un filólogo en su sentido más estricto e invariable:

Como humanista cuyo campo es la literatura, tengo la edad suficiente como para haber sido educado, hace 40 años, en el campo de la literatura comparada, cuyas ideas conductoras se remontan a la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

[...] A los jóvenes de la generación actual la mera idea de la filología les sugiere algo demasiado mohoso, de anticuario, pero de hecho es la más básica y creativa de las artes interpretativas. Su ejemplo más admirable puede hallarse en el interés de Goethe por el Islam en general y por Hafiz en particular, pasión que lo consumía y lo condujo a la composición del *West-Östlicher Diwan*, y que influyó en las ideas posteriores de Goethe respecto de la *Weltliteratur*, el estudio de todas las literaturas del mundo como si fueran un todo sinfónico (Said, 2003: 6-7).

Edward Said se ha erigido durante toda su trayectoria como un auténtico pensador e intelectual que se equipara con otros como Nietzsche, Freud, Foucault, Derrida y Adorno. Es el discípulo confeso por excelencia de este último, llegando incluso a considerarse como ‘el último intelectual judío’ haciendo una amable analogía con su gran maestro.

*Orientalismo* –aparecido irónicamente en el mismo contexto de la Revolución Cultural iraní- se considera actualmente una obra fundacional y canónica aunque desde una perspectiva heterodoxa y periférica; es una radiografía del discurso literario y cultural europeo durante los colonialismos francés y británico sobre las culturas orientales, subrayando los aspectos estéticos, políticos e ideológicos de dicha representación literaria. Cuatro años antes había publicado *Beginnings: Intention and Method* (1975) que fue el primer ejercicio de lectura e interpretación literaria a *Interpretación de los sueños* de Freud. Said con su “opera magna” propone una especie de un humanismo migrante –sin centro ni estructura determinados-, un discurso disidente, contestatario, reformista en el sentido luterano y alternativo, pero sobre todo, poscolonial incluyente, abierto a otras comunidades lingüísticas, culturales e intelectuales.

Desde los textos, Said ha construido un espacio de lucha, un gesto de disonancia que permite recuperar el tiempo y el camino perdidos, asomándose por los resquicios y los márgenes de las obras, por *las huellas borradas y reprimidas* –usando términos de Freud- históricamente por los imperialismos y las lecturas e interpretaciones únicas y unívocas. Aunque Said era a la vez el que escribía y el que actuaba dentro de la sociedad, el intelectual incansable y el *primer ciudadano*: “Sea desde la cátedra o desde la calle, Said

cuestionaba los discursos dominantes y provocaba discordias [...] estaba [...] junto al débil y no representado” (Wisniewski, 2013: 2).

La escritura de Said no sólo era un escenario belicoso y de rebelión, también fue constituyéndose en el cóncavo mar en el que navegaba sin cesar, y con la tormenta en su contra, yendo en búsqueda de aquello que lo identificaba y a la vez se alejaba de él. La escritura iba a convertirse en su *phármakon* idóneo, remediando a ratos su inquietante pesar, el exilio que le carcomía y le hacía sentirse ajeno, distante incluso al idioma natal que le abandonaba a menudo cuando el inglés era su herramienta de sobrevivencia. La escritura era la paradójica lira que le componía cantos sobre la perdición, la vagancia, la errancia absoluta e irresoluta: “Dada su condición de emigrante, escribir se convirtió para él, tal como recomendaba su apreciado Theodor Adorno, en ‘un lugar para vivir’ de los que no tienen patria” (Hernández Navarro, 2013: 4).

Gustavo Ogarrio, en su artículo aparecido en *La Jornada* “Said: la radical actualidad de algún humanismo”, plantea varias interrogantes centrales que atraviesan tanto la figura como la obra íntegra del intelectual palestino:

¿Cómo leer una obra y una vida que padeció con intensidad la destrucción y violencia ejercida por las distintas órbitas imperialistas, una escritura y una militancia que al mismo tiempo lograron un amplio reconocimiento al interior de la ‘jaula de hierro’? ¿Qué significa que una voz migrante, como la de Said, haya defendido en los últimos años, con un enfoque sumamente renovador, parte del programa intelectual y cultural del humanismo?

[...] ¿Cómo entrar de nueva cuenta a la historia sin atravesar la pesadilla de las versiones únicas y de los sujetos trascendentales? ¿Cómo recuperar las historias borradas por las plumas y la violencia de los imperios? ¿Qué tipos de racionalidad producen los pueblos migrantes y perseguidos? [...] ¿En qué voces y en qué estilos relatan su permanencia y sus olvidos? (Ogarrio, 2013: 2, 5)

## *II.2. El orientalismo: un sistema globalizador*

El Oriente, opina Edward Said en su *Orientalismo*, ha sido desde siempre pensado y concebido con temor y con peligro (Said, 2002: 51, 111). Boaventura de Sousa Santos agrega que el Oriente, además de la amenaza que supone, ha sido reproducido como el otro civilizatorio de Occidente (de Sousa Santos, 2009: 217) por haber sido históricamente, y lo sigue siendo todavía, una alternativa civilizatoria y política. Gunther Dietz nos recuerda las polémicas tesis de Huntington (1997) que enfatiza, por si alguien todavía lo dudaba, sobre

las imágenes estereotipadas que construía, y continúa construyendo, Occidente del Oriente como una otredad inconmensurable, distante, ajena e irreconciliable (Dietz, 2012: 47). De esta manera se sobreentiende que el oriente, como una zona geográfica y a la vez cultural, fue un invento europeo como así lo fue América según O’Gorman en el entendido de su visibilidad, su inteligibilidad y su lugar epistémico en la historia (O’Gorman, 1984: 15; Said, 2009: 19). Los orientales se darían cuenta de que lo son casi un siglo después en el proceso de liberación colonial.

El orientalismo, entonces, -y como escenario teatral del oriente- es un conglomerado representativo -de mimesis aunque no a la usanza aristotélica- de cuadros costumbristas, relatos y supuestos que conllevan a pensar en el oriente. Oriente –como efecto peculiar del lenguaje- ha sido creado y recreado para convertirse luego en una instancia connotativa de lugares comunes y folclorizados hasta el hartazgo. Oriente no solo aludía a una entidad netamente geográfica, sino también a unos determinados espacios culturales, ideológicos, políticos, económicos, religiosos y hasta cierto punto morales y estéticos. Boko Haram -a pesar de que es un producto sociocultural africano, exactamente Nigeria, se asocia a las ideas y los dispositivos mentales, discursivos y culturales del oriente. Cualquiera que pensara el oriente lo hacía desde una butaca reservada, desde un lugar de enunciación privilegiado. La voz que pronunciaba el oriente era poética, creadora y dominadora. Pero a pesar de esa invención lingüística, conceptual, genealógica y cultural, el oriente era un papel que jugaba solo en la escritura orientalista, era un disfraz pseudo-antropológico que se ponía cada que vez que empezaba el entremés. En otras palabras más precisas, el oriente visto desde el ángulo orientalista era una presencia doble, ficticia, fantástica. Baudrillard lo resume de la manera siguiente:

“Como decía Marx [...] en la historia a veces los mismos acontecimientos se repiten: la primera vez, tienen un alcance histórico real y la segunda sólo son su evocación caricaturesca, el avatar grotesco que vive de una referencia legendaria. Así, el consumo cultural puede definirse como el tiempo y el lugar de la resurrección caricaturesca, de la evocación paródica de lo que ya no es, de lo que ya se ha ‘consumido’ en el primer sentido del término (acabado y cumplido)” (Baudrillard, 2009: 113).

Sería interesante que pensáramos en Napoleón a imagen y semejanza de Colón en el aspecto genealógico y arqueológico del oriente, en su desocultamiento histórico, epistémico y temático. El oriente tenía que haber sido creado como una categoría conceptual, como un

marco mental común, para el laboratorio orientalista como así fue el semitismo y el antisemitismo para el sionismo o el capital para el capitalismo. Si Colón se había inspirado en los viajes de Ibn Batuta y Marco Polo, Napoleón se alimentaría de la dorada figura de Alejandro Magno. El águila de Ajaccio heredaría la memoria del visionario de Macedonia que tras las ruinas de los griegos y la muerte de su padre unificó a todos los reinos bajo un solo imperio. Napoleón también resucitó el escenario fúnebre posrevolucionario, conquistando casi toda Europa y con todos los valores del *Siècle des lumières*, y con un ejército leal y entregado a su causa, se dirigió al sol faraónico en busca de los herméticos manuscritos de Alejandría y el Cairo. De esta manera, el oriente volvía a estar presente en la concepción y conciencia europea y curiosamente pronostica, o coincide, con el surgimiento del espíritu romántico en Alemania y Francia.

Tzvetan Todorov, lejos de la tesis racionalizadora que desmitifica el mágico y *casual hallazgo* colombino según O’Gorman, va mucho más allá de esta visión desconstruccionista y ofrece un contrapunto en la revisión historiográfica en torno al ser de América y su *paterfamilia*. Durante su texto recrea la figura de Colón como si fuera un sujeto pleno de lucidez y conciencia espirituales y religiosas. A pesar de que es un mercader –que es la antítesis de las monarquías apoyadas por la iglesia y un sentido del orden natural de las cosas- no actúa por el libre albedrío, sino que casualmente está condicionado desde el momento en que le dieron nombre. Cristóbal significa, en palabras de Todorov, traedor o llevador de Cristo [*christum ferens*]; es decir, es el elegido para emprender no una misión sino la misión que inauguraría la etapa moderna del Renacimiento, dejando atrás la mal llamada Edad Media o época de las penumbras.

Allende la simplista idea del oro, Todorov acude a la relación del cuarto viaje de Colón donde reivindica el carácter divino de su empresa por encima del oro y la hacienda, y retoma varios argumentos de Bartolomé de las Casas. También hace uso de un hecho sumamente valioso, olvidado o *reprimido* por O’Gorman, que, según Marco Polo, el Emperador de Catayo buscaba teólogos y eruditos que enseñaran en la fe de Cristo. Incluso relata Todorov que Colón casi le hizo jurar a Isabel de Castilla que con el botín adquirido en su empresa se invirtiera en la liberación de la ciudad santa de Jerusalén que estaba en manos otomanas. Además recordemos que Colón emprende su viaje pleno de creencias,

dogmas e hipótesis. No parte en blanco y el descubrimiento es la confirmación de esa sospecha (Todorov, 2007: 26) ya que según Colón no se podía cumplir con esta misión sin la voluntad de Dios. Incluso en el motín organizado por la tripulación ante la incapacidad de pisar tierra, Colón les convence de sus cálculos y esta fabulosa visión les conducirá a alcanzar Guanahaní, re-bautizada como El Salvador porque salvó la sagrada obra de Colón y legitimándola. Los mismos Reyes Católicos, cuenta Todorov, se sorprenden de su carácter profético. Además del aura espiritual que rodeaba o engalanaba al almirante genovés, habría que agregar lo que André Breton llamó “locura”: “Fue necesario que Colón zarpara en compañía de locos para que se descubriese a América. Y ved cómo esa locura ha ido tomando cuerpo y ha perdurado” (Bretón, 2001: 22).

Cristóbal Colón, que representa la imagen de las cosas, va a ser el primer hombre nominador de la naturaleza *virgen* de América. Darle nombre es tomar posesión de ella, apropiarse de ella, dominarla. Colón y América se convirtieron en las dos caras de la misma moneda, connaturales e inherentes el uno al otro, perteneciente al otro para siempre porque aquello que es pronunciado se inscribe en las huellas mnémicas según Freud. Aun borrándose permanece el trazo de la borradura, queda almacenado y encriptado el espíritu vivificador de Colón. Es el padre de la horda y ante ello no se puede hacer nada, pero no se debería llegar a estos límites apocalípticos de la representación porque sin duda Colón no es Hernán Cortés aunque los dos hayan partido del mismo puerto de Huelva y hayan venido casi por la misma razón.

Realizo esta breve analogía del oriente con América por la sencilla razón de que Colón quería llegar a las Indias, esto era Catay, Cipango y Calicut –China, Japón y la India- ; es decir, el lejano Oriente para poder establecer relaciones comerciales con las dos cortes en relación con la Ruta de la Seda. Además, no hay que olvidar que la bitácora de viaje de Colón va a ser probablemente el primer texto que aluda a las Indias después de Ibn Batuta y Marco Polo, antes de que se nomine América. Said, desconocedor de la tradición literaria y cultural hispánica, se va a disculpar en el prólogo de la edición española por esta gravísima y comprensible omisión o amnesia:

yo había dicho muy poco sobre la extremadamente compleja y densa relación entre España y el islam, que ciertamente no se podía caracterizar simplemente como una relación imperial. Desde 1978, y debido en gran parte a mi creciente

familiaridad con la obra de Américo Castro y de Juan Goytisolo, he llegado a darme cuenta no solo de cuánto hubiera deseado saber más acerca del orientalismo español mientras escribía mi libro durante los años setenta, sino de hasta qué punto España es una notable excepción en el contexto del modelo general europeo cuyas líneas generales se describen en *Orientalismo*.

Más que en cualquier otra parte de Europa, el islam formó parte de la cultura española durante varios siglos, y los ecos y pautas que perduran de tal relación siguen nutriendo la cultura española hasta nuestros días. Esto es algo que he aprendido gracias a la obra y la amistad de Juan Goytisolo [...]. Sin embargo es crucial insistir en que lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del islam en España es el hecho de ser parte sustancial de la cultura española y no una fuerza exterior y distante de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor. El Oriente que describo en mi libro como creado en cierto modo [...] es siempre algo que está ‘afuera’, algo [...] que representa la forma más elevada, y en cierto modo, más inaccesible de ese romanticismo que los europeos buscan sin descanso.

[...] Ciertamente no se puede pasar por alto ni minimizar la larga y a menudo complicada relación entre la ideología de la España católica y el pasado judeomusulmán tanto tiempo suprimido, aunque me atrevería a decir que hasta en tales polémicas existe una relación de complementariedad e incluso de intimidad que raramente se ha repetido fuera de la Península Ibérica.

Aunque lo que estoy señalando aquí condena en cierto modo a mi libro por ignorar un episodio verdaderamente significativo en la poco edificante historia de las relaciones entre Oriente y Occidente (Said, 2009: 9-10).

Gesto que no van a comprender José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores, aun y cuando el mismo Said explica en la introducción que lo que expresa con el orientalismo es una empresa cultural principalmente, aunque no de manera exclusiva y específica, francesa y británica (Said, 2009: 22): “plantearse el tema de al-Ándalus y, por ende, de la Alhambra, a la luz del estudio de E. Said sobre el orientalismo es hacer estallar directamente su discurso maniqueísta de poder. Al-Ándalus, al constituirse como ‘tierra intermedia’, fundada en un ‘ni Oriente ni Occidente’, rompe con la dicotomía saidí y se convierte él mismo en paradigma” (González Alcantud y Rojo Flores, 2013: 693). En las páginas posteriores, insisten en esta falla teórica de Said: “E. Said [...] no dedicó ni una sola línea a al-Ándalus, como no sea una breve disculpa epigonal por no haberlo hecho. Este asunto no fue azaroso ni circunstancial sino que era una ignorancia intencional de Said, ya que al-Ándalus introducía en su discurso dual, Oriente-Occidente, una complejidad llena de paradojas” (González Alcantud y Rojo Flores, 2013: 700). Más allá de si Said omitiera o no el caso andalusí, la biografía del palestino es un referente más que obvio para demostrar su cercanía a los contextos literarios tanto de Gran Bretaña como de Francia en

sus períodos coloniales. Además hay que aclarar que Said a lo largo de su obra no alude a autores hispánicos por la misma razón de su formación humanística, intelectual y geográfica. Habría que agregar también que la cita referida por Said en ese prólogo a la edición de Goytisolo es más que una nimiedad como la definieron González Alcantud y Rojo Flores porque guarda una importancia neurálgica que tendría que analizarse en otro espacio. El propio Said sugiere que Goytisolo está continuando con su *Orientalismo* pero aplicado a la empresa cultural hispánica. En este río orientalista hispánico no hay que olvidar a Carlos Fuentes, Alberto Ruy Sánchez y Jorge Luis Borges entre otros tantos más.

Teniendo en cuenta lo anterior y la incapacidad visible de identificar el oriente y lo oriental, se puede discurrir hacia lo que Said ha denominado ‘orientalismo’ que en primeras instancias se puede responder casi de manera inconsciente como *un modo de relacionarse con el oriente*. Sin embargo, hay que subrayar la naturaleza o las características de este modo de relacionarse; es decir, en ningún momento Said plantea que esta mirada hacia lo oriental sea inocente, ingenua o falta de algún interés, sino todo lo contrario. Octavio Paz sostiene que *es imposible ver el objeto en sí; siempre está iluminado por el ojo que lo mira, siempre está moldeado por la mano que lo acaricia, lo oprime o lo empuña* (Paz, 2014: 163). Esta manera de evocar –o en sentido todavía más metafísico o espiritual- e invocar al oriente se puede justamente concebir en la empresa napoleónica por el Egipto que inaugura, según Said, el “Orientalismo manifiesto” y que abriría el gran episodio de la egiptología<sup>62</sup> y que luego se academiza con Silvestre de Sacy y Ernest Renan. Napoleón de esta manera, al igual que Colón tres siglos después, *descubre y conquista* el Egipto a través de los textos que se van a forjar posteriormente porque “la escritura es una marca material que existe independientemente del autor” (Nava Murcia, 2012: 100). Se podría realizar la ecuación de que no existiría el oriente –al menos como lo conocemos o lo hemos heredado entre las *idées reçues*- sin el orientalismo con su poder gramsciano de los productos culturales y literarios (Said, 2009: 26-27). Lo interesante todavía es que no nos hubiéramos dado cuenta si no fuera por la visión *contrahegemónica*, fronteriza, alternativa, paradigmática,

---

62 Los frutos de la egiptología hoy engalanan al Museo del Louvre, el Museo Británico de Londres, el Museo de Berlín y el Museo Egizio de Turín donde rememoran este pasado orientalista.

heterodoxa y crítica de Edward Said en su *Orientalismo* y también en *Cultura e imperialismo* o incluso en *Freud y los no europeos*.

El orientalismo como institución imperial del conocimiento ha tenido distintas etapas o períodos que no necesariamente están relacionados con un colonialismo en particular. Al inicio, el orientalismo aludía de manera confusa al oriente semítico –esto es las tierras donde florecieron las tres religiones monoteístas- y al mismo tiempo a la India y el Budismo como una referencia religiosa a China y Japón posteriormente. Luego, los textos orientalistas se referirán única y exclusivamente a la geografía árabe e islámica: a) Se puede hablar, en principio, de un orientalismo clásico que comprende básicamente desde los griegos hasta la Francia de los luses iluministas. Algunos ejemplos de este balbuceo orientalista se puede encontrar en *Los persas* de Esquilo y *Las bacantes* de Eurípides – considerado por Said *el drama más asiático de todas las tragedias atenienses* (Said, 2009: 89)-, *La Divina Comedia* de Dante Alighieri, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Cervantes –e incluso el *Cantar del Mío Cid* (Anónimo) y el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita - y *Letras persas* de Montesquieu. Esta producción orientalista obedece a un ‘orientalismo latente’; es decir, donde no se manifiesta de manera clara y efectiva el colonialismo europeo sino hasta la llegada de Napoleón; b) posteriormente se puede hablar de un orientalismo moderno que se establece desde la empresa napoleónica –y producto del acercamiento del emperador a *Histoire des arabes* de Marigny (Said, 2009: 118)- y su séquito de eruditos, sabios y científicos que van a ser los encargados de descifrar y decodificar la sabiduría milenaria de la historia faraónica del Egipto<sup>63</sup>. Aquí se puede hablar ya de un orientalismo manifiesto donde ya existe una administración colonial y sus instituciones donde predomina su vertiente científica y erudita. Esta segunda etapa orientalista empezó como un interés específicamente académico y erudito que está representado por el texto canónico de *La description de l'Égypte* entre 1809 y 1828 – influenciada por *Voyage en Égypte et en Syrie* en 1787 y *Considérations sur la guerre actuelle des turcs* en 1788 del conde de Volney (Said, 2009: 119-20)- cuya autoría se atribuye al

---

63 Victor Hugo lo ensalzaré en su poema “Lui”: “Au Nil je le retrouvé encore / l’Égypte resplendit des feux de son aurore; / son astre impérial se lève    l’Orient. / Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges, / prodige, il étonna la terre des prodiges. / Les vieux scheiks vénéraient l’émir jeune et prudent; / le peuple redoutait ses armes inouïes; / sublime, il apparut aux tribes   blouies / comme un Mahomet d’Occident» (Said, 2009 : 122).

mismísimo Napoleón Bonaparte y por la fundación de l'Institut d'Égypte –en 1836 se convertiría en la Société égyptienne y en 1880 la sede pasa de Alejandría al Cairo- que se constituiría en una especie de sucursal intelectual y archivística de l'École Publique des Langues Orientales<sup>64</sup>. A partir de esta contribución, París se iba a erigir como el gran *capitolio orientalista* (Said, 2009: 83) con *La Renaissance orientale* de Raymond Shwab entre 1765 y 1850, los *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales* de Jules Mohl entre 1840 y 1867, la *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècle (1868-1870)* de Gustave Dugat, el arduo ejercicio enciclopédico de Silvestre de Sacy con una *Antología de textos gramaticales árabes* en 1825 y un buen número de traducciones con comentarios al *Calila e Dimna* y las *Maqamat* de al-Hariri, y la grandiosa labor de Ernest Renan con su *Système comparé et Histoire générale des Langues sémitiques* hacia 1848 y sin olvidar que Antoine Galland en 1704 fue *el primer traductor en Europa de Las Mil y una noches* (Borges, 2009: 61; Said, 2009: 99). Esta muestra es un ejemplo clarividente de que el orientalismo era una tradición textual donde unos leían a otros: “Oriente se estudiaba a través de los libros y de los manuscritos y no, como en el caso de la influencia griega en el Renacimiento, a través de obras plásticas, como esculturas y cerámicas. Incluso la relación entre los orientalistas y Oriente era textual” (Said, 2009: 84). Hay otra característica de este orientalismo moderno que se puede ejemplificar en la literatura desde René de Chateaubriand con *Itinéraire*, Alphonse de Lamartine con *Voyage en Orient*, Victor Hugo, Gustave Flaubert con *Salambó* e incluso Charles Baudelaire y Paul Verlaine que pronosticarán el surgimiento de la poesía modernista con tintes orientalistas. Tampoco hay que obviar a los alemanes desde Goethe hasta Nietzsche y en los británicos a partir de Joseph Conrad estudiado con profundidad por el mismo Said en su tesis doctoral; c) y un orientalismo contemporáneo que Said plantea que se adscribe a la administración estadounidense y justamente se relaciona con los medios masivos, el cine, las noticias y los espectáculos populares. Aunque también en esta misma tendencia se podría identificar lo que propongo como un orientalismo *offshore*, término que retomo de Eric Hobsbawm (Hobsbawm, 2014: 280) en el aspecto económico, cuando se refiere a la década de los

---

64 Probablemente en este centro Friedrich Schlegel –uno de los románticos alemanes, después de Goethe y Schiller, más destacados- aprendió el sánscrito (Said, 2009: 142) para poder afirmar luego que la India era la cuna de la civilización occidental.

sesentas donde se transita de las empresas internacionales a las transnacionales. Si esta suerte de globalización económica y mercantilista ha trastocado las fronteras de los estados-naciones y ha replanteado sus jurisdicciones y facultades, lo mismo ha de haber sucedido con los medios de comunicación que no obedecen a una entidad federativa concreta, sino que son parte de este imperio mediático y es en este contexto de promiscua geografía en donde actúa y se despliega el orientalismo contemporáneo. El propio Said<sup>65</sup> parece demostrar esta característica no-espacial<sup>66</sup> de esta institución textual y cultural que es el orientalismo: “Los imperialistas son los británicos y los franceses; nosotros somos distintos. No tenemos un imperio, no tenemos una India, aunque la realidad es que a través de las grandes transnacionales, de los medios, del ejército, Estados Unidos tiene lo que Richard Barnett llama ‘alcance global’” (Said, 2005: 79).

El orientalismo no solo ha sido una disciplina textual, sino también pictórica que ha sido, y sigue siendo, de sumo interés en las academias de estética y arte en el mundo occidental e incluso en el mundo árabe. Aunque desde la academia no hay un argumento oficial, se puede insinuar que los probables inicios del orientalismo en la pintura fueron con Rafael Sanzio<sup>67</sup> -sin ser exclusivamente orientalista- en su *Los filósofos de la humanidad* donde podemos encontrar de manera sorprendente al filósofo cordobés Averroes. En la época napoleónica, el pintor *par excellence* era Eugène Delacroix que junto al pintor español Mariano Fortuny se interesaron en la paisajística norafricana de Marruecos. Algunos teóricos del arte plantean que estos rasgos pictóricos son más bien africanistas que se circunscriben en los estudios orientalistas. Entre los artistas británicos, sobresale un escocés, David Roberts, que con su técnica de la acuarela ha conseguido retratar con una

---

65 Curiosamente en el mismo año (1994) Hobsbawm publica su texto original con el título de *Age of extremes, the short twentieth century 1914-1991* y Said el suyo junto con David Barsamian con el nombre de *The pen and the sword: conversations with David Barsamian*.

66 Entiendo aquí por espacio aquella presencia física o administrativa de una potencia extranjera, una cierta ocupación militar que conlleva a su explotación, dependencia y vasallaje. El orientalismo offshore disuelve este espacio tradicionalmente concebido y es otra manera de vislumbrar la alianza, la colaboración y la dependencia como el G20, el FMI, la OCDE y la OMS.

67 Hay que aclarar que Rafael no era consciente de la categoría de “orientalismo”, sino que simplemente su intención era reivindicar de manera pictórica la filosofía clásica. Otra de las razones en afirmar que Rafael no es un orientalista es que el propio orientalismo es una categoría creada por Said tres siglos después de Rafael. Aunque al mismo tiempo, y de manera casi contradictoria, el mismo Said acude a *Los persas* de Esquilo, *Las bacantes* de Eurípides, el *Cantar del Mío Cid* y la *Chanson de Roland* (Said, 2009: 98) como arkhé del orientalismo.

sobriedad singular la cotidianeidad palestina durante el Mandato Británico.

Algo que se afirma sin ningún ejercicio crítico, incluso por el propio Said, es sostener que el orientalismo, al menos en sus manifestaciones pictóricas, fue una obra particularmente europea y occidental aunque también se entiende que Said no se interesó en la pintura para escribir su *Orientalismo*. No obstante, Nuha Khoury<sup>68</sup> de la University of California, Santa Bárbara, propone que ha habido un orientalismo libanés como una tendencia costumbrista aunque con tintes nacionalistas en su proceso *mandataire*. Entre estos representantes se pueden destacar a Mustapha Farrouch quien fue un importante escritor y pintor que le permitió revisar y reflexionar sobre las identidades otomana y sirio-libanesa. Una de sus máximas obras fue *Alcazar of Sevilla and Lion's Court at al-Hamra from travels to al-Andalus*. Otro gran artífice de este orientalismo local es Ozman Hamdi que viaja a Francia e interactúa con la pintura de Jean Léon Gérôme, el orientalista francés más importante junto con Delacroix. Otro pintor libanés que resalta la herencia y la narrativa otomanas es Habib Srour con su *Portrait of Habib Srour*.

*Orientalismo* de Edward Said es considerado uno de los primeros textos que inaugura la teoría poscolonial que se circunscribe en la rama de los estudios culturales: “Said es precursor de los estudios culturales y postcoloniales [...] Orientalismo puede ser considerado como un profundo giro en la percepción de eso que llamamos nebulosamente “Occidente”, y de su relación, imaginaria y real, con el mundo colonial orientalizado y proyectado durante los siglos XIX y XX sobre gran parte de Asia y África” (Ogarrío, 2003: 1-2). El crítico y pensador palestino continúa con la labor posestructuralista de Michel Foucault y desconstruccionista de la Escuela de Frankfurt, exclusivamente Theodor Adorno, su maestro por excelencia, con el que pudo coincidir en Estados Unidos.

*Orientalismo* es un estudio minucioso y crítico en torno a las prácticas escriturísticas y discursivas acerca del Oriente, sobre todo lo árabe e islámico, confirmando la hegemonía de Europa u Occidente (Edward Said, 2002: 73) sobre las demás culturas

---

<sup>68</sup> Nuha Kouri impartió una maravillosa y didáctica conferencia magistral titulada “Art in Lebanon. Bodies in transition” el jueves 6 de noviembre de 2014 en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) de la Ciudad de México, en el marco del Coloquio Internacional Diversidades del mundo árabe, 3-7 noviembre de 2014.

tradicionales. Es un tratado que revisa de manera psicoanalítica, histórica y cultural los discursos hegemónicos canonizados durante los colonialismos; es decir, una desarchivación de las huellas mnémicas inscritas –*encryptées*- y que han sido empleadas como voz interior e institucional de un espíritu santo que guía, acompaña y santigua las campañas y las empresas de dominación intelectual, científica, cultural, moral e incluso militar. Este manifiesto es la radiografía de la globalización occidental unívoca desde el Imperio Español hasta el estadounidense, pero a la vez una implícita propuesta de reinclusión y reubicación de lo oriental, lo árabe e islámico en específico, en el espacio cognitivo y epistémico. Es una apuesta por el otro como requisito del éxito del diálogo; y por ende, por el porvenir inmediato de una comunidad posmoderna global autocrítica. Según Said, el orientalismo, siendo compañero legítimo del colonialismo, se definiría como

la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica [...] y también, de una serie completa de “intereses” que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas (Said, 2002: 34)

El orientalismo es un discurso que empezó como una disciplina humanística desde tiempos de Esquilo, Dante, Cervantes hasta Montesquieu y se convirtió -sospechaba Said con bastante astucia- en una institución intelectual que se encargaba de difundir representaciones que condicionaban la comprensión del Oriente, construyendo estructuras de acción que involucran fines, proyectos, propósitos, creencias y gustos, persiguiendo de esa manera un conjunto de valores, reglas, principios, normas e instrucciones (León Olivé, 2012: 123) que compartían un sinfín de eruditos e intelectuales al servicio de sus imperios. Said afirma que:

Hacia la mitad del siglo XIX, el orientalismo se había convertido en el tesoro de conocimientos más vasto que se podía imaginar. Hay dos excelentes muestras de este nuevo eclecticismo triunfante. Una de ellas es la descripción enciclopédica del orientalismo desde aproximadamente 1765 hasta 1850, realizada por Raymond Schwab en su obra *La Renaissance orientale*. [...]. Schwab opinaba que la palabra “oriental” describía un entusiasmo de aficionado o de profesional por todo lo asiático, y que era un maravilloso sinónimo de lo exótico, lo misterioso, lo profundo [...]. En 1829, Víctor Hugo subrayó este cambio de dirección de la siguiente manera: “Au siècle de Louis XIV on était helléniste,

maintenant on est orientaliste”. El orientalista del siglo XIX era, por tanto, un erudito (Said, op.cit: 82-83)

No hay que olvidar que el orientalismo como una entidad institucional panóptica abogaba por trazar y rearmar una especie de mapa geoculturalmente dividido y categorizado para distinguir entre las culturas –sobre todo el célebre debate de la raza superior que es una idea bíblica que descansa en el mismo término de Israel- y proceder a concebir, observar y conceptualizar un escenario de dominación, obediencia y dependencia. Said agrega que el orientalismo ha certificado las dicotomías construidas cognitivamente y discursivamente a lo largo de la historia representando lo occidental como lo avanzado, racional/liberal, individualista, pacífico y respetuoso de los derechos humanos y la democracia, lógico (Ibíd.: 80, mientras que el Oriente, lo árabe e islámico, era todo lo contrario. Al mismo tiempo realiza una interesante crítica al orientalismo por haber reducido todo el Oriente (con toda la diversidad o ambigüedad que pudiera resultar) a una unidad compacta, fiel a sí misma e indivisible, ajena a cualquier cambio o contacto con la otredad, aplicando las mismas prácticas epistémicas (por definir las de un modo) a cualquier espacio geocultural, llegando incluso a pensar en el Islam del siglo VIII cuando la materia de estudio es el Egipto del siglo XVIII (por poner un ejemplo).

Edward Said, en su majestuoso, *incomprensible* y a veces caótico *Orientalismo*, problematiza en torno a la naturaleza y la visión de la escritura orientalista que se circunscribe en esta etapa del Romanticismo europeo. El diagnóstico de estos tratadistas, cronistas y viajeros de los imperios europeos muestran al Oriente, especialmente lo árabe e islámico, como una unidad indivisible, compacta y lejos del evolucionismo darwiniano que ha caracterizado a las culturas occidentales a partir de la modernidad. Esta materia de estudios orientalista ha sido, a juicio de Said, redundantemente estudiada, explotada y orientalizada hasta hacer de ella un cúmulo de lugares comunes, imágenes exóticas, difusas y erróneas, dignas de ser reproducidas en cualquier instancia y contexto.

Said sugiere y sostiene que el orientalismo contemporáneo ha heredado la infraestructura, el diseño mental y arquitectónico del orientalismo romántico. A través de los bantustanes epistémicos se siguen perpetuando y reproduciendo viejos clichés y tópicos genéricos y esencialistas, reduciendo la heterogénea conducta humana en el mundo árabe e islámico desprovisto de la historicidad de las sociedades –su evolución social, cultural,

política, moral, económica,- y huérfano de los valores revolucionarios y libertarios. Trece años después de su *Orientalismo*, el intelectual palestino afirmará con cierta resignación:

El discurso del orientalismo –en parte romántico, y en parte antirromántico- continúa con pleno vigor. Parece haber sido rebasado completamente inalterado. Lo encuentras, por ejemplo, en la obra de David Pryce-Jones, quien escribió un libro llamado *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs*, en donde, según recuerdo, admite no hablar árabe y no ser académico, lo cual no le impide aventurar generalizaciones impresionantes sobre la cultura árabe como una cultura vergonzante, una cultura de violencia, un mundo depravado, sensual y, por supuesto, desconfiable. En la reseña que apareció en uno de los principales periódicos ingleses, poco después de la publicación del libro, Conor Cruise O'Brien afirma que por fin se encuentra a un hombre que dice la verdad sobre el mundo árabe. Retomaron este comentario en un número reciente de *The Public Interest* y lo han seguido difundiendo. Así son los árabes, y así seguimos siendo. Nada ha cambiado (Said, 2005: 41).

Said lamenta el poco interés orientalista de conocer el oriente y el mundo árabe e islámico, identificar lo oriental en su abigarrada idiosincrasia, distinguir lo árabe de lo islámico y viceversa, lo persa de lo kurdo, lo árabe de lo magrebí, lo hindú de lo pashto; la mayoría de los orientalistas que teorizan sobre lo oriental, lo árabe y lo islámico lo hacen desde el desconocimiento y, lo que es peor todavía, desde el odio, el desprecio y el ninguneo sin fundamentos: “Me parece una desgracia que estos orientalistas, cuyo papel consiste en entender e interpretar la cultura del Islam y de los árabes –y además viven de ello- en realidad no le tengan el menor aprecio” (Said, 2005: 31).

### *II.3. Said y el psicoanálisis*

el lenguaje construye verdades que son  
Ilusiones y [...] hemos olvidado que lo son.

(Said, 1979: 203)

La persona que ha jurado desde la niñez los preceptos más universales del humanismo se hace llamar humanista. En las costas sureñas del Mediterráneo, los que nos interesamos por la filología española y toda la abigarrada herencia hispánica nos hacemos llamar hispanistas. Hay un hispanista sirio, un hispanista palestino, un hispanista tunecino como puede haber incluso un hispanista de Tombuctú. Antes ya se había mencionado que el orientalista es aquel interesado en los asuntos de oriente, aquel especialista que tiene la autoridad para referir cosas sobre el oriente. Sin embargo, y viendo la contribución de Said,

la noción de orientalista se ha pervertido y ha empezado a denotar valores negativos como el africanista, su hijo bastardo.

