

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Geopolíticas mundiales desde el Sur

ESTUDIOS SOBRE EL MEDIO ORIENTE DESDE AMÉRICA LATINA PERSPECTIVAS DESDE EL SUR

*Mariela Cuadro
Damián Setton
[Coords.]*

C E I L

CONICET

 **CLACSO**

**ESTUDIOS SOBRE EL MEDIO ORIENTE
DESDE AMÉRICA LATINA**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

Estudios sobre el Medio Oriente desde América Latina : perspectivas desde el Sur / Emanuel Pfoh ... [et al.] ; editado por Mariela Cuadro ; Damián Setton. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; CEIL, 2020.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-713-0

1. Oriente Medio. 2. Derechos de la Mujer. 3. Refugiados. I. Pfoh, Emanuel. II. Cuadro, Mariela, ed. III. Setton, Damián, ed.
CDD 301.098

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Cultura / Educación / Pensamiento decolonial / Pensamiento Sur-Sur / Pensamiento Crítico / Globalización / Desarrollo / Migraciones / Medio Oriente / América Latina

Colección Grupos de Trabajo

**ESTUDIOS SOBRE EL MEDIO ORIENTE
DESDE AMÉRICA LATINA**

PERSPECTIVAS DESDE EL SUR

Mariela Cuadro y Damián Setton
(Coords.)

Grupo de Trabajo
Medio Oriente y América Latina

C E I L

CONICET


CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampin - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Tomás Bontempo, Natalia Gianatelli y Cecilia Gofman



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Estudios sobre el Medio Oriente desde América Latina. Perspectivas desde el Sur (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2020)

Revisiones Carmen Pineda Nebot. María Eugênia da Silveira Mota Campos

Traducciones Ramón Canal Oliveras, Javiera Macaya, Carmen Pineda Nebot

Corrección de estilo: a cargo del CEIL.

ISBN 978-987-722-713-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

Mariela Cuadro y Damián Setton

Prólogo | 9

PRIMERA SECCIÓN PENSAR MEDIO ORIENTE DESDE AMÉRICA LATINA

Emanuel Pfoh

Imaginar a Medio Oriente desde Occidente. Orientalismo, historiografía, geopolítica | 19

Jorge Araneda Tapia

La moda islámica modesta. Notas sobre una fe mediadora y el mercado religioso | 33

SEGUNDA SECCIÓN PROBLEMÁTICAS MESO-ORIENTALES DESDE LA MIRADA LATINOAMERICANA

Ángel Horacio Molina

Wilayatul Faqih. Evolución del concepto y sus implicancias en el Irán post-revolucionario | 53

Carolina Bracco	
Estados-nación y derechos de las mujeres en el Mundo Árabe	65
Rubén Paredes Rodríguez	
Religión y Relaciones Internacionales. Propuesta teórica y metodológica para el abordaje del Islam político de la Hermandad Musulmana egipcia en el proceso de la Primavera Árabe	77
Kevin Ary Levin	
El “campo de paz” israelí ante el discurso dominante sobre las fuerzas armadas	97
Ignacio Rullansky	
El planeamiento urbano en Jerusalén Este durante el primer mandato de Nir Barkat. Aportes teóricos sobre la gubernamentalidad	117
<p>TERCERA SECCIÓN MEDIO ORIENTE <i>EN</i> AMÉRICA LATINA</p>	
Juan José Vagni	
Expansión colonial y renacimiento árabe en el orden mundial de entreguerras. Visiones desde los emigrantes árabes del Cono Sur	139
César Castilla	
Desafíos en la integración de refugiados de Medio Oriente en Ecuador después del 2016. Caso: Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de la Universidad de Los Hemisferios	157
María do Carmo dos Santos Gonçalves	
<i>Dieureudieuf Serigne Toubá!</i> Notas sobre o Islã negro contemporâneo no Brasil	167
Sobre las autoras y autores	179

PRÓLOGO

Mariela Cuadro y Damián Setton

El presente libro compila artículos presentados y debatidos en el marco del Segundo Encuentro del Grupo de Trabajo CLACSO (GT) “Medio Oriente y América Latina”, el cual se llevó a cabo el 7 y 8 de junio de 2018 en la Universidad Nacional de San Martín. Antes de introducirnos en el contenido de los mencionados artículos, daremos algunas precisiones acerca del origen del GT, los supuestos epistemológicos que lo sustentan y sus objetivos.

La idea de constituir este GT surgió de variadas experiencias y lecturas. Respecto de las primeras, en distintos encuentros con académicos del mundo árabe se manifestó, en forma de preocupación generalizada, la existencia de una triangulación en el conocimiento entre y sobre las regiones denominadas, desde Europa, como Medio Oriente y América Latina. Lo que se puso en evidencia, en esos esporádicos encuentros, fue que el conocimiento que tenemos desde América Latina sobre Medio Oriente (y viceversa) se basa fundamentalmente en el conocimiento producido desde el Norte (tanto desde Europa como desde los Estados Unidos). Es decir que para conocer –en nuestro caso– Medio Oriente, los académicos latinoamericanos pasamos inexorablemente por el Norte, reproduciendo, de esta manera, agendas, perspectivas y problemáticas que se producen en dichos espacios. Con un agravante: este pasaje también nos aleja de lo producido por el resto de los académicos latinoamericanos.

Esto mismo se pone de manifiesto cuando leemos textos escritos por latinoamericanos sobre Medio Oriente. Basta con observar la sección atinente a las referencias bibliográficas de muchos de nuestros artículos para observar el predominio de autores europeos y norteamericanos. Se pone en juego, así, la colonialidad del saber que nos lleva a considerar al conocimiento producido en el Norte como el único legítimo y válido. De este modo, el campo de estudios sobre el Medio Oriente replica la división del trabajo en las Ciencias Sociales entre un centro productor de datos y, sobre todo, teoría, y una periferia reducida a la producción de los datos. En este marco, algunos académicos latinoamericanos consideramos necesario subsanar esta situación a través de dos movimientos. En primer lugar, reuniendo a quienes, desde distintas disciplinas y perspectivas teóricas, pensamos a Medio Oriente desde nuestra región. En segundo lugar, estableciendo vínculos no mediados y colectivos con académicos meso-orientales. La convocatoria a los GT CLACSO nos brindó la oportunidad para institucionalizar este esfuerzo.

Pensar este movimiento como necesario surge de la convicción epistemológica de que el conocimiento no es ni universal ni objetivo sino, por el contrario, particular e histórico. De esta manera, el conocimiento no se produce desde un punto cero desinteresado y ahistórico. Por el contrario, deriva de experiencias particulares y se encuentra íntimamente ligado a las relaciones de poder.

Respecto al primer punto es preciso, entonces, rescatar y construir nuestras propias experiencias. Los lazos que vinculan a América Latina y a Medio Oriente son históricos y variados. Ciertas perspectivas orientalistas llegaron a nuestra región de la mano de la colonización española estableciéndose una equivalencia entre los “moros” y los pobladores originarios de estas tierras. Muchos de quienes construyeron los actuales Estados latinoamericanos se encontraban atravesados por este orientalismo cuyos vestigios pueden rastrearse hasta la actualidad. A la vez, las relaciones políticas son históricas, habiéndose establecido relaciones con algunos espacios del mundo árabe desde el siglo XIX. Estas relaciones políticas atravesaron momentos de fuerte radicalidad como la emergencia de la “cuestión palestina” y el nacionalismo árabe. El último intento a destacar de estas relaciones fue la creación en el año 2005 de las Cumbres América del Sur-Países Árabes (ASPA) que fueron borroneándose debido a transformaciones importantes tanto en la política del mundo árabe como en la latinoamericana. Por último, puede destacarse la existencia de importantes movimientos migratorios y diaspóricos desde el Medio Oriente que enriquecieron el paisaje social latinoamericano desde la década del 80s del siglo XIX, sobresaliendo la llegada de libaneses, palestinos y sirios a nuestra región.

Respecto al segundo punto, si el conocimiento está inexorablemente ligado a relaciones de poder, la reproducción de conocimiento sobre Medio Oriente desde el Norte, replicando agendas, problemáticas y perspectivas, no hace más que servir al mantenimiento del *status quo* de las actuales relaciones de poder mundiales. En este sentido, se impone la producción de una agenda propia. La buena noticia es que está comenzando a construirse desde hace ya mucho tiempo. El GT “Medio Oriente y América Latina” solo pretende darle un nuevo aliento.

Producir conocimiento desde América Latina no es fácil en ningún área. En primer lugar, debido a que no existe consenso acerca de su necesidad. En efecto, si bien existen espacios políticos que comprenden que la producción de conocimiento es fundamental para constituirnos en una voz a ser escuchada en el debate global, otros sostienen que el conocimiento puede ser importado. Esto último se traduce en un constante desfinanciamiento de las usinas de conocimiento de la región, tanto universidades como organismos científicos y técnicos. La última oleada contra la producción de conocimiento desde América Latina y contra sus productores sumó un ataque virulento contra las llamadas Ciencias Sociales y Humanidades, principales áreas desde las cuales se estudia el Medio Oriente. El consiguiente desfinanciamiento dificulta aún más la continuidad en el trabajo de los investigadores, desincentiva a quienes están en etapa de formación, hace casi imposible la realización de trabajo de campo y pone un freno a la incorporación de herramientas de trabajo fundamentales como el aprendizaje de los idiomas de la región meso-oriental. A este problema se suma la campaña de desprestigio que acecha a las ciencias sociales, manifestada en declaraciones de Jair Bolsonaro o en publicaciones que bajo la pretensión de identificar a las “peores investigaciones del CONICET”, o sugerir la existencia de “polémicas” respecto a las investigaciones financiadas, logran poner de manifiesto el hecho de que estos detractores ignoran las diferencias básicas entre una tesis doctoral y una ponencia.

Por último, este libro es también un acto colectivo que se resiste a la idea de que el Medio Oriente constituye una realidad “lejana” y que, por lo tanto, no merece la pena ser estudiada. Contra este prejuicio de sentido común, se sostiene que el Medio Oriente no es más “lejano” que otras regiones a las que el trabajo académico y de los medios de comunicación presta constante atención. Y no lo es tanto en términos geográficos y materiales como en términos culturales y simbólicos. Son múltiples los procesos que nos vinculan afectándonos a unos y a otros. Comprenderlos se hace necesario para poder concebir nuevas estrategias de relación con el mundo y con lo global, así como nuevas herramientas que nos permitan pensarnos desde el Sur Global y con el Sur Global.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

El libro tiene como objetivo presentar estudios sobre el Medio Oriente desde América Latina, evitando su detención en el tiempo y su objetualización. Así, constituye un trabajo colectivo que aspira a pensar el Medio Oriente en sus múltiples aristas y experiencias. En este sentido, se caracteriza por una diversidad que en ningún caso pretende brindar una mirada holística y cerrada sobre dicha región, sus procesos y los pueblos que la habitan. En efecto, como podrá apreciarse, las miradas de los autores y las autoras que aquí escriben no son coincidentes, lo que nos convoca también a reflexionar sobre qué significa pensar desde América Latina.

Hemos decidido dividir el libro en tres secciones. La primera contiene discusiones teóricas que se insertan en el marco de debates globales en torno al orientalismo, entendido críticamente de la mano del intelectual palestino Edward Said, y sus distintas formas. La segunda sección está formada por artículos que miran al Medio Oriente desde nuestra región, reproduciendo y confrontando al mismo tiempo lecturas realizadas desde el Norte, y buscando una mirada propia. Finalmente, la tercera sección pone en cuestión la idea de una América Latina homogénea y alejada del Medio Oriente poniendo de relieve procesos, acontecimientos y fenómenos que dan cuenta que el Medio Oriente está en América Latina y, por lo tanto, también participa de su (trans)formación.

PRIMERA SECCIÓN: PENSAR MEDIO ORIENTE DESDE AMÉRICA LATINA

El libro se inaugura con el texto de Emanuel Pfoh que gira en torno a la pregunta acerca de cómo se ha sostenido la relación de intervención y hegemonía de Occidente sobre el Medio Oriente. La respuesta que articula el investigador argentino está organizada en base a tres aspectos interpretativos: el orientalismo, la historiografía occidental y la geopolítica. De acuerdo al autor, estos tres factores se han reforzado mutuamente y han habilitado la relación que inicia la pregunta mencionada. Un punto a resaltar del texto de Pfoh es la propuesta de un culturalismo positivo que, sin soslayar el carácter singular del Medio Oriente ni atribuirle rasgos negativos, busca funcionar como fundamento para la legitimidad de expresiones sociales, políticas y económicas disidentes de los patrones occidentales.

El segundo trabajo correspondiente a esta sección es el del chileno Jorge Araneda Tapia, quien coloca el foco en los análisis teóricos acerca de la moda islámica y el uso del velo. De esta manera, se mete de lleno en un tópico de gran relevancia en la actualidad. En efecto, la cuestión de los derechos de las mujeres en el Medio Oriente tiende a

ser tema de debate en medios políticos, comunicacionales y académicos. En este contexto, una de las problemáticas que emergen gira en torno a la vestimenta de las mujeres musulmanas, haciendo especial énfasis en el *hiyab*. Araneda se evade de la dicotomía religioso-secular y, en cambio, reflexiona teóricamente desde una posición híbrida. Así, intenta sortear la dicotomía autóctono-colonial, prestando atención a cómo las diversas prácticas islámicas se constituyen a partir de encuentros.

SEGUNDA SECCIÓN: PROBLEMÁTICAS MESO-ORIENTALES DESDE LA MIRADA LATINOAMERICANA

Como se planteó, esta sección reúne trabajos que se focalizan sobre situaciones concretas que afectan a las sociedades meso-orientales.

En primer lugar, el texto escrito por Ángel Horacio Molina se centra en el Irán post-revolucionario, específicamente en la figura del *Wilayatul faqih* que surgió con la Revolución Islámica de 1979. El autor realiza un prolijo e interesante recorrido político y conceptual por los derroteros de este elemento central del sistema político inaugurado en el país persa en dicho momento histórico.