En otra ladera podemos identificar al arabista que es la persona encargada de emitir juicios y opiniones sobre el mundo árabe. Generalmente se usa este término para diferenciarlo positivamente del orientalista. Borges en su conferencia “Las Mil y una noches” llegó a distinguir casi de manera inconsciente entre dos tipos de aficionados al mundo árabe: Burton o Lane y Rafael Cansinos-Asséns cuya traducción de las Mil y una noches es de las mejores según Borges. Pero si estamos hablando de aquel que se interesa por el Islam no se puede emplear el término islamista, sino islamólogo como las profesiones de odontólogo, ginecólogo, traumatólogo, etc. Esta inadecuación probablemente evoque a su vez la incompatibilidad cognitiva, conceptual y cultural entre el Islam y la hispanidad, el humanismo y la arabidad. Se constata esta orfandad cultural porque se piensa que el Islam es un fenómeno externo a la historia de la civilización humana, se piensa al Islam de manera excéntrica porque todavía venimos arrastrando el mal de la ilustración y una vertiente del romanticismo católico.

El oriente al que tanto se ha invocado como a un gólem acabó cruzando el umbral de la escritura y se hizo presente con voz propia. Said representa esta mayoría de edad, este instante consciente, cuando llegó a manifestar que solo un occidental podía hablar de los orientales (Said, 2009: 305). En términos de Derrida, lo oriental no era una presencia plena, sino un espectro que rondaba alrededor de la estructura textual orientalista. No obstante, los fantasmas varían en cuanto a sus síntomas, a sus apariciones, dependiendo de cuán violenta es la sofocación. La mitología que fue el opio del pueblo musulmán, según Lewis (Said, 2009: 419), sublimó su retorno patológico; patológico porque necesita de la escritura como terapia clínica, como un modo *sui géneris* de atreverse a ser pero a través de la resistencia. Rossana Cassigoli asegura: “Adviene una teología del fantasma que sostiene a la teoría de esta nueva condición. Que algo esté fuera del mundo, es decir, que sea inexpresable, no implica que no exista sino que, muy por el contrario, “lo inexpresable, ciertamente, existe” (Cassigoli, 2006: 71).

Said tiene claro que lo que le importa al orientalismo es representar aquello que no es el oriente y que sí le interesa al consumidor *bourdieuano* de esos textos. Este

orientalismo, ayudado y sostenido por un imperialismo metodológico que evocaba su conciencia del mundo generalizadora y esencialista, durante la historia ha enmascarado el mundo árabe e islámico y otras subcategorías -estudios africanistas- con un repertorio que parpadea entre la violencia inherente y genética, el salvajismo sin igual y la mediocridad política y cultural. Este diagnóstico de representación ha demostrado, y Said como testigo, que el occidente es incapaz de pensar y conjugar en plural. Su visión es demoleedoramente autista porque se cree portador y portavoz de los valores máximos de la humanidad y sobre todo *à l'euro péenne* y sus reductos geopolíticos. Homogeneiza porque carece de los mecanismos y las herramientas para distinguir y diferenciar matices: “La crisis intelectual del orientalismo islámico era un aspecto más de la crisis espiritual del ‘humanismo burgués tardío’, pero en su forma y en su estilo, este orientalismo islamológico presentaba los problemas de la humanidad separados en dos categorías: ‘oriental’ y ‘occidental’” (Said, 2002: 348-49). Estos nuevos arcontes de la escritura de la modernidad auguraban un porvenir bastante incierto para los individuos orientales, entre ellos los árabes y los musulmanes. Este porvenir, visto desde el orientalismo, estaba en el más allá incluso dependiente de la bendición de la pluma orientalista. Esta creciente crisis del paradigma de la Ilustración, y en particular el orientalismo, creía a pie juntillas en la invariabilidad de la naturaleza y probablemente aplicaba a los seres humanos, sus usos y costumbres, una concepción científica que se apegaba al orden de lo biológico-natural y no propiamente de las ciencias humanas y del espíritu. A Said le preocupa no sólo la escritura orientalista que versa sobre sombras y otros deformes, sino que la memoria colonialista ha mantenido su inconsciente de triunfos y poderío mientras ha olvidado lo que ha conquistado. Es decir, la Piedra de la Roseta sustituye a la raza egipcia que no es dueña de su pasado, sino que es parte de los cuarenta siglos que contemplan (Renard, 2010: 46) y encumbran al orientalismo –como exclamó solemnemente Napoleón-.

¿Es el orientalismo una suerte de psicoanálisis del que no se puede distanciar, denegar, renegar y archivar? ¿Es Said y su *Orientalismo* –que al inicio, como el *Quijote* respecto a los libros de caballería, fue una crítica y una condena- parte del discurso orientalista e incluso el arconte custodiador del archivo que lo perpetúa? Said sostiene que no puede haber una institución o un sistema que se denomine occidentalismo a la par del orientalismo. Pareciera que esta declaración se convirtió en una huella, una inscripción, una

impresión en la conciencia colectiva tanto del Occidente como del mundo árabe e islámico que nos recuerda nuevamente aquel versículo de Spivak: ¿Puede hablar el sujeto subalterno? ¿Said habrá querido ser parte del proyecto que critica? ¿Se habrá dado cuenta que su libro se convirtió en un *phármakon* cuyo síntoma es ser parte de esas representaciones categorizantes y esencialistas, obedeciendo en cuerpo y alma a esas estructuras mentales, institucionales y políticas o bien justamente lo que nos indica –y recordando a su maestro Foucault- es que el lenguaje ya no representa la realidad y los entes que la habitan, mostrando que el discurso orientalista fue antes que nada ahistórico?

De esta manera el oriente, como una instancia silenciosa, recreada, domesticada y sometida, se incorporó a la epistemología logocéntrica y autista del orientalismo. El oriente estaba a disposición de Europa que fungía de médico especializado en resucitar a los cadáveres sin voz ni visión. El orientalismo se convertiría no solo en una institución médica y psicoanalítica, sino en una empresa automotriz y de *bricolage* que re-ensambla el ser primigenio del oriente y lo oriental. Este silencio partícipe o inconsciente del oriente le proporcionaba al orientalismo todas las herramientas de liderazgo, control, autoridad y poder. Parece ser que Said, en plena metrópoli orientalista, se despertó del profundo letargo en el que estaban todavía sumidos –algunos todavía prefieren no despertarse- en la dependencia, la engañosa colaboración, el vasallaje y la mediocridad.

#### *II.4. Huntington y su herencia pitoniso-“académica”*

Samuel Huntington ha construido una tercera vía en el duopolio de los lúcidos intelectuales y los mediocres. Su torpeza lo confunde creyendo que está en un campo de batalla donde lo único que no le interesa es justamente establecer un puente de comunicación o al menos un ‘pacto de alto el fuego’. Pero antes de que continuemos conociendo su labor escriturística, conozcamos al hombre, a Samuel Huntington a secas.

Huntington fue politólogo en el Eaton College y dirigió el Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard. Un aspecto sorprendente en su vida es que fue un miembro del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca; es decir, fue una especie de caballero templario que trataba de proteger y custodiar el Santo Grial. A pesar de todo, Huntington fue predestinado para ello y eso lo podemos percibir en su

discurso y sobre todo en su perspectiva peculiarísima. En otras palabras, sería difícil comprenderle ajeno a este escenario hegemónico institucional que representa los Estados Unidos y su política exterior:

Es cierto que ninguna obra humanística puede permanecer ajena a las implicaciones que su autor tiene en tanto que sujeto humano, determinado por sus propias circunstancias, debe ser cierto también que ningún europeo o estadounidense que estudie Oriente puede renunciar a las circunstancias principales de su realidad: que él se enfrenta a Oriente, primero como europeo o estadounidense y después como individuo. Y ser europeo o estadounidense en esta situación no es sin duda una realidad intrascendente; ha significado y significa ser consciente, aunque sea vagamente, de pertenecer a una potencia con unos intereses muy definidos en Oriente, y, más importante aún, de pertenecer a una parte de la Tierra que ha mantenido una serie de relaciones históricas con Oriente desde prácticamente los tiempos de Homero (Said, 2009: 33).

Otro de los datos interesantes –y que al autor no le preocupa ni le provocar algún remordimiento- es que no sólo defendió la Guerra de Vietnam, sino que justificó y legitimó con todas las de la ley, siendo asesor personal de Lyndon B. Johnson, los bombardeos a las zonas rurales vietnamitas. Huntington *destacó* con su artículo aparecido en 1993 preguntándose si existía una tensión o conflicto entre culturas. Algunos teóricos sospechan que este texto –influido por *El fin de la historia y el último hombre* de Francis Fukuyama- es una especie de informe político que justificaría la agresión o la intervención en el tercer mundo, sobre todo, el mundo árabe e islámico. No conforme con eso, publica un libro en 2004 titulado *Who are we: The Challenges to America's National Identity*, advirtiendo sobre la emigración de la comunidad latina que constituía un desafío, una amenaza, a la pureza de la identidad nacional estadounidense, poniendo sobre la mesa los valores hispanos de corte católico –el amor al prójimo, la culpa, el conformismo- frente a la *ética protestante* –el liderazgo, la ambición, el individualismo- como la definiría Weber, juzgando que son totalmente incompatibles y opuestos.

*El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* de Samuel Huntington es la biografía de Occidente, su surgimiento, su auge y los probables pronósticos de su declive. Es una crónica donde se nos muestra este diálogo que ha establecido con el no occidental, el pasado de estas naciones no occidentales y la modernidad. Occidente, a partir de Huntington, viene a ser el reinado de las grandes fuerzas

colonialistas: Francia a finales del siglo XVIII y principios del XIX, Inglaterra a partir del siglo XIX, y los Estados Unidos a raíz de 1898 hasta la fecha.

Todo imperio, como afirmó una vez Antonio de Nebrija, ha necesitado del soporte de un idioma para difundir unos valores que fueran universales y funcionales en cualquier tiempo y espacio. Ése fue el caso del francés y el inglés, sofisticado desde/con la expansión de los estudios científicos y el proceso de la industrialización. Tanto el imperio anglosajón (inglés y estadounidense) como la lengua inglesa se han fortalecido mutuamente ante la debilidad del imperio francés y la ineficiencia del Islam a partir de la modernidad:

Dos siglos de poderío británico y estadounidense de tipo colonial, comercial, industrial, científico y monetario han dejado un legado importante en la educación superior, la administración estatal, el comercio y la tecnología por todo el mundo (Huntington, 1996: 56).

Huntington es partidario de que el fin justifica los medios y coincide con Morín en que la barbarie es un requisito apriorístico y necesario de la civilización: “La barbarie no es sólo un elemento que acompaña a la civilización, sino que la integra. La civilización produce barbarie, en particular la barbarie de la conquista y de la dominación” (Morín, 2005: 18). Incluso el mismo Albert Camus, testigo de la Argelia poscolonial y el arribo de los *pieds-noirs* a Francia, comprendía la imposibilidad de la no violencia y era profundamente pesimista cuando se percataba de que el camino a la paz no pasaba justamente por el ámbito dialéctico y la lucha de ideas y principios (Camus, 2014: 70-72). Después de la *limpieza de sangre* a través del *pulcro* oficio de la Santa Inquisición, era necesario demostrar la superioridad de la raza europea respecto a la asiática y la africana que Huntington defendía y le parecía pertinente sostener:

En cuanto a la colonización, no desaparecerá hasta fines del siglo XX. Entre tanto, se desató la colonización inglesa y francesa, pero también alemana y portuguesa, sobre todo en África. André Gide, durante su viaje al Congo, informó sobre la manera atroz en la que eran prácticamente sometidos a la esclavitud los negros que trabajaban en el ferrocarril Congo-Océano. Esta barbarie colonialista, de una extrema brutalidad, continuará manifestándose en Francia en pleno siglo XX, tal como lo demuestra la masacre de Sétif, cometida el mismo día del fin de la guerra, el 8 de mayo de 1945, y las numerosas atrocidades durante la guerra de Argelia (Morín, 2005: 34).

A Huntington, al parecer, no le incomodan estos antecedentes, sino que tal vez incluso no se haya dado nunca cuenta que uno de los grandes poetas estadounidenses

contemporáneos de su misma ciudad, Walt Whitman, fue principalmente un férreo crítico de la esclavitud tanto como una práctica institucional como una actitud que en realidad es una disconformidad con la emancipación de la comunidad negra y los logros abolicionistas. El poeta neoyorquino cantó una vez: “Ellos ignoran que son inmortales, pero yo lo sé” (Whitman, 2002: 22). Huntington ni siquiera sabe que Whitman existió.

Ante la debilidad del Islam y su pasividad en la escena de lo intelectual y lo cultural, Occidente durante los siglos XIX y XX ha llevado a cabo una campaña holística de civilización, adoctrinamiento y amaestramiento de los pueblos denominados “incivilizados y ahistóricos” legitimando sus propios fines y autoafirmando su poderío y dominio hacia los demás:

El concepto de civilización universal es un producto característico de la civilización occidental. En el siglo XIX, la idea de la “responsabilidad del hombre blanco” sirvió para justificar la extensión de la dominación política y económica occidental sobre sociedades no occidentales. A finales del siglo XX, el concepto de civilización universal sirve para justificar la dominación cultural de otras sociedades por parte de Occidente y la necesidad de que dichas ciudades imiten las prácticas e instituciones occidentales (Huntington, 1996: 59).

Huntington, continuando con el espíritu bíblico, argumenta que Occidente no sólo ha heredado la ejemplaridad del *tanajístico* pueblo de Israel, sino que dispone de todos los antecedentes y las recetas para serlo e imponerlo a los demás que, por desgracia, no poseen esa vocación por el liderazgo, el amor por el conocimiento y la búsqueda de la *Ciudad de Dios*. La responsabilidad civilizatoria no es una cuestión cotidiana ni que merodee por el reino de los débiles y los apáticos, sino que es un mandato divino o espiritual que les hace legítimos herederos para lograr y consolidar el bien común. Es por eso que la herencia cultural –que se puede apreciar en los museos, en la cinematografía, en las bibliotecas, en el archivo- es un logro exclusivamente occidental y que los demás deben imitar en sus respectivos escenarios de acción sin ninguna autocrítica o un mero ejercicio inicial de introspección.

Este poder de Occidente fue adquirido en primer lugar a raíz de la expulsión de los sefarditas (judíos peninsulares) y moriscos (musulmanes peninsulares) acompañado de una política de manipulación histórico-cultural, la castización y la catolización de la Península Ibérica. España, al igual que Turquía, decide extirpar su pasado judeo-islámico, imponer

una utópica identidad católica por excelencia. Negar el aporte islámico y sefardí en la mal llamada Edad Media por haber sido un puente de exégesis y traducción entre los clásicos y la modernidad es absurdo:

Los legados que Occidente recibió de esta civilización (clásica) son muchos, en especial la filosofía y el racionalismo griegos, el derecho romano, el latín y el cristianismo. También las civilizaciones islámica y ortodoxa fueron herederas de la civilización clásica, pero en ningún caso se acercan al grado en lo que Occidente (Huntington, 1996: 63).

Sin duda Huntington parece que nunca estuvo en España ni conoce el castellano. Dudo que sepa quién es Rafael Cansinos-Asséns –primer traductor de *Las Mil y una noches* al español *juzgada* por Borges la mejor de las traducciones (Borges, 2009: 72)- o Joan Vernet y su obra monumental *Lo que Europa debe al Islam*. Pero lo que sí es grave – considerando que él es un experto en el mundo islámico- es que no conozca la historia cultural islámica desde el siglo IX hasta el XIV donde los centros de traducción y sabiduría de Constantinopla y Bagdad, y luego de Córdoba, Toledo y Granada, permitieron la entrada de los filósofos griegos y alejandrinos a Europa. Sería descabellado preguntarle si sabía quiénes fueron Averroes, Ibn Jaldûn o Mohamed Arkoun porque Huntington se dedicaba a otra cosa que no era el conocimiento y la sabiduría.

Huntington tiene muy claro cuál es la amenaza de Occidente. El Islam es una temática muy abordada en este texto y su visión acerca de cualquier índole islámica da mucho qué pensar. Sin duda, el autor coincide con otras opiniones en el sentido de que el Islam ya no es ni compatible ni útil para las naciones islámicas en los tiempos modernos. Sorprendentemente, al igual que ese Islam ortodoxo y con poca visión de alternativas plurales, Huntington ofrece nada más una posibilidad, que es la occidentalización porque es la vía hacia la modernidad:

Para escapar a la anomia, los musulmanes tienen solamente una opción, pues la modernización exige la occidentalización... El Islam no ofrece una vía alternativa para modernizarse [...]. Sólo si los musulmanes aceptan explícitamente el modelo occidental estarán en situación de tecnificarse y de desarrollarse después (Huntington, 1996: 67).

Para apoyar su tesis, nos ofrece el escenario reformista de Turquía con Atatürk y la secularización del Estado y el ámbito civil. Paradójicamente, el mismo Huntington, que propone a Turquía como modelo de esa occidentalización, afirma con bastante preocupación que el país otomano tenía que sacrificar su historia de más de cinco siglos, sus fuentes de justificación ancestral para caminar sin prejuicios ni culpa hacia el progreso y la democracia:

Mustafá Kemal Atatürk había [...] creado una nueva Turquía a partir de las ruinas del imperio otomano y había impulsado un esfuerzo importante por occidentalizarla y modernizarla. Al tomar ese derrotero y rechazar el pasado islámico, Atatürk convirtió Turquía en un “país desgarrado” (Ítem).

Como otra vía de reforma islámica, Huntington recuerda a los padres de la nahda (Renacimiento islámico) que fueron Jamal al-Din al-afghani (1838-1897), Mohamed Abduh (1849-1905) al principio; y luego sus discípulos: Mohamed Rachid Rida (1865-1935), Sayyid Qutb (1906-1965) y Malek Bennabi (1905-1973). Estos reformistas (la mayoría de ellos estudiaron en las universidades europeas) pretendían renovar y actualizar lo más neurálgico del Islam: insertarle el carácter evolutivo darwiniano y hacerlo acorde a los tiempos que corren y delimitarlo geográficamente. Estas reformas surgen a raíz de las descolonizaciones con un claro sentido nacionalista. El Islam seguía de esta manera siendo una amenaza: es el Resurgimiento islámico. En 1993, según las predicciones de Huntington la civilización islámica poseía un 28 % de territorio mientras Occidente tenía casi un 33 %. El Islam tenía la segunda población más grande después de la sínica mientras que la occidental era la cuarta. Sólo con el PIB, Occidente tenía una amplia distancia respecto a la civilización islámica. Lo más preocupante para Huntington, me imagino, es que los pronósticos para 2010 y 2025 apuntan a que el Islam va a propagarse todavía más en cuanto a su población, territorio y número de hablantes del árabe.

No obstante, este resurgimiento islámico ha sido alimentado por la continua actividad colonialista en sus territorios y su acostumbrada intervención en los asuntos internos incluso después de la independencia. Tomando en cuenta a Spivak, filósofa hindú poscolonialista, *el subalterno ya podía hablar*. Con el despertar del Islam, los

nacionalismos turco (1923), hindú (1948), iraní (1979), se intensificaban la hostilidad hacia Occidente.

Huntington, a lo largo del texto, nunca abandonó su visión sesgada acerca del Islam o cualquier cosa, por muy vaga que fuere, que se le asemejara. El título de su artículo, y luego de su libro tres años después, refleja que la escritura, según Huntington, no es un proceso de búsqueda, de descubrimiento y redefinición personal e intelectual, porque desde el principio ya sabíamos lo que pensaba respecto al tema. Sin duda, Bernard Lewis en su *The Roots of Muslim Rage*, publicado por el Atlantic Monthly en su número de septiembre de 1990, fue una influencia más que suficiente en su punto de vista. Ésa es la diferencia del proceso de cómo se construye un ensayo –cuyo origen lo podemos apreciar desde Montaigne (Piña y otros, 2009: 13-22)- y escribir un informe administrativo para justificar las guerras y la intervención en los asuntos internos del tercer mundo. Para ello, nada más hace falta asomarse a algunos comentarios: “Los grupos fundamentalistas islámicos han obtenido buenos resultados en las pocas elecciones que han tenido lugar en países musulmanes [...]. Irán es un caso extremo” (Huntington, 1996: 88-89).

Después de la descolonización occidental, son más países que eligen regresar a sus ámbitos religiosos o reconstruir sus identidades a través de un resurgimiento religioso-cultural. El laicismo vanagloriado a raíz de la Revolución Francesa se tambalea ante la *segunda evangelización* y la *islamización de la modernidad*. También se habla de *balcanización* sobre todo entre países cuyas raíces no proceden todas del pasado otomano como el caso de Serbia y Kosovo. Es el momento crucial de la construcción de nuevas identidades culturales: “En tiempos de cambio social rápido, las identidades establecidas se disuelven, el yo tiene que definirse de nuevo y se deben crear nuevas identidades” (Huntington, 1996: 92). Con la reforma islámica, el propio Islam vuelve a cobijar a *los de abajo y los oprimidos*. Es la respuesta *al laicismo, los excesos y un regreso a la igualdad, la generosidad, el cosmos y la asociatividad*. El islamismo (Islam político) viene a independizar las sociedades islámicas del yugo de Occidente. ¿Habrán un mismo fin para el Islam? Habrá que esperar.

Huntington, justamente al comienzo del quinto capítulo, se muestra nuevamente, además de asustado, reticente a aceptar los posibles cambios experimentados por parte del Islam en los dos últimos siglos:

El crecimiento de la población en los países musulmanes, y particularmente la expansión del grupo de edad entre los quince y veinticuatro años, proporciona adeptos para el fundamentalismo, el terrorismo, la sublevación y la emigración (Huntington, 1996: 97).

Después, Huntington regresa nuevamente a tematizar en torno al resurgimiento islámico tomando fuerza en algunos países como Pakistán después de su disolución de la India en 1948, Bangladesh en 1971, Irán a raíz de la Revolución Islámica de Jomeini en 1979, o Afganistán en 1996 cuando los talibanes imponen la Sharia después de expulsar a los soviéticos (1989). No se puede ignorar la fuerza política que ha obtenido la Hermandad Musulmana, perseguida durante el régimen de Mubarak, financiada incluso por Arabia Saudí y algunos países del Golfo. Dos soportes, según Huntington, ha acompañado a este resurgimiento islámico: el petróleo y la juventud islámica: “La juventud del islam ha dejado su huella en el Resurgimiento islámico” (Huntington, 1996: 113). Fue exactamente idéntico en la mal llamada *Primavera Árabe*.

Huntington ha estado advirtiendo continuamente sobre la amenaza del Islam y una posible vuelta a los tiempos del oscurantismo, tratando de enaltecer los valores universales que caracterizaron a los imperios francés y anglosajón en particular. Tendremos que ser pacientes para constatar si esta época que nos toca atestiguar es una *revancha de Dios* o una *justicia divina*.

#### *II.5. El humanismo no es excluyente*

Edward Said en *Orientalismo*, y luego en *Cultura e imperialismo*, pasó a ser una figura destacada que perfectamente se podría ubicar entre los críticos de la modernidad –Marx, Nietzsche y Freud o al menos un continuador junto a Foucault y Adorno- donde lo relevante, además de su origen palestino, es que ha ampliado la perspectiva foucaultiana de la arqueología de los saberes siendo éstos el producto triunfalista de una clase social dominante: “La contribución clave de Edward Said en esta perspectiva fue la de haber impulsado la apoteósica empresa de indagar las relaciones entre cultura moderna y

colonialismo” (Figuerola, 2004: 103). Su trayectoria subraya y reivindica las prácticas cognitivo-epistémicas de los oprimidos históricamente y silenciados por el poder hegemónico del colonialismo. En este aspecto, el orientalismo, como un sistema intelectual y político, ha tenido mucho que ver y, según Said, parece que todavía no ha decaído, sino que ha sido perpetuado bajo otras formas de expresión a través de los medios de comunicación: “Veinticinco años después de la publicación de mi libro *Orientalismo*, se alza una vez más la cuestión de si el imperialismo moderno ha terminado o si continuó en Oriente desde que Napoleón invadió Egipto dos siglos antes” (Said, 2003: 5).

Ese orientalismo moderno al que se refiere Said es el que representa, sostiene y defiende Samuel Huntington con su tesis del choque de civilizaciones sobre todo cuando declara con un tono solemne, profético y apocalíptico: “Las grandes divisiones entre la humanidad y la principal fuente de conflictos serán culturales. El choque de civilizaciones dominará la política mundial”. Said afirma que la edición posterior de Huntington en 1996 empeoró su ensayo inicial, llenándolo de notas, confundiéndose, demostrando que es un escritor torpe y un pensador poco elegante (Said, 2001: 2). El autor palestino sostiene que el texto de Huntington es más bien un tratado ideológico porque “piensa en las civilizaciones y las identidades culturales como si fueran entidades cerradas, aisladas y excluyentes”, considerando lo islámico como todo lo opuesto a la civilización occidental: “Como Lewis, Huntington ofrece una definición reduccionista de la civilización islámica, como si lo más importante de ésta fuera su supuesto antioccidentalismo” (Said, 1997).

Después de *Orientalismo*, Said escribe un artículo titulado “El mito del choque de civilizaciones” en 1997, respondiendo al ensayo (1993) y el posterior libro de Huntington (1996). Un mes después del múltiple atentado terrorista a las Torres Gemelas y el Pentágono, preocupado Said de que la hipótesis de Huntington recobrará partidarios publicó un artículo en *La Jornada* titulado “El choque de ignorancias”, advirtiendo de la reacción mediática en los principales periódicos occidentales, exclusivamente estadounidenses y británicos, donde hacían uso de la terminología de Huntington y construían un espacio de legitimación de las futuras intervenciones en Afganistán e Irak. Lo anterior confirma la hipótesis de Bourdieu acerca de cómo se construye el gusto histórica y socialmente, considerándolo un *abuso de poder* (Bourdieu, 2012). En otras palabras, los

medios de comunicación, como extensión espiritual del poder, dictan los mandamientos de la hegemonía occidental que se traduce en la negación y el desprecio hacia todo lo que procede de lo islámico. Said advertía esta postura defensiva a través de una ojeada a los textos que se exponían al público: “Hoy las librerías en Estados Unidos están llenas de peroratas mal confeccionadas con títulos gritones como el horror y el terror islamista, el Islam al desnudo, la amenaza árabe, el riesgo musulmán, todos escritos por polemistas políticos que hacen gala de un conocimiento que les fue impartido a ellos y a otros por expertos que supuestamente han penetrado en el corazón de estos extraños pueblos orientales” (Said, 2003: 4). Anteriormente, ya se ha comentado que Huntington era parte del Consejo de Seguridad de la Casa Blanca, fue asesor de Johnson cuando era presidente, además impartía cátedra en la Universidad de Harvard. Sus distintas tesis –la del choque de civilizaciones y la amenaza de la migración hispana- obedecían y continúan obedeciendo a una conciencia de dominación del espacio político mundial. En términos de Bourdieu, las ideas de Huntington también se volvieron recetas de consumo de cualquier nación en conflicto con el otro y se institucionalizaron tanto como una política pública como un imaginario colectivo automatizado. Said lo sospechó anteriormente:

Los especialistas en esta región hacen su trabajo, por decirlo de algún modo, porque en cierto momento su profesión de orientalista les exige que presenten a la sociedad imágenes de Oriente, conocimiento e ideas sobre él. Y, en gran medida, el orientalista proporciona a su propia sociedad representaciones de Oriente que: a) llevan su impronta distintiva; b) ilustran su concepción de lo que Oriente puede o debe ser; c) rebaten conscientemente las opiniones sobre Oriente; d) ofrecen al discurso orientalista lo que en ese momento parece que más necesita, y e) responden a ciertas exigencias culturales, profesionales, nacionales, políticas y económicas de la época” (Said, 2002: 362).

Said intuye que Huntington sin darse cuenta se volvió parte de su propia tesis del choque de civilizaciones. Aparentemente, no parece que su libro sea una búsqueda del diálogo y la concordia entre las culturas, sino que el mismo autor se ha comprometido en reavivar –si es que alguna vez la chispa estuvo encendida - esta tensión. Huntington no parte de sus propias hipótesis, sino que se ha ayudado de otros autores que tampoco han podido construir y consolidar una hipótesis propia sobre el Islam, creyendo que éste es una zona monolítica, una especie de depositario residual de las acciones genéricas y las actitudes esencialistas de la comunidad islámica. Por lo tanto, el objetivo de sus estudios y sus escasos o improbables alcances intelectuales es justamente rendir un informe a ‘los de

arriba' que tampoco quieren escuchar algo nuevo, sino que simplemente desean confirmar lo que ya sospechaban y de esta forma emprender la misión: "Me atrevería a decir que sus argumentos proceden de los planificadores del Pentágono y los ejecutivos de la industria de defensa, quienes pudieron haber perdido temporalmente sus empleos tras el final de la Guerra Fría, pero que ahora han descubierto una nueva vocación para sí mismos" (Said, 1997).

Cuando se publicó por primera vez *Orientalismo*, muchos percibieron una férrea respuesta a las intervenciones militares en los siglos XIX y XX, pensando que Said insistía en separar todavía más el Occidente del mundo oriental, sobre todo, el Islam. No obstante, el escritor palestino asegura: "Nunca creí que estuviera perpetuando la hostilidad de dos bloques monolíticos políticos y culturales rivales, cuya creación describía y cuyos terribles efectos estaba tratando de reducir. Por el contrario, la oposición Oriente-Occidente no sólo era equívoca, sino que además no era deseable, y menos aún debía tenerse para describir algo más que una fascinante historia de interpretaciones e intereses contrapuestos" (Ogarrio, 2003: 3). *Orientalismo* no debería leerse como la trivialización de un testimonio de la injusticia social y discursiva, sino como una muestra de un conocimiento científico eurocentrista y triunfalista que ha despreciado y marginado otros saberes alternativos. Es por esta razón que Said, testigo del conflicto palestino-israelí, concluye que nunca ha existido un humanismo excluyente y aislado: "al humanismo lo sostiene un sentido de comunidad con otros intérpretes y otras sociedades y periodos" (Said, 2003: 6).

Por lo tanto, es lógico que Huntington saque a la luz la tesis del choque de civilizaciones porque tal vez desde las instancias administrativas de la hegemonía occidental se esté promoviendo esta dinámica institucional en el marco de la política exterior. Said lo tiene claro cuando recuerda otro versículo de Huntington: "Occidente debe explotar las diferencias y los conflictos entre los estados [...] islámicos para apoyar a otras civilizaciones que simpatizan con los intereses y valores occidentales, fortalecer las instituciones internacionales que reflejen y legitimen esos valores e intereses, y promover la intervención de estados no occidentales en esas instituciones". En resumen, "o están con nosotros o en contra de nosotros" es lo que al parecer pretende exponernos Huntington a lo largo del redundante y rígido texto. Said, muy preocupado e incluso horrorizado se

pregunta: “¿Es ésta la mejor manera de entender el mundo en el cual vivimos? ¿Es prudente crear una imagen simplificada del mundo para más tarde ofrecérsela a militares y legisladores civiles como un medio para comprender este mundo y luego actuar en él? ¿Acaso no es ésta una forma de prolongar y aumentar los conflictos?” (Said, 1997). Estas dos perspectivas opuestas es lo que justamente distingue a Said de Huntington. De esta manera, el supuesto postulado del choque de civilizaciones no sólo carece de sentido y fundamento teórico –si es que Huntington nos pudiera iluminar sobre lo que entiende por teoría- sino que incluso crea confusión y, lo más preocupante, es que ése es el fin de su informe administrativo.

Comparar *El Choque de Civilizaciones* de Huntington con *Orientalismo* de Said es hasta cierto punto irónico, carente de imaginación y perspectiva, y sacrílego. En su “Prefacio a Orientalismo”, Said esgrime lo siguiente:

Hablando como árabe y estadounidense, debo pedirle a mis lectores que no subestimen este tipo de visión simplificada del mundo que un puñado de elites civiles del Pentágono han formulado como política estadounidense para la totalidad de los mundos árabes e islámicos. Una visión en la cual el terror, la guerra preventiva y el cambio de régimen unilateral –con el respaldo del presupuesto militar más inflado de la historia- son las ideas principales que se debaten sin cesar, empobrecidas por medios que se asignan a sí mismos el papel de producir esos llamados “expertos” que validan la línea general del gobierno. La reflexión, el debate, el argumento racional y los principios morales basados en la noción secular de que los seres humanos deben crear su propia historia, fueron remplazados por ideas abstractas que celebran el excepcionalismo estadounidense u occidental, denigran la relevancia del contexto y miran con desprecio las otras culturas (Said, 2003: 8-9).

## *II.6. Breves apuntes sobre la ‘herencia’ de Huntington*

Boaventura de Sousa Santos en una conferencia que impartió en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, junto a Enrique Dussel, afirmaba que los intelectuales poscoloniales son acusados de realizar tratados políticos que no tenían ninguna conexión con el conocimiento que sí realiza(ba)n los representantes de la hegemonía pensante eurocentrista.

En la compilación de Michel Wieviorka, titulada *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización*, Geoffrey Pleyers hace gala de su deuda con Huntington cuando desde el título ya establece un punto de vista a priori y su artículo no es

más que la confirmación de lo que quiere plantear. Pleyers asegura que el 11 de septiembre no sólo confirmó la tesis profética de Huntington, sino que inauguró un nuevo escenario beligerante e intransigente en el mundo islámico: “Los terroristas, los partidarios de ‘la guerra del Bien contra el Mal’ y los fundamentalistas son sólo la punta del iceberg que constituyen las corrientes favorables al repliegue sobre sí comunitarista, nacionalista, étnico o religioso” (Wieviorka, 2009: 240). Según el autor, el terrorismo y el fundamentalismo son la misma cosa y tampoco se preocupa en ofrecer ejemplos de dicha correlación.

Otro autor que ha tomado partido en este ámbito del choque de civilizaciones es Nilüfer Göle con su artículo “El Islam y la mundialización: ¿Similitud o alteridad?”, coincide con Pleyers en que el 11 de septiembre ha marcado la pauta del Islam con el mundo global, estableciendo que efectivamente lo islámico se oponía a la civilización global. Lo anterior demuestra que Occidente, o al menos los medios de comunicación que ostentan el poder ideológico-político de esta estructura dominante, ha querido enmascarar el Islam en esta categoría del terrorismo porque es incapaz de pensar y conjugar en plural. Homogeneiza porque no tiene los mecanismos y las herramientas para distinguir y diferenciar matices: “La crisis intelectual del orientalismo islámico era un aspecto más de la crisis espiritual del ‘humanismo burgués tardío’, pero en su forma y en su estilo, este orientalismo islamológico presentaba los problemas de la humanidad separados en dos categorías: ‘oriental’ y ‘occidental’” (Said, 2002: 348-49). Sin duda, *quien controla el pasado, es dueño del porvenir* (Gómez Mompart in Chomsky, 2002: 50), y de esta forma, los sacerdotes del archivo se han convertido en amos y mercaderes del futuro.

Luego, el autor asegura que *el Islam representa el miedo a la similitud* (Wieviorka, 2009: 324) mientras que el Occidente continúa perpetuando la distancia con él, catalogándolo no sólo como el otro, sino como lo extraño y lo hostil a lo cual se tendría que hacer frente. Como Dante Alighieri en su canónico infierno, el Occidente continuamente juzga desde los planos moral, científico y social al mundo islámico que según aquél carece de las categorías civilizatorias y culturales mínimas para ingresar al banquete del progreso, el desarrollo y la vida digna. Otro de los rasgos que enfatiza el Occidente es que no tiene – ni quiere tener- nada que ver con el Islam aunque éste haya estado –y todavía lo está- en Europa más de ocho siglos. Göle no sabe quién es Edward Said y ni lo ha leído, pues su

último apartado titula “El imaginario colectivo musulmán”, como si las mentalidades de una comunidad fueran idénticas e incluso inamovibles y rígidas después de más de catorce siglos.

Definitivamente “sobre gustos no hay nada escrito”, cada quien encuentra lo que está buscando. Los que están por la labor de restablecer nuevamente el sentido común entre los individuos lo encontrarán; y los que prefieren que prevalezca la violencia, la discriminación, el odio y el ninguneo, también.

### III. La *otra* globalización: un proceso histórico-cultural incompleto

La Edad Media lejos de ser una etapa histórica y cultural oscura ha resultado un auténtico almacén, *un bazar del Renacimiento* (empleando una expresión de Jerry Brotton), una despensa de las grandes ideas que servirían de culto en el Siglo de las Luces y la Ilustración. El gran acontecimiento por excelencia es la aparición del Islam y su expansión desde el Actual Marruecos hasta el río Ganges en menos de dos siglos. Claude Cahen concluye que “con Avicena y Averroes Occidente aprendió a pensar”. En los escenarios comercial, económico y cultural, ciudades como Constantinopla, Damasco, Bagdad y Córdoba eran consideradas un referente y, después, se volvieron una amenaza. En el siglo XII, por poner un ejemplo, Córdoba era la capital de la ciencia y el conocimiento de todo el mundo. Sabios e intelectuales por doquier, incluso de lugares donde no se profesara el Islam, acudían a la corte califal para debatir las ideas de Platón, Aristóteles y Clemente de Alejandría. Y ésa será la infraestructura de la Europa renacentista e ilustrada.

No obstante, Ibn Jaldún afirma que “todos los grandes imperios tienen un auge y su decadencia” (Ibn Jaldún, 1987). A partir de 1492 la civilización islámica se extinguió en Europa, acelerándose este proceso por la expulsión de los sefarditas (judíos hispanos), y los moriscos (moros españoles). El matrimonio entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en 1469, y el fin de la Guerra Civil Castellana en 1480, además del monumental éxito de la Reconquista, promovió la unión de los reinos hispanos bajo un estamento católico; y con la ayuda del Tribunal de la Santa Inquisición, se impondría una identidad unívoca, castiza, excluyente y expansionista. Mucho antes, todavía en el siglo IX, Carlomagno, el *Imperator romanorum* entre 800 y 814, había representado el aura de la Cristiandad frente al Islam que estaba instalado y arraigado en la Península Ibérica. La Ilustración, desde Kant y sobre todo Hegel, simbolizó y tradujo este imaginario colectivo triunfalista que sería el candil nervioso del colonialismo.

Los alemanes, sobre todo, guiados por el espíritu cosmopolita y humanístico de Goethe (1749-1832) y Schiller (1759-1805) sospechaban la miopía de la Ilustración por la descomposición del ser moderno y la decadencia de la razón ante la erupción de la sensibilidad y el espíritu de lo bello. Ambos coincidieron en otorgarle a la educación artística un valor de regeneración humana en búsqueda de la libertad y el goce estético

(Aranda Torres, 2004: 22-38), sobre todo a lo que fue marginado y silenciado por la modernidad europea. Schlegel (1772-1829), continuador de sus antecesores, afirmó que “la India era la cuna de la civilización occidental” y concluyó que “es en Oriente donde debemos buscar el romanticismo supremo”. Y luego con los franceses, desde Lamartine (1790-1869), Delacroix (1798-1863) y Hugo (1802-1885), replantearon la perspectiva hacia lo oriental, estableciendo cánones estéticos innovadores que pronosticaron el surgir del arte y la sensibilidad contemporáneos.

La globalización no es un proceso nuevo, siempre ha existido (González Encizo, 2002: 95-118; Comas D’Argemir in Chomsky, 2002: 95; Morín, 2002) como realidad inherente de los grandes imperios civilizatorios que han establecido sus canales de comunicación, construyendo enlaces comerciales y estableciendo relaciones mercantiles con otras potencias culturales. No obstante, este fenómeno se ha culminado recientemente con los puntos siguientes:

- 1- La interconexión de los mercados internacionales en una red de interdependencia mundial que implica el proceso de internacionalización y expansión de la economía, la tecnología, las finanzas, las comunicaciones y la producción cultural: “[...] el mundo se globalizó a partir de 1989. Ya no había una división que separaba el mundo en dos grandes líneas geoestratégicas. Ahora el mundo entero era un mercado global y las sociedades de todos los países podían relacionarse entre sí [...]. El mundo se unificó en sentido tecnológico y económico” (Herrera Guillén, 2013: 294).
- 2- La sustitución de las ideologías y los bloques políticos por una supuesta visión holística que trata de homogeneizar y estandarizar la complejidad de los procesos sociales y las desigualdades en el tercer mundo. Se han empezado a barajar varias ideas entre las cuales predominan *la sociedad de la información* (Castells, 1999), la sociedad de consumo, *la sociedad del riesgo global* (Beck, 2002) e incluso *la aldea global* de Mc’Luhan ha sido desplazada por *la ciudad global* (Sassen, 1995) ante la desterritorialización de los espacios donde el centro y la periferia interactúan y se desplazan.

El humanismo decidió que para ser universal se necesitaba conocer al otro mediante el *descubrimiento* de tierras lejanas y recónditas y casi como por arte de magia surgió el colonialismo. Éste perdió energía y apareció en escena el imperialismo que no sonaba tan elegante y fue sustituido de la terminología académica por otros sinónimos como la globalización, el desarrollo e incluso la democracia. Boaventura de Sousa Santos concluye que *ante el fracaso de los sustantivos, era menester agregar los adjetivos* y ahí *empezó a emplearse* en los foros internacionales los conceptos del *desarrollo sustentable* y la *democracia participativa*.

3- La entrada en escena de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (Brünner, 1999: 20) que han recortado las distancias y las fronteras de los estados-naciones, expandiendo de manera sigilosa los mandamientos hegemónicos de cierta geopolítica que está inmersa en el neoliberalismo con sello capitalista. Castells, desarrollando las antiguas tesis de Gramsci y Foucault, demuestra que la comunicación como práctica institucional es un espacio en donde el estado ejerce su monopolio del poder sobre los consumidores en masa: “El poder es la capacidad relacional que permite a un actor o actores sociales influir de manera asimétrica en la decisión de otros actores sociales de forma que favorezca los intereses y los valores del actor en situación de poder” (Castells, 2005). Pierre Bourdieu ya había pronosticado que el campo de las comunicaciones era también una escena de pugna entre la mayoría y las minorías:

El campo periodístico debe su importancia en el mundo social al hecho que ejerce un monopolio efectivo sobre los instrumentos de producción y difusión a gran escala de la información y, a través de estos instrumentos, sobre el acceso de los ciudadanos corrientes pero también del resto de productores culturales – como sean expertos, artistas, escritores- a lo que a veces se denomina “el espacio público” (Bourdieu, 1997: 53 Apud. Gómez Mompert in Chomsky y otros, 2002: 49).

4- El incremento de la información fugaz y vertiginosa donde lo que importa no es el contenido o la profundidad de su postulado, sino impresionar y sacudir al televidente convertido en un consumidor de lo trivial e incluso de la vulgarización de los acontecimientos descontextualizados de su lugar de origen y de acción. El periodismo ha cedido su butaca al sensacionalismo que la masa exige. El cine hollywoodense hace más de tres décadas que ha bombardeado los jardines galos y ha acaparado la

escena de la *industria cultural* –como la denomina Theodor Adorno - que según el filósofo de la Escuela de Frankfurt no es más que un rostro que desoculta lo que ocurre en el ámbito político. A pesar de que su colega, Walter Benjamín, ve en las nuevas tecnologías un medio de democratización del arte y la masificación de la producción artística, Adorno concluye últimamente que el consumidor de la industria cultural sólo es un mero esclavo del ocio y el entretenimiento cuando la esencia del arte es la emancipación del hombre y su libertad (Haioula in Boumenir, 2011: 113-31).

5- La interacción de los procesos socioculturales como la construcción o la redefinición de las identidades ante los efectos de la globalización que ha conllevado al debilitamiento de los estados-naciones y el replanteamiento de las fronteras. Probablemente Freud y Nietzsche ya habían profetizado el advenimiento del malestar cultural y la desacreditación de lo sagrado. José Joaquín Brünner sostiene que *los imperios desaparecen. [...] Los ídolos se evaporan antes siquiera de que hayamos alcanzado a identificarlos. [...] El individuo no tiene ya a qué aferrarse* (Brünner, 1999: 42). Diez páginas después, el autor enfatiza: “[...] *todo lo antiguo [...] ha llegado a su fin: fin de la historia, muerte de Dios, muerte de la Razón, del Progreso, de la metafísica, de Las Luces, de la revolución, [...], de las utopías*” (Brünner, 1999: 51). Edgar Morín, horrorizado por el proceso en el cual está encaminada la globalización, advierte que *debemos defender las singularidades culturales y, al mismo tiempo, promover las hibridaciones y los mestizajes* (Morín, 2010: 96).

El otro fenómeno de esta concatenación de cosmovisiones es la imposición de estilos de vida como el caso del *american way of life* o la *m’cdonalización* cultural.

6- La globalización no sólo ha generado una conexión global entre todas las actividades y los procesos humanos, sino que ha mundializado a la vez el malestar y la desigualdad sociales. Bauman plantea que las relaciones y los nexos humanos son líquidos y faltos de solidez emocional. Ante la decadencia de los estados-naciones y la crisis de la globalización que ya no cobija a las minorías, ha surgido el comunitarismo y la reconstrucción del tejido social: “En términos sociológicos, el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada “licuefacción” de la vida

moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad” (Bauman, 2004: 180). Otra urgencia a la que recurren los disconformes de la globalización es, según Castells, el fundamentalismo que es un regreso a las fuentes fundacionales de una comunidad como la islámica (Castells, 1999b: 34-43). También habría que incluir en esta misma línea al movimiento Antiglobalización –movimientos ecológicos y ambientalistas, colectivos gays y lésbicos, discursos feministas y de equidad de género, minorías raciales, visiones indigenistas y decolonialistas - poniendo énfasis en los denominados *indignados* cuyo origen se podría establecer a partir de la máxima de Stéphane Hessel “*Indignez-vous!*”. Aunque este postulado alternativo al neoliberalismo emprendió su andadura en Seattle en 1999, parece que tuvo un singular despegue a raíz de la Primavera Árabe en 2011 y su influencia en los siguientes malestares en España, Grecia, Portugal, Turquía. Rafael Herrera Guillén sostiene que “los Indignados están forjando un espacio utópico fundamental cuyo futuro parece indescifrable” (Herrera Guillén, 2013: 307).

### III.1. Brevisima historia del califato

#### *III.1.1. De la comunidad islámica perfecta al califato ortodoxo*

Casi a finales del siglo VI, en la península arábiga cuyo centro se establecía en la Meca, iba a nacer Mahoma quien se iba a convertir, además de haber sido un pastor de ovejas y un caravanero, en el guía de *la mejor comunidad humana de la que jamás se haya visto* (Figueroa Ruiz, 2005: 65 Apud. El Corán, III: 110). El Islam, por medio de Mahoma y el Corán, iba a recuperar la igualdad entre los individuos y la noción de comunidad entre ellos a través de la fe: “*No hay diferencia entre un árabe y un aljamiado salvo la fe*” (Mahoma en el Discurso de Despedida, 631 d. C.). De esta manera, Mahoma se comprometió en no sólo dar a conocer la nueva ley monoteísta, sino procurar seguirla y obedecerla. Con su propio ejemplo, iba a forjar un ideal de una comunidad que ordena lo que está bien, prohíbe lo que está mal y cree en Dios; es decir, la fe y la práctica juntas iban a ser la combinación perfecta de un conveniente funcionamiento comunitario.

El Corán –sin ser todavía una versión escrita - se iba a convertir en el manual de procedimientos de las prácticas comunitarias, fijando de manera nítida las características del nuevo líder y los integrantes del espacio simbólico que le deben respeto y lealtad. Con la incorruptible ejemplaridad del líder, como un representante de la ley divina, y la estricta obediencia de los súbditos se alcanzaba a divisar lo que San Agustín describió como la *Ciudad de Dios*: “[...] para el buen funcionamiento de la comunidad son necesarias tanto la existencia de una autoridad como la obediencia a ella” (Figueroa Ruiz, 2005: 34). El Corán es muy tajante en este aspecto donde el buen funcionamiento y la legitimidad de una comunidad dependen de la conducta moral y la eficiencia del gobernante y la obediencia de sus gobernados; en otras palabras, la ley divina manifestada en el Corán es el camino a seguir en búsqueda de la comunidad ideal y *frenar* los impulsos y *la arbitrariedad* (Figueroa Ruiz, 2005: 36). Mahoma –en su calidad de profeta y líder político de la comunidad - iba a materializar los conceptos coránicos de un digno gobernante de la comunidad islámica.

La comunidad en árabe es *‘umma*, que viene de otro vocablo *‘om* que significa “madre”. Este núcleo intersubjetivo tiene que cobijar a sus hijos y responder a sus demandas; y al mismo tiempo, sus integrantes tienen que proteger y salvaguardar celosamente los derechos de su comunidad, respetando y obedeciendo a su líder, cumpliendo con los mandatos de la ley y defendiendo sus fronteras de los otros. El nuevo concepto coránico de la comunidad iba a poner fin con las anteriores prácticas tribales donde “el poder estaba vinculado con el apellido y los orígenes, lo cual implicaba un poder económico, primer escalón del poder político” (Chebel, 2011: 13). A raíz de la hégira – migración que realiza Mahoma de la Meca a la Médina -, la visión de la comunidad iba a ser ampliada puesto que los migrantes (*muhâyirûn*) y los anfitriones (*‘ansâr*) iban a convivir y compartir el espacio (Chebel, 2011: 20) en la nueva capital islámica que es la Médina, anteriormente llamada Yatrib. Al principio cuando el Islam no era oficial entre la población medinense, Mahoma procedió a incluir a los judíos y no musulmanes en su comunidad siempre y cuando éstos no fueran politeístas.

En su agonía, Mahoma no dejó claro quién iba a sucederle ni tampoco estableció los mecanismos para la elección de un líder, sino que podemos sospechar que dejó que la

misma comunidad –sus integrantes más sobresalientes que siempre *acuerparon* al profeta - se autogestionara mediante la ley que Mahoma les había legado. El elegido iba a ser Abû Bakr quien fue el primero en convertirse al Islam, fue parte de la expedición de Mahoma a la Médina en 622 y le sucedió en la dirección de la oración cuando cayó enfermo. La comunidad percibió estos indicios como una prueba razonable de la confianza del profeta en el futuro primer califa ortodoxo. No obstante, en su mandato el nuevo califa iba a enfrentar muchas revueltas entre las cuales algunos clanes deseaban regresar a sus anteriores usos y costumbres. Cuando se aproximó el momento para elegir a su sucesor, nombró a Omar para “hacer frente a las pugnas y las rivalidades entre los creyentes” (Figueroa Ruiz, 2005: 57).

El segundo califa era de los pocos hombres en los tiempos de Mahoma que cumplía con los requisitos de un auténtico caballero, dotado de una valentía peculiarísima, una determinación profunda y una férrea convicción en la empresa islámica. Fue un acérrimo enemigo de los males sociales como la corrupción y la pobreza que y ha llegado hasta nuestros tiempos una de sus memorables palabras: “Si fuera la pobreza un hombre, lo mataría”. Otra de las anécdotas históricas de este personaje es que en las noches, Satanás se ocultaba para no tener que coincidir con él. En sus diez años de mandato, Omar logró conquistar Damasco (635), Jerusalén y Antioquía (638), Cesárea (640) y Egipto (639-41).

Fue con Omar la primera vez que se estableció una especie de consejo electoral compuesto por hombres sabios y conocedores de la ley islámica y su praxis (*shûrâ*) quienes se decidieron por la figura de Utman, perteneciente al clan de los omeyas mientras los dos anteriores califas y el profeta eran, en cambio, del clan de los hashemitas. Luego de la elección, seguía el voto de lealtad por parte del pueblo (*bay'a*). Sin embargo, el tercer califa, a pesar de haber sido el que más duró en el mandato (12 años) y haber conquistado Cartago (647-48), Chipre (649) y Armenia, además de haber mandado a recopilar el Corán (650-53), convirtiéndose en el Corán oficial cuya primera versión se enviará a Damasco, fue asesinado por uno de su propio clan aunque deseoso de que los omeyas ostentaran completamente el poder político del creciente califato islámico. Este trágico suceso provocó disputas en torno a la sucesión, quedando en el poder Alí, primo del profeta, aunque sin el consenso de la *shûrâ*.

La comunidad no es sólo un espacio simbólico al que pertenecen cobijados sus integrantes, sino que éstos conforman una alianza inquebrantable mediante la hermandad compartida y una lealtad ciega pero condicionada hacia su gobernante. Cuando el consenso deja lugar a la división de opiniones, empieza a desgajarse esta solidez, entrando en escena nuevamente los impulsos basados en los intereses de los viejos clanes y el orgullo de sus orígenes. El sueño coránico del profeta basado en una comunidad única y singular empezaba a convertirse en una utopía. La práctica se alejaba de la creencia y de esta manera se desinflaba el joven proyecto islámico.

### *III.1.2. Del califato omeya al abásida*

A raíz de la muerte de Alí, el cuarto y último califa ortodoxo, todo el poder político, religioso y económico iba a pasar a manos de la dinastía omeya, provocando un clima de descontento y malestar entre los miembros de la casa del profeta (*'ahl-l-bayt*). La capital califal se mudó de la Médina a Damasco, centro económico de la dinastía siriaca. El primer califa omeya, Muawiya, eliminó la *shûrâ* e introdujo la sucesión dinástica lo cual significaba que la herencia política se pasaba al primogénito o al hijo más capaz en administrar el estado. Esta decisión no fue bien recibida entre los partidarios de la ortodoxia y procedieron a repudiar y desconocer esta innovación en la ley. Los jurisconsultos que conformaban el consejo electoral en tiempos de Omar y Utman vieron con mucho recelo y desconfianza la intromisión del califa en los asuntos jurídicos, considerándolo incluso como una especie de desobediencia a los procedimientos legislativos erigidos anteriormente por una autoridad reconocida y legítima: “Obedeced a Dios, al enviado y a los que tienen autoridad entre vosotros” (Figuroa Ruiz, 2005: 32 Apud. El Corán, IV: 59). El mismo califa, quien es la primera persona en ser un ejemplo para los súbditos, había descalificado un artículo fundamental que había establecido Omar que es la sucesión mediante un riguroso proceso electivo a cargo de los jueces y los sabios en materia de religión y legislación islámicas. La autoridad religiosa quedó de esta manera a merced de la tutela y la arbitrariedad del estado omeya.

Mientras el califato –la representación de la ley coránica y el carisma del profeta - se expandía por doquier, llevando el estandarte islámico, la autoridad religiosa se ensimismó en un proceso de sumisión al poder estatal y la ritualización de un proceso de

deificación de la figura del gobernante. El anterior califa, elegido por unanimidad y legitimado por el voto de confianza de su pueblo, conocedor de la ley islámica y su buen funcionamiento en los momentos oportunos de la vida social, se volvió un mero símbolo de culto. El jurisconsulto pleno de lucidez y conocimiento fue también sustituido por el *visir* que se empeñó en salvaguardar su puesto, adulando a su califa y obedeciendo su voluntad.

Al aceptar a los omeyas como continuadores del linaje profético y el proyecto islámico, se tenía que abrazar la sucesión dinástica en el espacio de las prácticas religiosas y políticas, convirtiéndose en una tradición institucionalizada hasta hoy en día incluso por monarquías que se declaran hashemitas o pertenecientes a la familia del profeta (los casos del Reino de Marruecos y el Sultanato Hashemita de Jordania).

La dinastía omeya, a pesar de haber expandido el califato al este y al oeste, conquistando Samarcanda, el resto del Norte de África llegando hasta la Península Ibérica frenada por Carlos Martel en Poitiers (732), fue derrocada casi un siglo después (750) ante la oleada de indignación popular que nunca aceptó con buenos ojos la innovación introducida en la corte: “Esta pérdida de legitimidad fue una de las más importantes justificaciones de la violenta sublevación contra ellos y la toma del poder por la dinastía abasí (750-1257)” (Figuroa Ruiz, 2005: 78).

Los abásidas, tras aniquilar a toda la familia damascena (Chebel, 2011: 63), llegaron al poder, sustituyendo Damasco por Bagdad que se erigió como la nueva capital del califato islámico. De ese parricidio abásida, sobrevivió un miembro del linaje omeya, Abderramán, y escapó hacia al-Ándalus, llegando al poder y desconociendo la autoridad califal. De esta manera, surgirá el Emirato de Córdoba en 756 y el Califato de Córdoba en 869, independizándose totalmente de Damasco, constituyéndose como un poder autónomo rivalizando con los carolingios en Europa y el propio califato islámico en el oriente. El propósito abásida era recuperar la pulcritud de la ortodoxia profética que había sido mancillada por el gobierno mundano de los omeyas; no obstante, al inicio se intentaba devolverle a la instancia jurídica su jurisdicción y responsabilidad pero al servicio del califa. En otras palabras, el gobernante reconocía la autoridad de los jurisconsultos pero quedaban bajo su tutela máxima que condujo al estado en un nuevo escenario dialéctico entre la instancia religiosa y política.

El califa abásida, conocedor de la situación anterior omeya y consciente del poderío de la instancia jurídico-religiosa y su monopolio ideológico en el ágora social, trató siempre de fortalecer los lazos con los teólogos y los sabios, obedeciendo la ley como declarar la guerra santa a los infieles y ordenar el pago del tributo a aquellos residentes en territorio musulmán –conocido como *dar al-islam* - sin profesar la religión islámica. Se podría explicar que en el aspecto de la vida cotidiana de la sociedad los *cadís* –jueces islámicos- tenían el poder de decidir y dar su veredicto, mientras que en la toma de decisiones políticas quedaba bajo la estricta voluntad del gobernante que a veces ni siquiera consultaba con la autoridad religiosa.

Otro de los temas neurálgicos que preocupó bastante a la autoridad clerical fue que el califa llevara a cabo una empresa civilizatoria y cultural, creando por vez primera una Casa de la Sabiduría (*bayt al-hikma*) donde los protagonistas iban a ser los sabios siriacos nestorianos de Constantinopla, traduciendo las obras más importantes de la filosofía griega y alejandrina. Esta política de apertura y con una visión cosmopolita provocó que los teólogos declararan casi oficialmente su cruzada contra la filosofía y la racionalidad, admitiendo que el conocimiento y la verdad sólo se pueden establecer a través del Corán, y no por medio del hombre.

Este escenario de prosperidad intelectual y cultural, aunada a la indignación de los jurisconsultos, conllevó a un autismo político, desatendiéndose la responsabilidad social de albergar un entorno digno a sus súbditos, desembocándose en una larga y paulatina descomposición y deslegitimación que iban a aprovechar los mongoles cuando destruyeron y saquearon la capital abásida en 1258. Sin duda, sin el soporte religioso, la autoridad política quedó tambaleándose como asegura Ibn Jaldûn: “Cuando subyugan a un pueblo, sólo piensan en enriquecerse desposeyendo a los vencidos; jamás intentan darles una buena administración. [...]. Cuando los últimos vestigios del poder califal hubieron desaparecido, la autoridad escapó de las manos de los árabes para pasar a las de una raza extranjera” (Ibn Jaldûn, 1987: 315-16).

### III.1.3. El Islam en manos ‘extranjeras’

La dinastía otomana empezó cuando Osmán I ascendió al poder en 1299 hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Casi un siglo y medio después, Mehmet II se apoderaría de Constantinopla en 1453, concluyendo con la hemorragia bizantina e impidiendo a los navegantes portugueses y españoles atravesar la vía marítima hacia las Indias.

Selim fue más que nada un hombre de acción, perseverante y decidido en todo momento en conquistar los territorios que no estuvieran bajo la bandera del Islam de franja suní. Después de la toma de Constantinopla, le siguieron Alepo, Damasco y El Cairo que serían luego las tres provincias otomanas principales en el antiguo territorio de los mamelucos. Selim dio a la Meca y la Médina esa consideración sagrada por haber sido las dos ciudades fundacionales del discurso religioso e ideológico-político del Islam desde sus inicios, legitimando así su misión de restaurador del califato ortodoxo.

Los árabes nunca vieron con recelo que la capital fuera una ciudad fuera de las tierras santas de Arabia, sino todo lo contrario, aceptaron con fe y buenos augurios la labor misionera y moralista del nuevo *emir de los creyentes*. Eugène Rogan, en palabras del historiador egipcio Abderramán al-Yabartí, recuerda que “Al inicio de su reinado, los otomanos demostraron merecer que se los incluyera entre los más idóneos gobernantes de la comunidad {islámica} desde los tiempos de los califas bien guiados. [...]. Apoyaron la práctica de los ritos islámicos y... honraron a los líderes religiosos, favoreciendo el mantenimiento de las dos ciudades santas, La Meca y Médina” (Rogan, 2010: 38).

Solimán había heredado no sólo el imperio de Selim *el cruel*, sino su determinación a la hora de tomar las decisiones. A diferencia de su padre, Solimán era un enorme estratega y con una visión política, llegando a establecer nexos diplomáticos con Francia que en señal de agradecimiento y cortesía le puso el título de *le magnifique*.

La era de “El Magnífico” iba a estar orientada hacia la legislación canónica, en la reestructuración de los mecanismos de legislación y no de las fuentes mismas del derecho islámico: “[...] il est appelé ‘le Législateur’ (al-Qânûnî) en Orient pour sa reconstruction complète du système légal ottoman. Il n’a pas modifié la charia, loi suprême de l’Empire, mais le kanoun, législation canonique qui dépendait de la volonté du sultan et qui couvrait

le droit pénal, fiscal et foncier” (Guidère, 2012: 20) y la consolidación administrativa de su imperio, organizando las provincias y eligiendo El Cairo como lugar de la primera constitución provincial, materializando así el poderío otomano y organizando la vida social, política, económica, religiosa y cultural en las regiones arábicas: “Establece las responsabilidades de quienes ocupan un cargo relacionado con el mantenimiento de la seguridad, con la preservación del sistema de irrigación y con la recaudación de impuestos. Las normas relativas a los estudios catastrales, a las donaciones piadosas, a la conservación de graneros y a la gestión de los puertos de mar aparecen claramente explicadas” (Rogan, 2010: 47). En materia religiosa, se permitía tanto a cristianos como a judíos preservar sus ritos e incluso resolver sus conflictos a través de sus propios jueces salvo en casos relevantes y complejos (Ibíd.: 48). Solimán dejó atrás la temible figura de su padre y se volvió el munífico. Comprendió que un legislador tenía la doble condición de autoridad y misericordia lo cual lo acercaba a los primeros califas que sucedieron a Mahoma.

Ante el creciente debilitamiento otomano y su deslegitimación frente a los árabes, va a irrumpir el colonialismo francés e inglés que prácticamente iba a heredar el anterior territorio turco. Con la presencia extranjera, y sobre todo del *infidel*, va a resurgir la reformulación del yihad como un mandato y una responsabilidad que tienen los miembros de la comunidad islámica para defender a sus propios congéneres con el propósito de proteger su *pureza* y su *castidad*. La novedad es que esta lucha o guerra santa –que es una defensa legítima en tiempos bélicos - se iba a teñir con los colores de la revolución, lo cual creaba una paradoja entre dos realidades totalmente distintas e incluso opuestas (que en el siguiente apartado procederé a puntualizar).

### III.2. El Renacimiento árabe:

#### III.2.1. *¡Tahtaoui dijo sea la Nahda y así se hizo la reforma!*

Lo que habría que reconocer a los distintos colonialismos –desde los españoles hasta los estadounidenses - es que despertaron a la comunidad islámica –si es que todavía se pudiera emplear tal término - de su profundo letargo y se puso a pensar sobre la decadente realidad en la que estaba anclada con la conciencia fija en el pasado glorioso del Islam. En otras palabras, el sistema colonialista había hecho tambalear por completo la estructura

sociocultural del Islam con su ideal de unidad que ya se estaba resquebrajando a raíz del Califato de Córdoba - y las posteriores taifas - en al-Ándalus y la administración otomana.

Con la desfragmentación otomana –*Turquía era el ‘enfermo de Europa’* (Rogan, 2010: 190) - se otorgó cierta autonomía al gobernante en la provincia de El Cairo, ostentando el título de *pachá*, mostrando su beneplácito y su apertura hacia los asuntos internos y locales de los árabes: “Si en los primeros siglos de la dominación otomana los árabes se habían visto excluidos de los puestos más destacados [...] a mediados del siglo XVIII las cosas habían cambiado, puesto que los notables locales conseguían ascender a los más elevados peldaños de la administración provincial, haciéndose incluso con el título de ‘pachás’” (Rogan, 2010: 74). La invasión napoleónica –a pesar de que se haya construido una mística alrededor de su carabela y su memorable *versículo* (Renard, 2010: 47) - produjo un cisma de descontento e indignación entre la gente aunque el almirante de Ajaccio terminara conmoviendo y convenciendo a los ulemas de Al-Azhar. Guidère sorprendentemente sostiene que Napoleón creó grandes expectativas al principio llegando a ser confundido incluso con un sultán que vino a restaurar la honra del Islam: “Napoléon modernise les villes, crée l’Institut d’Égypte, charge les scientifiques qui l’accompagnent de mener des fouilles et des travaux de recherche, encourage la redécouverte de la civilisation pharaonique et le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion. Depuis cette période, les Français occupent une place particulière dans la mémoire et dans le cœur des Égyptiens” (Guidère, 2012: 22).

La presencia napoleónica en el Egipto y la entrada en escena de los ingleses con el general Nelson, quemando los barcos franceses y obligando a Napoleón a regresar –casi a escondidas - a Francia, despertó los ánimos egipcios con la épica utopía de una nación árabe que recordara los tiempos del califato en el que *casi* ‘no se ocultaba el sol’. Este renacimiento cultural apelaba también a los mitos fundacionales de un Islam original aunque acorde a los tiempos que corrían de la modernidad. Este movimiento va a ser conocido como ‘*nahda*’ que significa literalmente el despertar del sueño (*sommeil*) –*subât* - medieval a raíz de la empresa napoleónica:

La Nahda se trouve amplifiée par la multiplication des institutions académiques (écoles et universités) et par le mouvement de traduction qui prend son essor à partir de l’Égypte pour rayonner sur la région. Dans tous les pays, un nombre croissant

d'intellectuels s'attelle à l'étude de la langue et de la culture arabes, produisant des publications (dictionnaires, encyclopédies, romans, poésies, journaux, magazines) dans une langue arabe modernisée, nourrie à la fois aux sources classiques et aux cultures européennes (Guidère, 2012: 23).

Uno de los representantes de este movimiento reformista es sin duda Riffa Tahtaoui (Tahta 1801- El Cairo 1873) quien es considerado el padre del pensamiento árabe moderno y el fundador del renacimiento cultural en Egipto. Fue teórico de la educación, pensador político, economista, hombre de letras además de un excelente traductor.

Se graduó en 1823 en la prestigiosa universidad de Al-Azhar donde fue después profesor. Entre finales de los 20's y principios de los 30's, formó parte de la expedición cairota a París por parte de Mehmet Alí, gobernante de Egipto en esos tiempos que pensaba que *el único camino para alcanzar a Europa era la imitación* (Maalouf, 1998: 88). Durante nueve años, Tahtaoui se percató de las estructuras social, política, cultural y económica del país galo después de la Revolución Francesa, dándose cuenta de lo desfasado que estaba su país (Chebel, 2011: 129) del *banquete de la civilización*. A su regreso a Egipto, en 1835 fundó una Escuela de Traductores –que luego se convertiría en la Escuela de Lenguas - donde se enseñaría árabe, francés, turco, persa e italiano. Fundó el primer periódico egipcio *Al-waqâ'i al-misriya* (Hechos o acontecimientos egipcios) convirtiéndose después en su editor personal y su director entre 1842 y 1850. Después de un exilio al Sudán, fue reinstalado en la escena pública donde, además de retomar su misión educativa y de traducción, se volvió el editor en jefe de un nuevo suplemento cultural *Rawdat al-Madâris al-misriya* (Jardín de las escuelas egipcias).

El despertar reformista en Egipto por Tahtaoui va a desembocar en una conciencia política colectiva y un sentimiento nacional que se van a globalizar en la región árabe e islámica. Esta arqueología de lo árabe se va a teologizar replanteando las miras hacia las dos instancias de lo político y lo religioso, es decir, el papel que iban a jugar tanto el gobernante como el juez conocedor de la ley islámica y la relación dialéctica que se iba a establecer entre ambos polos del poder. La *Nahda* será continuada por los deudores intelectuales y políticos de Tahtaoui.

### III.2.2. ¿Qué es la Nahda? Breves antecedentes y datos útiles

La caída de Granada en 1492 y la paulatina expulsión de la comunidad morisca entre 1609 y 1614 por Felipe III –por consejo de su valido, el Conde de Lerma- van a provocar un profundo sentimiento de malestar, desgarramiento y añoranza en las generaciones siguientes. Esta traumática experiencia del exilio va a ser sumamente retratada en la literatura renacentista hispánica, incluso por el mismo Cervantes en *El Quijote*. La pérdida del último bastión musulmán no fue cualquier pérdida, fue el crepúsculo del aura andalusí e islámico que jamás se volvió a ver en la tierra intermedia de oriente y occidente. Granada, con su símbolo palatino de la Alhambra, ha sido empleada como objeto de culto y de sublimación desde tiempos de *Las Mil y una noches*, Chateaubriand e Washington Irving, alcanzando la figura de ‘paraíso perdido’ - ‘*al firdaus al-mafqûd*’ - como una analogía bíblico-coránica y de ahí al-Ándalus empezó a vislumbrarse como un evento mítico y místico, un espacio mágico y alternativo al que se acude frecuentemente en los contextos de crisis de convivencia y tolerancia cultural y confesional.

Este marco mental y conceptual común va a ser introducido –o reintroducido - al mundo islámico necesitado de una reactivación neuronal y psicológica para hacer frente a las ruinas del imperio otomano y la omnipresencia de las potencias europeas. Los intelectuales egipcios, que estaban a la vanguardia (Rogan, 2010: 217-19) a diferencia de sus otros compatriotas árabes, verían en esta peculiar fuente histórica y legendaria la excusa, o el aliciente, para construir o *rescatar* la memoria del Islam y su época más esplendorosa; y por ende, fijar esa historia común (González Alcantud y Rojo Flores, 2014: 705-10) y ese pasado estandarizado y homogeneizado sin obedecer a los matices geográficos, étnicos y culturales.

Uno de los más destacados de ese séquito proto-nacionalista es Ahmed Zaki Pashá (1867-1934), hijo de un marroquí y una kurda, originario de Alejandría, que siendo todavía estudiante empezó su labor de traductor para el gobierno provincial de Ismailía. Gracias a su dominio del idioma francés, se dedicó a la actividad periodística en el Ministerio del Interior, siendo traductor y editor en *Al-waqâ'i al-misriya* que años atrás había fundado Tahtaoui. Después se convirtió en catedrático de traducción e idioma árabe en el Institut Français d'Archeologie Orientale de El Cairo. Durante la Primera Guerra Mundial fue el

responsable de recodificar los procedimientos administrativos de Egipto en su carácter de protectorado británico. Su invaluable labor fue reconocida al ser elegido miembro de l'Institut d'Égypte en París, de la Royal Geographical Society y de la Royal Asiatic Society en Londres. Hoy en día es conocido como el Decano del arabismo –‘*shayj al-'urûba*' - y materia de estudio de la obra de Al-Gendi Anwar en 1963.

La labor de Zaki, de alguna manera continuadora de Tahtaoui, fuera de Egipto fue crucial. Su viaje por España, particularmente Granada y Andalucía, no iba a pasar desapercibido en su *Rihla ilâ-l-Andalus* –‘Expedición hacia al-Ándalus’ - que muestra un aire épico y apoteósico en todos los sentidos. Este texto va a marcar un hito para los viajeros árabes por España como lo fue anteriormente *La description de l'Égypte* de Napoleón para los posteriores orientalistas europeos. Zaki se convirtió en un promotor que se vinculaba entre los orientalistas y arabistas europeos con sus compatriotas árabes cuando éstos empezaron a participar en los Congresos Internacionales de Orientalistas como el de Viena en 1886. De esta forma, al-Ándalus *recuperó* –si es que se pueda aceptar este *nostálgico* término- la condición de trampolín cultural entre Europa y el mundo árabe e islámico.