Por su parte, el texto escrito por Carolina Bracco se sumerge en los movimientos feministas en el mundo árabe, preguntándose por su relación con los movimientos nacionalistas que lograron la independencia de los países árabes a partir de la década de 1950. La autora rastrea esa relación trayendo a la luz la participación de los movimientos de mujeres en los procesos de independización que terminaron con el colonialismo europeo en el mundo árabe, usualmente relatados como gestas realizadas únicamente por hombres. Asimismo, destaca el silenciamiento que sufrieron una vez logradas las independencias, dando cuenta de una relación cambiante y de tensión entre los movimientos de mujeres y los movimientos nacionalistas o los Estados-nación.

El tercer artículo pertenece a Rubén Paredes Rodríguez y tiene un doble objetivo. Por un lado, participar de una discusión teórica respecto al lugar que la religión ocupa tanto en las relaciones internacionales como disciplina como en la práctica de la política internacional. Con este objetivo, fundamenta sus afirmaciones en el “constructivismo convencional” de los textos publicados por Alexandre Wendt en la década de 1990. Por otro lado, para graficarlas, el autor utiliza el caso de los Hermanos Musulmanes en Egipto y su proyecto de gobierno truncado por el golpe de estado de julio de 2013.

El cuarto artículo de esta sección, escrito por Kevin Ary Levin, brinda un panorama del “campo de paz” israelí subrayando su heterogeneidad. El autor se centra en tres movimientos de la sociedad civil

(*Shovrim Shtiká, B'Tselem y Maḥsom Watch*) y los analiza poniendo énfasis en su relación con la institución militar y la sociedad civil en su conjunto. De esta manera, describe el difícil equilibrio que estas organizaciones realizan para denunciar las acciones del ejército, al tiempo que buscan mantener su legitimidad en un contexto de progresiva derechización de la sociedad israelí.

La sección se cierra con el artículo de Ignacio Rullansky, quien busca aplicar las nociones foucaultianas de gubernamentalidad y dispositivo al modo de ejercicio del poder en Jerusalén Este por parte de la gestión de Nir Barkat. Así, el autor propone no pensar en términos de desarabización, sino en términos de una tecnología de gobierno que funciona a través de un dispositivo de israelización, dando cuenta de dos técnicas de usos del espacio urbano: la densificación en barrios palestinos y la expansión de áreas para asentamientos israelíes. De esta manera, la mirada se corre de una lectura desde la soberanía, la disciplina y la represión y, en cambio, se centra en un poder productivo que se ejerce en múltiples direcciones.

TERCERA SECCIÓN: MEDIO ORIENTE EN AMÉRICA LATINA

Como se afirmó, pensar a América Latina y a Medio Oriente como dos regiones lejanas soslaya los procesos de mutua imbricación que ponen en evidencia que Medio Oriente ha estado conformando a América Latina desde su colonización. Esta sección se propone pensar algunos de esos procesos, apuntando a la ampliación del campo de estudio.

La sección se inaugura con el texto de Juan José Vagni, quien propone una mirada histórica para rastrear cómo los emigrados árabes en el Cono Sur; durante el período de entre guerras, construyeron lazos entre los pueblos colonizados. Encontramos así prácticas antecesoras al proyecto que aquí se presenta, llevadas a cabo por referentes comunitarios. En efecto, el artículo de Vagni pone de relieve los lazos culturales y políticos que estas figuras ayudaron a forjar a través de reinterpretaciones de la realidad de los pueblos del Sur y la consiguiente construcción de lo árabe y lo latinoamericano.

El segundo texto, escrito por Cesar Castilla, se centra en los refugiados de Medio Oriente en Ecuador. El autor da cuenta de la transformación respecto a la recepción de migrantes en dicho país efectuada durante el gobierno de Rafael Correa. En este marco, se pregunta por las condiciones que benefician o dificultan la inserción de los mismos a la sociedad ecuatoriana.

La sección cierra con el trabajo de Maria do Carmo dos Santos Gonçalves, quien estudia las cofradías islámicas sufíes que acompañan la migración de senegaleses hacia Brasil, específicamente la cofradía *Mouride*. El objetivo de la autora, al analizar estas comunidades radica

en la deconstrucción de una lectura homogeneizante sobre el Islam. En efecto, el análisis del “Islam negro” -realizado a través de trabajo etnográfico y narrativas de vida- ayuda a desvincular al Islam tanto de la mirada arabizante como de la occidental. De esta manera, apunta a señalar la heterogeneidad y particularidad del Islam brasileiro.

* * *

Por último, cabe destacar que los textos aquí presentados son de exclusiva responsabilidad de sus autores y autoras, quienes han trabajado en ellos esforzada y responsablemente. Esperamos que esta iniciativa sea solo una más en un largo camino de acercamiento a una región rica en diversidad, generosa y estimulante, y que permita forjar nuevos lazos y fortalecer los ya existentes.

Primera sección

PENSAR MEDIO ORIENTE DESDE AMÉRICA LATINA

IMAGINAR A MEDIO ORIENTE DESDE OCCIDENTE

ORIENTALISMO, HISTORIOGRAFÍA, GEOPOLÍTICA

Emanuel Pfoh

INTRODUCCIÓN

Las siguientes breves consideraciones tienen como principal objetivo ofrecer una evaluación sintética y orientativa de lo que consideramos son tres aspectos clave en la variable relación de hegemonía que Occidente (en primer lugar, y en términos generales durante el siglo XIX y la primera parte del XX, Gran Bretaña y Francia, y luego, a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos) ha mantenido con la región de Medio Oriente. La hipótesis de trabajo que conduce el presente análisis sostiene que existen factores simbólicos, imaginarios y culturales que atraviesan de manera contundente los intereses económicos, políticos y geopolíticos de parte de los poderes occidentales durante los siglos XIX y XX en la región de Medio Oriente. Son precisamente dichos factores los que construyeron y configuraron nuestra imagen actual de eso que llamamos “Medio Oriente”, con sus diacríticos positivos y negativos.

EL MEDIO ORIENTE ORIENTALISTA

El primero de estos aspectos es el orientalismo, entendido a partir de la pionera formulación crítica de Edward Said (1935-2003) del mismo nombre, como una forma de dominación a través de la construcción

de conocimiento sobre el Otro, en este caso, a partir de representaciones literarias, pero también de cartografías y ordenamientos territoriales, descripciones sobre la geografía humana, sociologías del Otro, etc. (Said, 1978). Más allá de las discusiones y debates generados en torno a la aplicación del concepto de orientalismo y de su validez analítica en distintas interpretaciones disciplinares,¹ se puede señalar sin contemplaciones que el conocimiento producido, particularmente en Gran Bretaña y Francia a partir del siglo XVIII y especialmente en el siglo XIX, estuvo *grosso modo* marcado por una representación unilateral y estereotipada de lo que constituye lo oriental. Esa esencialización de la sociedad y la cultura oriental coincidía en gran medida con la caracterización fundacional que G.W.F. Hegel había hecho a inicios del siglo XIX de los pueblos orientales en el marco de su comprensión de la filosofía de la historia universal. Vale decir que se los consideraba como partícipes de un momento necesario pero de inevitable superación en el progreso de la humanidad, puesto que remitía a valores y capacidades limitados y no desarrollados en todo su potencial. Se hacía así sumamente necesaria en aquellos pueblos una tutela de parte de las sociedades que sí habían alcanzado una situación de plena expresión de sus potencialidades, en otras palabras: la civilización germánica protestante moderna. Así pues, velada en la perspectiva filosófica hegeliana, existía una legitimación de la dominación política y económica europea sobre otras sociedades más “atrasadas” y periféricas con respecto a la Europa propiamente “desarrollada”.²

Pero tal vez el principal reclamo que Occidente realizó en tiempos modernos sobre la región de Medio Oriente se encuentre en su expresión simbólica. Medio Oriente, no obstante su construcción orientalista como un territorio bárbaro, atrasado, esencialmente “estancado” y con sociedades a tono con esta caracterización, fue imaginado y representado por Occidente como el lugar de nacimiento de sus tradiciones constituyentes, en particular, el escenario de las narrativas bíblicas: Palestina, gozaba de una carga simbólica de mayor importancia a la vez que sus poblaciones y paisajes eran percibidos como una ventana directa al mundo bíblico de hacía dos mil años (cf. Kirchhoff, 2010). El doble parecer que Occidente manifestaba sobre

1 Cf. el análisis histórico en Lockman, 2010. Para una evaluación a través de las teorías occidentales de relaciones internacionales, cf. Hobson, 2012.

2 La sentencia clave de Hegel aquí es: “Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang” (“La historia universal va de Oriente a Occidente, puesto que Europa es sencillamente el fin de la historia universal; Asia es el comienzo”; nuestra traducción [Hegel, 1970 [1822-1830]: 134]). Véase más al respecto en Pfoh, 2018.

Medio Oriente -rechazo y atracción a la vez- encuentra su explicación, en efecto, en la construcción de Medio Oriente como geografía bíblica imaginada: la región, al ser el escenario de la revelación divina desde Mesopotamia hasta Palestina y Egipto, se mantuvo presente en la cosmovisión cristiana de Europa y tuvo una continua representación cartográfica, al menos desde tiempos del Renacimiento, como parte de la cultura occidental (Whitelam, 2018: 182-198, 222-234, 267-280). A partir del siglo XIX, la región también instó a millares de peregrinos, exploradores, predicadores y científicos a recorrer el camino alguna vez transitado por las figuras bíblicas, a explorar las ruinas de ese mundo desaparecido y a reclamarlas como patrimonio cultural occidental que necesitaba, eventualmente, ser trasladado a los museos metropolitanos de Londres, París y Berlín para su conservación y cuidado ante la aparente desidia de las poblaciones nativas frente a aquellos restos materiales.³ En suma, encontramos aquí, en parte, la mirada hegeliana tallando en la doble aproximación occidental a Medio Oriente: una región de paisajes y sociedades que manifiestan atraso y generan oposición, pero que constituye una parte importante de una genealogía cultural reclamada y apropiada por Occidente en su simbolismo y su materialidad.

Esta geografía bíblica imaginada de Medio Oriente fue clave a lo largo del siglo XIX para la intervención económica, política y militar de Europa (y luego Estados Unidos) en la región, al expresar la matriz simbólica que justificaba dicha intervención en un plano superior a la profanidad de los meros intereses materiales, pero también al proporcionar un conjunto de conocimientos científicos (cartográficos, topográficos, arqueológicos) que sirvieron a los intereses imperiales europeos sobre Medio Oriente. De acuerdo con Eitan Bar-Yosef, durante el siglo XVIII, en Gran Bretaña el protestantismo milenarista percibía a la nación inglesa como el último y verdadero “pueblo elegido”, lo cual favoreció una intervención en Medio Oriente guiada inicialmente por una misión que era a la vez imperial y religiosa. Sólo durante la segunda mitad del siglo XIX la necesidad logística de Palestina como puente estratégico en el camino hacia la India inclinó la balanza algo más lejos de los fervores religiosos que se ocupaban de la redención de Palestina como parte de la misión civilizadora del Imperio Británico (Bar-Yosef, 2005: 185-202). Precisamente, el cristianismo sionista de figuras imperiales de importancia como Anthony Ashley Cooper, Lord Shaftesbury (1801-1885), veía en la restauración de la población judía

3 Cf. Liverani, 2005. Véase también Marchand, 2009, para el desarrollo del orientalismo alemán en el siglo XIX.

en Palestina un ineludible momento en las condiciones propicias para la segunda venida mesiánica. Este factor contribuyó desde ese entonces a que Palestina fuera vista como un eventual hogar nacional para el pueblo judío bajo protección británica, algo que culminaría en su posterior expresión en la Declaración Balfour de 1917, apenas unas semanas antes de que el ejército británico conquistara Jerusalén de manos otomanas.⁴ Esta perspectiva restauracionista con respecto al pueblo judío y Palestina era, por supuesto, compartida por las iglesias protestantes y los políticos e intelectuales de dicha extracción en Estados Unidos (Oren, 2007: 141-148).

Por otra parte, ese imaginario bíblico jugó también un rol de cierta importancia, aunque de manera secular, en el comienzo de la propia colonización sionista de Palestina a partir de 1882. Incluso, en las primeras dos décadas de existencia del Estado de Israel (1948-1967), el imaginario bíblico secular en la sociedad israelí fue la explicación legitimadora última de la presencia de millares de migrantes judíos de Europa oriental y de otras partes de Medio Oriente en tierras palestinas (cf. Kimmerling, 2001: 16-55). A partir de 1967, luego de la Guerra de los Seis Días, ese imaginario bíblico inicialmente secular adquirió en parte de la sociedad israelí un matiz religioso, a través de un reclamo territorial de los por ese entonces recientemente ocupados territorios de la Ribera Occidental y Jerusalén oriental, admitiendo a la geografía bíblica como antecedente histórico de lo que fue racionalizado, tanto por sectores religiosos como seculares, como un retorno de un exilio de dos mil años a un territorio nacional que siempre fue judío (no obstante las poblaciones que lo habitaron durante el lapso exílico).⁵

El resultado favorable a Israel de la guerra de 1967 renovó un período de expansión de la intervención e influencia occidental en Medio Oriente, pero también generó una serie de reacciones anti-occidentales en los países de la región, dentro de la cual deben comprenderse las prédicas fundamentalistas y del conservadurismo islámico, cuyo principal resultado fue la revolución iraní de 1979 (cf. Zeraoui, 2004: 173-177).

CONSTRUIR HISTORIOGRÁFICAMENTE A MEDIO ORIENTE.

El segundo de los aspectos aquí referidos es la historiografía occidental sobre Medio Oriente, parte de la cual ha provisto a las decisiones

4 Sobre los inicios del sionismo cristiano en Gran Bretaña, véase el estudio de (D.M.) Lewis, 2010.

5 Véase al respecto Pfoh, 2014; 2016, con amplia bibliografía.

políticas de los poderes occidentales de representaciones territoriales y explicaciones legitimadoras de la intervención económica y política. La construcción moderna del conocimiento sobre Oriente, que había comenzado en Europa durante el siglo XIX entre miradas orientalistas y un conjunto de disciplinas y técnicas científicas al servicio del imperialismo, dio lugar luego de la Primera Guerra Mundial a una intervención reforzada, tanto política como intelectual, de Estados Unidos en la región de Medio Oriente, siguiendo también los lineamientos básicos de la perspectiva orientalista, pero agregando ahora las teorizaciones sobre la modernización de la sociedad (Oren, 2007; Lockman, 2010). Como argumenta Zachary Lockman (2016), en el período que transcurre aproximadamente entre 1920-1980 se desarrollaron en universidades y centros políticos norteamericanos un conjunto de “estudios de área”, cuyo interés y función no era solamente la producción de conocimientos empíricos sobre Medio Oriente sino también el desarrollo de tecnologías de saberes que facilitarían la relación, la intervención y la gestión civil y/o militar de los territorios de Medio Oriente dentro y fuera de la órbita de los Estados Unidos, especialmente durante el período de la Guerra Fría.

Por otra parte, como se indicó, los lineamientos de la teoría de la modernización se encontraban detrás de las técnicas y procesos de intervención en el área. De acuerdo con estos principios, una sociedad “atrasada” o “subdesarrollada” debía atravesar necesariamente una serie de reformas y transformaciones para alcanzar su efectiva modernización: en primer lugar, una modernización infraestructural, especialmente en los medios de comunicación y transporte y en la economía; luego, una modernización institucional y política, tendiente al desarrollo de democracias parlamentarias liberales; y, finalmente, una modernización de la sociedad civil, tendiente a la secularización y a la participación política individual.⁶ De este modo se solía explicar la razón de la intervención de los poderes occidentales en Medio Oriente, más allá de intereses económicos o geopolíticos: la necesidad de que la sociedad medio-oriental se ponga al día con la modernidad occidental.

El fracaso parcial de dicha modernización y, en especial, de una occidentalización en Medio Oriente en el transcurso del siglo XX, llevó a Bernard Lewis (1916-2018) -reconocido arabista anglo-americano de orientación conservadora- a publicar un estudio tratando de

6 Dicha propuesta teórica puede verse ilustrada, por ejemplo, en Smelser, 1967; para un mayor detalle, véase la elaboración en Eisenstadt, 1973. Para evaluaciones críticas con respecto a Medio Oriente, cf. Pappe, 2005: 1-13; Lockman, 2010: 134-141; 2016: 223-228.

explicar “qué ha fallado” en ese proceso de modernización y occidentalización.⁷ Lewis encuentra su explicación, en efecto, en una serie de factores históricos y tecnológicos que se remontan al siglo XVI y a los inicios de la relación de Occidente con el imperio otomano. Sin embargo, de acuerdo con Lewis, la razón de fondo pareciera estar en la propia “cultura medio-oriental” (si es que algo así existe de manera territorialmente homogénea)⁸ que, a pesar de su conocimiento de la tecnología europea aunque siempre a la zaga de Occidente, no supo o fue incapaz de transformar a su sociedad en el mismo sentido que la europea lo hizo. Vale decir, no existió, por ejemplo, una separación entre estado y religión y, por ende, no se alcanzó una secularización de la sociedad; asimismo, la fuerte impronta tribal y corporativa en la sociedad de Medio Oriente fomentó la tendencia al autoritarismo y al despotismo y la alejó del individualismo democrático.⁹

Si bien académicos como John M. Hobson (2004) y Jack Goody (2006; 2010) han ofrecido explicaciones alternativas a su enfoque y que refutan en gran parte su análisis histórico, la perspectiva de Lewis –que coincide o, al menos, justifica la intervención occidental en Medio Oriente hasta nuestros días– expone, pues, una incapacidad cultural trascendente en las sociedades orientales de emular los desarrollos occidentales. Esta perspectiva culturalista sobre las sociedades de Medio Oriente condujo por ejemplo a la reconocida socióloga del Islam, Gema Martín Muñoz, a contestar dicha posición, indicando lo siguiente:

De ahí que deba discreparse radicalmente con el análisis culturalista que con frecuencia nutre las tesis sobre la cuestión de la democracia en el mundo árabe y musulmán. De una manera u otra, esas teorías tienden a explicar el déficit de democracia en esos Estados por supuestos “defectos congénitos” atribuibles a los árabes y el islam. Es decir, por factores inherentes, inmutables y determinantes de la cultura árabe y/o islámica predominante en la región y no por experiencias históricas y factores sociopolíticos y

7 (B.) Lewis, 2002. En cierta medida, la interpretación que ofrece Lewis en su estudio abona la perspectiva epistemológica de Samuel Huntington (1927-2008) y su ahora famoso concepto de “choque de civilizaciones” para diagnosticar la dinámica de las relaciones internacionales (cf. Huntington, 1993; 1996).

8 Aquí es necesario remitirse críticamente al estudio de Raphael Patai (1973/ 1983/ 2002) sobre la “mentalidad árabe”, que signó durante décadas la mirada occidental –en particular, la mirada conservadora en la política norteamericana– sobre el mundo árabe en el siglo XX.

9 La relevancia del orden tribal en la configuración social y política de las sociedades de Medio Oriente contemporáneo está expuesta, por ejemplo, en la síntesis histórico-antropológica que realiza Lindholm, 2002. Dicha relevancia, sin embargo, no abona necesariamente las tesis sostenidas por Lewis.

estratégicos modificables. Abundan las teorías basadas en el presupuesto de la incapacidad de fundar la democracia en una cultura política que se considera determinada por el “sultanismo” o a vivir anclada en la utopía de un Estado islámico; o porque se considera que el principio de la libertad no puede arraigar en esas sociedades, dado que en la tradición islámica ha prevalecido el principio de justicia; o porque se considera que el comunitarismo prevalecerá indefectiblemente sobre el individuo. En lugar de contextualizar históricamente el proceso político árabe siguiendo su evolución a lo largo de todo el siglo XX, se atribuye globalmente al islam todo lo que ocurre en estas sociedades, presuponiendo un islam determinista (Martín Muñoz, 1999: 185).

Se puede coincidir, en principio, con Martín Muñoz en la contestación que realiza frente a las imágenes esencializadas y en definitiva orientalistas de las sociedades próximo-orientales, como las que defiende Lewis. Sin embargo, este tipo de contestaciones, si no se atienden a ciertos ajustes antropológicos, conllevan un peligro epistemológico fundamental ya que, en pos de desarticular un estereotipo orientalista, pueden terminar suprimiendo por completo la divergencia en la expresión cultural -en este caso, la del mundo islámico- como algo posible y válido en sí mismo, al comparar determinados aspectos (política, democracia, etc.) con instancias y situaciones propias del desarrollo histórico de Occidente. En rigor, la explicación de Lewis es por cierto culturalista y debería ser asimismo calificada como negativa, para diferenciarla de un -llamémosle pragmáticamente así- *culturalismo positivo*. En efecto, este *culturalismo negativo* es propio de un etnocentrismo que cosifica y esencializa el dato de la alteridad, no reconoce la diferencia cultural como válida en sí misma sino como un defecto que, en términos operativamente políticos, debe ser corregido hacia expresiones apropiadamente occidentales. Pero también podemos pensar en la posibilidad interpretativa de un *culturalismo positivo* que, por el contrario, sostiene una percepción analítica basada en la validez propia de la diferencia cultural y de sus diversas expresiones, reconociendo también la confección histórica y contingente del dato cultural, en interacción con otras esferas de acción social. Esta noción respeta las diferentes epistemologías que tratan, construyen y explican la realidad social, y se distancia de postulados interpretativos con pretensiones universalistas (occidentales). Este culturalismo positivo, en fin, reclama la legitimidad de expresiones sociales, políticas y económicas que no siguen patrones organizativos y operativos propios de Occidente.¹⁰

10 Véase un primer esbozo de este argumento en Pfoh, 2006; también Pfoh, 2018. Para una discusión en mayor profundidad del concepto de cultura y su deconstrucción antropológica, cf. Kuper, 1999; y para una interpretación sobre sus alcances políticos e identitarios en la actualidad, Grimson, 2011.

MEDIO ORIENTE Y GEOPOLÍTICA

El tercero de los ejes analíticos aquí propuestos es el de la geopolítica, apoyado en parte en los dos factores anteriores, pero también –por supuesto– sostenido por la articulación de redes de influencia y alianza internacional, como políticas tendientes a establecer y/o mantener una hegemonía occidental en la región. Permítasenos una breve crónica de los principales hitos modernos que gestaron el orden geopolítico actual.

La intervención directa en Medio Oriente por parte del Occidente cristiano no comenzó como tal, sino que se inició como limitada influencia al menos desde el siglo XVIII a través, fundamentalmente, de contactos comerciales. Poco después, el evento que marcaría el comienzo de la transformación de Medio Oriente a la sombra del imperialismo europeo fue la invasión napoleónica a Egipto y a Siria (1798-1801). A partir de ese entonces, la intervención económica europea fue adquiriendo mayor peso e importancia, en particular en el transcurso de las reformas encaradas por los sultanes reformistas, en el período conocido como de la *Tanzimat* (“reorganización”), entre 1839 y 1876 (cf. Laurens, 2015: 59-110). La intervención económica europea en el imperio otomano durante el siglo XIX –bajo la forma de colocación de manufacturas europeas a cambio de una exportación otomana de bienes primarios (Owen, 1993)– antecedió apenas a una intervención política efectiva, iniciada por la colonización francesa de Argelia a partir de 1830 y la ocupación británica de Egipto en 1882. En efecto, dicha intervención tuvo su manifestación regional plena luego de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), que enfrentó al imperio alemán en alianza con el imperio otomano con Gran Bretaña, Francia y tardíamente Estados Unidos. La derrota de la alianza germano-otomana significó la repartición de los territorios otrora otomanos en ámbitos de influencia europea, vale decir los mandatos británico y francés (1920-1947 y 1923-1946, respectivamente). El modo de intervención directa, bajo la forma de mandatos, permitía un control sostenido sobre recursos esenciales de la región, en particular sobre el petróleo, pero también habilitaba el acceso a puntos geopolíticos clave en el Mediterráneo oriental, en el Canal de Suez y en el Golfo Pérsico (Anderson, 2000, 82-89; cf. también 263-314). El fin de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) significó el retiro de los poderes occidentales del territorio medio-oriental, pero sólo de manera nominal. La región, si bien conformaba parte del así llamado Tercer Mundo, fue también escenario de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética hasta los años 1990 y luego, a partir de 2001, geografía de referencia para la visión orientalista de Occidente en donde se gesta y reside el terrorismo

transnacional.¹¹ En efecto, la vinculación de Medio Oriente con una “geografía del terror” ayudó a configurar nuevos modos de intervención occidental en los países de la región. Más aún, como indica Derek Gregory (2004), existiría todavía un “presente colonial” en la región, sustentado por dicha geografía imaginaria, que a su vez es reproducida por dicha presencia colonial, teniendo en cuenta principalmente las situaciones específicas de Afganistán, Palestina e Iraq a inicios del siglo XXI. La guerra civil en Siria desde 2011 debería, también, comprenderse a la luz de esta situación.

Ahora bien, lo que ponderamos en este panorama histórico es la construcción de Medio Oriente como concepto geopolítico. Claramente, “Medio Oriente” como espacio imaginado, o como región nunca exactamente definida, fue articulado a partir de una matriz epistemológica eurocéntrica ya que sus límites varían en el tiempo de acuerdo con intereses primero europeos y luego norteamericanos: a veces incluyendo los Balcanes (en el siglo XIX, en tiempos de la Cuestión Oriental); otras veces alcanzando a la India, otras el límite era Irán; en ciertas instancias, incluyendo el norte de África, en otras omitiéndolo. De igual modo, sus componentes culturales y sus características se manifiestan siempre definidos y representados desde el exterior de la región, sujetos a una visión aún preconcebida de “lo oriental” que fue ajustada a variables semánticas espaciales, culturales o políticas.¹² Dichas variables nunca incluyen de manera justa las propias visiones espaciales nativas, las referentes a los territorios del Mashriq y del Maghreb, con sus connotaciones sociales y culturales en ese espacio imaginado desde y por Occidente que llamamos “Medio Oriente” (cf. Lewis y Wingen, 1997: 47-103).

Retomando la propuesta de considerar un culturalismo positivo para las sociedades de Medio Oriente, un análisis geopolítico no puede ignorarlo al evaluar instancias de hegemonía y dominación externa en la región, así como tampoco procesos históricos. De igual modo, una crítica a dichas instancias imperiales no debería pretender, en principio, que los actores locales se acojan a modos occidentales de resistencia y rebelión o de aspiraciones políticas análogas. Pensar bajo este prisma la serie de levantamientos que se dieron en Egipto, Túnez y otros países de Medio Oriente entre fines de 2010 y 2012 – la llamada “primavera árabe”¹³ (nótese la metáfora evolucionista en

11 Al respecto, véanse los análisis de Owen, 2004; y Zeraoui, 2004.

12 Véanse las variadas discusiones y análisis en Scheffler, 2003; Culcasi, 2010; Adelson, 2012; Bonine, 2012; Yilmaz, 2012; Foliard, 2017.

13 Véase una reciente crónica interpretativa en Rogan, 2012: 626-644.

la caracterización, y propia también del lenguaje alegórico sobre los movimientos políticos de la modernidad occidental)– tal vez permita reconsiderar estereotipos y comprender mejor las diversas culturas políticas propias de la región y en interacción con los poderes occidentales, a partir de nociones analíticas que siempre deben ser construidas críticamente, como “movimientos populares”, “política popular”, “transformación social”, “modernización/secularización”, etc. Estas nociones, en definitiva, deberían comprenderse también a partir de un prisma culturalista crítico (cf. Rosen, 2006; también Lindholm, 2002: 49-62).

CONCLUSIÓN

Este breve repaso de factores y problemas interpretativos se centró en exponer cómo las tres delimitaciones conceptuales propuestas contribuyen a una comprensión de la intervención occidental –por cierto variable– durante los últimos doscientos años en la región. La descripción inicial de Medio Oriente, propia del orientalismo y parcialmente retomada por la historiografía occidental sobre la región, sirvió a intereses imperiales a la vez que reforzó la autopercepción occidental a través de la construcción de opuestos binarios (Occidente versus Oriente, democracia versus despotismo, ciencia versus magia, progreso versus estancamiento, etc.; cf. Hobson, 2004: 1-26; Liverani, 2005: 225-228). El orden geopolítico establecido luego de la Primera Guerra Mundial significó el despliegue efectivo, aunque en diversas gradaciones y locaciones, de la hegemonía occidental en la región hasta el inicio de la Guerra Fría, luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando los nuevos regímenes políticos de Medio Oriente proclamaron una independencia nominal de los viejos amos imperiales, que sin embargo nunca pudo ser completa. Más allá de los vaivenes en el orden geopolítico de la región, la visión orientalista no ha desaparecido en Occidente, tanto en el ámbito de los decisores políticos como en el imaginario popular, exponiéndose así su problemática vigencia como representación y herramienta de dominación. Pensamos, sin embargo, que una mayor difusión de una comprensión crítica y deconstructiva de esta configuración orientalista en distintos ámbitos de nuestras sociedades puede en verdad contribuir, aunque sea en parte, a su eventual desmantelamiento.