A diferencia de Zaki, destaca uno de los máximos representantes –sino es que el más importante- de la Nahda que no necesitó salir al extranjero para sobresalir y erigirse en un auténtico Faro del mundo islámico colonial. Se trata de Butrus al-Bustânî (1819-1883) cuyo origen se debate entre Siria y el Líbano. Pertenece a una familia cristiana maronita y se convirtió luego al protestantismo debido a la influencia que recibió de la escuela de misionarios americanos. Esta educación conservadora le permitió acercarse a las lenguas siríaca y latín que perfeccionó y se dedicó al estudio del hebreo, el arameo y el griego. Bajo la tutela de esta institución, fundó la primera sociedad literaria del mundo árabe *Yâmi'at al-adab wa al-'ulûm* –Sociedad de las artes y las ciencias - cuyo lema era “El amor a la patria es parte de la fe” –*hob al-watan mina-l-'îmân* -. En 1863 fundó la Escuela Nacional con un claro significado de reivindicación nacionalista puesto que fue uno de los primeros en apelar a la tolerancia religiosa en nombre de la nación que albergaba a todos con el famoso lema: “La religión es de Dios y la patria es de todos”. Participó junto a Cornelius Van Dijk, Nasîf Yâziyi y Sheikh Yosef Al-Asir al-Ash'ari en la traducción de la Biblia al árabe en

1864. Sin embargo, uno de los hitos por el cual se le conoce más es la de haber sacado a la luz la primera enciclopedia árabe moderna *El océano de los océanos –mohîto al-mohît -* entre 1876 y 1887 en nueve volúmenes en Beirut y un Diccionario del saber y algunos periódicos como el Appel de la Syrie –Llamo de la Siria-. La Biblioteca de Beirut reconoció la labor de al-Bustânî con la reedición de su enciclopedia en un solo volumen en 1977.

Estos tres candiles de la Nahda –al-Bustânî, Tahtaoui y Zaki-, y sin olvidar otros nombres ocultados y reprimidos en la historia, debatieron de manera simbólica en esta efervescente ágora entre la *longevidad* del Islam y su utilidad en los asuntos políticos y nacionales de la modernidad, la necesidad de emanciparse de los otomanos pero llevando a cabo una relación diplomática –y no bélica o de rechazo pasional - con Europa. París, Londres e incluso Nueva York –sin olvidar otras capitales occidentales - y el Cairo serían el destino de la generación del siguiente período de la Nahda.

### *III.2.3. La labor intelectual, periodística y cultural en la Nahda*

Algo que todavía se le debe a Napoleón Bonaparte, después de haber llevado consigo el estandarte revolucionario por Europa y el norte de África, es el haber sido el artífice de promover de manera inconsciente en los países que conquistaba el profundo sentimiento de conciencia política y nacional. Unos años atrás, una serie de autores y músicos dejarían su impronta en el escenario intelectual y cultural europeo. El llamado Sturm Und Drang iniciado por Hamann, Herder y otros será la antorcha perfecta, desde Goethe y Schiller en la literatura, de Wagner y Bach en la música, de Schopenhauer y Nietzsche en la filosofía, para dejar atrás el período clásico –*klassisch* - y a través de una regeneración artística y cultural del ser humano invocar el nuevo sentimiento romántico –*romantisch* - como antídoto a ese malestar de la sociedad contemporánea.

Este tsunami del espíritu humano será continuado en Alemania por Schlegel, Novalis, Hölderlin y Heine; en Inglaterra por Shelley y Coleridge; en Francia por Chateaubriand, Lamartine y Hugo; en Italia por Leopardi y Manzoni. En España no será una excepción pues José Zorrilla, el Duque de Rivas, Mariano José de Larra y José de Espronceda –sin olvidar al joven Gustavo Adolfo Bécquer - dejarán también su sello como

una manera de apelar a la nación en respuesta, curiosamente, a la invasión napoleónica entre 1808 y 1814.

Este contexto europeo generalizado de búsqueda e invención de los símbolos patrios y héroes nacionales será a su vez imitado –o reproducido - por el mundo islámico bajo la doble dominación otomana y europea. No hay que olvidar que Napoleón llega a Egipto a finales del siglo XIX y será la excusa perfecta para desembarazarse de los mamelucos que gobernaban en nombre de Estambul. La Nahda no solo despertó a las sociedades islámicas –y no islámicas -, dominadas por los otomanos y los europeos, de su profunda inconsciencia, sino también se percataron de las diferencias que tenían unos de otros. De esta manera, emergió una auténtica ola de conciencia política y empezaron a brotar los sentimientos nacionales más allá del califato. En otras palabras, el discurso de la *Renaissance arabe* no se estructuraba bajo la bandera del Islam, o evocando los hechos del Profeta, sino ensalzando la música de las nuevas naciones que surgirían un siglo después.

Durante la Nahda –incluso desde al-Bustânî, Tahtaoui y Zaki - el mundo árabe trasladó su impacto, que le generó el encuentro con la civilización europea, a la creciente producción y difusión de los contenidos educativos, científicos, literarios y culturales. Los avances técnicos y científicos y el progreso educativo y cultural en los que estaba inmerso el mundo europeo no iban a pasar desapercibido por algunos intelectuales árabes que empezaron a evocar esos tiempos gloriosos del Islam, construyendo un ambiente de empatía, aceptación y asimilación. Aunque esta fascinación por lo europeo no era un acto puro o inocente, sino una voluntad pragmática de tratar de trasladar ese esplendor ilustrado al contexto y la geografía del mundo árabe.

A partir de los viajes que realizaron algunas expediciones árabes –sobre todo destacaban los egipcios - a Francia, se percataron de la gran labor que ostentaban los que tenían el poder de las masas y la opinión pública. A partir de esos momentos, la mayoría de estos viajeros egipcios se dieron cuenta de la importancia del periodismo y el quehacer editorial en la educación de las sociedades contemporáneas. Desde la prensa se empezó a promover el idioma árabe como principal vehículo del renacimiento de la cultura árabe, pero no era el idioma árabe de la poesía clásica, aquella lengua refinada que solo se pronunciaba en las cortes califales, sino un nuevo registro –la lengua de la opinión pública

y las masas - que pudiera llegar hasta los últimos confines de la ciudad e incluso de los pueblos y las aldeas. Ortega y Gasset sostiene que “la opinión pública es la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar” (Ortega Y Gasset, 2002: 180). Estos nuevos editores y traductores iban a asimilar que el idioma árabe no podía ser un ente monolítico y puro que guardara la memoria de las anteriores proezas, sino una entidad viva y en constante movimiento, aceptando préstamos de otras lenguas y culturas, generando un auténtico escenario de apertura, cosmopolitismo y modernidad. Además el idioma árabe se convirtió en el habla popular, una lengua en que todos hablaban, se comunicaban y se entendían; y por ende, a través de la lengua se replanteaba los aspectos de la tradición, la identidad y los valores de una comunidad acorde a los tiempos modernos.

Beirut y El Cairo –sin olvidar la misma Estambul, Alejandría e incluso un poco Damasco- se convirtieron en la segunda mitad del siglo XX en el nuevo capitolio periodístico y editorial de la Nahda. Pero ante la creciente presión otomana en la región del Líbano, casi todos los periódicos y revistas se van a trasladar a Alejandría y posteriormente al Cairo –llegó a tener hasta 160 periódicos y revistas en lengua árabe (Rogan, 2010: 218) - donde se iba a concentrar todo el proceso y el esfuerzo de los intelectuales del mundo árabe contemporáneo. Desde la aparición de al-Jawa’ib en 1861 de clara injerencia otomana y de difusión de los contenidos oficiales del imperio, iba a surgir una alta gama de periódicos y revistas con una clara reivindicación nacional y autonomía local. Butrus al-Bustânî fue promotor de al-Yinan –considerado el primer periódico de la Nahda- entre 1870 y 1886. Los hermanos Bisara y Salim Taqla iban a sacar a la luz al-Ahram en 1875 que se trasladó de Beirut a Alejandría, y luego definitivamente al Cairo en 1892 hasta nuestros días. Yacouf Sarruf iba a llevar a cabo la fundación de dos periódicos; al-Mutqaf en 1876 - se trasladó al Cairo en 1884 - y al-Muqattam en 1889 con Faris Nimr. Este último periódico, afirma Rogan, fue sacado a la luz por Lord Cromer como una estrategia de desprestigiar al periódico al-Ahram que se había convertido en esa época en un auténtico *best seller* de la sociedad egipcia. Cromer en ningún momento hizo uso de la ley de promulgación de la libertad de prensa de 1881, pero llevó a cabo esta maniobra competitiva donde, además de ese diario en lengua árabe, editó la Egyptian Gazette publicado en inglés. Y en el último cuarto del siglo XIX salieron a la luz Misr de Adib Ishaq (1877), al-Tiyara de Salim

Naqqas y Adib Ishaq (1878) y al-Hilal de George Zaydan (1892) –este último sigue circulando hasta nuestros días - en El Cairo.

Mediante la Escuela de traducción que fundó Tahtaoui se llevó a cabo la traslación de más de 2000 obras científicas. En Beirut, se crearon la Universidad de San José por los jesuitas en 1881 y la Universidad Americana en 1886 que sirvieron de nexos diplomáticos, divulgativos y culturales entre Europa y el mundo árabe contemporáneo. Marun Naqqas (1817-1885) había viajado a Italia, donde pudo disfrutar de la ópera y el drama griego, e introdujo el género dramático al mundo árabe que sería adoptado luego por Tawfiq al-Hakim en su *Sherazade*, continuando con el célebre libro de *Las Mil y una noches*. La novela también fue importada por Salim al-Bustânî –hermano de Butrus - con Zenobia que Mustafá Manfalâtî (1876-1924) continuaría, consolidándose en la tradición literaria árabe contemporánea. Sin embargo los escritores árabes más reconocidos en el extranjero son Taha Husein –ciego a los cuatro años- que fue el catedrático por excelencia de la nueva Universidad de El Cairo, y Gibrán Jalîl Gibrán que en los Estados Unidos –junto con su amigo Mikhail Naima - crearía la figura del más grande intelectual árabe de todos los tiempos.

Estambul, París y Londres se encargaron, inconscientemente, de promover y estimular un periodismo y una actividad editorial al servicio del mundo árabe contemporáneo en su máxima efervescencia identitaria. Ser periodista era romper con el silencio de muchos siglos, era desfragmentar las rocosas estructuras del imperio otomano y los colonialismos europeos, era por fin desenterrar del olvido el profundo e infinito sueño en que estaba sumido el mundo islámico. Ser periodista era ser un revolucionario de la opinión pública, desde los rotativos y los noticiarios se pretendían desobedecer las órdenes sagradas y canónicas de los dos imperios y contrarrestar el dogma y las verdades absolutas. El nuevo periodismo de la segunda mitad del siglo XIX estaba al servicio de la Nahda y sus intelectuales más predilectos.

#### *III.2.4. El modernismo latinoamericano: un pequeño símil con la Nahda*

Si Asiria, para Asimov, fue una continuidad de Babilonia (Asimov, 2010: 113); y, según Borges, “Roma fue la extensión cultural de Grecia” (Borges, 2009: 63), América Latina lo

fue de España y hoy es heredera plena de lo que llamamos “hispanidad” o el “Reino de Cervantes” como la describió Arturo Usler Pietri. Esta *América nuestra* -y la de los otros también-, producto de la invención (O’Gorman, 1984; Todorov, 2007) de un imaginario libresco colectivo, iba a forjar y sentar las columnatas de esta idiosincrasia polícroma, híbrida y compleja que se remonta desde los *icnocuicatl* de los *tlamatinime*, rozando el negruzco velo de una erudita monja, hasta el arribo de un cosmopolita que en su útero había recibido el gorjeo musical de Paul Verlaine. La autonomía literaria que supuso el Modernismo trajo consigo nuevas formas de pensarse, repensar el pasado y la tradición hispánica, abriendo un canal de comunicación alternativo al de la hegemonía y la dominación con Europa, sobre todo, con la Francia de los poetas parnasianos y simbolistas. Algunos en España tacharon a Rubén Darío, *el conquistador*, y otros cisnes poéticos de irreverentes dados a los narcóticos perfumes de mundos remotos y sin compromiso social (Salinas, 1970: 23).

A raíz del crepúsculo español a lo largo de los siglos hasta la Guerra de la Independencia, y sin olvidar la independencia de los Estados Unidos de América y las luminosas ideas de la Revolución Francesa, estimuló la emancipación latinoamericana entre 1808 y 1826, agilizando el ocaso de España en detrimento de Francia, que se erigió en un auténtico capitolio cultural en Toda Europa. Francia, y sobre todo París - a través de los *salons parisiens*-, se convertirían en la cuna del arte, el lujo y la vida moderna del hombre burgués. El orbe galo, con su forma particular e innovadora de entender y disfrutar el mundo, sería como lo que fue Alejandría, Bagdad, Córdoba y Tezcoco en tiempos antiguos. Sería el espejo donde se mirarían todos, especialmente los latinoamericanos sedientos de identidad y voluntad de contribuir a la tradición literaria hispánica y universal.

Los latinoamericanos comprendieron -se dieron cuenta Bolívar y Darío- a raíz de su pasado con el Imperio Español, que una verdadera nación, no la militar ni la ideológico-teológica, sino la cultural es la que está ligada intrínsecamente con otras culturas, y sobre todo, con la mirada fija en su pasado. Abierta a otras tradiciones culturales, sociales y políticas. Recordemos que el Moisés de Freud (Freud, 1991; Said, 2006; Nava Murcia, 2012) no es exclusivamente judío, sino que en él descansan otros ingredientes que proceden desde fuera de la tradición judía. Occidente no es del todo occidental:

Cabría decir que la cultura occidental es impura en el sentido de que sólo es a medias occidental. Hay dos naciones esenciales para nuestra cultura. Esas dos naciones son Grecia (ya que Roma es una extensión helenística) e Israel, un país oriental. Ambas se juntan en la que llamamos cultura occidental. (...) la Sagrada Escritura. (Borges, 2009: 63)

Francia iba a ser el elemento contrapuntístico para que América Latina, según Bolívar y Darío, fuera una entidad geográfica, cultural y social autónoma, próspera y sobre todo moderna. A diferencia de Martí que desaconsejaba la educación en el extranjero (Martí, 2004: 77), Bolívar veía en América Latina esa ecuación peculiar que danzaba entre la unidad territorial pero a la vez con la conciencia híbrida y la mirada hacia el afuera. El lenguaje en que hablarían latinoamericanos y franceses fue sin lugar a dudas el Modernismo que permitió el establecimiento de una dialéctica directa, sin monólogos interiores ni traumáticos soliloquios, una comunicación nítida y efectiva entre Europa y América Latina. Un *face to face* sugerente y curioso, interactivo y enriquecedor, dándose cuenta los europeos de la madurez cognitiva y epistémica, creativa y estilística de sus colegas meridionales; y sus homólogos latinoamericanos, del auge y la prosperidad de Europa.

El Modernismo fue un ingrediente estético y artístico a caballo entre los clásicos neogongorinos y lopescos, y la nueva poética fundada en la discordancia, la disonancia y la ruptura aunque manteniendo el sistema lingüístico hispánico como vehículo de esta palabra poética. Escribir en español y sobre todo a espaldas de la tradición literaria española significaba *romper con el silencio* (Santos, 2009: 79) de más de tres décadas. Sor Juana escribía pensando en Góngora, no podía tener otro marco conceptual distinto. Todo lo escrito en América Latina antes del Modernismo era una sucursal de la producción literaria y el imaginario epistémico de la *madre patria*. Poetizar en América Latina a finales del siglo XIX, según Darío, era romper con los legendarios lazos -acaso impuestos- con el dogma escritural de la España renacentista y barroca que estaba en el crepúsculo decimonónico anquilosada y petrificada, aquella “Castilla miserable, ayer dominadora, envuelta en sus andrajos [que] desprecia cuanto ignora” (Machado, 1992: 102), entre un agotado realismo histórico galdosiano y un romanticismo costumbrista de Mariano José de Larra.

El nuevo *art poétique* modernista iba a pronosticar la primera vanguardia literaria exclusivamente latinoamericana en lengua española aunque abierta al mundo global. Una manera de hacer literatura bastante crucial porque por primera vez se pensaba en que el escenario literario español ya no le ofrecía lo que necesitaba y se refugia en las aves del Parnasianismo, el Decadentismo y el Simbolismo. Estos soles flotantes -sin olvidar a Walt Whitman y a Edgar Allan Poe traducido por Baudelaire e introducido a Europa- van a ser el astrolabio predilecto para los peregrinos latinoamericanos que les abrirán una auténtica variedad de música, estilo, imágenes y un estar en el mundo muy particular que coincide con el hartazgo, el malestar, el desencantamiento y el tedio del burgués ante las aparentes buenas nuevas del sistema socioeconómico de su tiempo.

París -como fue el caso de intelectuales y pedagogos de la Nahda- fue el lugar mágico y fascinante, esa brizna oriental del encuentro o reencuentro de las culturas, rememorando aquella odisea de Colón y otros *locos* navegantes. Bolívar, en busca de su patria autóctona pero moderna. Martí, anhelando la libertad de su Cuba, no la de Cuba. Y Darío -que quiso imitar al original- sobre su cisne oriental realizaría un universal trayecto -a la usanza de una monja erudita mexicana- a través de su obra por la literatura, los paisajes recónditos y cosmopolitas, e incluso un espléndido tour por la historia del arte antiguo y clásico; y en particular, el mundo babilónico-persa y el grecolatino. la segunda mitad del siglo XIX no sólo fue el momento cumbre de la Renaissance arabe, sino también del modernismo literario, el primer vals de la literatura latinoamericana que va a inaugurar más de una década de altos nombres con sus también altas propuestas estéticas.

### III.3. Revisión conceptual e histórica del fundamentalismo islámico

#### III.3.1. *¡Sin fundamento no hay 'nacionalismo'!*

La segunda mitad del siglo XIX va a presenciar, además de la descomposición otomana, la injerencia colonial de Francia e Inglaterra sobre todo en Egipto, la India y en los actuales Líbano, Israel y los Territorios Palestinos Ocupados. Justamente en este escenario va a surgir la segunda etapa de la Nahda con especial énfasis en el proceso reformista, conocida en el Occidente como el *modernismo islámico* y en el mundo islámico como el *salafismo* o *salafiya*.

El salafismo es el regreso tajante y radical a los padres fundadores que coincidieron con el apogeo islámico; es decir, el Profeta y los califas ortodoxos para poner fin a la perversión política omeya y abásida. Este retorno coránico del Islam demuestra la aptitud del Corán –como un manual normativo - para todos los tiempos y no rechaza los principios universales de la democracia, la libertad y la igualdad entre los individuos. Esta reforma en el seno del Islam auguraba una alternativa a la “innegable superioridad militar, científica y tecnológica de Europa” (Ruiz Figueroa, 2005: 147) donde se enarbolaban máximas entre las cuales el “Islam era una cuestión obsoleta e incluso representaba un peligro moral, cultural y militar para el occidente” (Ruiz Figueroa..., 148).

Uno de los grandes protagonistas de esta aura reformista es Jamâl Dîn al-Afghânî (Asadabad 1838- Estambul 1897) quien fue un gran impulsor de la unidad panislámica a través de su oposición a la presencia inglesa en la Casa del Islam. Su discurso independentista y hasta cierto punto secularista lo llevó al exilio donde coincidió con Mohamed Abduh (Delta del Nilo 1849- Alejandría 1905), teólogo egipcio que se formó en la prestigiosa Universidad al-Azhar. Ambos, en París, a través de la revista que editaron, *Le Lien Solide*, ensalzando un Islam reestructurado desde sus raíces basado en la independencia política, la lucha contra el régimen colonial y recuperaron los antiguos lazos de la comunidad islámica. En su obra *Risâlat at-tawhîd* (Carta o tratado de la unidad), al-Afghânî reclamaba el regreso a las fuentes originarias del Islam, abogando por la concentración de los poderes en una instancia religioso-política. No olvidemos que la esencia del Islam, según Mahoma, era el círculo que unía a todos bajo la fe sin ninguna distinción étnico-racial o de origen: “Para un musulmán, el apego fundamental no es a la watan (tierra natal), sino a la umma o comunidad de creyentes, todos igualados en su sumisión a Alá. Esta confraternidad universal reemplaza a las instituciones del estado-nación, que se ve como una fuente de división entre los creyentes” (Castells, 1999: 37).

En este sentido, se podría especular que había una paradoja en este proceso reformista visto por al-Afghânî que no podía imaginar una realidad islámica representada en distintas naciones independientes porque recordaba los tiempos decadentes del califato islámico dividido entre abásidas, fatimíes, selyúcidas, cordobeses, almohades: “al dawla islamiyya (el estado islámico), basado en la sharia, tiene prioridad sobre el estado-nación

(al dawla qawmiyya)” (Castells..., 38). El pensador iraní no tenía probablemente la conciencia del tiempo que atravesaban las estructuras políticas y religiosas y no se atrevió a pensar que tal vez en un contexto diferente podía ser posible ese proyecto. Es por eso que abogaba por la restauración del califato aunque acorde a los tiempos modernos porque había funcionado siglos atrás.

Las principales ideas políticas de al-Afghânî fueron reunidas y complementadas por Mohamed Abduh quien se encargó de llevar a cabo la reforma del Islam, otorgando más importancia al propio Islam que al problema de un estado político moderno; es decir, obviar la cuestión islámica era desconocer el pasado glorioso de sus antepasados, renunciar a una identidad cultural épica y confirmar la hipótesis europea de la caducidad del Islam y su impotencia al cambio en los nuevos tiempos. El obstáculo que tenía el Islam de modernizarse y *autoreflexionar*, según Abduh, descansaba en la educación. Mientras en Europa, a partir de la modernidad, va a conocer un impresionante despegue cultural, científico y artístico durante el Renacimiento y la Ilustración, el mundo islámico se va a recluir en los asuntos teológicos, rechazando cualquier operación del raciocinio y la especulación. La segunda etapa de este reformismo islámico abogaba por el regreso a la edad dorada de la ciencia, la filosofía y los descubrimientos en las cortes abásida, cordobesa y granadina. Nunca estuvieron en pugna la fe y la razón, según Abduh.

### *III.3.2. Del salafismo y sus reminiscencias*

El proceso de reestructuración del Islam y un estado islámico ha sido teorizado con bastantes reservas en donde *al-iytihâd* (la racionalidad) ha estado en disputa –como en tiempos atrás del Medievo - con *al-taqlîd* (la tradición o la imitación) teniendo en cuenta que *la razón humana*, según Abduh, “fue creada por Dios con el propósito de sólo conocer el afuera de las cosas mas no su esencia” (Ruiz Figueroa, 2005: 159). Este gesto reformista producirá un cisma limítrofe entre los mismos reformadores en dos grupos: los que abogan por un estado islámico civil por parte de los reformistas secularistas, y los que no puede imaginar el islam lejos de su organización califal por parte de los conservadores.

El reformismo secularista va a ser llevado a cabo por Mohamed Rachid Rida (Trípoli, Líbano, 1865 - El Cairo 1935) quien enfatizará en que el califato es posible y

acorde a los tiempos modernos sólo si se hace una correcta interpretación, y de esta manera “no sólo es equiparable sino incluso superior a la perspectiva occidental de la soberanía nacional, el parlamentarismo y la democracia”. La bay’a –el voto de lealtad de la comunidad al gobernante recién electo - se podría equiparar con un contrato por el cual la comunidad transfiere su ‘soberanía’ al gobernante. E incluso *la Shûrâ* –consejo de jueces que eligen al gobernante - puede ser actualizada por *un consejo de notables* figuras públicas que fungirían como *representantes legítimos del pueblo*. Este modelo concebido por Rida podría ser considerado, según Ruiz Figueroa, como “un auténtico sistema moderno de democracia parlamentaria” (Ruiz Figueroa...., 167-71).

Rachid Rida dio por concluida esta ruta del salafismo que sería sustituida por un *fundamentalismo* más racionalizado, un regreso absoluto a las fuentes jurídicas del Islam, y por excelencia el Corán. Uno de los grandes fundamentalistas va a ser sin duda Sayyid Qutb.

### III.3.3. ¡La teoría es aquella gran hipótesis que nunca tendrá validez práctica!

El siglo XIX islámico es sin duda el génesis del denominado *fundamentalismo islámico* que Ruiz Figueroa lo define así en una nota a pie de página: “El fundamentalismo es un concepto y un fenómeno religioso surgidos en el occidente, aplicado analógicamente a otras religiones, judaísmo, hinduismo, etc.; aquí se aplica a una corriente de pensamiento dentro del islam. En mi opinión, el fundamentalismo o integrista islámico puede definirse como la purificación del islam mediante el retorno a sus fuentes, el Corán y la sunna del Profeta” (Ruiz Figueroa...., 173). Una página después, el mismo autor concluye que este fundamentalismo religioso en realidad no es un retorno a la fuente, sino que realiza su propia interpretación fuera de todo criticismo histórico de las fuentes jurídicas con el propósito de crear su legitimidad en vista de un futuro utópico. Castells profundiza en este ejercicio racional y a la vez ideal de esta creación o invención de la identidad cultural y religiosa por parte del fundamentalismo islámico:

El fundamentalismo islámico no es un movimiento tradicionalista. A pesar de todos los esfuerzos de exégesis para arraigar la identidad islámica en la historia y los textos sagrados, los islamistas, por motivo de la resistencia social y la sublevación política, prosiguieron con una reconstrucción de la identidad cultural que, de hecho, es hipermoderna. Como escribe Al Azmeh, *‘la politización de lo sagrado, la*

*sacralización de la política y la transformación de las instituciones islámicas pseudológicas en 'devociones sociales' son todos medios de ejecutar la política del ego auténtico, una política de identidad y, por lo tanto, los medios para la formación misma, de hecho la invención, de esta identidad' (Castells, 1999: 38-39).*

Amin Maalouf, más cercano a la 'question panislamique' que Castells o el mismo Ruiz Figueroa, sostiene que el fundamentalismo se puede revisar si se le concibiera de esta manera:

J'ai beau chercher dans l'histoire de l'islam, je ne leur trouve aucun ancêtre évident. Ces mouvements ne sont pas un pur produit de l'histoire musulmane, ils sont le produit de notre époque, de ses tensions, de ses distorsions, de ses pratiques, de ses désespérances.

[...] ces mouvements sont le produit de notre époque perturbée [...] ils seraient le produit de l'histoire musulmane. Lorsque j'observais l'ayatollah Khomeiny, entouré de ses Gardiens de la Révolution, qui demandait à son peuple de compter sur ses propres forces, qui dénonçait "le grand Satan" et se promettait d'effacer toute trace de la culture occidentale, je ne pouvais m'empêcher de penser au vieux Mao Zedong de la Révolution Culturelle, entouré de ses Gardes rouges, qui dénonçait "le grand tigre en papier" et promettait d'effacer toute trace de la culture capitaliste. Je n'irai certes pas jusqu'à dire qu'ils furent identiques, mais je constate entre eux de nombreuses similitudes (Maalouf, 2011: 76-77).

Sayyid Qutb (Asyuf 1906 - El Cairo 1966) emprendió este último instante de la llamada *nahda*. Fue un teórico del islamismo político que inspiró a la Organización de los Hermanos Musulmanes en Egipto. Al principio pensaba que imitar al occidente no era traicionar al Islam y dejar de ser musulmán, sin embargo después llevó a cabo una auténtica cruzada en contra de la política occidental, herética y antiislamista de Nasser ya que establecía en sus *fatwas* –sermones o discursos oficiales - las reformas que el país necesitaba para alcanzar el progreso y el bienestar, labor que originariamente le pertenecía a los juristas y los teólogos. Este gesto del mandatario fue considerado por Qutb –sin que éste fuera un *ulema* - como una manifestación clara de oposición a la ley islámica y, por lo tanto, tenía que ser depuesto mediante la desobediencia civil producto de la soberanía que tenía el pueblo. Qutb fue ejecutado por incitar al desorden social y la violencia.

Otro de los ejecutores de este fundamentalismo islámico es Hassan al-Banna (El Cairo 1906 - El Cairo 1949) quien fue un discípulo ferviente de Qutb, reproduciendo incluso su propio carisma, convirtiéndose en "un experimentado organizador y propagandista que domina los mecanismos psicológicos de las masas, que supo aprovechar

tanto las expectativas del pueblo egipcio –que no se identificaba con la política entreguista de Nasser - como sus frustraciones” (Chebel, 2011: 135). Esta agrupación comunitaria de la Hermandad Musulmana era una búsqueda de esa comunidad islámica utópica que concebía a Mahoma al inicio del Islam. Entre los principios vanagloriados por este movimiento islámico era reclamar el malestar popular ante la presencia y la injerencia extranjera en los asuntos internos del país e instaba a una depuración, una purificación de la identidad islámica, “rechazando los valores y los modelos occidentales” (Ruiz Figueroa, 2005: 178).

Después de la ejecución de Qutb y el asesinato de al-Banna, la organización política quedó disuelta en 1948 –curiosamente el mismo año que se declara oficial el Estado de Israel - debido a “sus conductas subversivas y perjudiciales para la seguridad del Estado” (Chebel, 2011: 135) y abolida por Nasser en 1954, cayendo en el inconsciente esta tentativa de restablecer un Islam acorde a una perspectiva moderna y en respuesta a las demandas y las exigencias del pueblo.

#### *III.3.4. Contextos político, cultural e ideológico de los fundamentalismos islámicos*

Antes de emprender esta ruta hacia algunas nociones terminológicas, sociales, culturales y religiosas del fundamentalismo islámico, es menester asomarnos históricamente al siglo XX islámico que también ha sido fundamental como producto de una serie de procesos políticos e ideológicos, y a la vez hacedor de su propia historia muy particular y distinta a la europea o americana.

El mundo islámico durante el siglo XX ha estado teñido por una tremenda efervescencia política con claros tintes de reivindicación nacionalista tendida hacia el incansable panarabismo. El período colonial –emprendido por las grandes potencias europeas entre ellas Francia y Gran Bretaña, y luego España e Italia - entre 1830 y 1975 marcó profundamente la idiosincrasia del proceso poscolonial, reproduciendo en la mayoría de los casos el sistema de organización sociopolítica, el autoritarismo de los jefes de estado y la incomprensión a la hora de enfrentarse a los retos y desafíos de la modernidad.

Casi a finales de la Primera Guerra Mundial emergió una marea que sacudió a gran parte del mundo, sobre todo el oriente que estaba más próximo a la posterior Unión Soviética. El comunismo –como una continuación discontinua del proceso revolucionario

francés de 1789, 1815, 1830 y 1848 - fue interceptado como una señal mesiánica que representaba desde un punto de vista geocultural los intereses de este mundo oriental avasallado por las potencias occidentales. Egipto (1882-1956), Siria (1920-1944), Palestina (1917-1947) e incluso Argelia (1830-1961) y Túnez (1881-1956) simpatizaron con esta *esperanza* caucásica, siendo una alternativa espiritual –aunque no al mismo nivel que el Islam - y un estímulo nervioso para enfrentar la ocupación europea:

La revolución de octubre se veía a sí misma, más incluso que la revolución francesa en su fase jacobina, como un acontecimiento de índole ecuménica más que nacional. Su finalidad no era instaurar la libertad y el socialismo en Rusia, sino llevar a cabo la revolución proletaria mundial. A los ojos de Lenin y de sus camaradas, la victoria del bolchevismo en Rusia era ante todo una batalla en la campaña que garantizaría su triunfo a escala universal, y esa era su auténtica justificación (Hobsbawm, 2014: 64).

La revolución de octubre fue un episodio significativo en la historia del mundo islámico por dos motivos que se pueden desglosar del mismo pasaje de Hobsbawm y que nos ayudaría a comprender de manera comparativa el discurso fundamentalista islámico. No hay que olvidar que la mayoría de las sociedades islámicas durante los colonialismos fueron –algunas todavía lo son - profundamente agrícolas y ganaderas. También habría que recordar que el comunismo fue recibido en el ágora islámica casi como una reminiscencia heterodoxa del Islam en su faceta globalizadora y totalizante. Hobsbawm recuerda un periódico turco que ensalzaba el nuevo *monoteísmo* que iba a encumbrar al mundo contemporáneo.

Este comunismo o socialismo ortodoxo a finales de los 50's se disolvió en distintas versiones como el trotskismo y el maoísmo con una profunda reivindicación leninista (Hobsbawm...., 82) –también un regreso fundamentalista a las fuentes originarias - frente a la *profanación* estalinista del discurso inicial que se conformó con reproducir las estructuras políticas y económicas del poder zarista, y prefirió ser una alternativa más al capitalismo occidental que continuar con la visión revolucionaria desde Lenin. Este desencanto con el estalinismo fue posible porque fue comparado –y esto fue lo increíble en esa época - con los demás totalitarismos que fueron el fascismo de Mussolini y Franco y el nazismo de Hitler. Y no olvidemos tampoco el hallazgo de los campos de concentración soviéticos, al igual que los nazis, denunciados por André Gide y luego por Octavio Paz que mostró cierta discordancia con Bretón cuando decidió someter la visión revolucionaria del

Surrealismo bajo la bandera trotskista: “[...] el surrealismo coincidió con las tesis fundamentales del marxismo, tal como las representaba Lev Trotski. En 1938 Bretón lo visita en México y redacta con el viejo revolucionario un famoso manifiesto: *Por un arte revolucionario independiente*. (Este texto apareció en todo el mundo con las firmas de André Bretón y Diego Rivera.)” (Paz, 2014: 170).

### III.3.5. ¿Es posible caminar hacia delante sin mirar atrás o al lado?

El descontento generalizado con el estalinismo y el estancamiento regional tanto del trotskismo y el maoísmo, aunado a la victoria de los países democráticos –Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos - en la Segunda Guerra Mundial y la derrota soviética en la Guerra Fría con la posterior caída del Muro de Berlín, y sin olvidar la traumática creación del Estado de Israel, provocó el aislamiento de la mayoría de los países islámicos y su ensimismamiento como desconocida o hermética fórmula mágica –y tal vez inútil, inexperta y sin fundamento alguno o aparentemente visible - en el proceso de liberación colonial. Mientras Marruecos negoció *pacíficamente* el fin del protectorado con Francia en 1956 y España en 1975, Argelia en 1961 llevaría a cabo una sanguinaria operación de purificación étnica, confesional y cultural, emprendiendo la increíble expulsión de los llamados *Pieds-noirs* –entre ellos cristianos y judíos e incluso musulmanes que no simpatizaban con el nuevo modelo poscolonial argelino - de los cuales se puede destacar a Albert Camus. El autor de *El extranjero* y *Calígula*, a diferencia de Franz Fanon, llegó a pronunciar el día en que recibió el Premio Nobel de Literatura que “preferiría mil veces defender a su madre que tener que defender la justicia”. Amin Maalouf plantea una interesante problemática en la comprensión de la historia de Argelia durante la presencia francesa y que al parecer pocos se atreven a abordar: “Vous pourriez lire dix gros volumes sur l’histoire de l’islam depuis les origines, vous ne comprendriez rien à ce qui se passe en Algérie. Lisez trente pages sur la colonisation et la décolonisation, vous comprendrez beaucoup mieux (Maalouf, ...: 77).

El paulatino debilitamiento socialista desembocó en el surgimiento del llamado Tercer Mundo. Aquella entidad geoestratégica que quedó en la frontera del capitalismo esplendoroso y las ruinas del imperio soviético. En este escenario crítico y de desconexión ideológica, sin olvidar el reformismo islámico desde Tahtaoui hasta la fundación de la

Hermandad Musulmana en 1928, empezaron a emerger dos líneas perfectamente delimitables ideológica y culturalmente. Por un lado, las naciones que se autoproclamaron laicas como fue el caso de Turquía, aunque con una ruptura brusca y repentina, que a finales de la I Guerra Mundial sustituyó al temido Gran Turco que asoló a Europa entre el siglo XIV y XX. Mustapha Kemal Atatürk decidió que para alcanzar la anhelada modernización se debía obviar más de cinco siglos de historia otomana, se debía sustituir la autoridad religiosa y jurídica de al-Azhar por los consultores y nuevos legisladores civiles, y se abogó por el alfabeto latino en detrimento de la escritura árabe (Hobsbawm,...: 213). Incluso el kemalismo puso fin a las tradiciones *cofradísticas* que habían iniciado con Rumí –uno de los poetas persas más ilustres junto con Hafiz y Jayyâm - entre el siglo XIII y XVI.

Otro ejemplo de esta fórmula laica se puede encontrar en Túnez, que llegó a imitar casi en plenitud el modelo turco, donde las dos banderas son difíciles de distinguir. Los 75 años de protectorado francés permitió que la mayoría de la sociedad tunecina hablara el francés, además del idioma árabe, y les proporcionó una nueva manera de percibir la realidad y encarar con suficientes garantías el porvenir. La religión islámica está presente *in absentia*, es decir, en cuerpo pero sin alma como parte de los usos y costumbres, casi relegada al aspecto privado de las familias. Túnez, en comparación con Turquía, no ha necesitado de ese desgarramiento interno tan profundo que experimentaron los turcos dada la dispareja duración de su etapa anterior (75 años de presencia francesa frente a más de 5 siglos de presencia otomana).