BIBLIOGRAFÍA

Adelson, Roger. (2012). “British and U.S. Use and Misuse of the Term ‘Middle East’”. En: Bonine, Michael; Amanat, Abbas & Gasper, Michael (eds.). *Is There a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept*. Stanford: Stanford University Press.

- Anderson, Ewan. (2000). *The Middle East: Geography and Geopolitics*. Londres: Routledge.
- Bar-Yosef, Eitan. (2005). *The Holy Land in English Culture, 1799-1917: Palestine and the Question of Orientalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Bonine, Michael. (2012). "Of Maps and Regions: Where Is the Geographer's Middle East". En: Bonine, Michael; Amanat, Abbas & Gasper, Michael (eds.). *Is There a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept*. Stanford: Stanford University Press.
- Culcasi, Karen. (2010). "Constructing and Naturalizing the Middle East". En: *The Geographical Review*. Vol. 100.
- Eisenstadt, Shmuel. (1973). *Tradition, Change, and Modernity*. Nueva York: Wiley.
- Foliard, Daniel. (2017). *Dislocating the Orient: British Maps and the Making of the Middle East, 1854-1921*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Goody, Jack. (2006). *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. (2010). *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity Press.
- Gregory, Derek. (2004). *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Irak*. Oxford: Blackwell.
- Grimson, Alejandro. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hegel, G.W.Friedrich. (1970). (1822-1830) "Vorlesungenüber die Philosophie der Geschichte", Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (eds.). *Werke 12* (Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag).
- Hobson, J.M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobson, John. (2012). *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel. (1993). "The Clash of Civilizations?" En: *Foreign Affairs* Vol. 72.
- Huntington, Samuel. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Kimmerling, Baruch. (2001). *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*. Berkeley: University of California Press.
- Kirchhoff, M. (2010). "Unveränderlicher Orient und Zukunft Palästinas: Aspekte der Palästina-Ethnographieim 19. und frühen 20. Jahrhundert". En: Haider-Wilson, B. & Trimbur,

- D. (eds.). *Europa und Palästina 1799-1948: Religion – Politik – Gesellschaft*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kuper, Adam. (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laurens, Henry. (2015). *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*. París: Armand Colin.
- Lewis, Bernard. (2002) *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*. Madrid: Siglo XXI.
- Lewis, Donald. (2010). *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Marten & Wigen, Kären. (1997). *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.
- Lindholm, Charles. (2002). *The Islamic Middle East: Tradition and Change*. Oxford: Blackwell.
- Liverani, Mario. (2005). "Imperialism". En: Pollock, Susan & Bernbeck, Reinhard. (Eds.). *Archaeologies of the Middle East: Critical Perspectives*. Oxford: Blackwell.
- Lockman, Zachary. (2010). *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lockman, Zachary. (2016). *Field Notes: The Making of Middle East Studies in the United States*. Stanford: Stanford University Press.
- Marchand, Suzanne. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Oxford: Oxford University Press.
- Martín Muñoz, Gema. (1999). *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra.
- Oren, Michael. (2007) *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present*. Nueva York: W. W. Norton.
- Owen, Roger. (1993). *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*. Londres: I.B. Tauris.
- Owen, Roger. (2004). *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. Londres: Routledge.
- Pappe, Ilan. (2005). *The Modern Middle East*. Londres: Routledge.
- Patai, Raphael. (1973). *The Arab Mind*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Pfoh, Emanuel. (2006). "Acerca de la relevancia de una perspectiva culturalista para el análisis del Medio Oriente contemporáneo".

- En: *Anuario del Instituto de Relaciones Internacionales 2006*.
 Disponible en: http://www.iri.edu.ar/publicaciones_iri/anuario/CD%20Anuario%202006/Demo/articulo%20pfoh.pdf, acceso 9 de agosto de 2019.
- Pfoh, Emanuel. (2014). "Geografías imaginadas, práctica arqueológica y construcción nacional en Israel/Palestina". En: *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 39.
- Pfoh, Emanuel. (2016). "Reflexiones sobre la narrativa bíblica como antecedente histórico y político en el conflicto palestino-israelí". En: *Clarusculo: Revista del Centro de Estudios de la Diversidad Cultural*. Vol. 15.
- Pfoh, Emanuel. (2018). "Pensar históricamente las sociedades de Asia y África: Una mirada conceptual". En: Onaha, Cecilia, Pfoh, Emanuel & Lanare, Luciano (coord.), *Invitación al estudio de la historia de Asia y África*. La Plata: EDULP.
- Rogan, Eugene. (2012). *The Arabs: A History*. Londres: Penguin Books.
- Rosen, Lawrence. (2006). "Expecting the Unexpected: Cultural Components of Arab Governance". En: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 603.
- Said, Edward. (1978). *Orientalism*. Londres: Penguin Books.
- Scheffler, Thomas. (2003). "'Fertile Crescent', 'Orient', 'Middle East': The Changing Mental Maps of Southwest Asia". En: *European Review of History*. Vol. 10.
- Smelser, Neil. (1967). "Toward a Theory of Modernization". En: Dalton, G. (ed.) *Tribal & Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology*. Austin: University of Texas Press.
- Whitelam, Keith. (2018). *Revealing the History of Ancient Palestine: Changing Perspectives 8*. Londres: Routledge.
- Yilmaz, Huseyin. (2012). "The Eastern Question and the Ottoman Empire: The Genesis of the Near and Middle East in the Nineteenth Century". En: Bonine, M.E.; Amanat, A. & Gasper, M.E. (eds.) *Is There a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept*. Stanford: Stanford University Press.
- Zeraoui, Zidane. (2004). *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*. México: Trillas.

LA MODA ISLÁMICA MODESTA

NOTAS SOBRE UNA FE MEDIADORA Y EL MERCADO RELIGIOSO

Jorge Araneda Tapia

INTRODUCCIÓN: LOS ESTUDIOS RELIGIOSOS DE LA MODA ISLÁMICA

Las actuales obras concernientes a la moda islámica han conceptualizado el término “*fashion-islamic*” o “*modest-fashion*” como un signo, un sistema, un aspecto marginal de los estudios antropológicos y una forma sutil de distinción social; en suma, un vértice de encuentro entre disímiles expresiones y funciones dentro de las sociedades que nos interpelan desde la materialidad para proporcionar tanto un sentido de control del entorno social, como un mecanismo moderno de aumento de capital y una expresión estética de un capital simbólico a distinguir (Houtman y Meyer, 2012; Lewis, 2004, 2013b, 2013a, 2015, Moors, 2007, 2009; Moors y Tarlo, 2007; Polhemus y Procter, 1978b; Tarlo, 2010, 2013; Tarlo y Moors, 2013).

Por lo anterior, “*modest-fashion*” exhibiría al mismo tiempo un aumento de capital y una expresión estética, impulsada por medios cada vez más intrusivos de mercados globales, donde la moda ha obtenido enormes grados de visibilidad en las sociedades alrededor del mundo. De ahí que sea primario examinar las definiciones de moda que hacen referencia a la constancia en el cambio cuando se elige entre una variedad de opciones.

En español, la palabra para moda proviene del latín *modus* que sirvió para significar, en un sentido amplio, una elección –o un sistema regulado de elecciones- de acuerdo a ciertos criterios o gustos. En inglés la etimología de la palabra *fashion* sigue su origen latino de *factio* y del verbo *facere*. Por lo tanto, indica el atributo de elección para la acción. Además, en este sentido, el concepto de moda está relacionado al de estilo: en español, decir que algo “está de moda” es sinónimo de decir que algo “se estila”; y, de manera similar, el sustantivo inglés *fashion* puede ser considerado un sinónimo de modo o manera (en términos de un modo o manera de hablar que también corresponde a la expresión francesa *façon de parler*). A pesar de que ‘being in fashion’ (estar de moda) y ‘being in style’ (estilarse) pueden coincidir en sus significados, es posible separar los conceptos de estilo y moda precisamente porque entendemos que la moda tiene un carácter temporario y de corto plazo. Así, mientras el concepto de moda representa opciones particulares que cambian sin dificultad y están sujetas a innovaciones continuas, el concepto de estilo hace referencia a un sistema estable de elecciones. Estas condiciones de duración y estabilidad que caracterizan al concepto de estilo nos serán útiles en reflexiones que realizaremos más adelante (González y Bovone, 2012: 95).

Además, la moda ha sido definida como un significante dado que se despliega como un tipo de lenguaje en el que los estilos de vestimenta funcionarían para comunicar, con bordes normativos y códigos de vestimenta que constituirían estilos reconocibles en cualquier momento. Dichas normas/códigos se modificarían continuamente, generalmente de forma imperceptible, pero de vez en cuando se producirían cambios sustanciales. Ejemplo de ello son los discursos desplegados en prendas que son estables como los trajes “formales” de hombre, mientras que los significados de otros accesorios cambian constantemente y, a veces, pueden ser abiertamente ambiguos (Lurie, 2000: 212).

Moda es un término general que puede ser usado para hacer referencia a cualquier tipo de cambios sistémicos en la vida social, en la arquitectura o incluso en la academia; el “sistema de la moda”, en tanto pertenece a la vestimenta, refiere a un conjunto particular de disposiciones para la producción y la distribución de la ropa [...], un sistema especial y único para la producción y el consumo de vestimenta que nació de desarrollos históricos y tecnológicos en Europa. (Entwistle, 2000: 45).

Por otra parte, la moda puede ser considerada como un sistema de organizaciones empresariales en el que se crea, se comunica y se distribuye una tendencia a los consumidores. Así, el consumidor tendría un rol clave en su difusión (Franceschelli y O’Brien, 2015; Ger,

2013; Karataş y Sandıkcı, 2013), pues los consumidores transitarían desde la emulación de élites a ciertos modelos que incluyen celebridades de la cultura popular y miembros de subculturas minoritarias, produciendo diversos diálogos en estos tránsitos; es decir,

[...] tres categorías distintas de la moda –moda de lujo, moda industrial y estilos de la calle. Estas tres categorías están débilmente interconectadas: la moda de la calle tiene alguna influencia en la moda de lujo y viceversa, y ambas tienen alguna influencia en la moda industrial. (Crane, 2000: 166).

Por último, la moda estaría identificada desde los efectos de la diferenciación social, la expresión de aspiraciones para la movilidad social y la resolución de las ansiedades con respecto a la identidad social. Esta mirada teórica pone en el centro de la discusión a la moda misma al no comprenderla como un mero fenómeno trivial y efímero, sino observando que las texturas de las prendas y sus accesorios serían materialidades utilizadas para expresar y dar forma a las identidades personales y sociales.

A fin de sostener la función de distinción social y de dominación simbólica de ciertos grupos sociales, es interesante enfocarse en el cambio en la legitimidad de la distinción social cuando las conductas de varios grupos sociales devienen progresivamente iguales: la legitimidad de la distinción social en estos casos ya no está basada en conductas particulares cada vez más rápidamente imitadas por otros grupos. Por el contrario, la legitimidad está a partir de ese momento basada en el estilo, en la dignidad, en una suerte de cualidad interior que distingue a los “verdaderamente civilizados” de los imitadores o recién llegados. Con esto se establece una división entre los usos de la moda como una conducta evidente y una elección concreta basada en el gusto y el estilo más o menos estable o la cualidad interior que sostiene esas conductas y preferencias. Dicho de otra manera, la moda, como un modo de dominación simbólica, también ha sido presentada como la manifestación de un estilo, de cierta cualidad interior que diferencia a una persona de otras. (González y Bovone, 2012: 101).

Los estudios actuales que buscan dar respuesta al impacto de la moda islámica y su relación con la identidad del consumidor han tomado otros caminos teóricos. Por un lado, han tenido que lidiar con el desarrollo contrapuesto de una teorización muy fragmentada y de trabajos empíricos de una clara sofisticación metodológica que utilizan obras clásicas (Braudel, 1984; Elias, 1994; Guy, 2003; Lozano, 2000; Polhemus y Procter, 1978a; Roland, 1971; Simmel, 1957). De ahí que, en contraposición con las definiciones antes planteadas, obras como *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent* de Mahmood, *Islamic fashion and anti-fashion: new perspectives from Europe and North America* de Annelies Moors, o *Modest fashion: styling bodies*,

mediating faith de Reina Lewis sugerirían que las obras académicas relativas al estudio del “*hiyab*” prestarían escasa atención a las motivaciones religiosas de las mujeres que lo utilizan.

También nos señalan que las vestimentas islámicas estarían atrapadas en términos políticos dicotómicos, por ejemplo: como un medio para que las mujeres obtengan mayor libertad de movimiento (MacLeod, 1991: 125), o como una forma de política de identidad o signo de lealtad a los movimientos islamistas (Ahmed, 1992; El Guindi, 1981; Gole, 1997; Kandiyoti y Saktanber, 2002). Para Asad estas definiciones dicotómicas nacieron de una comprensión reducida de los aspectos públicos religiosos dentro del fenómeno de los secularismos estatales. De ahí que los escritos sobre musulmanas que usan *hiyabs* como signos visibles de afiliación religiosa política no darían cabida a la posibilidad de que las mujeres puedan cubrir sus cabezas porque lo consideran un deber religioso, y aún menos a que se trate de una elección estética (Asad, 2006). En palabras de Asad:

Comienzo con algo que el Informe de la Stasi no aborda: de acuerdo a los musulmanes que están en contra de la prohibición por razones de fe, la utilización del hijab por parte de las mujeres en público es una *obligación* religiosa, pero la portación de “símbolos discretos” no lo es. Por supuesto, hay muchos musulmanes –hombres y mujeres– que sostienen que el uso del velo *no* es una obligación en el Islam y es una verdad indiscutible que incluso aquellas que lo utilizan pueden hacerlo por una variedad de motivos. Pero aquí no ofrezco un juicio normativo sobre la doctrina islámica. Mi punto no es que usar el velo *es* de hecho un requisito legal. Solamente señalo que, *si* quien lo usa asume que el velo es una obligación de su fe, *si su conciencia la compele a usarlo como un acto de piedad*, el velo deviene por esa razón una parte integral de ella. Para ella no es un *símbolo* que busca comunicar algo, sino *parte de una orientación, de una forma de ser*. Por el contrario, para la comisión de la Stasi, todos los usables mencionados *son* símbolos y, aún más, son vistos como símbolos *desplazables*. Pero hay más en el informe que el velo como un símbolo material. (Asad, 2006: 501, énfasis en el original).

En concreto, obras como las ya mencionadas de Annelies Moors o Emma Tarlo, más que poner en relevancia los fuertes niveles de intención religiosa expresada por algunas mujeres musulmanas que adoptan el vestido cubierto, buscan sugerir cómo podríamos replantear debates sobre el feminismo islámico y las agencias en relación con la práctica religiosa, desplazando el debate al problema de la subjetivación que propone una comprensión del poder desde “una capacidad de acción que atraviesa las relaciones específicas de subordinación, creación y habilitación” (Mahmood, 2011: 17). Dicha comprensión de cierta agencia feminista islámica, plantea una salida teórica de la

dicotomía simplista de libertad versus opresión hacia una comprensión más compleja y menos etnocéntrica de las motivaciones y capacidades humanas para la acción. En cuanto a la relación entre el vestido y la subjetividad, Miller sostiene que

[...] resulta claro que no podemos ver a la vestimenta como una forma de representación, como un signo semiótico o un símbolo de la persona. Es esta forma de análisis, no la vestimenta, la que nos puede aparecer ahora como superficial. En cambio, hemos descubierto algo realmente bastante profundo: que el concepto de persona, el sentido del Yo, la experiencia de ser un individuo, son radicalmente diferentes en diferentes tiempos y espacios, en parte en relación a las diferencias en la vestimenta. En cada caso hemos descubierto que la vestimenta cumple una parte considerable y activa en la constitución de la experiencia particular del Yo, en determinar lo que el Yo es. (Miller, 2010: 40).

Las anteriores reflexiones proponen definir las nuevas prácticas, los usos y la performance como “el nuevo velo” (MacLeod, 1991: 97), estilo de vestimenta islámica que fue usado desde la década de 1970 por mujeres jóvenes y bien educadas, que decidieron conscientemente adoptarlo. Para algunos, este “nuevo velo” expresaría afinidad con los movimientos islamistas, implicando un posicionamiento político-religioso contra la cultura occidental y una crítica frente a los regímenes autoritarios locales en países como Egipto (El Guindi, 1981), Turquía (Gole, 1997), Líbano (Deeb, 2006) o Indonesia (Brenner, 1996). Sin embargo, estas percepciones no logran captar cómo estos nuevos estilos de *hiyab*, del mismo tipo de los que usaban habitualmente mujeres urbanas y rurales más pobres, serían parte de un movimiento más amplio de piedad musulmana que habría surgido en respuesta a la creciente secularización de la vida cotidiana (Mahmood, 2011: 153).

Asimismo, las conceptualizaciones de “vestimenta modesta” y/o “moda islámica” proponen otra comprensión de estos nuevos estilos, desarrollando un avance en la comprensión del uniforme estilo sobrio que, incluso, muchos esperaban acabaría con las distinciones sociales producidas entre las sastrerías de la elite musulmana y los sectores de menor poder adquisitivo (Kandiyoti y Saktanber, 2002; Sandikci y Ger, 2010). Ejemplo de lo anterior se expresaría en países como Turquía y Egipto, donde a mediados de 1980 comenzaría el uso de abrigos anchos y sueltos en combinación con velos grandes que cubrirían todo el cabello, así como el pecho y la parte superior de la espalda. Tales estilos se propagarían lentamente hacia Europa entre las musulmanas que, de igual manera, se sintieron atraídas por una renovación islámica, ya que dentro de un espectro secular fusionaría la noción liberal de la autonomía individual con la noción islámica

de la intencionalidad que insiste en que la sumisión a Dios debería ser un acto voluntario.

Sin embargo, en la década de 1990, los nuevos estilos de vestimenta islámica fusionaban la autonomía individual y con ella una nueva forma de distinción social que, junto con la modestia voluntaria nacida de la intencionalidad personal, consolidarían lo que se conoce como la moda islámica. En muchos casos, estos estilos de vestir reemplazaron las formas simples, austeras y deliberadamente anti-moda del atuendo islámico, inicialmente favorecidas en la década de 1980. Esto debido a que las prácticas de los movimientos de renovación islámica que conciernen a la llamada moda islámica reflejarían un cambio de una posición radical y anti-consumista hacia una postura reformista e individualizadora, es decir, con identidades producidas cada vez más a través del consumo personal (Kandiyoti y Saktanber, 2002: 221). En efecto, se ha observado que desde la década de 1990 apareció cierta cultura de consumo islámico que generó una mayor heterogeneidad de estilos de vestimentas islámicas que eran atractivos para las mujeres jóvenes musulmanas de mayor poder adquisitivo (Sandıkci y Ger, 2007: 197). Los procesos de estetización y personalización llevaron a la aparición de trajes islámicos muy de moda, y de compañías especializadas en producir tal ropa para consumidores religiosos (Sandıkci y Ger, 2010: 16).

Todo lo anterior ha llevado a pensar el uso del *hiyab* como parte de una producción de la subjetividad, más allá del debate sobre las ambigüedades de hasta qué punto el vestido oculta o revela los estados internos o posiciones políticas. De ahí que debamos reflexionar ineludiblemente sobre la importancia de lo multisensorial, de donde emerge el diálogo con las cualidades hápticas o táctiles de particulares fibras y tejidos, en su relevancia en experiencia, así como los recuerdos asociados a éstos (Tarlo, 2004; Ünal y Moors, 2012). Tal compromiso táctil es particularmente evidente cuando las personas están involucradas en la manipulación hábil de tela como es el caso con los pañuelos que literalmente tienen que ser torcidos, envueltos e inducidos a formas particulares. En definitiva, las materialidades algunas veces permanecen empotradas por razones que se refieren menos a consideraciones estéticas o la última tendencia de la moda que a los usos cotidianos en las que están inmersas.

En concreto, investigadores como Gole, Sandıkci y Ger han propuesto una metodología investigativa que ponga atención a cómo y por qué las personas adoptan formas particulares de vestimenta en contextos y ubicaciones particulares. A su vez, busca capturar el carácter multisensorial de la vestimenta islámica. Esto ha sido llevado a cabo en la India en estudios sobre el *sari* (Banerjee, Miller y Dixie,

2008: 47), puesto que en los estudios de prácticas del vestir islámico la atención se ha centrado más en la visibilidad misma del objeto (Gole, 1997; Sandikci y Ger, 2010) y sobre miradas particulares que llaman la atención crítica pública otorgada a las mujeres que se visten de manera visiblemente islámica (Tarlo, 2010). En resumen, investigaciones como las antes mencionadas se alejan del mero análisis visual y se acercan al táctil, respondiendo a las críticas de los análisis que sólo se centran en la mirada con el fin de apreciar la dimensión multi-sensorial de telas y fibras en la elección de las vestimentas modestas, poniendo en práctica las nociones relativas a *somaesthetics*, donde lo sensorial se considera junto con la apreciación visual (Shusterman, 1999: 302).

LOS VELOS ISLÁMICOS ENTRE LA LIBERTAD Y LA OPRESIÓN

Hemos visto cómo los estudios de la moda islámica habían quedado encapsulados dentro de su despliegue en la arena pública y, con ello, dentro del secularismo. Como ha señalado Talal Asad (2003), el secularismo no trata realmente de la supresión o exclusión de la religión de la vida política pública, sino de su control, o más precisamente, de una producción particular de religión que justifica la existencia del secularismo. Contrariamente a la suposición de que el secularismo reemplaza a la religión, este produce y reproduce la religión para sostenerse a sí mismo como la norma.

Pero las constituciones formales de los Estados nunca cuentan la historia completa. Por un lado, los objetos, sitios, prácticas, palabras, representaciones, incluso las mentes y los cuerpos de los devotos no pueden ser confinados al interior del espacio exclusivo de lo que los secularistas llaman “religión”: tienen sus propios modos de ser. Los elementos históricos de lo que algunos denominan religión tienen trayectorias dispares. Por el otro lado, el Estado-nación requiere espacios claramente demarcados que pueda clasificar y regular: religión, educación, salud, esparcimiento, trabajo, ingreso, justicia y guerra. El espacio que la religión puede ocupar propiamente en la sociedad tiene que ser continuamente redefinido por la ley porque la reproducción de la vida secular dentro y más allá del Estado-nación afecta continuamente la claridad discursiva de ese espacio. (Asad, 2003: 201).

En la mayoría de los Estados-nacionales, el secularismo se estableció como uno de los principios más esenciales de la ideología fundadora. La institucionalización del secularismo implicó la construcción de una esfera pública alrededor de las normas secularistas que se midió por el grado en que la “religión” se mantuvo bajo el control de este discurso. El secularismo estableció y conservó su posición privilegiada en el centro del discurso público al confinar la religión a una visibilidad

específica y estrechamente monitoreada en la esfera pública. La autoridad y el privilegio del secularismo se basa en la preservación de estas oposiciones binarias, que mantiene las expresiones religiosas como una otredad desfavorecida, siendo en algunos casos el islam marcado como atrasado, inculto, rural, tradicional, permitiendo que el secularismo disfrute de la posición no marcada de ser lo avanzado, culto, educado, urbano, moderno, universal, etc.

De ahí que, a nuestro parecer, la mirada normalizadora del secularismo dejaría a las vestimentas islámicas atrapadas en una dicotomía sin salida metodológica –puesto que la mirada secular y la islámica tratan de normar desde los discursos de poder el actuar femenino en el ámbito público– que va desde la llamada idealización de la desigualdad (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014: 2) a la opresión islámica. La primera, sosteniendo que el Corán elevó la posición de la mujer desde una primaria condición de profunda cosificación en las sociedades árabe pre-islámicas a un inigualable estado de total igualdad. La segunda, posicionando el uso de vestimentas islámicas como un objetivo donde se encarnaría la opresión primaria de mayor visibilidad.

Como dijo Reina Lewis en una llamada telefónica –profesora de estudios culturales en el London College of Fashion y autora de *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*– [...] Cada vez que hay pánico moral en Occidente sobre los musulmanes como el Otro civilizacional, ya sea sobre la yihadización de los jóvenes o sobre cualquier otra cosa, este es ilustrado con una fotografía de mujeres vistiendo el *hijab* o la *abaya*, cubiertas de negro. (Friedman, 2014).

Es en este espacio público, relacional y dicotómico donde el uso de la moda modesta islámica surge como un posible lugar de elaboración de discursos de emancipación de las musulmanas, en tanto sujetas de enunciación de sus propias identidades, fisurando el tema de la vestimenta islámica que es usado para mantener la hegemonía patriarcal expresada en el control social o en el colonialismo político-cultural, según si el discurso es de idealización o demonización, respectivamente.

Durante mucho tiempo el velo fue usado como un arma política, pero hay millones de mujeres jóvenes como yo que utilizamos el *hijab* que estamos ayudando a romper tabúes [...] También estamos superando el cliché de que los velos son solo para las tías viejas. (Bilefsky, 2012: s/p).

En resumen, el uso del *hiyab* ha sido extensamente estudiado en términos de doctrinas e instituciones y más recientemente como una expresión de movimientos sociopolíticos y una amenaza para el laicismo. Sin embargo, la propuesta mirada conceptual-metodológica de

la moda islámica y las prácticas corporales diarias tendrían un punto de partida diferente, puesto que el estudio de las instituciones o doctrinas religiosas se presentaría como inadecuado para pesquisar las dinámicas internas de la moda contemporánea islámica, en su compromiso tanto con el mundo material secular como con las interpretaciones reflexivas del islam contemporáneo.

Así, estos sobrios estilos de moda se nos presentan como prácticas discursivas que negocian no sólo con la religiosidad contextual, sino que apuntan también hacia esferas de distinción social, étnica, generacional y de moda imperante, reconociendo, a su vez que algunas mujeres que usan *hiyab* tal vez no lo hagan por convicción teológica, sino por toda una variedad de razones que van desde las presiones sociales al deseo de encajar en ciertos espacios religiosos o a la preferencia por un aspecto particular de las prácticas religiosas (Moors, 2009; Tarlo, 2010).

MODA ISLÁMICA EN EL MERCADO RELIGIOSO GLOBAL

Las constantes negociaciones que las jóvenes musulmanas realizan en espacios de minoría islámica han apuntalado mayores experimentaciones con la moda islámica en Europa, Norteamérica y en algunos espacios latinoamericanos, donde los sujetos pueden ser más o menos conscientes de su lugar dentro de un renovado mercado religioso islámico global, evidenciando que sus discursos y prácticas no pueden entenderse completamente sin alguna referencia a un contexto más amplio. Entonces, al considerar la consolidación de la moda modesta islámica en los espacios públicos como producto de la reflexividad, elección y convicción, se pone de relieve el valor de la autonomía individual y la autenticidad, lo que pasa por alto el situar estas actitudes dentro del surgimiento de un movimiento de revitalización islámica global (Amir-Moazami, 2005: 274).

En concreto, el surgimiento de un nuevo mercado global para la moda islámica ha tomado forma en el aumento de estilos, con vestimentas más exclusivas, uso de campañas de publicidad, moda de alta costura o *islamic fashion week* (Arango, 2016), produciendo una amplia gama de reconocibles vestimentas islámicas con una visible apuesta por la distinción de un capital simbólico-estético (Küchler y Miller, 2005:75). Esto plantea el interrogante de si es posible homologar dichos procesos europeos con lo acontecido en espacios latinoamericanos o norteamericanos, dado que en Europa se ha desarrollado una demanda de moda islámica, que produce desde *abayas*, *hiyabs*, y joyas con referencias islámicas, hasta una amplia variedad de faldas y vestidos. Sin embargo, en ambos casos el mercado es diferente de las industrias de la moda islámica más importantes

en la actualidad, presentes en países como Turquía, Egipto, Dubái, Malasia e Indonesia.