Otro caso de este proceso de laicización se puede ejemplificar –aunque no haya un consenso en las academias- en el Líbano que ha tenido una historia de descolonización bastante interesante y poco ordinaria. A causa de las políticas exteriores de Gamal Abdel Nasser a finales de los 50's, hubo una guerra civil entre nasseristas panarabistas y seguidores cristianos del gobierno de aquel entonces Camille Chamoun. En 1970 la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) se instaló en Beirut y se recrudeció el discurso político panarabista pro-palestino y en contra de las tentativas expansionistas de Israel. En 1975 estalló una nueva guerra civil entre las comunidades maronita y musulmana que llevó al país a quedar a merced de la Liga Árabe, luego en manos de Siria y después bajo el yugo de Israel desde 1980 hasta que en 2000 decidiera retirar sus tropas. A pesar de

todo este proceso conflictivo de construir una identidad que logre reunir a todas las manifestaciones culturales, religiosas y lingüísticas, el Líbano es uno de los pocos países en el Medio Oriente que puede presumir en ser organizador de los grandes Reality Shows, The Arabic Voice, los festivales internacionales de cine y música, reconstruyendo a través de las artes y la música el tejido social de las comunidades étnico-religiosas.

## IV. Lo poscolonial como tránsito a la comprensión intercultural

### IV.1. Europa y el archivo de su tiempo

#### IV.1.1. Aproximaciones en torno a la idea de Europa y la globalización

Durante los *Trente ans glorieux* de los países del bienestar, que resultaron victoriosos en la Segunda Guerra Mundial, nadie ponía en tela de juicio la hegemonía europea -como continuidad de las ideas del *Siècle des lumières* y la Ilustración-, sobre todo occidental, izando la bandera de la democracia, los derechos humanos y la confraternidad. Los frutos de este escenario bélico entre 1939 y 1945, junto al Plan Marshall, serían la confirmación de que Europa -y más adelante los Estados Unidos- marcaba o más bien debiera marcar todavía más la pauta y llevar la batuta civilizatoria y política. Nadie podía resistir a la nueva *cruzada* de políticas públicas globales ni a sus acciones. Esta modernidad *inaugurada* por Descartes, Kant y Hegel iba a sellar la impronta franco-sajona de lo que entendemos por Europa. Europa que se puede rastrear desde tiempos inmemoriales si lo queremos leer a través de Hobsbawm y Terence en *La invención de la tradición*. Europa comprendida frente a aquello que no es europeo. Maimónides, en el siglo XII, planteaba que conocer a Dios desde el no-Dios, a partir del conocimiento de lo que no era Dios, nos podía transmitir cierto conocimiento en torno a esta entidad metafísica. Y es ahí, en lo que no es europeo donde se puede acceder a la columna vertebral de esta idea que se ha construido, consolidado y legitimado, en torno a Europa.

Decir que el Oriente y América fueron un invento, un constructo europeo no es ningún secreto hoy en día. No obstante, aquí descansa una realidad irreductiblemente trascendental. Afirmar y sostener, por ejemplo, que el Oriente históricamente ha sido inventado por Europa a través de los relatos y las obras pictóricas significa a la vez la afirmación implícita y simultánea de Europa -particularmente Francia y Gran Bretaña- como un Autor responsable de todas esas narrativas, creador de ese engranaje escritural, custodiador de ese archivo milenario que contiene los tesoros más preciados, densos y profundos que ni el Museo del Louvre o el Museo Británico de Londres pueden jactarse de poseer. Quisiera que imagináramos esta producción no como un depositario fijo, rígido y residual de datos baladíes, sino como una activa red global de interconexión que se

retroalimenta a cada instante de gustos, valores, principios, conductas, normas, sospechas y, por qué no, miedos y traumas. Said fue tajantemente claro en clasificar y dividir el orientalismo en una etapa pre-colonial o pre-napoleónica pero donde ya existían ciertos ingredientes categoriales que se pueden encontrar en la etapa posterior como pueden ser la fascinación que sintió Herodoto al estar en Egipto o el miedo que infundían los persas en las costas jónicas y griegas.

Pensar esta milenaria obra enciclopédica que es el orientalismo como un sello exclusivamente europeo nos permite visualizar esta Europa que se estaba gestando desde los cantos homéricos, en el momento en que atenienses y espartanos se fundieron en una sola fuerza para enfrentar de esta manera la amenaza persa. Desde la épica homérica se iba forjando la andadura historiográfica y pareciera ser que Atenas, en oposición a Esparta y como capitolio de la palabra autorizada, era la encargada de emitir los relatos en torno a los acontecimientos de la Hélade. Herodoto, sin ser griego, empezó a proporcionar las pautas para un buen historiador, sin embargo Hecateo de Mileto condenó por sofistas de la historia a los griegos: “Lo que aquí escribo es el relato de lo que me parece verdadero. Pues los griegos cuentan demasiadas cosas y, en mi opinión, ridículas” (Bowra, 2005: 98), opinión similar va a expresar luego Tucídides sosteniendo que Herodoto era un discípulo más, un imitador de Homero que le importaba más impresionar al oyente que contar la historia de lo que aconteció. Aunque la herencia de Herodoto se puede comprender dada la alta demanda epocal de mitos, leyendas y epopeyas de las mismas comunidades que no tuvieron la gracia divina de estar en el lugar de los hechos como él.

Las mismas tragedias son el producto de la vida social, religiosa y cultural de Atenas como también fueron las olimpiadas y no abarca todas las ciudades-estado griegas. En el momento de afirmar la herencia griega de manera casi automática pensamos en Atenas, en la democracia de Pericles y en todo este arsenal histórico y cultural del esplendor ateniense. Lo mismo sucede cuando sostenemos, a pie juntillas, nuestra procedencia latina o romana y eso es una referencia directa a Roma, sus hazañas, su legado y no creo que nos refiramos a sus periferias. Lo que sí hay que confesar y declarar sin ningún complejo de inferioridad es que los grandes artífices de esta herencia viva grecolatina no son exclusivamente grecolatinos. Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto,

Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Pitágoras de Samos y prácticamente todos los filósofos presocráticos eran de Jonia que estaba fuera de la *jurisdicción* griega; Herodoto de Halicarnaso era de Anatolia (la actual Turquía). En el caso latino, tenemos a Alejandría y Cartago como principales epicentros culturales que pertenecían a Roma pero que Roma desdeñaba o miraba desde lejos. Clemente y su discípulo Orígenes eran de Alejandría y junto a San Agustín de Hipona van a ser el triángulo de la filosofía patristica medieval (Beuchot, 2013). Y no olvidemos que quien salvó al imperio romano de la amenaza cartaginesa de Aníbal era Escipión el africano y Carlos Martel -quien era *casi* un esclavo (Asimov, 1997: 129) en la dinastía merovingia- frenó a los moros en la Batalla de Poitiers en 732 en su avance por Europa. Carlomagno heredaría ese simbólico título de defensor no sólo de la Cristiandad, sino de esta idea de Europa ahora impregnada por lo cristiano.

El mismo Cervantes, uno de los héroes de Lepanto, que vivió en una Europa envuelta en la heterodoxia y en la guerra de religiones, relata de esta manera su encuentro con los otomanos:

Yo me hallé en aquella felicísima jornada, ya hecho capitán de infantería, a cuyo honroso cargo me subió mi buena suerte más que mis merecimientos. Y aquel día, que fue para la cristiandad tan dichoso, porque en él se desengañó el mundo y todas las naciones del error en que estaban, creyendo que los turcos eran invencibles por la mar, en aquel día, digo, donde quedó el orgullo y soberbia otomana quebrantada [...]. Lleváronme a Constantinopla, donde el Gran Turco Selín hizo general de la mar a mi amo, porque hecho su deber en la batalla, habiendo llevado por muestra de su valor el estandarte de la religión de Malta (Cervantes, 2005, I-XXXIX: 279).

Peter Sloterdijk sostiene que hubo tres etapas de globalización. La primera, que se puede remontar hacia el 2500 a. C. en el Mar Egeo, donde los intelectuales antiguos, especialmente los matemáticos como Tales de Mileto y Pitágoras -luego lo hará la dinastía ptolemaica en Alejandría-, introdujeron el modelo de la esfera en el discurso humano para desarrollar una representación lógica y racional de la totalidad. La segunda etapa que data de finales del siglo XV y es la navegación europea -desde Colón, Vasco de Gama hasta Vespuccio- hacia las Indias para constatar esa redondez de la Tierra. Y la tercera y última etapa, que es la reciente, y se configura por la introducción de velocidades inhumanas en las relaciones humanas y el achicamiento de distancias que contribuyó a un vecinazgo global y universal. Lo más interesante de estas tres etapas planteadas por el filósofo alemán

es que fueron una obra exclusivamente europea, a pesar de que Jonia era una zona que pertenecía a la otra ladera ya que Lidia era la frontera entre los griegos y los bárbaros. Se sigue sosteniendo la idea de que la filosofía nació en Grecia y por ende es griega por antonomasia cuando en realidad tanto Tales como Pitágoras se educaron en las cortes de Nabucodonosor y Herodoto fue a Egipto a buscar estímulos para su escritura historiadora. Hans Georg Gadamer, que siempre ha promovido la dialéctica entre dos horizontes, sugiere lo siguiente:

No cabe duda de que el camino del pensamiento y el afán de saber tampoco se limitó entonces al pequeño rincón de Europa. Conocemos los grandes logros de las grandes culturas de Oriente Próximo, conocemos las de Latinoamérica y del sur y el este de Asia. Sabemos [...] que la cultura no ha tomado necesariamente - ni en todas partes- el camino de la sabiduría y su potencia. Este camino se ha seguido mucho más en Europa. [...]

Fue precisamente en Grecia donde se desarrollaron tanto la ciencia como la filosofía. Los griegos crearon las matemáticas, seguramente basándose en trabajos previos, sobre todo de babilonios y egipcios, tal como se sabe ahora mejor que antes (Gadamer, 1990: 24-25).

Seguramente Gadamer confunde instantes de eclosión cultural en una determinada región geográfica con la herencia cultural de una civilización en particular. También se puede percibir cierta desigualdad cultural como si algunas culturas fueran más desarrolladas que otras y eso es resultado también de la incompleta óptica histórica en torno a una cultura en relación con otra. En otras palabras, sería totalmente injusto -y en eso se cae a menudo- mencionar los derechos humanos en la época en que los esclavos egipcios cargaban las piedras de las futuras pirámides que hoy los turistas aprecian y disfrutan sin culpa ni remordimiento; ni tampoco se puede aludir a la presencia o ausencia de equidad de género en Babilonia. Son ejercicios que no conducen a ninguna dirección, no nos ofrecen respuestas porque no son preguntas planteadas correctamente. Y eso sucede cuando queremos aplicar a una época antigua categorías inventadas en la modernidad. Con esto tampoco quiero afirmar que las culturas no evolucionen, pero poniendo el ejemplo preciso de Babilonia no aplica porque más que una cultura, fue una manifestación cultural, una etapa de la historia cultural y civilizatoria que pertenece a toda la humanidad. Pero en el caso del Islam es diferente porque no sólo es una religión, sino también una manifestación cultural y a la vez es una civilización que pertenece a la rama semítica junto a los siriacos y a los judíos.

José Ortega y Gasset, un neo-kantiano *confeso* que planteaba que Europa era la solución a los males por los que atravesaba España en la primera mitad del siglo XX, se mostraba todavía más excelso y triunfal que Gadamer cuando afirma que -y con justa razón- “desde hace siglos y con intensidad creciente existe una opinión pública europea” (Gasset, 2002: 92). Nadie duda de ello, ni Bolívar y Darío, ni tampoco Tahtaoui y sus contemporáneos egipcios y libaneses que visitaron Francia en sus tiempos; no obstante, y es conveniente decirlo, como decía el mismo Ortega y Gasset -recordando a uno de sus maestros, Unamuno-, debemos ser honestos con nosotros mismos y es que esta excelsitud europea se remonta al *american dream* de Colón y el séquito de navegantes europeos y la campaña napoleónica a Egipto que va a inaugurar el interés colonial y administrativo europeo en las zonas afroasiáticas. Tanto Colón como Napoleón iban conscientes de que pertenecían a un imperio, el segundo más bien lo representaba en su propia figura, en su voz se entonaba la música de la nueva nación postrevolucionaria. Napoleón, como lo hizo antes Carlomagno en la segunda parte de la Edad Media, se iba a convertir en el legítimo defensor de Europa y la cosecha de 1789. Prosigue Ortega y Gasset afirmando que: “La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes” (Ibíd., 93). Me sorprende que todavía en el siglo XX se pensara de esta manera, sobre todo porque a nadie se le ocurriría la idea de incluir a España entre esas tres naciones o Alemania porque si sólo escogiéramos España y Alemania nos vamos a dar cuenta de que Ortega y Gasset piensa como un neo-kantiano o es el mismo Kant en persona. Que sienta simpatía por Alemania es una cosa pero que a partir de su afirmación se convierta en una verdad absoluta ya pasamos al otro terreno. Sólo España es un caso particular entre esas tres naciones pues ha tenido, durante su larguísima historia, una gran gama de asentamientos de pueblos: desde los fenicios, los griegos, los cartagineses, los romanos hasta los moros y en este último caso es precisamente la gran diferencia que tiene España en relación con las demás naciones de Europa. Pero pareciera ser que los más de nueve siglos de presencia mora más que un ingrediente enriquecedor a su idiosincrasia, le produce pena ajena, humillación y degradación porque ¿cómo es posible que España haya aguantado tantos siglos bajo el yugo de estos bárbaros? Sólo recordando a Montesquieu, Ortega y Gasset recapacita y exclama que “l’Europe n’est qu’une Nation

composée de plusieurs”, aunque regresa nuevamente a su eurocentrismo declarando que gracias a esta diversidad de naciones que es Europa se le considera el tesoro máximo de Occidente (ibíd., 93-94).

Es sorprendente cómo Ortega y Gasset, dentro de una misma reflexión, afirma que es una ilusión negar el pasado y no integrarlo y que el intelectual, a diferencia del político, está llamado a esclarecer las cosas que parecen confusas. Hubiera querido que Ortega y Gasset partiera del propio Ortega y Gasset pero a la vez, y comprendiendo las circunstancias sociopolíticas de España, logro entender que Europa era el horizonte de expectativa intelectual que estaba al alcance. Sin embargo, vuelve a la carga con otras dos declaraciones que muestran el sesgo epistémico en que estaba inmerso Ortega y Gasset y ésta es la herencia de aquellos relatos en torno a una sola y única Europa mítica y legendaria. El pensador español piensa -quiero creer que fue por deducción propia- que Europa le debe mucho a Descartes y tal vez desconocía que Descartes no hubiera dudado ni una sola vez si no hubiera partido de Averroes y Maimónides. Averroes será prohibido en la Universidad de la Sorbona y sus libros considerados heréticos; los averroístas trabajaban en las periferias europeas; Maimónides se recluiría en el Reino de Marruecos por ser un genio adelantado a su época. Casi al final de este “Prólogo para franceses” Ortega y Gasset afirma: “El viejo lugar común de que América es el porvenir había nublado un momento su perspicacia. Tuve entonces el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado, porque era primitivismo” (Ibíd., 108-09). ¡Qué pena que Ortega y Gasset no haya vivido más años porque se hubiera dado cuenta de lo siguiente!: “Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser imbécil: ambas” (Ibíd., 101).

Ángel Ganivet, uno de los pioneros de la llamada Generación del 98 española, treinta años antes ya estaba trazando lo que según él era paradójico y contradictorio: el perfil de lo español; y por ende, de lo europeo. De manera increíble y milagrosa podía reivindicar la españolidad de Séneca, atribuyéndole unos caracteres harto castellanos que conmovieran o harían temblar a un manchego hoy en día; de igual manera achacarle a Unamuno la desarabización de España cuando el mismo Ganivet sostiene que los africanos

son de una raza inferior totalmente opuesta a los valores progresistas: “Las razas africanas no son comparables a las americanas o asiáticas: están en un grado bastante inferior de evolución y no pueden resistir la cultura europea” (Ganivet, 1966: 121). Cabe preguntar ¿dónde sitúa Ganivet las culturas americanas y asiáticas?, aunque sospecho que tal vez las ubica en el limbo dantesco. Siete años después, en *El porvenir de España* lamenta la poca preparación intelectual de la juventud universitaria española acerca de la herencia española y de los desafíos que enfrentaría años después:

¿Qué sabe de América nuestra juventud intelectual? Cuatro nombres retumbantes, comenzando por el retumbantísimo de Otumba. [...]

Si se mira el porvenir, hay mil hechos que anuncian que África será el campo de nuestra expansión futura. ¿Qué sabe de África nuestra juventud estudiosa? Menos que de América [...]. Granada, en particular, es el centro de donde han salido nuestros mejores orientalistas y donde se conserva más apego a la política simbolizada en el testamento de Isabel la Católica. Si yo dispusiera de capital suficiente [...], fundaría en Granada una escuela africana, centro de estudios activos, según una pauta que tengo muy pensada y con la que creo había de formarse un plantel de conquistadores de nuevo cuño, de los que España necesita (Ibíd., 168-69).

Cinco años después de que saliera a la luz esta obra de Ganivet, España ya se había apoderado del norte de Marruecos (1912-1956/1975). Esta declaración más que explícita es una muestra más de que el orientalismo textual -en su vertiente académica, filológica, histórica y literaria- siempre ha estado al servicio de los proyectos imperiales. Es más, eran una suerte de brújula epistémica, una guía conceptual de ecuaciones, figuras retóricas, vocabularios y proverbios que debían ser puestos en práctica, en uso para ser consolidados y legitimados científicamente. Y eso es algo que pedía que no subestimáramos Said; es decir, el conocimiento que se gesta de la Ilustración e incluso del Romanticismo va de la mano de la organización y la extensión imperial. Y ningún orientalista desconocía esa realidad trascendental. La huella del orientalismo era de una Europa ilustrada, que se sabía superior y por ende ejercía esa superioridad sobre las demás culturas y, sobre todo, era una Europa laica que podía ser capaz de desenterrar los males de la religión cristiana.

A pesar de todo lo expuesto en estas líneas, no quiero decir que Europa no contribuyera al avance cultural, artístico, técnico y científico; sólo que habría que aclarar que este despegue civilizatorio se llevó a cabo a merced de la desposesión de otras naciones, el continuo y paulatino imperialismo que empezó desde la campaña de Colón

hasta hoy en día. No se trata de satanizar a Europa o culparla de los males que en efecto produjo en esas naciones que hoy se circunscriben en el llamado “tercer mundo”, pero tampoco huyo del olvido en que caemos varias veces. En otras palabras, todos los objetos de los cuales disponemos actualmente tienen una historia particular y también ha migrado de un lugar a otro durante este proceso de globalización. El ajedrez, que recopila Alfonso X el Sabio en su obra monumental en la Escuela de Traductores de Toledo, estaba ya presente en Europa en el momento en que Harûn Rachid, califa abásida, envía en el siglo IX un elefante a Carlomagno, un alfil, el alfiler que será empleado en este juego de origen faraónico. Un caso posterior es el café que incursiona en Francia a raíz de la expedición napoleónica en el Egipto, ese mismo café que disfrutaba Marcel Proust con una magdalena mientras recordaba el tiempo que huía de él, que se disolvía durante ese placer de recordar su infancia.

Europa le ofreció al mundo incluso desde la barbarie del colonialismo una civilización que sin duda marcó la diferencia y hoy en día parece no haber dicho todavía la última palabra. El *Mesías* todavía no está decidido a resucitar. Amin Maalouf ve en este proceso de modernidad europea un acontecimiento sin precedentes:

Ce qui est certain, et capital, c'est qu'un jour une civilisation déterminée a pris les rênes de l'attelage planétaire dans ses mains. Sa science est devenue la science, sa médecine est devenue la médecine, sa philosophie est devenue la philosophie, et ce mouvement de concentration et de "standardisation" ne s'est plus arrêté, bien au contraire, il ne fait que s'accélérer, se répandant dans tous les domaines et dans tous les continents à la fois.

J'insiste, j'insiste encore: il s'agit là d'un événement sans aucun précédent dans l'Histoire. Il y avait bien eu, par le passé, des moments où telle ou telle civilisation -égyptienne, mésopotamique, chinoise, grecque, romaine, arabe ou byzantine- semblait en avance sur toutes les autres. Mais ce qui s'est enclenché en Europe au cours des derniers siècles est un phénomène entièrement différent.

[...] La Question n'est pas tellement de savoir pourquoi la civilisation aztèque ou islamique ou chinoise n'a pas réussi à devenir la civilisation dominante [...]. C'est plutôt de savoir pourquoi, lorsque la civilisation de l'Europe chrétienne eut pris l'avantage, toutes les autres se sont-elles mises à décliner, pourquoi ont-elles toutes été marginalisées [...]? Sans doute [...] l'humanité avait désormais les moyens techniques d'une domination planétaire. Mais laissons de côté le mot domination, disons plutôt: l'humanité était mûre pour l'éclosion d'une civilisation planétaire; l'œuf était prêt à être fécondé, l'Europe occidentale l'a fécondé (Maalouf, 1998: 82-83).

Si se asocia entonces este largo e infinito proceso cultural y civilizatorio de la circulación de las ideas y bienes inmateriales y simbólicos con la idea de la globalización no se caería en un eurocentrismo esencialista y dicotómico; y por ende, la modernidad europea sería otro capítulo más de esta *mondialisation des idées reçues*, que se ha agilizado con la industrialización, la secularización del estado-nación y la transición liberal hacia una bastardía neoliberal, este descontrol y esta autonomía plena de la esfera económico-empresarial. Entre los 60's y los 70's estamos en la era que Hobsbawm definió como la *trasmacionalización* de los poderes y las facultades de las nuevas empresas, empresas promiscuas que no están sujetas a ninguna territorialización federativa y todo parece ser que va encaminado hacia un sistema mundial interconectado en redes.

#### *IV.1. 2. ¿Es posible la laicidad?*

Pareciera que el término “laicismo” o “laicidad” fue la culminación de esta edad dorada europea que se ha denominado con bastante estulticia y triunfalismo como modernidad. Sin embargo hay que precisar, sobre todo desde los tiempos que corren, a qué tipo o categoría o nivel de modernidad nos estamos refiriendo. Cuando Colón “descubre” América se empezó a hablar de modernidad en el entendido de que se abrió una ruta que parecía imposible y a la vez se conocía un mundo aparentemente nuevo y se expandía la palabra de Jesús por esas tierras remotas además del establecimiento de nuevas rutas comerciales por parte de España y Portugal, y después por otras naciones europeas. Esta idea de modernidad se fue reforzando conforme avanzaba también el auge de la ciencia que ya en Galileo -*callado* por la Iglesia- parecía latente. Da Vinci ya desde antes profetizaba la decadencia de este paradigma finisecular y el advenimiento del aura de la modernidad, cuyo símbolo se puede reflejar en su *Hombre de Vitrubio* por allá de 1490, con la novedad de que era una dualidad entre obra pictórica y a la vez unas notas anatómicas que la acompañaban. Desde entonces, no había una frontera visible ni divisible entre las ciencias del espíritu y las de la Naturaleza, es decir, el conocimiento forjado en esa época estaba supeditado y promocionado por parte de algunas monarquías que tenían la bendición de la Iglesia.

Sin embargo, este escenario de aparente tranquilidad, prosperidad económica y control de las masas se fue resquebrajando cada vez que el imperio español se fue ensanchando hasta que se volvió incontrolable. Martín Lutero, abogando por regresar a las

fuentes originarias del texto, provocó un auténtico descontrol y agilizó lo que se iba a llamar como la Reforma donde la Iglesia romana reconocía, además del Catolicismo, el Protestantismo como religión oficial pero siempre y cuando estuviera fuera de su territorio; es decir, más allá de Flandes. La aportación epistémica y traductológica de Lutero iba a pronosticar también la idea de que no había una sola Europa, al menos no la Europa bajo la bandera del Catolicismo y cuya lengua era el castellano. Tampoco hay que olvidar que la campaña de Colón fue llevada a cabo gracias a un crédito proporcionado por los banqueros sajones a los Reyes Católicos. Se pudiera plantear la idea de que Lutero estableció la *primera piedra* de la idea de “laicidad”; es decir, donde el respeto a la diversidad de credo era la máxima para abogar por un bienestar común y sobre todo el paraíso no estaba en el más allá, sino que estaba en la tierra y se construía diariamente. No hay que olvidar que en *Candide ou l’optimiste*, Voltaire plantea que en El Dorado no existía tal felicidad que se pregonaba en el Renacimiento si esta idea de felicidad no estaba sujeta a la idea del trabajo, el esfuerzo humano y la construcción permanente del ser y sus cualidades. He ahí que Weber luego hablará de la *ética protestante* como receta mágica y peculiar del éxito de los países anglosajones frente a los que siguen *jurándole lealtad* a la herencia grecolatina.

La idea de laicidad fue latiendo de manera casi invisible a lo largo de la historia moderna. Sin embargo, hubo víctimas anteriores a la Revolución Francesa que auguraban por la razón incluso en la misma Edad Media como fueron los casos de Averroes y Maimónides donde el primero sostenía que era imposible que “la verdad estuviera en contra de la verdad”, refiriéndose a la verdad teológica y la verdad filosófica. El Comentador de Aristóteles fue el primero en empezar a referirse a la categoría de “doble verdad” que enriqueció bastante el terreno filosófico durante la escolástica. Luego, fueron cayendo Galileo Galilei, Baruch Spinoza y Nostradamus a causa de su *culto* a la razón en una época donde reinaba la persecución inquisitorial y el pensamiento único. Esto iba a cambiar hasta la llegada de Descartes, Kant y Hegel, pero también gracias a la aportación de los enciclopedistas franceses: Rousseau, Montesquieu, Diderot y Voltaire. Éstos serán los auténticos arquitectos -además de Averroes y Maimónides en la Edad Media- de las grandes ideas que sacudieron Europa bajo el nombre de la Revolución Francesa en 1789.

Siempre hemos heredado de la historia -aquella que se hereda sin ningún análisis minucioso y ni revisión crítica- que la Revolución Francesa en 1789 supuso un cambio radical que acabó con la monarquía absoluta produjo la separación de iglesia y estado y en donde las ideas revolucionarias migraron hacia España y de ahí hacia las futuras naciones latinoamericanas. Creo que ya es tiempo de dejar atrás a los mitos y empezar a reconstruir otra versión de lo que aconteció. En primer lugar, nunca han existido procesos tan drásticos en tan poco tiempo, sobre todo teniendo en cuenta que Francia estuvo, al menos desde tiempos de Carlomagno, bajo el poderío de un solo hombre; es decir, una revolución por más violenta, sanguinaria e incluso ideológica que sea no puede cambiar una historia de diez siglos de autoritarismo, falta de transparencia e injerencia de la iglesia en los asuntos del estado. No hay cambios de la noche a la mañana y Francia tampoco es la excepción. Prueba de ello es que lo que se logró realmente en aquel fatídico 1789 fue nada más una transición de una monarquía absoluta a una monarquía constitucional; por tanto, el rey seguía *al mando* del estado. Uno de los reclamos a través de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* era proclamar los nuevos derechos políticos; es decir, los ciudadanos -hay que aclarar que no eran todos los ciudadanos, insisto- podían participar de la vida política y de las decisiones importantes de su nueva nación. El otro tema fundamental, obviamente, era la exigencia de cuentas claras, es decir, transparencia en el presupuesto y clarificación de los gastos que ahora iban a ser públicos y no reales. Pero la columna vertebral de este movimiento social era el cuestionamiento de la soberanía. Jean Mathiex asegura que: “Les sujets sont devenus des citoyens, et la souveraineté, l'autorité que la conception absolutiste du droit divin faisait descendre d'en haut -de Dieu-, vient maintenant d'en bas -de la masse des citoyens exprimant leur volonté par un vote” (Mathiex, 1996: 66). Esta nueva soberanía se efectuaba a través de un sufragio, lo cual exigía una división de poderes en un poder ejecutivo que seguía ejerciéndolo el rey aunque ahora bajo la observación y la supervisión del poder legislativo y el poder judicial que debían ser autónomos del primero.

No obstante, a partir de 1789 no todo fue un camino de rosas, como a menudo se cuenta en las historias, sino más bien fue un largo, agotador y complejo proceso que exigió de los franceses una ardua paciencia e inteligencia para seguir moldeando, replanteando y perfeccionado su nuevo estado-nación. El 20 de septiembre de 1792 se proclamaría la I

República en la historia política francesa entre un ambiente de fuerte efervescencia política entre republicanos y *royalistes*. Este primer ejercicio republicano duraría nada más siete años, hasta 1799 cuando surja el Consulado por orden de Napoleón Bonaparte - bajo la misma bandera revolucionaria- e implantará un imperio que casual e irónicamente marcará una de las épocas doradas de Francia después de tantos golpes de estado posrevolucionarios. Todos se olvidaron de las luchas sociales, Napoleón -el nuevo *roi soleil*- velaba por los intereses de la nueva nación francesa tanto dentro como fuera de sus fronteras. Esta milagrosa *lealtad* francesa a Napoleón -incluso la de aquellos que lucharon por una nueva Francia- empezó a tambalearse ante las primeras derrotas del Águila de Ajaccio que abdicaría en 1814. Después nadie supo de él, se dice que fue exiliado, otros que volvió a Francia casi a escondidas. Después de este proceso imperial, hubo otras cuatro revueltas. La primera en 1815 cuando se restaura la monarquía constitucional bajo los reinados de Luis XVIII (1814-1824) y Carlos X (1824-1830). Este último, a pesar de la *exitosa* campaña en Argelia -que inaugura la fase del colonialismo-, no le iba a ser suficiente para detener la segunda revuelta de 1830 donde por primera vez se izarían los tres colores (símbolo de los tres poderes de la nación) de la bandera nacional, reivindicando la libertad de prensa y una reforma electoral donde se incluyera a la media burguesía que anteriormente estaba excluida de votar. Esta nueva monarquía constitucional, entre 1830 y 1848, era una especie de contrato, un compromiso firmado entre los revolucionarios, los que sostenían todavía la memoria imperial y los del Antiguo Régimen. Pero los acuerdos siempre tienen fechas de caducidad, o a veces están hechos para romperse. La revuelta de 1848 condujo al país a una II República que sólo duraría hasta 1851 en donde aparecería por primera vez en la historia la clase social obrera, reivindicando sus derechos frente a la burguesía que se había apoderado del ágora *parisienne*. La crisis económica de 1846 a 1848 desembocaría en la revuelta obrera en donde una de las demandas era que todos -burgueses y no burgueses- tenían el derecho al trabajo. Lo interesante de este proceso electoral es que el elegido, que estaba gobernando desde 1848, era ni más ni menos que el sobrino de Napoleón Bonaparte, Louis Napoleón Bonaparte, que en 1851 restablece el *Second Empire* hasta 1870. No hay que olvidar que en esa misma fecha tendría lugar la famosa guerra franco-alemana (1870-71) que duraría medio año y en donde aparecería el hombre par excellence Bismark. Los monárquicos viendo que era imposible restaurar una monarquía,

entrarían en un exigente debate político con los liberales y el resultado fue la reinstalación de la III República que duraría más tiempo que las dos anteriores (1875-1940) hasta la invasión nazi en la II Guerra Mundial.

La *laïcité*, además de ser un concepto histórico creado durante la evolución de este estado-nación francés, fue un permanente proceso político, social, religioso y cultural que ha mostrado -y sigue demostrando hasta el día de hoy- que sigue siendo tan vigente como en 1789, que sigue siendo fértil y se enriquece cada vez que se discute y se revisa. La problemática aquí es que se da por hecho que la laicidad en Francia, al menos en los países que han imitado fielmente el modelo secular francés, es una categoría transnacional que no sufre de ningún *jet lag* y puede ser también útil a otros países de distinta tradición geocultural e incluso de proceso histórico y político como fue el caso de la República de Turquía en 1924. La nueva nación turca, que decidió curarse de la enfermedad de su atraso imitando el modelo liberal de los estados-naciones europeos, llevó a cabo una radical ruptura con la estructura administrativa califal, una rotura extrema con el tejido histórico y social de más de cinco siglos de presencia otomana, despojando de ella cualquier vínculo con lo religioso y espiritual. Ernest Laclau define este proceso de esta manera:

el secularismo no podía limitarse a preservar una esfera pública no contaminada por valores religiosos, sino que también debía llevar la lucha contra las fuerzas religiosas tradicionales al propio terreno de la sociedad civil [...] la revolución kemalista no se concibió a sí misma como una revolución política, sino como una tentativa de reformar drásticamente la sociedad por medios políticos [...]: en 1924, el califato fue disuelto; posteriormente se produjo la disolución de las cortes religiosas y de las escuelas islámicas, de las fundaciones beatas y de los ministerios de religión; las hermandades religiosas, las tumbas sagradas y los conventos fueron clausurados; se introdujo el calendario gregoriano y se prohibieron las peregrinaciones a La Meca (Laclau, 2004: 262).

Históricamente se nos ha legado la idea de que la laicidad es un hecho, una meta de llegada y que, por lo tanto, no tiene algún margen de cambio o transición. También se comprende la laicidad como la separación entre iglesia y estado; es decir, la iglesia ya no va a interferir en los asuntos políticos del país. En otras palabras, la laicidad no es la desaparición o la ausencia de la iglesia y de lo religioso del ámbito social, político y cultural, sino que ahora *aparece* de manera distinta. Ahora es el estado el administrador de lo religioso, relegándolo al ámbito de lo privado. Sin embargo, cabe preguntarse si existe algún nexo entre el ámbito privado de la sociedad, por ejemplo la familia y el hogar, y lo

público como por ejemplo la educación pública. Pareciera que estos dos polos se dan la espalda y nadie mira al otro o no interactuaran. Y también existe otro elemento al que no se le ha prestado la debida importancia y es la conciencia tanto individual como colectiva: “más que un divorcio entre el Estado y la Iglesia, nuestra laicidad es un asunto de conciencia y de sociedad, apelando a la libertad, llamadas a la libertad. Pública o privada, la conciencia es así el tercer actor, demasiado olvidado, demasiado desconocido de esta historia” (Poulat, 2012: 16). Samir Amin, que revisó de manera parcial y bastante relativa el *Orientalismo* de Said, coincide con Poulat en la naturaleza y el génesis de la laicidad al sostener que:

El laicismo es la consecuencia directa de esta autonomización de la sociedad civil, puesto que dominios enteros de la vida social comienzan entonces a concebirse independientemente uno de otros. La necesidad de satisfacer la aspiración metafísica es dejada a la conciencia individual. La religión pierde su condición de fuerza de obligación formal. Contrariamente a un prejuicio eurocéntrico difundido, el laicismo no es un producto específico propio de la sociedad cristiana que exigía su “liberación” del pesado yugo de la Iglesia. Tampoco es producto del conflicto entre el Estado, “nacional”, y la Iglesia, de vocación universal. Porque en la Reforma la Iglesia es precisamente “nacionalizada” bajo su forma anglicana, luterana, etc. Sin embargo, la fusión del Estado con la Iglesia no funda aquí una teocracia nueva, sino un laicismo religioso, si así se le puede llamar. En resumen, el laicismo, aun cuando ha sido combatido por las fuerzas eclesiásticas reaccionarias, no ha desarraigado la fe. Quizá hasta la fortaleció a más largo plazo purificándola de sus envolturas formalistas y mitológicas (Amin, 1989: 80-81).

No hay que olvidar que el concepto de laicidad se ha agregado al de modernidad de estado-nación. Conviene señalar que estos dos conceptos son una doble expresión de una secularización. El primer estado-nación que fue España -que se fundó a raíz de la boda de los Reyes Católicos en 1469 y luego con la toma de Granada en 1492- se forjó a raíz de la doble expulsión judía en 1492 y musulmana entre 1609 y 1614, estableciendo de esta manera un estado católico, castellano y castizo. La génesis del estado-nación se vincula con la exaltación del “nosotros” que no son otros, otros que no son como nosotros y es por eso que los cimientos de esta colectividad social es la unificación territorial, idiomática, religiosa, étnica y cultural, inventando fechas fundacionales y héroes patrios, delimitando las fronteras con los que no pertenecen a este proyecto nacional. Alain Touraine opina que:

Al definir la nación como la correspondencia de una unidad política y de una cultura, Gellner muestra cómo las sociedades industriales modernas tienen

necesidad de una cultura nacional, es decir, una cultura construida por la nación y para la nación, una cultura que trasciende las culturas tradicionales y locales que se resisten a los cambios. Lejos de ser la existencia de una cultura nacional lo que funda la nación y el nacionalismo, lo que ocurre es lo inverso: es el Estado nacional el que produce una cultura nacional, en particular mediante la escuela. [...] El estado difunde, generaliza, impone una cultura ya elaborada, especialmente una lengua que se convierte en lengua nacional gracias a la escuela (Touraine, 2006: 136)

Pero también hay que agregar algo que a Touraine se le olvidó mencionar y es que todas las naciones -por más que éstas sean industriales o marxistas- inventan sus comunidades, forjan un pasado distinto, pervertido, trastocado para los fines de esta nueva nación. Benedict Anderson sostiene que “los estados nacionales son “nuevos” e “históricos” [...] presumen siempre de un pasado inmemorial, y miran un futuro ilimitado [...] La magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino” (Anderson, 2011: 29). El mismo Anderson asegura que no puede existir un nacionalismo sin una *conciencia nacional* (Ibíd., 63-76) que es transmitida -de manera muy consciente- por parte del estado a través de la opinión pública como es el periódico, el panfleto y los libros de literatura. Justamente es esta conciencia a la que se refería Émile Poulat como tercer elemento que se mueve entre lo público y lo privado, entre lo político y lo religioso, y que se le debe dar su trascendencia porque es un actor *psico-social*.

Es por esta razón que la laicidad es un proceso social y político -que pertenece al desarrollo de la entidad nacional- que viene a reforzar y consolidar ese aspecto de la exclusión. En otras palabras más precisas, la laicidad es una doble exclusión. Si el estado-nación había relegado de su territorio a los que no pertenecían a esta comunidad imaginada y con su pasado y lengua comunes, con la laicidad hizo lo mismo pero con aquellos que quedaron bajo la tutela de aquel estado nacional pero que ahora deben expresar y manifestar su conciencia espiritual, familiar y cultural en el ámbito privado y no tienen derecho para llevarlo a cabo en las calles. No se puede negar, en términos de Foucault, que estamos ante una situación de poder, de dominación y de violencia donde la laicidad promete “normalizar” a aquellos que quedaron relegados o rezagados de los frutos de la razón ilustrada. Estos oprimidos deben deslindarse -como así sucedió con los judíos y los moros con el estado español- de su conciencia y convertirse al nuevo credo de la laicidad porque se cree que para modernizarse debe industrializarse y eso no es posible si Dios -con

su rebaño- nos está jalando por atrás con el pecado original, la culpa y la hermandad primigenia.

Ante este escenario incierto pero cierto, es que la laicidad no puede ser vista como el antídoto al opio de los pueblos. Si la laicidad arremete violentamente contra una gran parte de la sociedad que no se identifica, al menos al nivel de la conciencia, con este concepto de laicidad y si el estado-nación es democrático debería replantearse, discutirse y por qué no revisarse para abogar conjuntamente por una sociedad cada vez más íntegra, integrada sin que nos lleve a los famosos integrismos o a esas que Amin Maalouf llamó *identités meurtrières*. La laicidad emergió ante los abusos de la monarquía absoluta en nombre de Dios, pero si la laicidad ha sustituido la figura opresora de la religión -sobre todo en un país como Francia donde gran parte de su población son migrantes africanos, la mayoría de ellos musulmanes- se debería reflexionar en torno al estado actual de lo que conocemos como laicidad porque también los términos son históricos, están atravesados por la fórmula del tiempo, se vuelven obsoletos y hay que actualizarlos. El mismo Maalouf afirma: “Le XX<sup>e</sup> siècle nous aura appris qu’aucune doctrine n’est, par elle-même, nécessairement libératrice [...] toutes peuvent être perverties [...], le communisme, le libéralisme, le nationalisme, chacune des grandes religions, et même la laïcité. Personne n’a le monopole du fanatisme et personne n’a, à l’inverse, le monopole de l’humain” (Maalouf, 1998: 62).

Si Francia como modelo nuclear de esta idea de Europa pensaba que con la receta mágica de la laicidad iba a tener los deberes hechos, en los años 60’s empezó a darse cuenta de la obsolescencia de esta categoría. En otras palabras, las antiguas políticas públicas francesas ya no respondían ante las demandas cada vez más exigentes, complejas y delicadas de estas minorías extranjeras que claman y reivindican su espacio público. La mayoría de estos migrantes, sobre todo norafricanos, son nietos e hijos que nacieron en Argelia y tuvieron que salir huyendo en 1962 como fue el caso de Albert Camus y el cantante de origen judío Enrico Macias. Un replanteamiento de esta laicidad, o más bien, de una profunda y continua laicización, reconciliaría a Francia con sus hijos y nietos del colonialismo porque en estos momentos están excluidos entre una nación y otra, sin tierra de nadie. El reconocimiento de estas minorías, su asimilación y su integración en el espacio

público haría transitar a la sociedad francesa hacia una entidad diversa y multicultural para que esa laicidad que durante más de dos siglos ha sostenido a la sociedad francesa, y al mundo entero en plena modernidad, no se vuelva *líquida* (Bauman, 2004).

*IV.1.3. Del multiculturalismo a lo poscolonial: ¿es posible una comunicación intercultural?*

Amin Maalouf, al comienzo de su obra *Les identités meurtrières*, ante las preguntas sobre la naturaleza de su identidad, respondía ser libanés y francés. Luego, con otra pregunta acerca de si se sentía profundamente libanés o profundamente francés, exclamaba que las dos cosas juntas. Entonces le volvían a preguntar que eso significaba que era mitad libanés y mitad francés a lo que él les respondía nuevamente que nada de eso. A juicio de Maalouf, una identidad no se divide en partes, sino más bien se moldea bajo una dosificación particular que distingue el uno del otro (Maalouf, 1998: 7).

En los últimos dos siglos, durante la Revolución Industrial basada en la tecnociencia, ha sido frecuente el fenómeno de la migración y los desplazamientos humanos por diferentes motivos de un país a otro o del campo a las urbes. Uno de los acontecimientos capitales de la historia del siglo XX es sin duda la II Guerra Mundial y el Holocausto desembocándose en la constitución del Estado de Israel en 1948 y otras naciones. La historia contemporánea se puede resumir en la secularización del estado, alejando lo religioso del ámbito privado o íntimo, y las migraciones. En este sentido, es prácticamente el comienzo de una nueva forma de comprender las sociedades y las comunidades donde la diversidad cultural, racial, lingüística, es básica en la mayoría de los países. La UNESCO la define como “herencia común de la humanidad”, según la cual “la cultura toma diversas formas a través del tiempo y el espacio. Esta diversidad está personificada por la singularidad y pluralidad de las identidades de grupos y sociedades que conforman la humanidad. Como una fuente de intercambio, innovación y creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria como la biodiversidad para la naturaleza” (UNESCO, 2002: 4 Cited by. Dietz, 2012: 89-90).

En este contexto de la diversidad cultural ha surgido el multiculturalismo como discurso de los llamados “Estudios Culturales que tuvieron lugar en el Center for

Contemporary Cultural Studies de la Universidad de Birmingham fundado en 1964” (Ibíd.: 62). Aunque el multiculturalismo triunfó en visualizar, identificar y reconocer la diversidad cultural, al final cayó en lo que Zizek llama “una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia’” (Zizek, 1998: 172 Cited by. Ibíd.: 52). Giovanni Sartori agrega que el multiculturalismo supuso el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas (Sartori, 2012: 131). De Sousa Santos, apoyándose en Bhabha, encuentra un principio de homogeneización en el multiculturalismo (de Sousa Santos, op.cit.: 281). Sartori exclama que “el multiculturalismo conduce a la balcanización mientras que el interculturalismo remitía a Europa” (Sartori, óp. Cit.: 133), tal vez se refería a la Unión Europea y su faceta cosmopolita. La relación desigual y la tímida dialéctica en el multiculturalismo ha generado un debate en torno a los valores posmodernos para reivindicar el “derecho a la diferencia” (Dietz, óp. Cit: 121). Con esta revisión discursiva se pretende problematizar acerca de “las relaciones hegemónicas entre las comunidades dominantes o mayoritarias sobre las minorías silenciadas o comunidades emergentes” (ibíd.: 35) o “proyecto” (Ibíd.: 41).

El multiculturalismo nos lleva a la estandarización y a la homogeneización, a la simple tolerancia del extraño y el forastero. Sin embargo, estas diferencias, estas minorías no interactúan sino que cada una de estas manifestaciones minoritarias están sumergidas y recluidas en su etnocéntrico gueto. Los guetos, los cinturones de miseria, las periferias, las *banlieues*, son metáforas espaciales de la exclusión, la marginación, el no-lugar y la no-participación en el ágora social. Es más, los que viven en el centro, los que trabajan en el centro industrial de las metrópolis no pueden acceder a estas expresiones heterodoxas del espacio urbano hegemónico; se tropiezan con ellas al salir de la ciudad o de repente estas minorías -bárbaros dirá Todorov- invaden el tranquilo paisaje de los ciudadanos de primera. Por lo tanto, el multiculturalismo, que nació en el mismo parto que los *cultural studies* en los 60's, heredó la mirada eurocéntrica -principalmente *anglocéntrica*- y sesgada de aquellas expresiones culturales que pretendían comprender y explicar(se). El problema que descansa en la infraestructura del multiculturalismo es el mantenimiento, aunque invisible, pues es lo políticamente correcto, de una dinámica de poder y de dominación donde no hay interlocutores; en otras palabras, sigue siendo Europa la que plantea las características de este multiculturalismo, cómo debe ponerse en acción en la vida política y socioeconómica,

y lo que es más interesante, es que el otro interlocutor -o para ser más preciso, el receptor pasivo- no tiene las capacidades ni las habilidades para continuar con este diálogo al que ni siquiera ha sido invitado. Entonces, el multiculturalismo es aquella hermosa pero imponente ciudad con sus edificios temibles y terribles -que saltan inmediatamente a la vista y encogen el alma de los infantes- donde los únicos visibles y audibles son los amos y señores de su propia ciudad que la han creado también a su imagen y semejanza. Y nuevamente quedan recluidos, apartados y marginados los periféricos del espacio epistémico, social, político y económico. Es por esta razón que el multiculturalismo -*neveu* del colonialismo- es un fracaso descomunal.

Aquí es en donde entra en escena el poscolonialismo que es el discurso autóctono que surge a raíz de las descolonizaciones. De Sousa Santos saca a la luz “la imposibilidad de los colonizados de autorepresentarse fuera del canon de las prácticas epistémicas que los ‘catalogaron’ anteriormente” (Santos, op. Cit: 273). Lo poscolonial, subraya Spivak, no es más que romper con el silencio (Ibíd.: 278-79) y con la distinción entre la identidad del colonizador y la del colonizado (Ibíd.: 280-81), desprenderse del estatuto de víctimas (Ibíd.: 287), construyendo un “tercer espacio” entre la cultura hegemónica y los sujetos (Ibíd.: 54) invisibilizados, marginales e intersticiales (Dietz, op. Cit: 96). El sociólogo portugués propone la frontera como:

ese espacio donde el discurso hegemónico se disloca y donde las expresiones de los marginados se dirigen hacia el centro, creando así nuevos escenarios de sociabilidad basados en las jerarquías débiles, la pluralidad de poderes y órdenes jurídicos, en la fluidez de las relaciones sociales y en la promiscuidad entre extraños e íntimos, entre herencia e invención (Santos, óp. Cit: 287).

De esta manera, la crítica poscolonial busca “fundar prácticas cognitivas y epistémicas emancipatorias” (Ibíd: 286) sin sustituir las ya existentes, sino que intenten dialogar equitativa y nítidamente con ellas, reconceptualizando y “reconstruyendo las diferencias” (Bhabha, 1994: 67 Cited by. Ibíd.: 280) y persiguiendo lo que Gadamer llama “fusión de horizontes” (Gadamer, 1975: 289 Cited by. Dietz, op. Cit: 86).

Said advertía que el orientalismo caía en un anacronismo tras otro al tematizar sobre el Oriente árabe e islámico en donde se reflejaba el poco conocimiento que tenía sobre él y porque esas prácticas escriturísticas pertenecían a un canon imperial. También, de manera

muy implícita, nos anunció que lo árabe e islámico estaba evolucionando, lo cual exigía un discurso a la vez evolutivo y reflexivo. Juan Ignacio Castien asegura que Said criticaba al orientalismo tradicional que:

había construido una definición general del mismo acuerdo con la cual éste implica(ba) una visión acerca de ese otro que es el “oriental” en donde se le reduc(ía) a una especie de estereotipo abstracto. Despojado de su naturaleza concreta y encerrado dentro de una identidad genérica y rígida, queda(ba) condenado a repetirse eternamente a sí mismo, ajeno a cualquier tiempo y espacio (Juan Ignacio Castien Maestro, 2006: 4).

Gandhi, sin duda el padre de la lucha de clases en el sur –al que se refería Santos– manifestaba que el poscolonialismo había de facilitar las fórmulas, siguiendo a Said, para un “posnacionalismo” ilustrado (Gandhi, 1998:124, Apud Dietz, 2012: 54). No obstante, los nacionalismos turco (1923), israelí (1948), hindú (1948) e iraní (1979) van en dirección contraria. De Israel, apunta Rossana Cassigoli Salamon en palabras de George Steiner: “es una nación en grado máximo; vive armada hasta los dientes. Para sobrevivir día a día, ha obligado a otros hombres a vivir sin hogar [...] Su propaganda, su retórica del autoengaño, son tan desesperados como los de cualquier nacionalismo de la historia”. (Steiner, 2003: 422 Apud. Cassigoli, 2010:55)

Gunther Dietz, que vivía a 20 km del muro de Berlín, aboga por ver en la frontera un límite por superar, una inigualable oportunidad de encuentro y enriquecimiento mutuo, de comprensión del otro (Dietz, 2012) sin ninguna idea de razas superiores ni voluntad de colonización. En la era pos-material ya no hay cabida para las identidades fijas sino que éstas se disuelven: “Como las identidades ya no son simples expresiones fidedignas de las posiciones que ocupan los individuos en el proceso de producción, estas identidades se diluyen: ya no corresponden a sujetos identificables, sino a meras “posiciones de sujeto” (Laclau, 1985: 32 Apud. Dietz, 2012: 32).

Algunos ejemplos que podrían sustentar esta visión son Catalunya, Las Malvinas y Gibraltar, de identidades fronterizas, periféricas e híbridas. La frontera, como espacio simbólico, replantea el concepto de nación, comunidad e identidad. Aunque a veces el término nación es un poco más amplio, más ambiguo y menos delimitado territorialmente como pudiera ser el caso de los Territorios Palestinos Ocupados (anteriormente Mandato Británico de Palestina) o el Kurdistán que engloba las fronteras de Turquía, Siria, Iraq e

Irán sin olvidar otros conflictos sectarios y étnicos entre sunitas, chiítas y otras comunidades minoritarias. Otro ejemplo que muestra el debilitamiento de las identidades compuestas y complejas sería Québec que históricamente estuvo bajo dominio político francés y que después decidió mantener en 1977 ese vínculo con el idioma, no con Francia, y mucho menos con el Reino Unido u Ottawa.

Cabe recordar también Chipre que durante el pasado otomano se ha visto dividido y actualmente es mitad griego y mitad turco. Los griegos que nacieron en Estambul no eran reconocidos como turcos, no se sentían turcos, y fueron deportados a Grecia en donde tampoco se sentían griegos ni fueron recibidos como tales. O los moriscos (moros peninsulares) que se rebelaron –durante la Rebelión de las Alpujarras entre 1568 y 1571- ante la autoridad castellana católica, entablaban un canal de comunicación con los berberiscos de Argel y sus aliados otomanos por lo que fueron deportados entre 1609 y 1614 al norte de África donde no fueron bien recibidos. En la Península Ibérica no eran reconocidos como ciudadanos puesto que eran conversos y una vez expulsados tampoco fueron reconocidos como moros por haberse convertido a la fuerza al Catolicismo y a pesar de profesar el Islam en privado. Otros casos extremos son el genocidio armenio que todavía Tayyip Erdogan no reconoce y la masacre de palestinos y su expatriación a Siria, Líbano, Egipto...

Dietz pone énfasis en la visión posmoderna de identidad que surgió como respuesta a la delimitación fija de las identidades y de esta manera se convierte en un discurso contra-hegemónico lejos del esencialismo categorizante: “La esencialización implica categorizar y estereotipar, es una forma de pensar y actuar que trata a los individuos como si estuvieran “esencialmente” definidos, su subjetividad está determinada por su pertenencia a una categoría específica”. (Grillo, 1998: 196 Apud Dietz, 2012: 41). Son los tiempos de las “identidades residuales” que son producto de la resistencia de las minorías y los sujetos silenciados e invisibilizados.

Ante estos contextos de pluralidad ontológica, de escenarios heterogéneos, Dietz afirma que “se requiere ‘habilidades’ de empatía, sociabilidad y mediación” (Ibíd.: 82). No se trata nada más de ser un *theorós* -un sujeto que mira-, sino también que sepa traducir y encuentre las palabras para trasladarlo de una instancia cognitiva a otra escritural. La

interculturalidad, como meta de lo poscolonial, no “es sólo tener las competencias y habilidades lingüísticas, sino atreverse a establecer y desarrollar ‘diálogos reflexivos’ con el horizonte de comprensión del ‘otro’” (Ibíd., 86), este otro concebido como sujeto, contexto y texto. Lo intercultural, de esta manera, sería el límite a rebasar tanto entre culturas y civilizaciones o incluso entre los miembros de una misma comunidad en cualquier tiempo y espacio.

Uno de los postulados de la identidad poscolonial es su locución dual y fronteriza puesto que actúa al mismo tiempo “dentro y fuera de su comunidad, construyendo un punto de encuentro entre lo hegemónico y lo emergente” (Bhabha, 1998 Apud. Dietz, 2012: 54). A eso se refería Said al describir a palestinos e israelíes como “dos comunidades de sufrimiento”. No hay que comprender al sujeto poscolonial como un rebelde o un desintegrado, sino recordar la expresión de Maalouf sobre la identidad compuesta y compleja, ajeno a las relaciones de poder, de discriminación y creencias genocidas. La meta a perseguir pudiera ser trazar un camino nítido, consciente, multifactorial y ecléctico; sólo de esta manera, la identidad poscolonial podrá ser compuesta, compleja y ecléctica.

Boaventura de Sousa Santos, uno de los intelectuales en auge, prolífico en las denominadas Epistemologías del Sur, propone una epistemología de los sujetos ausentes para reinstalar aquellas presencias que han sido, durante los distintos colonialismos, silenciadas y rescatar de las ruinas aquellos saberes locales y tradicionales porque, a juicio de Santos, “se parte de la premisa de que las prácticas sociales son prácticas de conocimiento” (Santos, 2009: 88).

Santos, continuando con la excelente trayectoria textual de Said, condena la perspectiva con que se ha actuado en los distintos quehaceres sociales, culturales, políticos, económicos del Occidente avasallador:

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzada, imperio, estado colonial, dictadura y por último

democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas). (Santos, 2009: 214)

Santos, producto de una cultura y zona fronterizas, al igual que Dietz, apela a un tercer elemento que haga reconciliarse Próspero y Calibán, un concepto de hibridez que altere las relaciones hegemónicas entre los sujetos dominantes y dominados, dislocando el lugar de donde se emite y se recibe el discurso, poniendo en práctica de esta manera una praxis de la poética de la dialéctica. La identidad poscolonial, afirma Santos con bastante claridad, se vislumbra:

Al romper con la distinción clara entre la identidad del colonizador y la identidad del colonizado, tiende a ser construida, hacia el centro hegemónico, a partir de los márgenes de las representaciones y a través de un movimiento que va de los márgenes hacia el centro. Es éste el espacio privilegiado de la cultura y del crítico poscolonial, un espacio entre, liminar. Se trata de un espacio de frontera, de extremidad o de línea de frente donde sólo es posible la experiencia de la proximidad de la diferencia. (Santos, 2009: 280-81)

No obstante, Santos afirma que la identidad es ante todo una expresión interna y subjetiva de dominación que se cimienta en la producción de poder sobre el otro al conocerlo, definirlo e integrarlo a la mismidad mediante un rígido y próspero proceso de domesticación y familiarización. El sociólogo portugués clasifica la identidad en tres clases; la identidad del colonizador –que en cierta medida ha imitado a un anterior colonizado- , la identidad del colonizado –que todavía está en proceso durmiente, feminizado, empujado-, y la identidad del colonizado colonizador –que se despojó del estatuto de víctima y se puso el de victimario (Israel)-. Santos, aludiendo al tercer tipo de identidad, sugiere un despertar paulatino y pacífico de los sujetos emergentes y las comunidades proyecto.

Santos, haciendo uso de la tesis de John McLeod, propone la validez de las comunidades compuestas (término que ya vimos con Maalouf) denominadas también identidades diaspóricas con visión doble, una conciencia dual de pertenecer a un grupo o nación concreta (Santos, 2009: 285) y a la vez en búsqueda utópica de una etnia/comunidad líquida, latente, polvorienta, diluyente y carente de tiempo y espacio. Creo que un ejemplo que nos podría servir es el de Maalouf al principio con su doble tradición.

El Poscolonialismo ya no establece dicotomías de civilización/barbarie, moderno/antiguo, avanzado/retrasado, rico/pobre, hombre/mujer, sino lo colonial/lo poscolonial donde lo periférico, lo intersticial, el sur como lo conceptualiza Santos, regrese al centro neurálgico del debate académico actual y por ende, tenga lugar en el escenario de las prácticas sociales y comunitarias.

Ante la muerte de la política, se empieza a discutir lo post-político y justamente se vislumbra *la police* de Rancière que en vez de reprimir los intentos de una democracia participativa, los incentiva y los legisla, abriendo esos espacios de diálogo e interactividad entre los gobernantes, las instituciones del poder, las asociaciones civiles y los ciudadanos con o sin sus representantes. De esta manera, los valores supremos de la Revolución Francesa como la justicia, la igualdad, la democracia, dejan el espacio moral para incursionar en la escena política, de lo público, de la participación de sus ciudadanos. Rancière asegura que la política aparece cuando “el concepto de policía es mutilado, dislocado, transgredido, cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de aquellos que no tienen parte, surge cuando la naturaleza y el orden de las cosas es puesto en cuestión” (Rancière, 2003b: 3 Cited by Swyngedouw, 2010: 57). Esto quiere decir que el ámbito de lo político, siguiendo con esta idea, es “la creación de nuevos espacios de interacción y acción social” (Rancière, 1998: 33 Cited by Ítem), creando una utopía cotidiana de una sociedad plural donde las identidades compuestas y complejas construyan y tengan su propio lugar y así para las generaciones venideras.

Carlos Fuentes definía identidad con *lo que somos ahora mismo en este instante*. Recordando a Maalouf y realizando una lectura compuesta y compleja de su propia concepción de identidad con la definición existencialista de Sartre, afirmaríamos que la identidad también podría ser lo que quisiéramos ser mañana. Escribiendo forjamos el mañana, un porvenir incierto que se nos escurre de las manos, que sofoca la pulsión de muerte y se aleja.

#### *IV.1.4. Aproximaciones poscoloniales al feminismo en el mundo árabe e islámico*

Antes de entrar en este interesante debate es menester contextualizar histórica, política y culturalmente este fenómeno social. El feminismo árabe y/o islámico, o más bien, el

feminismo en el mundo árabe e islámico fue parte de un movimiento social, cultural y político a raíz de la invasión napoleónica y la presencia británica en territorio egipcio y sirio-libanés. Napoleón Bonaparte y algunos virreyes británicos -sin darse cuenta de ello- despertaron en las naciones colonizadas en aquel entonces el sentimiento de identidad nacional más allá del califato que marcó casi toda la historia del mundo islámico desde sus inicios en el siglo VI hasta su abolición por Mustafá Kemal Atatürk en Turquía en 1924 ya que Turquía era el ‘enfermo de Europa’ (Rogan, 2010: 190). A pesar de que Wassyla Tamzali lo niegue rotundamente (2011: 2), este movimiento de reingeniería identitaria, revisión histórica y reconstrucción de un presente más halagador, ameno y digerible a diferencia de la humillante memoria histórica que tenía la mayoría de los intelectuales acerca de la pérdida del Reino de Granada -como una analogía bíblica del paraíso- y, por ende, de la hegemonía islámica en Europa. Sin embargo, y como sucedió con Bolívar y Darío en Hispanoamérica, y Ortega y Gasset en España, en el mundo árabe e islámico -particularmente Egipto y Líbano donde el Cairo y Beirut funcionarían como los capitolios de la nueva opinión pública- se percataron algunos intelectuales y pedagogos como Rifaa Tahtaoui y Ahmed Zaki Pashá del avance cultural, científico y tecnológico de Europa. Octavio Paz afirmaba que viajar en aquel entonces a Francia no sólo era viajar de un continente a otro, sino de un siglo a otro.

Si el orientalismo a través de sus cánones intelectuales, estéticos, culturales e incluso morales ha determinado el espacio que ocupan - o deben ocupar, teniendo en cuenta en esa época el debate en torno a la existencia de las razas superiores desde Gobineau hasta Renan - las culturas orientales, particularmente el mundo árabe e islámico, tachándolas de inferiores, salvajes, malignas, tribales e incomprensibles, la mujer ha heredado a su vez este aparato textual y discursivo homogeneizante y esencialista en la que está inmersa, inmiscuida y reinventada sin capacidad de pensarse a sí misma o redefinirse epistémica o sociológicamente. En otras palabras, la mujer oriental –independientemente si es egipcia, indonesia o vietnamita - es categóricamente la misma, ni siquiera similar con alguna esperanza de distinción o matiz. Edward Said había desvelado estos dispositivos representativos de inferiorización y domesticación de los individuos orientales, haciendo de ellos la figura del oriental y lo oriental: “aunque un oriental individual pueda escapar a las barreras que se han colocado a su alrededor, él es primero un oriental, segundo un ser

humano y por último, de nuevo, un oriental” (Said, 2009: 146). La mujer árabe –como parte de este discurso folclorizado u ‘orientalizado’, diría el propio Said- se convertiría en legítima heredera de estos clichés y prejuicios (Pastor, 2014: 523-526), que se construyeron prácticamente desde los tiempos de Homero hasta nuestros días.

En el mismo contexto de la Nahda apareció en la escena política un intelectual egipcio que sostenía que no podía haber un despertar o un renacer de la cultura árabe si la mujer egipcia, árabe, permanecía dormida en sus laureles, recluida en su ámbito privado de la procreación y la educación de los niños. Seguir manteniendo ese esquema social era seguir perpetuando ese atraso en el que estaba sumida la cultura árabe a diferencia de la civilización europea. En pocas palabras, dejar a la mujer fuera de los frutos de la Renaissance arabe era aceptar un despertar a medias y seguir manteniendo esas viejas estructuras orientalistas de la mujer sumisa, incapaz de llevar a cabo las decisiones más importantes, recluida a las labores del hogar y sin voz ni voto. Según Qasim Amín (1863-1908), este abogado originario de Alejandría, si la mujer llevaba las riendas del hogar y en la mayoría de las veces se hacía cargo de las cuentas de la casa, lo podía hacer también en los espacios públicos. En 1899 sacaría a la luz la obra que lo haría más famoso: *The Liberation of Women* que provocó un auténtico escándalo en el ágora árabe, sobre todo, en el ala conservadora. El argumento de estos nuevos guardianes del dogma y la tradición argüían que cómo era posible poner en entredicho el orden natural de las cosas y, lo que era peor, proponer una reinclusión de la mujer en el espacio público.

A pesar de los múltiples ataques desde los conservadores y los nacionalistas que ansiaban regresar a los tiempos gloriosos, este abogado adelantado a su época se aferró más a lo que él creía que era el evento fundamental pendiente en la lucha nacional. Acusado de resquebrajar el todavía delicado tejido social, y no conforme con eso publicó su segunda obra *The new Women* donde, para no ganarse más enemigos, dejó atrás los aspectos religiosos y planteó desde la perspectiva de la evolución de Darwin y el derecho natural la igualdad del hombre y la mujer.

Este monumental antecedente de Amín no pasaría desapercibido para las mujeres árabes, sobre todo egipcias y libanesas, que se integraron en los movimientos de liberación colonial. No obstante, con la presencia del reformismo islámico que pretendía regresar

rigurosamente a las fuentes originarias del Islam, aunado a la radicalización de algunos de los preceptos de este retorno textual, empezó a surgir y a promoverse la imagen de la mujer musulmana como custodiadora de la tradición. Esta mujer vista como primera escuela y el velo como un deseo de regresar a esa comunidad protectora y a la vez protegida empezaron a erigirse como parte del discurso oficial que manejaba la mayoría de estos proyectos nacionalistas. Desde la Hermandad Musulmana en 1928 hasta la Revolución Islámica de Irán en 1979 –y como respuesta al kemalismo en Turquía a partir de 1924- se empezaría a teologizar la imagen política de la mujer musulmana donde lo que importaba más era la religión, los usos y costumbres mas no el idioma árabe como sucedió anteriormente en la Nahda.

Desde finales del siglo XX y lo que llevamos del XXI, se observa un impresionante despertar en la conciencia política de las mujeres en el Medio Oriente. En el caso palestino, por poner un ejemplo preciso, existe una situación similar a la de Egipto donde el feminismo palestino ha estado históricamente subordinado a la lucha de resistencia y liberación colonial: “Il est indéniable que l’Intifada permet aux femmes palestiniennes de gagner une grande visibilité politique à travers la résistance, et au-delà, de négocier la notion même de l’honneur” (Dayan-Herzbrun, 2005). Lo problemático de este contexto ha sido analizar el papel de las mujeres musulmanas en un contexto de transición y efervescencia política donde ha desestabilizado y franqueado esos rígidos artefactos discursivos y representativos en torno a la mujer árabe. Por lo tanto, cabría plantearse la pregunta siguiente: ¿La mujer árabe o musulmana es capaz de construir su propia historia o es producto-víctima –e incluso a veces cómplice- de su circunstancia? O lo que también parece más alentador, ¿debe la mujer árabe o musulmana llevar a cabo el mismo proceso de reinención y reconstrucción de su identidad –en muchos sentidos e índoles- que la mujer europea, teniendo en cuenta también que no hay una sola Europa? ¿Y si ése fuera el caso, no es acaso trágico y apocalíptico que haya un solo camino a la modernización, el progreso y la felicidad del ser humano?

Wassyla Tamzali, activista argelina que ha dirigido durante años el programa de equidad de género en la Unesco, niega el carácter islámico del feminismo puesto que se opone a la esencia misma del Islam que es la sumisión. Quiero pensar que no sólo las

sociedades han influido en los individuos, sino como diría Amin Maalouf: “on donne souvent trop de place à l’influence des religions sur les peuples et leur histoire, et pas assez à l’influence des peuples et de leur histoire sur les religions” (Maalouf, 1998: 79); es decir, el Islam -como anteriormente realizaron el Judaísmo y el Cristianismo- ha cambiado y evolucionado a lo largo de la historia. Prueba de ello ha sido el proceso sociocultural de la Nahda. Pensar el Islam actualmente como si fuera el mismo del siglo VII es de una épica errónea además de utópica en todos los sentidos. Lo que sí es cierto -y es de honestos reconocerlo- es que al menos el término “feminismo” fue una categoría creada e importada del Occidente según Fátima Mernissi (Mernissi in Webislam) aunque no olvidemos a Qasim Amin y su gran aportación a esta lucha por un espacio digno, honorable y honesto para las mujeres árabes. Dos simples datos históricos que ponen en jaque tanto a Tamzali y a la propia Mernissi es que la primera universidad del mundo -Al-Qarawiyyin de Fez en el Sultanato Idrísida- fue fundada en 859 por una mujer originaria del actual Túnez que se llamaba Fátima al-Fihri cuyo apodo era ‘Omo al-banîn’, madre de los niños. El segundo se refiere a la poetisa y a la vez mecenas de la poesía y el arte cordobesa en el siglo XII que se llamaba Walâda bint al-Mustakfi que le obsequia unos más que sugerentes versos a su amado -Ibn Zaydun que también era poeta- después de su traición:

A pesar de sus méritos,  
Ibn Zaydun ama las vergas  
que se guardan en los calzones;  
si hubieras visto el pito en las palmeras,  
se habría convertido en pájaro ababil  
Tu apodo es el hexágono, un epíteto  
que no se apartará de ti  
ni siquiera después de que te deje la vida:  
pederasta, puto, adúltero, cabrón, cornudo y ladrón.

A través del cine actual se han difundido algunos aspectos muy importantes, aunque de manera inconsciente, de la agenda feminista en el Medio Oriente y la región arábiga. Nadine Labaki, cineasta libanesa, sorprendió al público árabe con su película *Caramel* en 2007 en la que mostraba un Beirut más ameno, agradable y cotidiano que aquel azotado por

los conflictos religiosos y la violencia, el amor prohibido, las ataduras de las tradiciones, la represión sexual, la lucha en contra de la vejez y la pugna entre el deber y el deseo. Esta película fue la más aclamada internacionalmente hasta 2011. Arrasó en el Festival Internacional de Cine de San Sebastián en 2007 con el Premio de la Juventud, el Premio del Público y el Sebastián Award. Su directora también se consagró en el Festival Internacional de Cine del Medio Oriente en el mismo año con el Premio Variety a la mejor cineasta del año en la región. Cuatro años después se consolidaría cinematográficamente con *¿Adónde vamos ahora?* que también arrasó en el Festival Internacional de Cannes y consagró definitivamente a Labaki entre las directoras de cine más vanguardistas del momento.

Otra directora que dio mucho qué hablar fue Haifaa al-Mansur quien sacó a la pantalla *La bicicleta verde*, una película germano-saudí que fue la primera dirigida por una mujer en la historia cinematográfica de Arabia Saudita.

La mujer árabe e/o islámica –en su diversidad geográfica, religiosa, lingüística, étnica y cultural- está atravesando actualmente serios desafíos. Desde las ideas reves del orientalismo, la Nahda que no ha incluido a la mujer árabe en su proyecto de regeneración cultural y criticada por Qasim Amín, el discurso político reciente de una vertiente del feminismo occidental –que no ha podido superar justamente o dismantelar estos clichés y prejuicios generalizantes y utópicos- e incluso dentro del mismo feminismo islámico hacen muy laboriosa la exigente agenda feminista en el mundo árabe e islámico, pero no carente de significación e importancia para nuestra generación –que es contemporánea de la que vive en Europa o América e incluso en Asia- y las venideras. Fátima Mernissi sostiene que el feminismo debería tener unos lentes globales e incluyentes:

que algunas feministas occidentales vean a las mujeres árabes como esclavas serviles y obedientes, incapaces de tomar conciencia o de desarrollar ideas revolucionarias propias que no sigan el dictado de las mujeres más liberadas del mundo [...], a primera vista parece más difícil de entender que una postura similar en los patriarcas árabes. Pero si uno se pregunta muy seriamente [...] por qué una feminista americana o francesa cree que yo no estoy tan preparada como ella para reconocer los esquemas de degradación patriarcal, se descubre que esto la coloca en una posición de poder: ella es la líder y yo la seguidora.

Luego, la propia Mernissi, vuelve a la carga en unas líneas después:

Una mujer que se considera feminista, en vez de vanagloriarse de su superioridad con respecto a mujeres de otras culturas y por haber tomado conciencia de su situación, debería preguntarse si es capaz de compartir esto con las mujeres de otras clases sociales de su cultura. La solidaridad de las mujeres será global cuando se eliminen las barreras entre clases y culturas.

Sin duda, Mernissi nos replantea la hoja de ruta del feminismo actual. Seguir sosteniendo un feminismo colonial o sesgado es mantener, reforzar y eternizar las viejas estructuras de los patriarcados de distinta índole. Los feminismos -independientemente de su geografía, raza, cultura, religión o inclinación ideológico-política- deberían mirarse frente a frente, dialogar, retroalimentarse y encaminarse hacia un escenario poscolonial, transcultural, híbrido e incluyente.