Seguramente, la línea supondrá buenas noticias también para las ganancias de 2016 de D&G. De acuerdo a un informe elaborado por Thomson Reuters, los compradores musulmanes gastaron 266 mil millones de dólares en vestimenta y calzado en 2013 y se espera que gasten 484 mil millones de dólares para 2019. Siguiendo explosiones similares en el mercado chino, en el japonés y en otros asiáticos en los últimos 2000 y principios de 2010, las marcas de alta moda revisaron sus estrategias de accesorios para resultar atractivas a los hábitos de consumo de la clientela asiática. Eso implicó una inundación de carteras miniatura y estuches para teléfonos estilizados que rápidamente fue seguida de muchas colecciones inspiradas en Asia y destinos de muestras. Los beneficios de esas decisiones aún se perciben en la actualidad: una diseñadora de carteras me contó recientemente que su cartera miniatura -de un tamaño tan pequeño como para que solo quepa un iPhone- aún era su mayor venta en Japón. Así que, ¿por qué no hay más casas occidentales creando colecciones para el mercado de Medio Oriente? (Yotka, 2016).

De ahí que durante la última década algunas tiendas hayan comenzado a atender específicamente a un público que demanda estilos novedosos de vestimenta islámica. Ejemplo de ello es que la multinacional Tekbir -presente en lugares como el Mashriq, el Magreb y Asia- ha abierto sucursales en Europa (Navaro-Yashin, 2002: 109) donde es posible encontrar una enorme variedad de *hiyab* en todos los colores que no están disponibles ni en las pequeñas tiendas islámicas ni en las grandes cadenas convencionales (Tarlo, 2010).

Sin embargo, muchas jóvenes musulmanas no están particularmente preocupadas por adquirir productos en tiendas específicas para una clientela musulmana y algunas activamente evitan este tipo de tiendas por considerarlas abiertamente conservadoras. En cambio, frecuentan tiendas populares para sus pares o su generación, como por ejemplo las conocidas multinacionales H&M y Top Shop, que son populares entre los jóvenes musulmanes debido que les posibilita un alto grado de combinaciones para vestir, juntando prendas y texturas que se presentan como de “moda” tanto “secular” como “islámica”, lo que les permitiría señalar su compromiso para con la moda y con la fe.

Como una chica frescamente cubierta, los cardigans, las túnicas hasta el muslo y los jeans solían ser mi uniforme. Todo lo que tenía venía con el mismo corte [...] con una ligera variación en el color; y veía poca posibilidad de combinar lo que tenía conservando la modestia. Por lo tanto, no fue sorprendente que cuando comencé a reinventar mi estilo, las túnicas

fueron lo primero que deseché. Me llevaría mucho tiempo volver a estar completamente cómoda con ellas [...] Habiendo dicho eso, las túnicas son bastante fáciles para mujeres que usan velo y en general menos dramáticas que camisas o vestidos anchos y, por lo tanto, perfectas para la escuela (Imaan, 2013, s/p).

En consecuencia, al combinar elementos de estilos existentes para producir nuevos significados, ejercitan su disposición a romper discursos dicotómicos, mientras simultáneamente se alinean con la estética de la improvisación característica de los estilos callejeros y contemporáneos en general. Como las tiendas favorecen y ofrecen una rápida rotación de productos, a menudo las *hiyabis* se encuentran haciendo visitas regulares a tiendas de moda, lo que a su vez contribuye a su conciencia de fe (Haute Hijab, 2017).

En particular, los diversos espacios virtuales de discusión sobre vestimenta islámica modesta se han convertido en una densa red de medios de comunicación social que incluye vídeos de YouTube, tutoriales de *hiyab*, blogs de moda islámicos, foros de discusión islámica, páginas de auto formación religiosa, etc. En estos medios circula una gran variedad de discursos y estilos sobre maneras aceptadas de vestimenta islámica, proveyendo una enorme literatura de consejos y comentarios sobre diferentes formas de vestirse acorde a los principios islámicos, rompiendo tanto con los discursos convencionales de la moda y su relación entre la estética y la convicción personal, como con algunas esferas conservadoras dentro de las comunidades islámicas (Akou, 2007, 2010; Lewis, 2013b; Tarlo, 2010, 2013; Tarlo y Moors, 2013).

LA MODA, ¿UN FENÓMENO SÓLO OCCIDENTAL O UNA ANTI-MODA ISLÁMICA?

Adicionalmente, se han planteado análisis que consideran la noción de moda islámica como una contradicción, porque se parte de la suposición de que la moda es un fenómeno exclusivamente occidental y que sólo en los últimos años se ha extendido al resto del mundo a través de la globalización de la producción y distribución capitalista reciente, crítica fundada en el procedimiento orientalista de ligar prácticas de vestimentas que no se ajustan al canon occidental a tradiciones étnicas consideradas atemporales, (Jones y Leshkovich, 2003; Lemire, 2010; Niessen, 2003). No obstante, dicho planteamiento ha sido criticado por parte de antropólogos culturales que advierten de la relevancia global del fenómeno de la moda y su compleja historia en diferentes partes del mundo. Así, Niessen argumenta que el estudio de la moda como un hecho sólo occidental mantiene y perpetua jerarquías colonialistas al no criticar las relaciones de poder inherentes a la

comprensión popular de la moda y al negarse a redefinir el concepto mismo (Niessen, 2003: 37).

Por lo tanto, el estudio de las prácticas del vestir y el crecimiento de la moda islámica produciría un punto crítico de ruptura de sistemas de clasificación por el cual el mundo se divide entre un espacio moderno, secular y occidental y el resto, cuyo único acceso es por emulación o inserción dentro de un marco preexistente (Cannon, 1998; Lemire, 2010). Esto contribuye a desafiar los preconceptos normativos sobre la laicidad supuesta de la moda (Moors y Tarlo, 2007). Por esto, se cuestionan las explicaciones del reciente cambio, cada vez más consolidado, que identifican la moda islámica como un simple caso de la mercantilización de la religión o un ejemplo de un cambio social más general (Michel, 1996), cuando podría existir una hipótesis mucho más compleja sobre la relación entre la ética, la estética, la identidad y la moda islámica contemporánea.

Un ejemplo concreto de lo anterior ha sido señalado por Sandıkcı y Ger (2007) en el contexto turco, al referir que el aparentar estar bien arreglado, ordenado o presentar una apariencia armoniosa puede considerarse como un acto que buscaría agradar a Dios. Tal interpretación ética de la moda islámica se acrecienta aún más con la idea de que usar formas estéticamente agradables de vestimenta islámica puede actuar como una forma de *dawa*, alentando a otros a la fe (Moll, 2010: 1), persuadiendo así a otros de la belleza de la modestia y produciendo una imagen positiva del islam en un entorno hostil hacia el mismo (Tarlo, 2010). Ejemplo de esto se encuentra en las musulmanas latinas en Estados Unidos:

¿Es fácil usar *hiyab* en el sur de Texas? No, porque no es considerada una ciudad cosmopolitita como Houston, Nueva York, o Miami donde hay diferentes etnicidades y la gente está acostumbrada a convivir con las diferencias. Como musulmana, usar el *hiyab* no es solo mi decreto de sumisión a Allah, sino también el símbolo de mi religión y de los valores que represento. Usar el *hiyab* para mí es una responsabilidad que indica estar en constante aprendizaje de mi religión para poder responder las preguntas de la gente curiosa. Usar *hiyab* es para mí una motivación para acercarme al conocimiento y compartirlo por medio de *dawah*. Pero gracias a Allah que todo lo sabe, el *hiyab* también es una disciplina en el comportamiento. El *hiyab* me ha servido de constante recordatorio de que tengo que comportarme de la forma más humilde, paciente, y modesta que pueda. (Oumoussa, 2017).

En otras palabras, una arista de investigación es comprender la virtud religiosa no como externa a la moda, sino socialmente integrada a la misma, posibilitando nuevas prácticas del vestir y de los usos como una extensión de la práctica religiosa. Así, las relaciones entre

la estética y la convicción religiosa coexisten en un estado de tensión, incluso cuando algunos ven la moda como un medio por el cual los valores islámicos se diluyen, distorsionan o malinterpretan, ya que coexistirían al comprender las prácticas de moda islámica como un discurso anti-moda o anti-consumismo.

De ahí que la utilidad metodológica del término *anti-fashion* anudaría los discursos en términos de gustos, las preocupaciones estéticas y experimentación con críticas islámicas en torno a la moda. En definitiva, cohabitando una combinación de impulsos individualistas, de distinción social, capital simbólico y ética religiosa. De hecho, Finkelstein comprendería que las prácticas relacionadas con la moda son una apuesta de poder en términos de subjetivación, de la autonomía individual y la libertad de expresión. En sus palabras:

El énfasis que la vida urbana pone en las apariencias concentra la atención en lo que está de moda. Esto hace de la moda un poder disciplinario en el sentido de Foucault, ya que coacciona al cuerpo a reconfigurarse y reacomodarse de acuerdo a expectativas siempre cambiantes [...] La noción de Foucault del cuerpo dócil muestra cómo los elementos de un estilo de vida a la moda –lo que incluye hábitos urbanos de lectura de revistas de moda, embarcarse en prácticas que esculpen el cuerpo como la dieta, el gimnasio, la cirugía estética y las internaciones periódicas en granjas de salud y para adelgazar– son técnicas para transformar el cuerpo en una commodity. El cuerpo deviene un sitio de innovación estética, al igual que el auto familiar, y sujeto a una actualización periódica. Rediseñar el look de una commodity es darle un nuevo aire a la vida, específicamente subsumiendo su valor de uso en su valor de apariencia [...] Si la identidad personal es uno de los problemas de la modernidad, entonces es igualmente verdadero que las industrias de la moda están profundamente implicadas en la manufactura de la “*personalidad*”. La moda provee un atajo por el cual accedemos a otra identidad y nos unimos en una subcultura que nos aísla de la contaminación de otros estilos. Dick Hebdige llama a los bienes de moda “*armas de exclusión*”. Como las industrias de la moda segmentan el mercado y localizan ciertos grupos sociales por sus gustos y deseos, al mismo tiempo publicitan la identidad como una commodity de membresía a la tribu global. (Finkelstein, 1997: 1; énfasis original).

En suma, las diversas prácticas modernas del uso de *hiyab* sus relaciones con el mercado religioso global circundante pueden funcionar como fuerza de disciplina y arma de exclusión, mientras paralelamente son prácticas de yuxtaposición, manipulación, improvisación y uso crítico, siendo un desafío el estudio de estas prácticas, al cuestionar hasta qué punto las prácticas de moda islámica dependen no sólo de las ideas de la religión, etnia, clase, género y gusto personal, sino también de los procesos específicos de autoformación y secularización del espacio.

CONCLUSIONES

En síntesis, las propuestas desarrolladas buscan aportar introductoriamente sobre los usos del *hiyab* dentro de la moda islámica desde distintas aproximaciones, analizando su estrecha conexión con la identidad y el mercado religioso. Las investigaciones presentadas dejan entrever los límites investigativos del presente objeto de estudio donde su uso/consumo presenta una multiplicidad de expresiones y prácticas, aunque es común la proposición de acepciones generalizadas para explicar las relaciones de lo que se viste y la presentación propia. Hemos visto cómo las potencialidades de prácticas concernientes a las vestimentas islámicas han permitido al consumidor, y con ello a la identidad, eludir relaciones sociales basadas en la comunidad religiosa, de clase o etnia que son más estrechas, apuntando hacia una comunidad religiosa global.

Por esta razón, resulta extraño observar el vacío analítico sobre *blogs*, páginas web y *chats* virtuales que se encuentran insertados dentro de las prácticas de las comunidades islámicas latinoamericanas. Estos proveerían materiales etnográficos de valor para el estudio de las actuales identidades musulmanas, puesto que no se localizan sólo en comunidades de interacción local, ligadas con formas de prácticas más centralizadas y jerárquicas, sino también en el ciberespacio y en sus sinnúmeros de redes virtuales. Si bien por varias décadas las conceptualizaciones de moda modesta o moda islámica no fueron consideradas como área de estudio, ahora son parte de una industria global que incluye innumerables consumidores, constituyendo una nueva esfera de investigación y crítica analítica hacia los procesos de secularización, donde nuevos usos materiales provenientes de la esfera religiosa son más visibles en la vida pública y política. De ahí que los diversos investigadores presentados vean significaciones cruzadas, incluyendo dimensiones espirituales, culturales, étnicas, políticas, de clase, de género y generacionales. Esta diversidad conceptual confirmaría, en parte, el papel de la religión en la fragmentación, la desterritorialización e hibridación de discursos identitarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Akou, Heather M. (2007). "Building a New 'World Fashion': Islamic Dress in the Twenty-first Century". En: *Fashion Theory* Vol. 11, N°4.
- Akou, Heather M. (2010). "Interpreting Islam through the Internet: making sense of hijab". En: *Contemporary Islam* Vol. 4, N°3.

- Amir-Moazami, Schirin. (2005). "Muslim Challenges to the Secular Consensus: A German Case Study". En: *Journal of Contemporary European Studies*, Vol. 13, N°3.
- Arango, Team. (2016). "Turkey's Islamic Fashion Revolution". En: *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2016/09/18/world/europe/turkeys-islamic-fashion-revolution.html>, acceso 9 de agosto de 2019.
- Asad, Talal. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. (2006). "Trying to understand French secularism". En: De Vries, Hent y Sullivan, Lawrence (comps.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Banerjee, Mukulika & Miller, Daniel. (2008). *The Sari*. Oxford: Berg.
- Bilefsky, Dan. (2012). "A Fashion Magazine Unshy about Baring a bit of Piety" *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2012/03/29/world/europe/a-turkish-fashion-magazine-ala-is-unshy-about-showing-some-piety.html>, acceso 9 de agosto de 2019
- Braudel, Fernand. (1984). *Las estructuras de lo cotidiano, lo posible y lo imposible*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brenner, Suzanne. (1996). "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"". En: *American Ethnologist* Vol. 23, N°4.
- Cannon, Aubrey. (1998). "The cultural and historical contexts of fashion". En: Brydon, Anne & Niessen, Sandra. *Consuming fashion: Adorning the transnational body*. New York: Berg.
- Crane, Diana. (2000). *Fashion and Its Social Agendas: Class, Gender, and Identity in Clothing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Débord, Guy. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deeb, Lara. (2006). *An enchanted modern: gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- El Guindi, Fadwa. (1981). "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement". En: *Social Problems* Vol. 28, N°4.
- Elias, Norbert. (1994). *The civilizing process: the history of manners and state formation and civilization*. Oxford: Blackwell.
- Entwistle, Joanne. (2000). *The fashioned body: fashion, dress, and modern social theory*. Cambridge: Polity Press.
- Finkelstein, Joan. (1997). "Chic theory". En: *Australian Humanities Review* Vol. 5, N°1.