Quisiera terminar este apartado con una duda que a la vez es una problemática que descansa en la absoluta crisis más que anunciada de la manera en cómo el investigador miraba u observaba el objeto de estudio dentro de las Ciencias Sociales que heredamos durante largos lapsos históricos. Hoy en día, por fin podemos jactarnos de dismantelar aquellas estructuras teóricas, metodológicas e incluso culturales que evocaban ese imperialismo o colonialismo metodológico (Fine, 2007: 16-20). Y es en esta misma línea donde deberíamos desconstruir también todos aquellos relatos en los que hemos participado sobre las mujeres, principalmente las mujeres de otras zonas geográficas. Bronislaw Geremek sostiene lo siguiente:

*Il faut mettre les choses en doute, tout d'abord en posant le problème de l'histoire de la civilisation européenne. Parce que je crois, nos seulement en tant qu'historien, mais aussi en tant qu'Européen, que le problème de l'Europe, de la civilisation européenne et de l'identité européenne, touche au problème de la mémoire (Geremek, 2015: 14)*

Es en esta línea de recuperar -como dijo Marcel Proust- el tiempo perdido, y sobre todo empezar a problematizar en torno a las tensiones que rodean tanto lo europeo, la civilización europea y la identidad europea, que vislumbraríamos tanto nuestro auténtico quehacer de las ciencias sociales -en primer lugar como una relectura del pasado y una reescritura de nuestro presente- y de ahí desvelar la burka que se le ha impuesto a las mujeres de todo el mundo, especialmente a las mujeres que habitan el conglomerado de países y naciones árabes e islámicos en profunda y continua efervescencia.

## IV.2. ¿Es viable una Palestina poscolonial, plural e intercultural?

### IV.2.1. *El Moisés de Freud*

En la traducción francesa de Cornélius Heim al *Moisés* de Freud, el editor advierte que los tres ensayos que constituyen el libro son tres momentos distantes de la escritura freudiana que data de entre 1934 y 1938 entre Viena y Londres. Y señala, como el mismo Freud, que el tercer ensayo “Moisés, su pueblo y la religión monoteísta” es la continuación de los dos anteriores, y a la vez una revisión puntual de los mismos.

El prefacio de esta traducción francesa a cargo de Marie Moscovici tiene como título “Le roman secret” donde menciona incluso un Moisés apócrifo -como el Quijote de Avellaneda- pero sin la firma de Freud:

on n’oublie pas le premier ‘Moïse’ de Freud, Le Moïse de Michel-Ange (1914) -qui esquisse déjà (en paraissant d’abord sans la signature de Freud) un Portrait peu orthodoxe du personnage biblique [...] attribue au sculpteur un geste de désacralisation de la Bible, [...] Freud reprendra à son compte, en le sigant trois fois, entre 1934 et 1938, années de l’écriture de ce texte insensé qu’est L’homme Moïse et la religion monothéiste (Freud, 1986: 17).

Moscovici relata que durante la redacción del primer ensayo, Freud sostenía correspondencia con Arnold Zweig que por allá de septiembre de 1934 vivía en el Mandato Británico de Palestina: “Freud est alors dans les environs de Vienne, encore en vacances; Zweig vit en Palestine depuis quelques mois, et l’ironie du sort veut qu’il habite à Haïfa, depuis très peu de temps, dans la maison d’un docteur Moïse: Beth Dr. Moses” (Freud and Zweig, 1973: 129-30. Cited by *Ibid.*, 19). Zweig advierte a Moisés del peligro que corría si seguía empeñado en su proyecto sobre Moisés: “Ce n’est pas la bonne occasion pour un martyr” (*Ibid.*, 130. Cited by *Ibid.*, 21). Moscovici sostiene que Zweig será un intermediario crucial para Freud porque le proveerá de bases bibliográficas sólidas para su Moisés. El Moisés de Freud, asegura Moscovici, era descrito por Zweig como “le livre secret” (Freud, *óp. Cit*, 28). Como la segunda parte del Quijote surge gracias a la osadía de Avellaneda, Moscovici afirma que el Moisés de Miguel Ángel (1914) fue el precursor del Moisés freudiano (*Ibid.*, 31). Páginas más adelante, Moscovici narra que Freud, en junio de 1938, perseguido por su teoría y por su raza, tiene que abandonar Viena rumbo a Londres

con los miembros de su comunidad. Freud, en palabras de Mauricio Pilatowsky, confiesa de esta manera su relación bastante peculiar con su judaísmo:

Puedo declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás. En otras palabras, las considero sumamente importantes como objeto de interés científico pero no me atañan sentimentalmente ni lo más mínimo. En cambio, siempre tuve un poderoso sentimiento de comunidad con mi pueblo, sentimiento que también he nutrido a mis hijos. Todos seguimos perteneciendo a la confesión judía (Pilatowsky, 2011).

En la nota introductoria, James Strachey afirma que el primer borrador de Freud de 1934 tenía como título *El hombre Moisés*, una novela histórica; sin embargo, conforme nos vamos sumergiendo en el texto apunta, a la manera cervantina hacia los libros de caballería o en menos grado a Borges con Pierre Menard, una reconstrucción contestataria y creativa, una auténtica exégesis heterodoxa y multidisciplinar de la tradición judía, o más bien, una contra-exégesis en la tradición oficial del Judaísmo. Sin embargo, en la segunda parte, estando ya en Londres, vuelve a retractarse dejando entre líneas que su Moisés sí es una novela histórica aunque en esa época ya estuvieran pasadas de moda, archivadas (Freud, 1975: 100). Es decir, las bases sobre las cuales está erigido este relato sobre Moisés partieron desde el principio con la intención de ser una novela histórica, he ahí el recuerdo de lo que había sido olvidado. Incluso una página después se lamenta: “desgraciadamente, la fuerza creadora de un autor no siempre obedece a su voluntad; la obra sale todo lo bien que puede, y a menudo se contrapone al autor como algo independiente, y aun ajeno” (Ibid., 101). ¿Es Freud el que escribe Moisés y la Religión Monoteísta o es un Horla, un afuera? ¿Es Moisés y la Religión Monoteísta un guiño autobiográfico al fantasma que habita Freud? Regresando al prefacio de Moscovici, Freud le escribe a Zweig lo siguiente el 12 de mayo de 1934:

[...] nous touchons au problème de la liberté du poète en face de la réalité historique. [...] mon sentiment en la matière est très conservateur. Là où, dans l’histoire et la biographie, s’ouvre une lacune irrémédiable, le poète peut entrer et tenter de deviner comment les choses se sont passées. Même quand l’histoire est connue, [...] il peut la mettre de côté. (Freud and Zweig, óp. cit: 114. Cited by Freud, óp. Cit: 23)

El primer título sofocado {suplantado} por el mismo Freud revela, a mi parecer, los verdaderos motivos de este texto que es distinto a los anteriores en cuanto al paciente que va a estudiar y analizar. Desde el principio, existe una clara intención de desarchivación, de

desocultamiento, de revelar –como un Moisés del siglo XX- las lagunas y los espacios ocultos y herméticos, confusos e irreales, de la tradición judía llamada a veces por Freud como ‘saga’ y en otras como ‘el informe sacerdotal’ donde se ha recreado al fundador del Judaísmo de la misma manera y con los mismos materiales épicos y de ficción en el *Poema de Gilgamesh*, la *Ilíada*, la *Chanson de Roland*, el *Cantar de los Nibelungos*, el *Cantar de Mío Cid* y el *Martín Fierro*.

Lejos de ser este texto una novela histórica que busque entretener al lector, es una escritura que madura con los síntomas patológicos de la tradición judía custodiada por los sacerdotes proto-rabínicos y los sucesos históricos entretreídos entre la oralidad y su tránsito problemático y catártico hacia la fijación escrita y sus múltiples traducciones a lo largo de la historia humana.

Freud empieza afirmando que Moisés, coincidiendo con algunos historiadores contemporáneos, tenía un nombre de origen egipcio agregando él que incluso el mismo Moisés era egipcio rebautizado por la saga como judío (Freud, 1975: 14). Habría que considerar que la saga, tal como la concibe Freud, probablemente se asemeje a la misma halaka –generación o cadena de exégetas y sacerdotes arcónticos de las Escrituras- ya que la tradición judía es exclusivamente textual y transmisora de la memoria del padre. Freud busca desacreditar estos espacios de lo impensable, introduciendo márgenes de duda y sospecha, lo cual nos lleva a la siguiente interrogante: ¿Por qué Freud y no un rabino o un historiador? Luego agrega que Moisés había coincidido con Amenhotep IV, que se llamaría luego Ikhnaton o Akhenatón, cuando éste decidió proclamar una nueva religión en su imperio sorprendentemente monoteísta, poniendo fin a la milenaria tradición politeísta y supersticiosa en el Antiguo Egipto. Freud sugiere que la religión de Atón fue abrazada por Moisés que ocupaba un cargo de general en una provincia del imperio egipcio y que tras su muerte se convertiría en el patriarca de su pueblo que saldría huyendo de la persecución del nuevo Faraón.

Otro rasgo muy llamativo en la memoria de Moisés, además de su origen y el de su nombre, es la latencia de las manifestaciones religiosas que Freud sitúa en la región siria, otro aspecto arábigo importante. En otras palabras, la religión que transmitiría Moisés es una mezcla entre las oleadas religiosas sirias y la religión de Atón, egipcia, profesada

por Ikhnaton. Con una tremenda sutileza argumentativa, Freud desteje y entreteje los nudos dogmáticos que oscurecían la tradición judía fundamentalmente en torno a la figura de su fundador, llegando incluso a desacreditar las circunstancias violentas e infrahumanas del éxodo –fechado entre 1358 y 1350 a. C. - que fue la tesis central del movimiento sionista iniciado por Pinsker y Herzl. Me atrevería a suponer dos hipótesis: a) si el éxodo sucedió en el periodo anárquico, Tutankhaton –yerno de Ikhnaton -, influido más por los sacerdotes y el pueblo cansados del monoteísmo de Atón, sabiendo que Moisés era un hombre de confianza de su antecesor, le premió con el ‘éxodo’, b) si el éxodo aconteció en la nueva dinastía de Haremhab –otro general de Ikhnaton - que quizá fue un colega, o más bien, un contrincante, probablemente el único gran rival, de Moisés con quien pactó el destierro con el destierro y así no tener competencia en el trono faraónico.

Además del nombre egipcio y el origen egipcio de Moisés, las raíces arábicas de la religión de Atón, Freud sostiene que en Qadesh, donde se establecieron Moisés y su pueblo se entregaron al culto de un dios volcánico llamado Yahvé que procede de una estirpe arábica de los madianitas (Freud, 1975: 33) ya que la costa occidental de la península arábica está colmada de volcanes. Sin embargo, luego Freud descubre que en realidad no hay un Moisés, sino dos con dos distintas historias incluso que se refutan entre ellas; es decir, el Moisés egipcio no coincide con el otro Moisés madianita –educado por el sacerdote Yethro que también era madianita como Yahvé - que fue asesinado por los judíos. Este desdoblamiento de Moisés lleva a Freud a suponer que no todos los monoteístas egipcios salieron de Egipto con Moisés y que había otros entre Palestina y Siria que profesaban un monoteísmo y se unieron con la comunidad mosaica en Qadesh: “no erraremos [...] si [...] suponemos que sólo una fracción del posterior pueblo judío experimentó los acontecimientos de Egipto” (Freud, 1975: 36). El Moisés de la tradición tanajística no corresponde en absoluto con la historiografía desde Meyer, Freud e incluso el actual Shlomo Sand -historiador israelí en la Universidad Hebrea de Jerusalén- que afirma que el pueblo de Israel es una invención.

El Moisés de características egipcias y arábicas está atravesado por el Moisés del Tanáj, sufre de dobles como diría Derrida. Moscovici en el prefacio de la traducción francesa opina:

Freud effectue, dans L'homme Moïse, une opération qui consiste à réécrire au pluriel l'origine de l'unicité du Dieu de la religion monothéiste. [...] Freud [...] dédouble le grand homme et tout ce qui touche à lui. Il y a dans le mythe deux familles, la juive et l'égyptienne [...]. Moïse est constitué de deux Moïse fusionnés en un [...]: il y a deux "pères", mais de deux sortes. Les hommes juifs conservent leurs pères de famille d'ailleurs (Freud, óp. Cit, 49-50).

Lo anterior nos recuerda al otro gran personaje durante el bajo Medievo que fue Rodrigo Díaz de Vivar bautizado como el Cid por los árabes y ensalzado por Menéndez Pidal mientras que hoy la historiografía española contemporánea plantea que este personaje está lejos de cumplir con el código caballeresco y en realidad se trata más bien de un mercenario que luchaba con quienes ofrecían más dinero y botín. Freud no duda en 'desviarse' del camino correcto de las Escrituras y disculpa hacia cierto punto la ingenuidad y la inocencia con intereses propagandísticos de los sectores canónicos que controlaban el monopolio de los textos y, por ende, del paraíso, reconociendo de manera paradójica su labor milenaria: "de las filas del pueblo se elevaron, en una serie que ya no se interrumpiría más, hombres que no estaban ligados con Moisés por su origen, pero sí cautivados por esa tradición grande y poderosa que había crecido poco a poco en la sombra; y esos hombres, los profetas, fueron los infatigables heraldos de la vieja enseñanza mosaica" (Freud, 1975: 49).

Freud, ayudándose de las tesis de Ernst Sellin y Eduard Meyer, afirma que los judíos más escépticos y revoltosos asesinaron a Moisés y que después de varias generaciones, y uniéndose con stirpes arábigas entre Palestina, el Sinaí y Arabia se dedicaron a adorar a un dios llamado Yahvé. Lo sorprendentemente llamativo es que Freud opina que las mismas Escrituras no desmienten este capítulo de sublevación proto-judía lo cual me lleva a dos pasajes del Corán: "Dimos a Moisés y a Aarón el Criterio [...]. Esto es una Amonestación bendita, que Nosotros hemos revelado. ¿La negaréis?" (Corán, 21: 48, 50, p. 345); "Dimos la Dirección a Moisés y legamos la Escritura de los Hijos de Israel, como dirección y amonestación para los dotados de intelecto" (Corán, 40: 53-54, p. 521). Tanto en el informe de Freud como en el del Corán, hay un acuerdo de una apostasía en el pueblo de Moisés.

Ante el asesinato del padre, vendrá a suplantarle el hijo; como en *Hamlet*, la sombra sustituye a su padre. Jesús aparece para saciar la culpa de los judíos que masacraron a Moisés. Si queremos analizar desde la etimología semítica que es consonántica entre

Moisés y Mesías observamos la coincidencia en {m, s, s}, y por lo tanto, se identifica el uno con el otro, es un alter-ego. El Mesías en árabe es al-masîh المسيح del verbo masaha que significa “borrar”. El Mesías viene a borrar lo anterior, a hacer olvidar lo pasado, por eso viene a pagar por las culpas ajenas. Los seguidores del Mesías son los desmemoriados y los hombres nuevos (new men), absueltos y libres de culpas. El Mesías significa también el que trae la buena nueva. Rudolf Steiner, en voz de Borges, declaraba que “cuando algo concluye debemos pensar que algo empieza” (Borges, 2009: 148). Jesús, que viene a absolver a los nuevos judíos, viene a recordar las enseñanzas de Moisés que habían sido olvidadas y marginadas en la historia textual rabínica. Los judíos del templo antiguo, sin memoria o con el trauma todavía instalado, no logran comprender a Jesús y ven en él a Moisés y lo vuelven a anatemizar. Lo más curioso es que los rabinos no imaginaron nunca que ese Mesías iba a ser uno de ellos, un judío más, como así fue Moisés, un egipcio entre sus seguidores. Sobre aquellos que se fueron quisiera recordar unos versos memorables de Omar Jayyâm en sus *Robâiyyât* donde reza (Jayyâm, 2010: 101):

A un anciano maestro encontré en la taberna  
 Y le pedí noticias de los que ya se fueron;  
 Me dijo: bebe vino: muchos como nosotros  
 Se han marchado y ninguno ha regresado nunca

Esta lectura periférica y alternativa de Freud en torno a la figura de Moisés revela ciertos indicios de un laicismo manifiesto que sostiene una mirada distinta y no religiosa tanto del hombre como de la tradición judía (Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, 2013: 19). La tradición, según Freud, no es aquella palabra heredada del pasado, sino aquella que se comunica, que se transmite, que se trasmuta y se disloca, he ahí el numen de la cábala, sus latidos incesantes.. El *Moisés* de Freud, a diferencia de los autores e intelectuales sionistas europeos, ofrece una demostración de que el judaísmo, o más bien la judeidad como prefiere llamarla Yerushalmi, es un río en que se sumergen muchos interlocutores, es un humanismo sostenido por una tradición intelectual amplia, ahistórica e intergeneracional. Moisés, como un talmid, un fiel discípulo de su gran maestro y deudor, rabí, comparte butaca con el otro gran Maimónides sacándolo de la judería de Córdoba al ágora citadina. Con esta obra enciclopédica en su significado y su proyección, Freud se ha erigido como un

auténtico orientalista -en el sentido más drástico y también iluminista del término- que nos recuerda a Goethe, Silvestre de Sacy, Ernest Renan y Victor Hugo. ¿Said lo habrá sospechado?

#### *IV.2.2. El Moisés de Freud en la clínica de Said*

Said nunca llega a afirmar que esta obra freudiana sea orientalista y eso me produce ciertas sospechas y una vez más demuestra que el término “orientalista” acabó adquiriendo para Said un sentido peyorativo; y por ende, Freud al igual que Goethe como Cervantes -aunque lo haya conocido brevemente a través de su amigo Juan Goytisolo- eran orientalistas en el buen sentido de la palabra, su interés por el oriente era sincero, honesto y transparente. Por lo tanto, se debe catalogar el *Moisés y la religión monoteísta* de orientalista porque Freud estudia y analiza un aspecto, en este caso un personaje que pertenece a la tradición textual judía.

Edward Said fue un lector pulcro, comprometido y fiel de la mayor parte de la obra de Freud, especialmente *Moisés y la religión monoteísta*, en donde el crítico palestino descubrió la hondura y la intimidad de su estilo tardío a finales de los 40's. Curiosamente los últimos balbuceos vitales de Said van a coincidir inconscientemente con la agonía y a la vez pujanza escriturística freudiana. Dos muertes que se miran frente a frente, sin mecanismos de defensa ni traducciones. Sonia Dayan-Herzbrun en su “Edward Said avec Sigmund Freud. D'un bon usage du palimpseste” sugiere que Said soñó con Pierre Menard y quiso reescribir su *Moisés* pero aplicado al mismo Freud. Said opina que:

Freud es un ejemplo extraordinario de pensador para quien el trabajo científico era [...] una especie de excavación arqueológica de un pasado enterrado, olvidado, reprimido y negado. [...] Schliemann fue un modelo para él. [...] fue [...] alguien que trastocó y redefinió el mapa de las geografías y genealogías aceptadas y establecidas (Said, 2005: 50).

La última obra de Freud oscila entre la ficción –pues tiene reminiscencias de una novela histórica o una biografía novelada como la de Peter Gay - y el ejercicio historiográfico con tintes desconstruccionistas. Ante la pulsión de muerte, Freud, a juicio de Dayan-Herzbrun, tiene que dejar un testamento donde muestra las circunstancias más íntimas de la escritura freudiana. A la manera de Lao-Tsé, Freud tiene que legar al mundo la biografía de un otro que a la vez se asemeja a él antes de cruzar la muralla sónica de la

vigilia. Said confiesa que los sigilosos pasos de la muerte llevaron a Freud a inscribir sus marcas en la escritura. Esta muerte vista como un estímulo de la escritura que es una concesión, una confesión.

La confesión mosaica de Freud abre un interesante espacio de discusión en torno al judaísmo, mostrando diferencias probablemente con el discurso sionista y criticando los métodos de comprensión e interpretación del pasado y la tradición judía y los fines que tenían tales efectos epistemológicos:

Nous savons [...] qu'en traitant de façon si désinvolte et si arbitraire la tradition biblique, en utilisant seulement ceux de ses textes qui corroborent nos vues, tandis que nous rejetons sans hésiter ceux qui infirment ces dernières, nous nous exposons à voir sévèrement critiquer notre méthode et nous diminuons la force convaincante de nos arguments (Freud, 1967, p. 37 Apud. Dayan-Herzbrun, 2010, p. 203).

Lo anterior demuestra que Freud estaba muy informado y documentado sobre el movimiento sionista a partir de León Pinsker que lideró el movimiento de los Amantes de Sión con su manifiesto inaugural *Autoemancipación* en idioma alemán el 1 de enero de 1882; Theodor Herzl –descrito como el Moisés moderno por *Jewish Chronicle*- con sus obras *El Estado judío: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía* en 1896 y *La Vieja Nueva Tierra* en 1902; Heinrich Zvi Graetz quien fue de los primeros en escribir una historia completa del pueblo judío desde una perspectiva exegética judía; Eliezer Ben Yehuda y su *Diccionario completo del hebreo antiguo y moderno*; y además de Yitzhak Epstein quien empezó a teorizar sobre un pueblo nacional con ‘derecho histórico’, Zeev Vladimir Jabotinsky que en 1920 se deslinda del sionismo y promueve una vertiente revisionista, una reinterpretación de la ideología de Herzl sin obviar la visión utópica de Martin Buber.

Freud, probablemente, abrió el debate en torno a la pulcritud de la tradición judía con la excusa de poner sobre la mesa su propia cuestión personal: su judaísmo, o debería decirse judeidad. ¿Qué relación puede o podría establecerse entre el judaísmo y el sionismo? ¿Se puede hablar de un periodo de las Luces hebreas o un humanismo hebraico pero siempre teniendo en cuenta que el humanismo –al menos como lo concibe Said - no es una epistemología cerrada y excluyente sino una instancia de interacción continua a lo largo de la historia con otros interlocutores? Es por eso que Said veía en el último texto

freudiano un epílogo intelectual y una interpretación psicoanalítica de su identidad – incluyendo a Moisés, Freud y el propio Said - que siempre está en permanente suspensión: “Au-delà du problème de l’identité de Moïse, c’est la question des éléments de l’identité elle-même, de l’identité juive de Freud, certes, mais aussi de toute identité, qui se trouve posée, ou plutôt celle de l’identité comme question” (Dayan-Herzbrun, 2010: 203). Aunque habría que contextualizar este escenario identitario freudiano no como una presencia plena y manifiesta, sino una latencia de la insostenibilidad de la relación entre el sujeto y su realidad; en otras palabras, el ciudadano autónomo y secular ya no se identifica con el discurso nacionalista que anteriormente lo cobijó. Por esta razón, me parece que Freud se distancia tanto del discurso sionista como del proyecto nacionalista de Israel, juzgándolos, o más bien concibiéndolos, probablemente como entidades no sólo anacrónicas sino incluso obsoletas y caducas.

El último Freud sostiene la antigua teoría de la imposibilidad de una autobiografía donde el yo se conoce y se identifica antes de la escritura y se desoculta ante ella. Derrida afirma que el fantasma adviene a raíz de la inexistencia de este yo, y exclama que si existiera no lo buscaríamos, no escribiríamos porque la escritura de lo autobiográfico está motivada por el fantasma. La escritura le asigna al judío que mora en “un lugar aparte el retorno a la tierra de los padres porque el texto es el hogar” (Cassigoli, 2010: 54) donde se recluye la diaspórica odisea.

Said coincide con Borges en que “el sueño de uno es parte de la memoria de todos” (Borges, 1997: 48) porque leyendo al último Freud hay una especie de revelación pero a la vez de una custodia del secreto que es la memoria colectiva judía que reposa en la figura de Moisés. Revelando el heterogéneo rostro del patriarca, se desarchivan las demás galerías mnémicas y se continúa con la tradición, vislumbrando nuevamente las pulsiones de vida de las escrituras. Freud plantea la vocación de la memoria más allá de las interpretaciones instituidas y controladas por el nuevo sacerdocio secularista y están estructuradas de antemano donde ya no hay margen para la crítica y la reescritura: “¿Quiénes son los arcontes que deciden sobre la puesta en edición de un documento, manuscrito, dossier, ensayo, etcétera? [...] ¿Cómo intervienen la autoridad hermenéutica legítima, la unificación, la identificación y la clasificación, en otras palabras. La unificación de los

signos y las huellas?” (Nava Murcia, 2012: 105). Si la historia es un deseo de recuperar objetos perdidos –como la concibe de Certeau (de Certeau, 2003: 101-02 )- la pregunta podría ser ¿qué significa recordar?, ¿qué es aquello que es digno recordar? Y por ende, se podría preguntar lo siguiente, ¿el sionismo, tal como lo concibe Freud, es ese ejercicio de reapropiación del lugar de la memoria y una desarchivación del secreto guardado? Derrida nos recuerda que el secreto es lo que se resiste a la política, a la politización, a la ciudadanía, a la transparencia. Freud –en interacción con la idea de Derrida - podría ser un ejemplo de lo marrano que nos remite a la cultura del secreto y la periferia, el secreto que debe ser guardado como tal. Es por eso que Derrida ve en la escritura –en el sentido clásico de la palabra - una revelación y por lo tanto una traición.

Said trata de convencernos que Freud planteaba que la judeidad de Moisés fue resultado de unas interpretaciones que han dominado a las otras y fueron instituyéndose, creando espacios y lagunas de lo impensable. Esta judeidad secularizada fue desplazando, sofocando y reprimiendo el aspecto egipcio en Moisés en un periodo donde los nacionalismos estaban en auge. La cuestión judía retomada en el discurso sionista –en deuda con el sacrificio de su patriarca - secó las aguas del Sinaí y allanó el camino a los hijos de Sión.

Said problematiza en torno a este aspecto poniendo frente a frente lo judaico y lo egipcio, Isaac e Ismael, recordando esa esencia común. Freud, probablemente, pronosticaba la tensión que iba a estar presente una vez más en la Nueva Tierra Prometida, sin dioses celosos ni tampoco la memoria de sus ancestros. El Holocausto reprimió los antiguos éxodos, sustituyendo esa memoria milenaria convirtiéndose en una condensación, un palimpsesto de todas las tragedias pasadas y futuras. Me parece que Said encuentra en Freud el epílogo de la presencia judía en Europa. ¿La creación del Estado de Israel fue la solución al holocausto nazi o la segunda expulsión –después de cinco siglos - ‘extraoficial’, inconsciente, con remordimientos y marginal de la cuestión judía en Europa? El autor de *Orientalismo* sugiere que el *Moisés* de Freud y el propio Freud descansan en la frontera, un espacio suspendido, una instancia ingobernable. Moisés, Freud y Said –sin obviar el otro caso que es Derrida - dialogan en silencio y en una armoniosa melodía intertextual. Freud y

Said se miran a través del retrovisor de sus lectores. Ambos cumplen con todas las credenciales de un 'Out of place' (outsider).

Freud ha revelado las contradicciones internas en el personaje de Moisés como una tentativa de expandirlo a la judeidad concebida como una tradición humanística, de pensamiento, una herencia que se mutila y se reformula, una identidad siempre abierta al afuera aunque con un gran arraigo a la tradición. Es por eso que Freud no percibe lo judío en términos territoriales o seculares porque tal vez aplicando esas fórmulas uno puede acordarse de las escrituras y la idea de un dios celoso por su íntima memoria. Moisés y el propio Freud representan esta alta contradicción indisoluble, este *quiproquo* irresoluto y enigmático porque como Said ha planteado en referencia a lo europeo y lo no europeo, Freud con el psicoanálisis se ha convertido en la nave sideral preferida para reorientar a los lunáticos y los atormentados mas no para resolver ese resquebrajamiento celular, esa permanente negación. Es por eso que lo egipcio, visto como lo latente y lo indecible, a juicio de Said, se vuelve liberador y purificador sin que nos lleve a otra suerte de depuración. El mismo Said, heredando -a la usanza fenicia- el remo de su maestro continúa, probablemente, con la teoría de Freud, interpretando los sueños herméticos e inconclusos que él no pudo resolver. Said reimprime, reinscribe, las marcas que fueron borrándose del archivo freudiano.

Said plantea y desea conocer la identidad judía desde la negación. Probablemente haya aplicado el método epistemológico del segundo Moisés, Maimónides, que afirmaba que sólo se puede llegar a conocer a Dios desde las cosas que no lo son. Sabiendo lo que no es Dios es cuando se le empieza a conocer. Said sugiere que Freud, un judío periférico, un 'judío de la diáspora' lo describe Mauricio Pilatowski, es el camino para adentrarse en la profunda y abigarrada idiosincrasia judía.

Said no discrimina las aportaciones de Yerushalmi que tal vez haya cometido el confuso error –como lo realizaron anteriormente Graetz y Epstein - de unir la fe judía con las tentativas nacionalistas de corte sionista. Y aquí es donde, me parece, que hay una especie de ruptura pero que continúa con el pasado hebreo, es una disonancia que se acopla perfectamente con la tradición. Recordemos que Derrida afirma que la mejor manera de continuar con la tradición es rompiendo con ella. Y es por eso que Yerushalmi ve en Freud

el ejemplo ideal del judío laico. Said ve a Freud y su relación no armónica con la fe judía: “Nada en este libro indica acuerdo y reconciliación” (Said, 2005: 52).

Said ve en el proyecto nacionalista judío una especie de sublimación y motivación de crear identidades puras y castizas excluyendo unas a otras. Said propone que Freud mismo se ha sentido quasi-reprimido en ese círculo porque no se identifica con espacios cerrados y rígidos. Said sugiere, y coincide con Freud, que las tentativas seculares judías han sido producto de las antorchas nacionalistas europeas que tampoco vislumbraban al judío entre ellos. Said sospecha que el sionismo ha cometido inconscientemente el mismo error, pero que al mismo tiempo comprende que ése haya sido su mecanismo de defensa; es decir, unirse al padre que lo masacraba antes: “En psicoanálisis, el pasado siempre regresa disfrazado e inquieta a la conciencia como retorno de lo rechazado” (Murcia Nava, 2012: 101).

Said ve una senda para palestinos y judíos: un estado binacional compartido por los dos pueblos donde quepan las otras confesiones. Schlomo Sand, historiador israelí de la Universidad de Tel Aviv, propone incluso una confederación con capital en Jerusalén que incluiría, además de Palestina e Israel, a Jordania: “No contemplo la solución de un solo estado binacional. Vivo en una de las sociedades más racistas del mundo occidental [...]. Un estado palestino me parece más realista [...]. Creo que la única manera de seguir viviendo en Oriente Medio es una confederación con Palestina e incluso Jordania” (García Gascón, 2008). Vislumbrando, identificando y asimilando ese otro rostro de Moisés, el egipcio, el árabe, es como se podrían reinscribir nuevas marcas en los modos de pensar y concebir a lo palestino, desembocando a modos de representación lejos de las tensiones y las represiones.

#### IV.2.3. Federico García Lorca entre palestinas de Belén

Palestina es uno de los espacios más aludidos en los últimos tres siglos, uno de los temas en boca de todos, pero también uno de los lugares y relatos históricos que menos se piensan, se reflexionan y se discuten tanto en las academias como fuera de ellas. Palestina, por ser un lugar centrífugo de tres manifestaciones religiosas del monoteísmo y por ende de la *laïcité* que prohíbe hablar de estos temas tabúes, es condenada al silencio absoluto y la

indiferencia cotidiana. Edward Said, aunque nos advierte de que la palabra “Palestina” no es ninguna enunciación inocente o neutra, asegura que: “debido a su ubicación geográfica: es un punto de intersección no sólo de religiones importantes sino de culturas. Las culturas de Oriente y Occidente se cruzan ahí: la helénica, la griega, armenia, siria y levantina, en términos generales, además de la europea, la cristiana, la africana y la fenicia... es una conjunción fantástica” (Said, 2005: 29). El poeta palestino más laureado y reconocido internacionalmente, Mahmûd Darwîsh, discípulo *ilegítimo* de Whitman, así coincide con Said: “En mi escritura, me confieso hijo de varias culturas sucesivas. Hay lugar para las voces judía, griega, cristiana y musulmana” (Steinmetz, 2008). Luego el poeta prosigue sobre lo que piensa del ser de la poesía en estos momentos: “William Blake decía que la imaginación es una nueva religión. Todo el movimiento romántico busca sustituir la inspiración poética por la inspiración religiosa y profética. Yo creo que la religión y la poesía nacieron de la misma fuente, pero la poesía no es monoteísta. Tal como dijo Heidegger, nombra a los dioses” (Ítem). Darwîsh no piensa que su poesía esté al servicio de la liberación colonial, sino que es un testimonio vivo de la situación cotidiana que viven las víctimas de la ocupación:

No creo que la poesía tenga un papel evidente en la lucha nacional. Su influencia no es inmediata. Constituye un viaje permanente entre culturas, tiempos y espacios [...] pienso en toda la poesía comprometida, en particular, entre ustedes los franceses, en Louis Aragón, el poeta tuvo un papel político directo. El mundo era un poco menos complejo que hoy en día. En nuestro caso, la ocupación israelí es una larga ocupación, a diferencia de la alemana en Francia. ¿Qué artista puede representar sin interrupción el papel de poeta de circunstancias, de poeta comprometido, en el sentido antiguo del término? Si pretende representar ese papel, la ocupación habrá conseguido matar también la poesía (Ítem).

En Belén, al sur de Jerusalén en el área montañosa central de la Cisjordania palestina, se encuentra la profesora de lengua española, la arabista Eva Chaves que junto a sus alumnas de la Universidad de Belén van a representar ni más ni menos que la obra teatral *La casa de Bernarda Alba* de Federico García Lorca. Recordemos que en la obra teatral, Bernarda Alba después de la muerte de su esposo se recluye en su hogar e impone un luto riguroso de ocho años, prohibiendo a sus hijas salir a la calle ni portar ropa que no fuera oscura. Entre estas jóvenes palestinas se encuentran Razan Salhab, Lina Tamimi, Orianna Salameh, Mariam Kesye, Shurouq Mahboud y Hanan Hanna además de la misma

directora del documental, Cristina Andreu -cineasta catalana- que participa en el drama y se han convertido en las nuevas protagonistas de *La casa de Bernarda Alba*.

A través del drama lorquiano fueron percatándose del contexto sociocultural que les unía y se tradujo en una férrea amistad. Por medio de la literatura se puede incursionar hacia esas zonas misteriosas, intersticiales y suburbiales tanto de la sociedad como de la naturaleza del ser humano en situación de conflicto. La literatura y la palabra poética se convierten en metafóricos morteros frente al muro, la exclusión y la discriminación. Representar aquello que se anhela, aquello que se desea construir requiere y a la vez posee una visión profética y poética, es el ensayo de un advenimiento dorado, un por-venir ansiado más allá de la violencia, la dominación y la opresión. Es en el terreno de la literatura -el arte en general- donde se dirigen a veces esos sollozos y evocaciones milenarias, poemas y epístolas ancestrales que resquebrajan el presente y mutilan el pasado haciendo de él una zona de acceso diario -sin *check point* ni aduanas-, necesario, saludable y sustentable. A través de *Bernarda Alba* se vislumbra una realidad -aunque instantánea y ficticia- distinta, alternativa a estas jóvenes palestinas y les proporciona -me parece- un único derecho que poseen que es el de soñar, pero soñar con aquello que tantos pueblos y naciones han añorado que es la libertad. El drama lorquiano se vuelve contemporáneo a los ojos y los sentidos de las jóvenes de Belén que lo ven como un irónico relato de su condición social, cultural y política. Lorca ha llegado hasta el alma de estas palestinas, haciendo de ellas unas lectoras-partícipes atemporales de su obra universal. Dámaso Alonso define el drama lorquiano como necesidad de expresión popular:

Cuando [...] queremos caracterizar la autoexpresión hispánica, tenemos que apelar a imágenes torrenciales o eruptivas: ímpetu de avenida que arrasa campos y pueblos, o de la frenética que resquebraja la roca y todo lo calcina. [...] Terrible intensidad de lo peculiar, violencia casi brutal de su exteriorización: he ahí la presencia de España. Es ése el genio arrebatado de lo español, que algunas veces estalla produciendo extraños seres contorsionados, visionarios, cuyo poder de expresión, lo mismo en fuerza universal que en hispanidad, llega a la cumbre de lo imaginable (Alonso, 1988: 257).

Lorca ha logrado ofrecer una explicación literaria de lo que sucede no sólo en el seno de la sociedad española de principios del siglo XX, sino que magistralmente ha podido inconscientemente realizar un cuestionamiento general y minucioso de los usos y costumbres de la sociedad palestina en situación colonial. La magia lorquiana ha sacudido a

las palestinas que representan su obra y hoy son dueñas de su palabra y su poderoso fandango.

Lorca, sin proponérselo, *comparte* el escenario literario e intelectual con Darwîsh y Said con el propósito implícito de la liberación colonial y la independencia de Palestina. Y es por eso que la palabra poética, el lenguaje poético es una herramienta universal que no entiende de fronteras ni de entidades territoriales, sino que las difumina para una comprensión más compleja de la identidad, los derechos humanos, la equidad de género, la tolerancia religiosa para construir conjuntamente una sociedad humana consciente de su diversidad, sus diferencias, sus retos y desafíos comunes, el horizonte que les espera y una juventud sana, sin rencores ni traumas, sustentable y a la vez híbrida por la cual abogar, luchar y esparcir como semillas esperanzadoras al mundo globalizado de hoy. Lorca, Darwîsh y Said apuestan por la vida y la dignidad humana *par excellence*.

Esfuerzos como el de la profesora arabista, Eva Chaves, de la Universidad de Belén hace más digerible la asfixiante cotidianeidad de estas jóvenes palestinas y enriquece el terreno de las ideas en torno a una nación que puede apostar por lo hispánico como uno de los ingredientes de esta identidad palestina. Lorca en este contexto interactúa con el presente y se vislumbra como un aura, al menos en las aulas universitarias palestinas. Lorca y su *Bernarda Alba* son parte del Apartheid y la represión colonial, no tan distinto del final trágico del poeta granadino, su memoria y sus ecos. La libertad, exclama una de esas jóvenes lorquianas, “es el camino hacia una nación desarrollada y próspera frente a la opresión y al ensimismamiento” (Andreu, 2014).

Mahmûd Darwîsh había recibido el eco neoyorkino de Whitman suplicándole que cantara a sí mismo y a su tierra. La poesía palestina comprometida, que también es romántica, se nutre de la voz moderna del poeta de *Hojas de hierba*. Ahora, Lorca con su doliente Guadalquivir baña las nocturnas calles desiertas de Gaza y Cisjordania y hace brotar las aceitunas que disfrutarán -esperemos- las generaciones venideras.

## Lista bibliográfica de Edward Wadie Said

- ALI, Tariq, *Conversaciones con Edward Said*, Madrid: Alianza, 2010
- SAID, Edward, *Humanismo y Crítica Democrática*, Barcelona: Debate, 2006
- -----, *Cubriendo el Islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Madrid: Debate, 2005
- -----, *Reflexiones sobre el exilio*, trad. Ricardo García, Barcelona: Debate, 2005
- -----, *El fin del proceso de paz. Nuevas crónicas palestinas (1995-2002)*, Barcelona: Grijalbo, 2003
- -----, *Fuera de lugar*, trad. Javier Calvo, Barcelona: Nuevas ediciones de bolsillo, 2003
- -----, *Orientalismo*, Madrid: Debate, 2002
- -----, *Crónicas palestinas*, trad. Francisco Ramos, Barcelona: Grijalbo Mondadori, 2001
- -----, *La Pluma y la Espada*, México: XXI, 2001
- -----, *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama, 1996; 2004
- -----, *Representaciones del intelectual*, trad. Isidro Arias, Barcelona: Paidós, 1996
- -----, *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1990
- -----, *On Late Style, Music and Literature Against the Grain*, Nueva York: Pantheon Books, 2006
- -----, *Freud and the Non-European*, Londres: Verso, 2003
- -----, *Humanism and Democratic Criticism*, Nueva York: Columbia University Press, 2003
- -----, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, Nueva York: Pantheon Books, 2001
- -----, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2000
- -----, *The end of the Peace Process: Oslo and After*, Nueva York: Vintage, 2000

- -----, *Out of place: a Memoir*, Nueva York: Knopf, 1999
- -----, *Representations of the Intellectuals*, Nueva York: Pantheon Books, 1994
- -----, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge: Harvard University Press, 1983
- -----, *The Question of Palestine*, Nueva York: Times Books, 1979
- -----, *Beginnings: Intention and Method*, Nueva York: Basic Books, 1975
- -----, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge: Harvard University Press, 1966
- -----, *D'Oslo à Irak*, trad. Paul Chemla, Paris: Fayard, 2005
- -----, *L'Orientalisme*, Paris: Le Seuil, 2005
- -----, *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris: Le Seuil, 1994

Mehdi Mesmoudi es Licenciado en Estudios Hispánicos (2006-2009) por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Abdelmalek Essaadi de Tetuán - Marruecos. Licenciado en Lengua y Literatura (2010-2012) por la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Ha colaborado en el proyecto de investigación interuniversitario *Psicoanálisis freudiano: Ciencia, cultura y sistema* a cargo del Dr. Fernando Betancourt Martínez (UNAM - IIH) y el Dr. Luis Arturo Torres Rojo (UABCS) con un texto titulado “Edward Said y Sigmund Freud: del exilio a la escritura prometida” que se publicará en un libro colectivo. Miembro de la *Red Internacional de Investigadores en Ciencias Sociales y Humanidades La Frontera: Una Nueva Concepción Cultural* desde febrero de 2011 hasta la fecha. Miembro colaborador del Cuerpo Académico de Estudios Humanísticos del Departamento Académico de Humanidades. Maestro de Árabe y Francés en el Departamento de Lenguas Extranjeras. Egresado de la Maestría (2013-2015) en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización, orientación Globalización de la UABCS. Correo electrónico: [mesmoudipadilha@yahoo.com.ar](mailto:mesmoudipadilha@yahoo.com.ar)

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar: MESMOUDI, Mehdi. 2015. *El mundo árabe e islámico después de Edward W. Said: Hacia el poscolonialismo como tránsito a la comprensión intercultural*. Tesis de Maestro en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización orientación Globalización de la UABCS, La Paz, México. 186 pp.

## **Resumen:**

Desde los tiempos homéricos venimos presenciando el indomable conflicto entre Oriente, el mundo árabe e islámico en especial, y Occidente, sobre todo los imperios de la modernidad –Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos-. Éste, durante su predominio y para consolidar una suerte de hegemonía, ha retratado al Oriente árabe e islámico como lo salvaje, maligno, sombrío, tribal e incomprensible.

Con la modernidad en retirada, la Globalización que no ha incluido a las minorías en su proyecto de desarrollo, progreso y sustentabilidad, el Capitalismo balcanizante y absolutista, nos incita a replantear nuevas perspectivas desde los estudios poscoloniales acerca de lo oriental, lo árabe e islámico en especial, a través de una nueva lectura de Edward Said (en *Orientalismo*; *Freud y los no europeos*; y *La Pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian*) con el propósito de vislumbrar e identificar la diversidad y evolución del mundo árabe e islámico.

Edward Said durante su trayectoria, y sobre todo, en su faceta dual de crítico – discípulo de Adorno- continuador de la Escuela de Frankfurt y de compositor musical junto a Daniel Barenboim –con quien ganó el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia en 2002 por la West-Eastern Divan Orchestra que reúne a palestinos e israelíes- logró reconfigurar, a pesar de las *tesis* apocalípticas de Huntington, el rostro del mundo árabe e islámico en su heterogeneidad, impregnándolo de las categorías historicistas que les negaba el orientalismo, convirtiéndose en un auténtico espacio donde los valores como la democracia, la libertad, la equidad de género y la ciudadanía también son credenciales válidas, útiles y se discuten tanto en el ágora pública como en el escenario académico.

## **Palabras clave:**

Edward Said – Orientalismo – Oriente – Poscolonialismo – Interculturalidad.

## Conclusiones

Antes de la impronta de Edward Said nadie sospechaba que la islamofobia y la desorientación estaban detrás del orientalismo, esta campaña legendaria de representación del otro pensado con miedo, terror, fascinación y rechazo. Edward Said se ha erigido como un intelectual en el sentido más amplio de la palabra, un pensador lúcido, disconforme, crítico y bastante peculiar que está en la frontera tanto del mundo occidental como de la geografía árabe e islámica. Retrocediendo un poco la óptica hacia la historia del pensamiento árabe o islámico, no ha habido un autor de su magnitud. Tal vez nos recuerde a Averroes que revolucionó el escenario filosófico en el siglo XII con su paradigma de la *doble verdad* que será el candil nervioso de la modernidad iniciada por Descartes, y luego retomada por Kant y Hegel. No obstante, Said permanece como un sujeto plenamente prolífico, polifacético, políglota, ya que llegó incluso a ejercer la crítica literaria y cultural en un árabe bastante fluido, en francés pues no olvidemos que *Orientalismo* no es un solo libro, sino dos *Orientalismos*, uno dirigido al público francés donde los ejemplos eran extracciones de la literatura francesa, y otro al público británico con ejemplos de la literatura británica. Lo interesante es que toda su obra va a estar escrita en inglés y luego traducida al árabe y no al revés como se supone. Debido a su condición de exiliado, su profundo conocimiento de los idiomas desde una esfera filológica, su formación en la literatura comparada, sin olvidar su polifacetismo que va desde la composición y la crítica musical hasta el periodismo crítico, Said va a proporcionarnos un diagnóstico de las relaciones dialógicas basadas en el poder, la dominación y la obediencia entre la Europa occidental -y luego continuada por los EEUU- y el mundo árabe e islámico, demostrando un enciclopédico conocimiento de los relatos que se han gestado en Europa desde la antigüedad, alcanzando el clímax con la campaña napoleónica y la administración colonial franco-británica hasta hoy en día.

No obstante Said no es un producto solitario ni tampoco es un accidente de la vida, sino un lector harto disciplinado, exigente y heterodoxo desde Joseph Conrad, pasando por Freud, Foucault, Adorno y Fanon. Said es el resultado de una larga trayectoria de un *lector modelo*, diría Umberto Eco, un lector que se despegaba de la butaca del mero receptor pasivo y se atreve a dialogar con el texto y lo que es más interesante, espera respuestas de este

texto, cree que el texto sí puede efectuar esos destellos dialécticos sin la necesidad de consultar o resucitar a su autor. Said emerge como un interlocutor poscolonial que lejos de los cimientos nacionales puede elevarse de esos valores y principios comunitarios inventados para apreciar la realidad, describirla y analizarla con demasiada abstracción, nitidez y una capacidad emancipatoria increíble. No olvidemos que Said, a pesar de ser palestino de origen, no ha sido educado en una familia musulmana lo cual crea bastante desconcierto su férrea defensa del mundo árabe e islámico en particular ante las narraciones que lo han catalogado de una manera bastante pueril, caricaturesca y hasta cierto punto burda. Said es un ejemplo quijotesco del defensor de las causas de los expatriados, los damnificados y los olvidados de la historia; desde que tuvo contacto con los autores más críticos de Europa, supo que la historia era la voz de los vencedores y los poderosos y que ahí no había lugar para los otros. Said ha realizado un impresionante proceso de re-creación del mundo árabe e islámico a través de su vasta obra, planteando que es imposible hablar de un choque de civilizaciones, sino más bien un enfrentamiento de ignorancias, de desconocimientos del otro y a la vez de sí mismos. Todorov, continuador de la visión y la escritura saidiana, rescatará estos aspectos de la europeidad en *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones* (2013) donde la civilización no sólo es un horizonte de expectativa, sino que se nutre de la barbarie y eso reside absolutamente en todas las culturas y civilizaciones. Civilización y barbarie -antigua dicotomía fundacional-comparten mesa en el día a día de sus consumidores y sus fieles feligreses.

Siempre se ha pensado que auténtico maestro es el que ha legado al mundo sus discípulos. Ortega y Gasset venía orgulloso de haber pertenecido a la escuela neokantiana en su paso por Alemania, creyendo que con él empezaba a brotar por fin el espíritu filosófico en España. No obstante, Said no es de esa clase de maestros, sino aquél que plantea nuevas maneras de pensarse, pensar el pasado y la tradición, replantear el mapa conceptual y geocultural de los sujetos y las comunidades y, sobre todo, promueve líneas nuevas de investigación y generación del conocimiento. Dos años después de la publicación de *Orientalismo*, surgen los *Subaltern Studies* de la mano de la india Chakravorty Spivak que generó un auténtico “boom” en la concepción de la mujer tanto en la cultura india y su recepción entre la sociedad académica estadounidense. Said ha dado al mundo discípulos que disienten con él, que continúan con su escritura con disonancia y se posicionan frente a

él, recordando a Aristóteles cuando planteó: “Soy amigo de Platón, pero sobre todo, soy amigo de la verdad”, o la tensa relación entre Freud y Jung, o incluso cuando Derrida sostendrá que la fidelidad a una tradición es precisamente su ruptura porque de lo contrario se convierte en un objeto de culto, adoración, inmovilidad y estancamiento. Said siempre sospechó que el orientalismo, que prácticamente había inventado la categoría de lo oriental, acabó condenándolo a unas concepciones bastante generalizadoras, inferiorizantes y hegemónicas.

Said continúa hablándonos con su mirada de exiliado sin rencor, de músico admirador de Beethoven y su propio amigo Daniel Barenboim, ferviente amante de la escritura de Goethe al que describió -con cierto pesimismo- prácticamente como el último filólogo, arqueólogo de los signos más cabalísticos de Freud poniéndolo a él mismo en el diván del psicoanálisis. Los *estudios poscoloniales* iniciados por Edward Said coincidirán también con el surgimiento de la llamada filosofía de la liberación en América Latina, en los setentas, que ha desembocado en el llamado latinoamericanismo. Su eco es tan punzante, hondo y altisonante que traspasa las fronteras más descabelladas que se pudieran imaginar. Su escritura se ha convertido en un auténtico refugio de los marginados y los silenciados por el colonialismo epistémico y el imperialismo metodológico, su voz es el bálsamo y la vez el grito de partida de un porvenir halagador, esperanzador y lleno de pasión, musicalidad y vigor. Said trae al presente la necesidad y la urgencia de apelar a los discursos alternativos a la melodía hegemónica que hemos estado acostumbrados a escuchar desde prácticamente los tiempos de Homero y Herodoto. Con Said empieza una nueva concepción de las relaciones humanas basadas en el diálogo recíproco, en el conocimiento efectivo de las diferencias, en la construcción de comunidades saludables y sustentables, que no significa que tengamos que acabar con lo anterior, y es ahí donde el crítico palestino se vuelve novedoso porque sospechaba -y coincide con Freud, Derrida hará lo mismo- que siempre va a prevalecer la huella del poder y la dominación, un colonialismo líquido, invisible a los ojos humanos, decadente pero con el espíritu nostálgico de glorias pasadas. Amin Maalouf planteó en su *Identités meurtrières* el siguiente desafío: “Lorsqu’ils parlent avec un Occidental, c’est toujours dans sa langue à lui, presque jamais dans la leur; au sud et à l’est de la Méditerranée, on trouve des millions de personnes capables de parler l’anglais, le français, l’espagnol, l’italien. En face,

combiens d'Anglais, de Français, d'Espagnols, d'Italiens ont jugé utile d'étudier l'arabe ou le turc?" (Maalouf, 1998: 87). Juan Goytisolo -admirador de Said- sigue esperando paciente en su casa de la Médina de Marrakech aun con el preciado galardón del Premio Cervantes - que le ha hecho dudar de sí mismo y sospecha las huellas del poder y de la institución de la literatura- mientras escucha atento a los juglares y los cuentacuentos árabes y magrebíes de la Plaza de Jamaa al-Fna.

## Bibliografía:

- ACHEKAR. Said Mohamed, “Al-Nahda en el mundo árabe: Fenómeno sociológico y regeneración cultural” (Adaptación elaborada a partir del material didáctico en las clases de Literatura árabe moderna) in Revista Alif Nun, Córdoba: Universidad Islámica Averroes, [s.a.] 10 págs.
- ALONSO, Dámaso, 1988. *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid: Gredos, tercera edición aumentada.
- AMIN, Samir, 1989. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, trad. Rosa Cusminsky de Cendrero, primera edición, México: XXI.
- ANDERSON, Benedict, 2011. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suárez, quinta reimpresión, México: FCE
- ARANDA TORRES, Cayetano, 2004. *Introducción a la estética contemporánea*, Almería: Univ. Almería, primera edición
- ARRIAGADA CUADRIELLO, Mario; TAWIL KURI, Marta (eds.), 2013. *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, primera edición, México: Colmex
- ASIMOV, Isaac, 1997. *La Alta Edad Media. Las edades oscuras*, trad. Néstor A. Míguez, Madrid: Alianza, sexta reimpresión, 1997
- -----, 2010. *El Cercano Oriente*. Trad. Néstor A. Míguez, Madrid: Alianza
- BAUDRILLARD, Jean, 2009. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, trad. Alcira Bixio, estudio introductorio de Luis Enrique Alonso, segunda edición, Madrid: XXI.
- BAUMAN, Zygmunt, 2004. *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide Squirru, tercera reimpresión, Buenos Aires: FCE.
- -----, 2010. *La globalización. Consecuencias humanas*, Trad. Daniel Zadunaisky, México: FCE

- -----, 2013. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. Lilia Mosconi, México: FCE, primera edición.
- BECK, Ulrich, 2002. *La sociedad del riesgo global*, Madrid: XXI
- BENDRISS, Ernest Yassine, 2013. *Breve historia del Islam*, primera edición, México: Nowtilus.
- BENGTON, H., 2001. *Historia Universal*. Vol. V. Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua I. México: XXI
- BEUCHOT, Mauricio., 2013. *Historia de la filosofía medieval*, Primera edición, México: FCE
- BORGES, Jorge Luis, 2009. *Siete Noches*, epílogo de Roy Bartholomew, tercera reimpresión, México: FCE.
- BOURDIEU, Pierre, 1997. *Sobre la televisión*, Barcelona: Ediciones
- -----, 2012. *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, trad. Alicia B. Gutiérrez, Buenos Aires: XXI
- BOWRA, Cecile Maurice, 2005. *Historia de la literatura griega*, trad. Alfonso Reyes, decimoctava reimpresión, México: FCE.
- BRAUNSTEIN, N. A., 2012. *La memoria del uno y la memoria del otro. Inconsciente e historia*. México: XXI
- BRETÓN, André, 2001. *Manifiestos del surrealismo*, traducción, prólogo y notas de Aldo Pellegrini, segunda edición, Buenos Aires: Argonauta.
- BRÜNNER, José Joaquín, 1999. *Globalización cultural y posmodernidad*, primera reimpresión, Santiago de Chile: FCE
- CAMPANINI, Massimo, 2007. “Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política: El Reformismo en el Pensamiento Islámico”, Nápoles: Universidad Oriental y Revista Internacional de El Pensamiento Político, II época, vol. 3, pp. 33-44.

- CAMUS, Albert, 2014. *Escritos libertarios*, trad. Nuria Viver Barri, edición de Lou Marin, primera edición, Barcelona: Tusquets.
- CARBALLIDO CORIA, Laura; TORRES CRUZ, César, “Las identidades sexo-genéricas diversas como categoría de subalternidad” in *Estudios de Asia y África*, 155, Vol. XLIX, septiembre-diciembre, 2014, núm. 3, México: El Colegio de México, pp. 723-54.
- CASSIGOLI, Rossana, 2010. *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, prólogo de Humberto Giannini, Barcelona: Gedisa-UNAM
- CASTANY PRADO, Bernat., 2009. Reseña de *Orientalismo* de E. Said. Barcelona: Univ. De Barcelona, pp. 232-247 en *Cartaphilus 6* (Revista de Investigación y Crítica Estética)
- CASTELLS, Manuel, 1999a. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. I: La sociedad red, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid: XI
- -----, 1999b. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II: El poder de la identidad, trad. Carmen Martínez Gimeno, México: XXI
- CEPEDELLO BOISO, José, 2011. “Mohammed Arkoun y la crítica de la razón jurídica islámica”, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide y Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, n. 24, 65-95.
- CERTEAU, Michel de, 2003. *Historia y psicoanálisis*, México: Universidad Iberoamericana.
- CHEBEL, Malek, 2011. *El islam. Historia y modernidad*, trad. Ana Millán Risco, primera edición, Madrid: Paidós
- CHOMSKY, Noam, y otros, 2002. *Los límites de la globalización*, Barcelona: Ariel
- COPLESTON, Frederick., 2011. *Historia de la filosofía*. Vol. I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano, trad. Juan Manuel García de la Mora, Primera edición, Barcelona: Ariel
- DAHER ABABNEH, Mohammad, “Gibrán Jalil Gibrán y Friedrich Nietzsche y sus profetas” in *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, The Hashemite University of Jordania, 2011, 14 págs.

- DAYAN-HERZBRUN, Sonia, 2005. *Femmes et politique au Moyent-Orient*, Paris: L'Harmattan
- -----, «Edward Said avec Sigmund Freud. D'un bon usage du palimpseste» in *Tumultes* : Université Paris Diderot-Paris VII, 2010/02 NO. 35, pp. 199-214.
- DEL PASO, Fernando., 2011. *Bajo la sombra de la Historia. Ensayos sobre el islam y el judaísmo*. Vol. I, Primera edición, México: FCE
- DÍAZ ÁLVAREZ, Enrique, Entrevista a Boaventura de Sousa Santos “El Sur está aquí al lado”, *Observatorio*, 109, 3 págs.
- DIETZ, Gunther, 2012. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México: FCE
- DORIA, Sergi, “Wassyla Tamzali: El feminismo islámico no existe” in *ABC*, sección internacional, 27 de marzo de 2011
- ECO, Umberto, 2011. *Apocalípticos e integrados*, trad. Andrés Boglar, tercera edición, México: Tusquets
- ELORZA, Antonio, 2008. *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*, primera edición, Barcelona: Ediciones B.
- FIGUEROA, José Antonio, 2004. “Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el postmodernismo”, Quito: Revista Íconos, núm. 18, pp. 100-108.
- FOUCAULT, Michel, 1999. *Las palabras y las cosas*, México: XXI
- -----, 2013. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Trad. Horacio Pons. México: XXI
- FREUD, Sigmund, 1986. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim, préface de Marie Moscovici, segunda edición, Paris: Gallimard.

- -----, 1991. *Obras Completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Vol. XXIII (1937-39). Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras, segunda reimpresión, Buenos Aires: Amorrortu.
- GADAMER, Hans-Georg, 1990. *La herencia de Europa*, trad. Pilar Giralt Gorina, presentación de Emilio Lledó, primera edición, Barcelona: Península.
- GÁLVEZ, Delfina., 2010. *Isabel la Católica. La mítica reina que forjó una España grande y poderosa, unificada bajo el reino de Castilla*. México: L. D. Books
- GANIVET, Ángel, 1966. *Ideárium español. El porvenir de España*, séptima edición, Madrid: Espasa-Calpe.
- GARCÍA LORCA, Federico, 2011. *Libro de poemas. Poema del Cante Jondo. Romancero Gitano. Poeta en Nueva York. Llanto por Sánchez Mejías. Bodas de Sangre. Yerma*, prólogo de Salvador Novo, decimonovena edición, México: Porrúa.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio; ROJO FLORES, Sandra, “La Alhambra de Granada: un fractal orientalista en clave poscolonial. Los puntos de vista local y árabe” in *Estudios de Asia y África*, 155, vol. XLIX, septiembre-diciembre, 2014, núm. 3, México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ ENCIZO, Agustín, 2002. “La globalización en la historia”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. V, núm. 1/02, Univ. Navarra, pp. 95-118
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, “Del mito asumido al Renacimiento” (doc. PDF), 16 págs.
- GOYTISOLO, Juan, 1995. *Reivindicación del Conde don Julián*, edición de Linda Gould Levine, segunda edición, Madrid: Cátedra.
- -----, 2001. *Tradición y disidencia*. Transcripción del ciclo de conferencias en la Cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (noviembre del 2000), primera edición, México: Ariel y TEC de Monterrey.

- -----, 2002. “La historiografía española y la herencia de Sefarad”, Letras Libres, 4 págs.
- GUIDÈRE, Mathieu, 2012. *Atlas des pays arabes. Des révolutions à la démocratie?*, primera edición, Paris : Autrement
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva ; SUÁREZ NAVAZ, Liliana (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, México: Conacyt y Ministerio de Educación de España
- HERRERA GUILLÉN, Rafael, 2013. *Breve Historia de la utopía*, México: Nowtilus
- HIMMICH, Bensalem., 2006. *Ibn Khaldûn. Un philosophe de l’histoire*, Rabat: Marsam
- HOBSBAWM, Eric, 1998. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori
- -----; RANGER, Terence, 2012. *La invención de la tradición*. Trad. Omar Rodríguez Estellar. Barcelona: Crítica
- -----, 2014. *Historia del siglo XX (1914-1991)*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, tercera edición, México: Crítica.
- HUERTAS, Pilar, 2006. *Caballeros medievales*. Madrid: LIBSA
- HUNTINGTON, Samuel, 1993. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*: Foreign Affairs
- -----, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon-Schuster
- IANNI, Octavio, 2006. *Teorías de la globalización*, trad. Isabel Vericat Núñez, séptima edición, México: XXI y UNAM
- IBN JALDÚN., 1987. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, trad. Juan Feres. Primera reimpresión, México: FCE

- IBN ZAYDUN e IBN ARABI., 1988. *Casidas de amor profano y místico*. Estudio y traducción de Vicente Cantarino, México: Porrúa
- JAYYAM, Omar, 2010. *Robaiyyat*, edición e introducción de Sadeq Hedayat, versión española de Zara Behnam y Jesús Munárriz, texto bilingüe, séptima edición, Madrid: Hiperión.
- KAMEN, Henry, 1999. *La Inquisición española. Una revisión histórica*. Trad. María Morrás. Barcelona: Círculo de Lectores
- KOPPEN, Andreas., 2011. *Escipión. El general que salvó a Roma*. México: Lectorum
- KOYRÉ, Alexandre., 1977. *Estudios de historia del pensamiento científico, trad. Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos*, primera edición en español, México: XXI
- LACLAU, Ernest, 2004. *La razón populista*, trad. Soledad Laclau, Madrid: FCE
- LAÏDI, Zaki, 1999. *Un mundo sin sentido*, trad. Jorge Ferreiro, primera reimpresión, México: FCE.
- LAMB, Harold., 2002. *Carlomagno*. Trad. Hernán Sabaté. Barcelona: Edhasa
- LAROUI, Abdallah, 2009. *Islam et modernité*, tercera edición, Casablanca: Centre Culturel Arabe
- LÓPEZ ALONSO, Carmen, 2004. “El holocausto como factor de identidad en Israel y Palestina: Una aproximación”, Cambridge: Univ. Complutense de Madrid, 16 págs.
- MAALOUF, Amin, 2009. *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris: Grasset-Fasquelle
- -----, 2011. *Les Identités meurtrières*, decimoquinta edición, Paris: Librairie Générale Française
- MANDELA, Nelson, 2014. *No es fácil el camino de la libertad, prólogo de Ahmed Ben Bella, introducción de Oliver Tambo*, compilación y notas de Ruth First, trad. Francisca Perujo, segunda edición, México: XXI.

- MANZANO MORENO, E., 2011. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Ándalus*, Barcelona: Crítica
- MARROU, Henri-Irénée., 2004. *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga, segunda reimpresión, México: FCE
- MARTÍ, José, 2004. *Páginas escogidas de José Martí*, México: Época
- MATHIEX, Jean, 1996. *Histoire de France*, Paris: Hachette Livre
- MERNISSI, Fátima, “Sobre la autonomía del feminismo árabe” in <http://webislam.com/index.htm>
- MIROWSKI, Philip, 2013. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste. How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, London: Verso
- MONTES DE OCA VILLATORO, Alejandro, 2012. *La traza de lo invisible. La experiencia de la escritura literaria y el lugar de lo femenino*, primera edición, México: UAM.
- MONTESQUIEU, 1975. *Lettres persanes*, Paris: Bordas.
- MORALES DE CASTRO, J., 2009. *Historia de las Religiones. Cultos y creencias del hombre*. Madrid: LIBSA
- MORÍN, Edgar, 2002. *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*, Valladolid: UNESCO-Univ. Valladolid
- -----, 2009. *Breve historia de la barbarie en Occidente*, trad. Alfredo Grieco y Bavio, Madrid: Paidós
- -----, 2010. *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*, trad. Álvaro Miguel Malaina Martín, primera edición, Barcelona: Paidós
- MOYA MENA, Sergio I., 2014. *El islamismo en Túnez. De la independencia al renacer salafista*, primera edición, San José: Universidad Nacional de Costa Rica.

- NAVA MURCIA, Ricardo, “El mal de archivo en la escritura de la historia”, Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Historia y Grafía: México, núm. 38, enero-junio, 2012, pp. 95-126.
- OGARRIO, Gustavo, 2003. “Said: la radical actualidad de algún humanismo”, en La Jornada, núm. 454, 16 nov 2003, 6 págs.
- O’GORMAN, Edmundo, 1984. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México: Lecturas Mexicanas y SEP.
- OLIVÉ, León, 2012. *Multiculturalismo y pluralismo*, México: UNAM
- ORTEGA Y GASSET, José., 1070. *El espectador*, selección y prólogo de Gaspar Gómez de la Serna, Pamplona: Salvat
- -----, 2002. *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*, prólogo de Fernando Salmerón, cuarta edición, México: Porrúa.
- PARADELA ALONSO, Nieves, 2002. “Belicismo y espiritualidad: Una caracterización del yihad islámico”, Madrid: UAM y Revista Militarum Ordinum Analecta, Oporto, núm. 5, pp. 653-67.
- PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS, Camila, “Mujeres y revueltas en el mundo árabe: historia y orientalismos in Foro Internacional, 217, Vol. LIV, julio-septiembre, 2014, núm. 3, México: El Colegio de México, pp. 522-51.
- PAZ, Octavio, 2014. *Las palabras y los días. Una antología introductoria*, segunda edición, México: FCE.
- POULAT, Émile, 2012. *Nuestra laicidad pública*, trad. Roberto J. Blancarte, primera edición, México: FCE.
- RENARD, Jacques J., 2010. *Napoleón. El águila imperial domina Europa*. México: Lectorum

- RENGEL, Carmen, 2015. “Estudiantes palestinas interpretan ‘La casa de Bernarda Alba’”, con un documental de Cristina Andreu, Madrid: Huffington Post International
- ROGAN, Eugène., 2010. *Los Árabes. Del imperio otomano a la actualidad*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Crítica
- RUIZ FIGUEROA, Manuel, 2005. *Islam. Religión y Estado*, primera reimpression, México: Colmex
- SAID, Edward W., 1997. “El mito del Choque de Civilizaciones”, Nueva York: Univ. Columbia
- -----, 2001. “El choque de ignorancias”, en *El País*, 16 oct 2001, 4 págs.
- -----, *Fuera de lugar. Memorias*, trad. Xavier Calvo, segunda edición, Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- -----, 2003. “Prefacio a Orientalismo”, en *La Jornada*, trad. Ramón Vera Herrera, 16 ago. 2003.
- -----, 2005a, *Freud y los no europeos*, trad. Olivia de Miguel, segunda edición, Barcelona: Global Rhythm.
- -----, 2005b. *La Pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian*, introducción de Eqbal Ahmad, trad. Bertha Ruiz de la Concha, segunda edición México: XXI.
- -----, 2009. *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, prólogo de Juan Goytisolo, primera edición, México: Random House Mondadori.
- SALGADO, Dante, 2007. *Brevísima relación de la idea de amor en Occidente*. México: ISC y PRAXIS
- SALINAS, Pedro, 1970. *Literatura española Siglo XX*, Madrid: Alianza
- SAN AGUSTÍN., 2001. *Confesiones*, México: Porrúa

- SARTORI, Giovanni, 2012. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, quinta reimpresión, México: Taurus.
- SCOTT, Carter., 2003. *Mahoma*. Madrid: Edimat
- SIN AUTOR., 2005. *El Corán*. Trad. Julio Cortés. Barcelona: HERDER
- SMOLENSKI, Natalie, “Modes of Self-Representation among Female Arab Singers and Dancers”, 33 págs.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, 2012. *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: XXI y CLACSO
- STIERLIN, Henri, 2009. *El Islam. Desde Bagdad hasta Córdoba. Las edificaciones de los siglos VII al XIII*. Colonia: TASCHEN
- TODOROV, Tzvetan, 2007. *La Conquista de América. El problema del otro*. México: XXI
- TOURAINE, Alain, 2006. *Crítica de la modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, segunda reimpresión, México: FCE.
- TURNER, Lynn y WEST, Richard, 2005. *Teoría de la comunicación: análisis y aplicación*, Madrid: Mcgraw-Hill e Interamericana de España
- VERNET, Juan., 2012. *El Corán*, Prólogo de Juan Vernet, Segunda edición, México: Random House Mondadori
- WIEVIORKA, Michel (compilador), 2009. *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización*, trad. Isabel Vericat, primera edición, México: FCE
- WHITMAN, Walt, 2002. *Canto a mí mismo*, trad. Luis Rutiaga, segunda edición, México: Tomo
- XIRAU, Ramón., 2010. *Introducción a la historia de la filosofía*, Decimotercera edición, México: UNAM

- ZURBANO BERENGUER, Belén (coord.), 2012. *Mujeres en Oriente Medio. Agentes de desarrollo en un contexto de conflicto*, primera edición, Sevilla: Asociación Universitaria Comunicación y Cultura (AUCC).

**Consultas audiovisuales:**

- AL-MANSUR, Haifa. 2012. *La bicicleta verde (título original: Wajda)*, Alemania-Arabia Saudita, 97 mins
- LABAKI, Nadine. 2011. *¿Adónde vamos ahora? (título original: Et maintenant on va où?)*, Francia-Líbano-Italia-Egipto: Alta Classics, 102 mins.

**Consultas virtuales:**

<http://tabsir.net/?p=844#more-844> (consultada el 27 de octubre de 2014, a las 11:37 pm.)

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Sisters\\_in\\_Islam](http://fr.wikipedia.org/wiki/Sisters_in_Islam) (Consultada el 27 de octubre de 2014, a las 11:42 pm.)

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Mouvements\\_lib%C3%A9raux\\_islamiques#Les\\_r.C3.A9formistes](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mouvements_lib%C3%A9raux_islamiques#Les_r.C3.A9formistes) (consultada el 27 de octubre de 2014, a las 11:49 pm.)

<http://www.nuitdoriente.com/n3322.htm> (consultada el 27 de octubre de 2014, a las 11:58 pm.)

<http://www.lalibertedelesprit.org/spip.php?article38> (consultada el 28 de octubre de 2014, a las 12:14 am.)

[http://elpais.com/diario/2006/11/24/madrid/1164371063\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/11/24/madrid/1164371063_850215.html) (consultada el 29 de octubre de 2014, a las 4:28 pm.)

[http://es.wikipedia.org/wiki/Ni\\_putas\\_ni\\_sumisas](http://es.wikipedia.org/wiki/Ni_putas_ni_sumisas) (consultada el 29 de octubre de 2014, a las 4:33 pm.)

[http://es.wikipedia.org/wiki/Feminismo\\_isl%C3%A1mico](http://es.wikipedia.org/wiki/Feminismo_isl%C3%A1mico) (Consultada el 29 de octubre de 2014, a las 4:38 pm.)

[http://es.wikipedia.org/wiki/Fatima\\_Mernissi](http://es.wikipedia.org/wiki/Fatima_Mernissi) (consultada el 29 de octubre de 2014, a las 4:51 pm.)

<http://www.orienteymediterraneo.com/19.html> (consultada el 29 de octubre de 2014, a las 4:59 pm.)

[http://iismm.ehess.fr/docannexe/file/960/cr\\_bozarslan.pdf](http://iismm.ehess.fr/docannexe/file/960/cr_bozarslan.pdf) (consultada el 30 de octubre de 2014, a las 12:30 am.)

<http://www.revistapueblos.org/?p=2481> (consultada el 30 de octubre de 2014, a las 12:50 am.)

[http://ladecom.es/wp-content/uploads/2012/06/Mujeres\\_en\\_Oriente\\_Medio\\_A4.pdf](http://ladecom.es/wp-content/uploads/2012/06/Mujeres_en_Oriente_Medio_A4.pdf)

(consultada el 30 de octubre de 2014, a la 1:29 am.)

[http://www.gencat.cat/salut/portal/cat/\\_notes/trans/fatima.pdf](http://www.gencat.cat/salut/portal/cat/_notes/trans/fatima.pdf) (consultada el 30 de octubre

de 2014, a la 1:36 am.)