- Franceschelli, Michela & O'Brien, Margaret. (2015) "Being modern and modest': South Asian young British Muslims negotiating multiple influences on their identity". En: *Ethnicities* Vol. 15, N°5.
- Friedman, Vanessa. (2014). "Reading the Subtleties of Islamic Fashion". En: *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2014/11/27/fashion/reading-between-the-seams-at-the-islamic-fashion-festival-in-malaysia.html>, acceso 9 de agosto de 2019.
- Ger, Güliz. (2013) "Islamic marketing at the Nexus of global markets-religions-politics and implications for research". En: *Marketing Theory* Vol. 13, N°4.
- Gole, Nilufer. (1997). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Michigan: University of Michigan Press).
- González, Marta & Bovone, Laura. (2012). *Identities through fashion: a multidisciplinary approach*. New York: Berg.
- Haute Hijab*. (2017). "The 28 Most Influential Hijabi Bloggers You Should Be Following in 2017". Disponible en: <https://www.hautehijab.com/blogs/hijab-fashion/28-most-influential-hijabi-bloggers>, acceso 9 de agosto de 2019.
- Houtman, Dick & Meyer, Birgit. (2012). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press).
- Imaan. (2013). Tunic& Pants x 3. Disponible en: <https://thehijablog.wordpress.com/2013/11/23/tunic-pants-x-3/#comments>, acceso 13 de agosto de 2019.
- Jones, Carla & Leshkovich, Ann Marie. (2003). "Introduction: The Globalization of Asian Dress". En : Niessen, Sandra; Leshkovich, Ann Marie; Jones, Carla y Eicher, Joanne (eds.) *Re-orienting Fashion: The Globalization of Asian Dress (Dress, Body, Culture)*. Oxford: Berg.
- Kandiyoti, Denis & Saktanber, Ayse. (2002). *Fragments of culture: the everyday of modern Turkey*. New Brunswick: Rutgers University Press).
- Karata , Mustafa & Sandıkcı, Özlem. (2013). "Religious communities and the marketplace: Learning and performing consumption in an Islamic network". En: *Marketing Theory* Vol. 13, N°4.
- Küchler, Susanne & Miller, Daniel. (2005). *Clothing as material culture*. New York: Berg.
- Lemire, Beverly. (2010). *The force of fashion in politics and society: global perspectives from early modern to contemporary times*. Burlington: Ashgate.

- Lewis, Reina. (2004). *Rethinking orientalism: women, travel and the Ottoman harem*. London: Tauris.
- Lewis, Reina. (2013a). *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. London: Routledge.
- Lewis, Reina. (2013b). *Modest fashion: styling bodies, mediating faith*. New York: Tauris.
- Lewis, Reina. (2015). *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*. Durham: Duke University Press.
- Lozano, Jorge. (2000). "Simmel: la moda, el atractivo formal del límite". En: *Reis*, N°89.
- Lurie, Alison. (2000). *The language of clothes* (New York: Henry Holt).
- MacLeod, Arlene. (1991). *Accommodating Protest: Working Women the New Veiling and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.
- Mahmood, Saba. (2011). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press.
- Maffesoli, Michel. (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Miller, Daniel. (2010). *Stuff*. Cambridge: Polity Press.
- Moll, Yasmin. (2010). "Islamic televangelism: Religion, media and visuality in contemporary Egypt". En: *Arab Media & Society* N°10.
- Moors, Annelies. (2007). "Fashionable Muslims: Notions of Self, Religion and Society in San'a". En: *Fashion Theory* Vol. 11, N°2/3.
- Moors, Annelies. (2009). "Islamic Fashion in Europe: Religious Conviction, Aesthetic Style, and Creative Consumption". En: *Encounters* Vol. 1, N°1.
- Moors, Annelies & Tarlo, Emma. (2007). "Introduction". En: *Fashion Theory*, Vol. 11, N°2/3.
- Navaro-Yashin, Yael. (2002). *Faces of the state: secularism and public life in Turkey*. New Jersey: Princeton University Press.
- Niessen, Sandra. (2003). "Afterword: Re-Orienting Fashion Theory. Re-Orienting Fashion: The Globalization of Asian Dress". En: Brydon, Anne & Niessen, Sandra. *Consuming fashion: Adorning the transnational body*. New York: Berg).
- Oumoussa, Valeria. (2017). "Hiyabi en el sur de Texas". Disponible en: <http://musulmanaslatinas.com/2017/02/24/hiyabi-sur-texas/>, acceso el 9 de agosto de 2019.
- Polhemus, Ted & Procter, Lynn. (1978a). *Fashion & anti-fashion: An anthropology of clothing and adornment*. London: Thames &

Hudson.

- Rivera de la Fuente, Vanessa & Valcarcel, Mayra Soledad. (2014). "Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional". En: *Tabula Rasa*, N°21.
- Roland, Barthes. (1971). *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón.
- Sandikci, Özlem & Ger, Güliz. (2010). Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become Fashionable? En: *Journal of Consumer Research*, Vol. 37, N°1.
- Sandikci, Özlem & Ger, Güliz. (2007). "Constructing and Representing the Islamic Consumer in Turkey". En: *Fashion Theory*, Vol. 11, N°2/3.
- Shusterman, Richard. (1999). "Somaesthetics: A Disciplinary Proposal". En: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 57, N°3.
- Simmel, Georg. (1957). "Fashion". En: *American Journal of Sociology*, Vol. 62, N°6.
- Tarlo, Emma. (2004). "Weaving Air, the Textile Journey of Rezia Wahid". En: *Moving Worlds*, Vol. 4, N°2.
- Tarlo, Emma. (2010). *Visibly Muslim: fashion, politics, faith*. New York: Berg
- Tarlo, Emma. (2013). "Dress and the South Asian Diaspora". En: *The South Asia Diaspora Handbook*. London: Routledge.
- Tarlo, Emma & Moors, Annelies (eds.). (2013). *Islamic fashion and anti-fashion: new perspectives from Europe and North America*. London: Bloomsbury.
- Ünal, Arzu & Moors, Annelies. (2012). "Formats, fabrics, and fashions: Muslim headscarves revisited". En: *Material Religion*, Vol. 8, N°3.
- Woodward, Sophie. (2007). *Why women wear what they wear*. New York: Berg.
- Yotka, Steff. (2016). "Dolce & Gabbana's Embellished Hijabs and Abayas Are Great News for Muslim Women. When Will Other Brands Follow Suit?" En: *Vogue*. Disponible en: <https://www.vogue.com/article/dolce-gabbana-hijab-abaya-collection>, acceso 9 de agosto de 2019.

Segunda sección

**PROBLEMÁTICAS
MESO-ORIENTALES DESDE LA
MIRADA LATINOAMERICANA**

WILAYATUL FAQIH

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO Y SUS IMPLICANCIAS EN EL IRÁN POST-REVOLUCIONARIO

Ángel Horacio Molina

INTRODUCCIÓN

Más allá de todo reduccionismo eurocéntrico, la República Islámica de Irán constituye un interesante ejemplo de la vitalidad de la reflexión sobre las formas la autoridad y la legitimidad del ejercicio del poder en el Mundo Islámico. La noción de *Wilayatul Faqih* (*Velayat-e Faqih*, en persa) constituye el elemento característico del orden político surgido del proceso revolucionario. La comprensión de sus características fundamentales y su instrumentalización desde 1979 nos permiten reconocer distintos momentos relacionados con las atribuciones que se confieren al jurisconsulto-gobernante.

La edad del actual *Wali Faqih*, de setenta y ocho años, y sus problemas de salud, señalan la inminencia de una instancia de designación del sucesor de 'Alí Jamenei en la cual la línea interpretativa que siga la actual Asamblea de Expertos será clave para analizar el futuro de la República Islámica.

La legitimidad de la noción de *Wilayatul Faqih* desde las coordenadas shiíes.

La muerte de Muhammad en el 632 de la era cristiana abrió un período de enorme inestabilidad política en un Estado islámico cada vez más vasto y culturalmente diverso. Ante la ausencia de la autoridad del profeta, los musulmanes volvieron al texto sagrado y a la

Sunna para derivar de los mismos los lineamientos políticos a seguir, dando origen a las dos ramas más importantes del Islam: la Sunna y la Shi'ah.¹¹ La discusión de fondo tiene que ver con las atribuciones que cada una de estas ramas le otorgan al sucesor de Muhammad; si para la Sunna las funciones del líder de la comunidad son fundamentalmente políticas, para la Shi'ah son también de carácter espiritual-cosmogónico. El *Imam* para la Shi'ah es mucho más que un buen gobernante, posee las mismas cualidades espirituales que Muhammad con excepción de la condición de Profeta.

La Shi'ah, perseguida y marginada tempranamente del manejo del Estado, fue elaborando un complejo sistema de relaciones para vincular a los sucesivos *Imames* (las únicas autoridades reales para los shiíes) con sus seguidores. Como señalamos anteriormente, para la Shi'ah el sucesor del Muhammad debía reunir una serie de cualidades espirituales que hicieran de él un ser infalible, como el Profeta mismo, sin poseer el don de la Profecía pero posicionándolo como el garante de una comprensión profunda y total del Corán (hasta el punto de ser definido como “el Corán parlante”) y por lo tanto único nexo vivo entre la comunidad de creyentes y el completo mensaje de la divinidad.

En una cadena ininterrumpida de doce sucesores reconocida por la mayoría de la Shi'ah, la comunidad shií pudo encontrar a los modelos y referentes a los que recurrir ante las más diversas inquietudes y dificultades. 'Ali Ibn Abi Talib, primo y yerno de Muhammad, fue el primero de los doce Imames, once de los cuales fueron asesinados por el poder de turno, ya fuera mediante la espada o por envenenamiento. Para esta escuela del Islam, Muhammad Ibn Hasan, duodécimo *Imam*, no ha muerto sino que, desde el año 874 de la era cristiana, permanece “oculto” a la espera del momento señalado para su reaparición. La doctrina de la “ocultación” y su relación con la figura mesiánica del *Mahdi* son fundamentales para comprender la relación de la Shi'ah con el derecho, por un lado, y el poder político, por el otro.

La “ocultación” del *Imam Mahdi*, tal como la entiende la Shi'ah, reconoce dos momentos: la “ocultación menor” y la “ocultación mayor”. La primera hace referencia al período de tiempo en el que Muhammad Ibn Hasan se comunicó con sus seguidores mediante cuatro mensajeros; la segunda, por su parte, se inicia con la muerte

1 Un tercer grupo, los *jariyies*, se separó tempranamente de las otras ramas en disputa, afirmando que el Guía de la comunidad musulmana debería ser el miembro más apto elegido por la comunidad, más allá de su origen (no un miembro de la tribu de *Quraish* como pretendían los sunnis, ni un miembro de su familia cercana como aspiraban los shiíes). Actualmente el *jariyismo*, en su vertiente *ibadí*, es la escuela mayoritaria en Omán.

del cuarto de estos mensajeros y es un período en el que todavía se encuentran los shiíes del mundo.

La ausencia del *Imam* durante el extenso período de la “ocultación mayor” deja a los shiíes sin un referente religioso-político indiscutido y con autoridad en todos los campos del acontecer humano. La interpretación shií del versículo coránico que insta a los creyentes a obedecer a los dotados de autoridad (“Obedeced a Dios, obedeced al Mensajero y a los dotados de autoridad entre vosotros”) hace que la misma recaiga primero en los Imames y, luego, en los sabios del derecho islámico, en los jurisconsultos. Un conocido dicho atribuido a Muhammad establece que: “Los sabios religiosos son los herederos de los profetas” (Hakimi, 1994: 24) y el primer *Imam* shií sostiene que “los sabios son gobernantes de la gente” (Hakimi, 1994: 26).

A lo largo de la historia de la Shi’ah se fueron estableciendo diferentes niveles de conocimiento jurisprudencial²² y de manejo de las fuentes, generando una jerarquía híper especializada con enorme influencia en las poblaciones shiíes. En la actualidad esta jerarquía shií está compuesta por aquellas personas formadas en las *Hawzas ‘Imiyya* (Seminarios o Centros teológicos tradicionales) que, de acuerdo a su formación, pueden ser desde *talabe* (estudiantes) hasta *Ayatullah ‘Uzma* (Gran Ayatullah); siendo estos susceptibles de ser calificados como *muytahid* desde el momento en que cuentan con el conocimiento suficiente como para emitir, siguiendo el procedimiento tradicional de sus antecesores, juicios personales sobre cuestiones legales. A partir del reconocimiento de sus pares y de la comunidad shií, un *muytahid* puede ser considerado un *Marya e Taqlid* (Fuente de Imitación).

En este sentido, José Fernando García Cruz afirma que:

La institución del jurista referente o *marya* será inherente a la doctrina duodecimana, que toma a los Infalibles como referentes integrales – en el orden político, social, legal, etc. – y por extensión, y en ausencia de ellos, a los “sabios” concededores del pensamiento y las tradiciones de aquellos; lo cual hace que la escuela se apoye en un importante y relevante bloque

2 Por jurisprudencia entendemos tanto la ciencia del Derecho islámico como las sentencias emitidas por los jurisconsultos. En el caso de la Shi’ah, dichas sentencias son orientaciones para los seguidores de los respectivos sabios ante situaciones particulares y no suponen la acción del Estado en la ejecución de las mismas. Dependiendo del grado de articulación entre el orden político y el religioso, estas sentencias pueden actuar como una herramienta de presión al servicio de los jurisconsultos frente a ciertas medidas gubernamentales.

de *hadices*³³ que presentan y consagran a los *'ulama*⁴⁴ albaceas del Profeta y los Imames, como legítimos gestores del orden jurídico islámico, con la extensión que esto implica. (2004: 53).

Durante siglos, los jurisconsultos shiíes se consagraron a la tarea de fortalecerse como un poder paralelo al del gobierno de turno, actuando como un cuerpo de control sobre las acciones del mismo, conscientes de su influencia sobre las poblaciones que adherían a esta escuela del Islam. En este lugar de “contralor” del poder estatal se ubicó la jerarquía shií hasta la segunda mitad del siglo XX.

LA WILAYATUL FAQIH Y SU INSTRUMENTALIZACIÓN

EL PERÍODO JOMEINISTA

Autodefinida como República Islámica, la organización política iraní contiene una complejidad mucho mayor que la que se deriva de la clásica división entre los tres poderes del Estado. Además del *Wali Faqih* (el Gobernante Jurisconsulto), sobre el que volveremos más adelante,

[...] en la estructura formal del Estado existen instituciones electivas: Presidencia, Parlamento y Asamblea de Expertos; y no electivas: Consejo de Guardianes, Consejo de Discernimiento y Consejo de Seguridad Nacional. El complejo entramado de controles recíprocos hace que ninguno de estos organismos tenga por sí solo la capacidad absoluta para decidir sobre temas fundamentales en política interna y exterior” (Zaccara, 2006: 22).

Sin embargo, como señalamos anteriormente, el concepto de la *Wilayatul Faqih* (Autoridad del Jurisconsulto) es el aporte más original del sistema político iraní. Consagrada su figura en la Constitución promulgada en 1979, se constituyó a partir de entonces en un elemento clave para entender el ordenamiento político iraní y la forma de pensar las relaciones de poder en la jerarquía de esta escuela de Islam.

La palabra *wilayat* -que puede ser traducida como “tutela”- hace referencia, en este caso particular, a la idea de “gobierno”,⁵⁵ la administración de los asuntos sociales y la gestión global de la sociedad. La noción shií de *Wilayatul faqih* servirá entonces para designar el conjunto de atribuciones que se depositan sobre cierto/s individuo/s de entre los jurisconsultos shiíes, poseedores de determinadas cua-

3 Los *hadices* son los dichos registrados de Muhammad; la Shi'ah incluye además los dichos de los sucesores del profeta.

4 Erudito islámico.

5 Para otras interpretaciones no shiíes de la palabra árabe *wilayat* véase Abd Ar Rahman al Jami (1987).

lificaciones para dirigir a la comunidad en las cuestiones políticas y religiosas más relevantes.

Lejos de ser un concepto nuevo surgido de las reflexiones del *Ayatullah* Jomeini con respecto al gobierno islámico, la formulación de la *Wilayatul Faqih* es el resultado del largo proceso de formación del derecho *ya'afari*⁶⁶ y de la permanente teorización sobre la relación que establecen los jurisconsultos de esta escuela con el poder político, desde la desaparición del *Imam Mahdi*. José Fernando García Cruz (2004) logra identificar con detalle los diversos elementos jurisprudenciales referidos a la función tutelar de los *muytahid* que fueron retomados posteriormente en la elaboración de este concepto, reconociendo en la figura de Ahmad AnNaraqí (1771-1831), ya durante el período qayari⁷⁷, el antecedente más claro y preciso del *Wilayatul Faqih*.⁸⁸

Muhammad Baqr As Sadr y Jomeini señalaron también la necesidad de un gobierno capaz de ejecutar las disposiciones Divinas:

Creemos en el gobierno [*Wilayatul-Faqih*] y creemos que al Profeta (Las Bendiciones y la Paz sean sobre él y su Familia) se le indicó designar un sucesor; tal y como hizo [...] Era necesario, lógicamente, designarles un sucesor para que ejerciera las tareas de gobierno. Las leyes precisan de una persona que las ejecute [...] En tiempos del Profeta, las leyes no eran simplemente expuestas y promulgadas, también eran aplicadas. El Mensajero de Al-lah era un ejecutor de la ley [...] Por esa razón es necesaria la formación de un gobierno y el establecimiento de órganos ejecutivos. Creer en esa necesidad es parte de la creencia general en el Imamato, y también tan valioso como el esfuerzo y la lucha por establecerlo. (Jomeini, 2004: 18).

Para evitar las críticas que señalaban el peligro de investir a un hombre con las atribuciones reservadas al *Imam Mahdi*, Jomeini señaló:

Cuando decimos que, tras la Ocultación, el *faqih*⁹⁹ justo tiene la misma autoridad que el Más Noble Mensajero y la que los Imames tenían, no

6 *Ya'afari* es la escuela de jurisprudencia propia de la Shí'ah duodecimana y debe su nombre al sexto de los Imames reconocidos, Ya'far as Sadiq.

7 Qayar: dinastía persa que gobernó desde 1794 hasta 1925.

8 Excede el objetivo de este trabajo analizar en detalle los antecedentes y alcances de la noción de *Wilayatul Faqih* en la historia del pensamiento shíí. Basta decir que algunos ven en el planteo jomeinista un hecho absolutamente novedoso y disruptivo, mientras que otros sostienen que los lineamientos fundamentales de la propuesta surgen de los primeros debates entre 'Usulíes y Ajbariés (remontando su legitimidad hasta las tradiciones de los propios Imames)

9 Jurisconsulto.

suponemos que el *faqih* posea idéntico rango espiritual que ellos. Aquí no estamos hablando de rango espiritual, sino de funciones. Por “autoridad” entendemos gobierno, la administración del país y la aplicación de las sagradas leyes de la *Sharía*¹⁰. (Jomeini, 2004: 40).

Para comprender qué entendía Jomeini por “*faqih* justo” es necesario precisar a quiénes, de entre los jurisconsultos *ya’afaríes*, se estaba refiriendo. Tanto Baqr as Sadr como Jomeini pensaban que la dirección del Estado Islámico debía recaer sobre el más sabio de entre los *Maryai e Taqlid*.

Siguiendo las tesis jomeinistas que aspiraban a un gobierno dirigido por el más preparado de los jurisconsultos,¹¹ la Constitución de 1979 estipulaba con claridad que quien ocupara el cargo de *wali faqih* debería ser necesariamente un *marya e taqlid* (fuente de imitación jurisprudencial) reconocido por sus pares. El Gobernante jurisconsulto sería además elegido indirectamente por el pueblo, ya que una Asamblea de Expertos (*Majles-e Khobregān-e Rahbari*), elegida por el voto popular cada ocho años, se encargaría de su designación y remoción.

La Asamblea de Expertos se abocó a la tarea de asegurar la designación de un sucesor según los requisitos establecidos constitucionalmente, respetando al mismo tiempo la voluntad de Jomeini. Ya para 1985 esta Asamblea había proclamado como sucesor, atendiendo a la expresa recomendación de Jomeini, al *Ayatullah* Husain ‘Ali Montazeri, quien reunía claramente todos los requerimientos constitucionales necesarios y había demostrado en sobradas ocasiones su fidelidad a la causa revolucionaria. Pero las diferencias entre el líder en funciones y el designado para remplazarlo fueron en aumento en los años posteriores y para 1988, con la renuncia de Montazeri, el problema de la sucesión seguía sin resolverse.¹¹¹²

Lo cierto es que Jomeini permaneció en sus funciones de Gobernante jurisconsulto hasta su muerte, concentrando, durante ese tiempo, cada vez más poder en su persona y dotando al jurisconsulto gobernante de nuevas atribuciones: “El Gobierno, que es una rama de la autoridad absoluta del Profeta de Dios [dijo Jomeini en un famoso decreto de 1988], procede de una de las instituciones fundamentales del Islam y está por encima de todas las otras instituciones que se pueden considerar secundarias, incluso la oración, el ayuno y la peregrinación” (Richard, 2004: 112).

10 Ley islámica.

11 Véase Mesa Delmonte (2010).

DEGRADACIÓN DE LOS ATRIBUTOS DEL WALI

La elección por parte de Jomeini recayó en quien ocupaba la presidencia de la República Islámica, ‘Ali Jamenei quien, como *Huyyatulislam*, lejos estaba de ser considerado un *marya*. Dos importantes obstáculos debían ser resueltos si se pretendía allanar el camino para la designación oficial de Jamenei como sucesor en el cargo de *wali faqih*. Por un lado, se encontraba la reticencia de buena parte de los *Ayatullahs* en seguir la dirección de quien tenía un nivel de formación religiosa menor y, por el otro, la Constitución no permitía a un juriconsulto inferior a *marya* acceder al cargo. Rápidamente los sectores de la jerarquía shií más próximos a Jomeini elevaron la categoría de Jamenei a la de *Ayatullah* y llevaron a cabo una reforma constitucional que eliminó el requisito de ser *marya* para poder ser designado *wali faqih*, señalando que a partir de entonces sólo sería necesario ser un *muytahid*. Con la reforma realizada en 1989 “[...] la Constitución suprime la condición de *marya*. El Guía debe ser un religioso, pero no necesariamente el más eminente; en cambio debe encarnar los principios políticos e ideológicos de la revolución” (Khosrokhavar y Roy, 2000: 43). Asistimos a una degradación del concepto, que se desdibuja al relegar a un segundo plano los requerimientos sapienciales del *wali faqih*.

Tras la muerte de Jomeini, Jamenei asumió como Gobernante juriconsulto en una posición muy debilitada, blanco de las críticas tanto de los opositores políticos como de buena parte de los juriconsultos-religiosos (iraníes y extranjeros) que no vieron en él las cualidades de su antecesor. Las primeras acciones del nuevo *wali Faqih* se concentraron en “[...] crear una red de apoyos en el gobierno y en las instituciones revolucionarias, algo en lo que en términos generales tuvo éxito” (Keddie, 2006: 341). Las instituciones de control sobre la jerarquía shií en Irán se fortalecieron, dando preminencia a los sectores afines establecidos en los centros de formación de la ciudad de Qom.¹²¹³ Desde las *Hawzas* y Universidades más importantes de esta ciudad, referentes religiosos como el *Ayatullahul ‘Uzma* Abdullah Javadí Amolí, el *Ayatullah* Muhammad Taqi Misbah Yazdi o el *Ayatullah* ‘Ali Akbar Feyz Meshkini (fallecido en 2007) lograron consolidar su poder y dotar al concepto de *Wilayatul Faqih* de atribuciones que exceden ampliamente el ámbito de lo político. Lejos de ser personajes marginales dentro del aparato del Estado y de la jerarquía shií, estos *ayatullah* operan desde puestos clave: la Asamblea

12 La muerte de respetados *Ayatullahs* que adhirieron a la Revolución sin perder una mirada crítica del proceso, como Fazel Lankarani, facilitó la instrumentalización de estas medidas.

de Expertos, la Asociación de Profesores Religiosos de Qom ¹³ y el Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini, por mencionar sólo los más importantes.

REINTERPRETACIÓN MAHDISTA

Si Jomeini delimitó, como vimos, las funciones del *wali* a las tareas de gobierno ante el drama que vive la comunidad shií en ausencia del *Imam Mahdi*, sin pretender avanzar sobre las atribuciones que le son absolutamente propias, el sector de la jerarquía encabezado por Taqi Misbah, en el afán de fortalecer la debilitada figura del *wali*, equipara la autoridad de ambos y reclama la obediencia incondicional al Guía. El *Ayatullah* Meshkini afirmó claramente que “[...] los poderes del *fa- qih* no se hallan limitados por la Constitución: dispone de los mismos poderes que el Profeta y que los imames inmaculados” (Khosrokhavar y Roy, 2000: 73), y el *Ayatullahul ‘Uzma* Javadí Amolí no dudó en calificar como “peores que los animales” (Ibíd.: 73) a quienes se oponen al Guía portador de esta autoridad. Pero el *Ayatullah* Taqi Misbah va mucho más allá en su argumentación y recurre a una justificación sobrenatural que supone una completa inversión de la lógica jomeinista con enormes repercusiones para la organización de la comunidad shií dentro y fuera de Irán.

Jomeini justificaba la necesidad de la conformación de un gobierno, encabezado por el mejor de entre los jurisperitos, en la situación de abandono en la que se encontraría la comunidad de creyentes si, en ausencia del *Imam Mahdi*, no se procurara para ella una organización social y política lo más acorde posible a lo establecido por el Profeta y los Imames shiíes. Es decir, era la ausencia del *Imam* lo que obligaba a los más preparados en materia religiosa a hacerse cargo del establecimiento de un gobierno justo.

Han pasado cientos de años desde su ocultamiento [del *Imam Mahdi*], y tal vez pasarán otros cientos de miles antes de que reaparezca. ¿Qué será de las leyes islámicas durante todo ese tiempo? La sabiduría de Dios no puede limitarse a un tiempo y lugar determinados. Por lo tanto, hasta el fin de los tiempos se requiere de un imam [Guía] que mantenga el orden y la observancia de la Ley islámica. (Rodríguez Sahar, 1991: 86).

Taqi Misbah parte del presupuesto contrario: es la proximidad de la aparición del *Imam* lo que señala la necesidad del *wali faqih* y

13 El intento de esta Asociación por degradar al *Ayatullahul ‘Uzma* Youssef Saanei es el más claro ejemplo del espíritu inquisitorial que la guía actualmente.

determina las funciones y competencia de éste. Para la Shi'ah duodecimana, la ocultación del *Imam Mahdi* reconoce dos instancias: una ocultación menor, donde el Imam se comunicaba con sus seguidores por medio de mensajeros; y una ocultación mayor, que se inicia con la muerte del cuarto y último de estos, en la que aún nos encontramos. Sin embargo Taqi Misbah sostiene que estamos viviendo un período al que llama “la aparición menor”, preludio de la manifestación total del *Imam Mahdi*.

Según la lógica de este sector, en este período comenzarán a manifestarse las características del gobierno que instaurará el *Imam Mahdi*, la unificación de la autoridad shií en una sola figura empezará a vislumbrarse, al tiempo que la intervención de éste en los acontecimientos mundiales será cada vez más frecuente. El *wali faqih* ya no será un jurisconsulto sino la voz misma del Imam. Taqi Misbah “[...] exhorta a apoyar al Líder, al *Ayatullah* Jamenei, atribuyéndole la habilidad de escuchar mensajes Divinos” (Misbah Yazdi, 2011: 85). Su autoridad, por lo tanto, ya no puede estar limitada por órgano estatal alguno como si se tratara de un gobernante cualquiera, Taqi Misbah no duda en afirmar que a él le corresponde la autoridad absoluta del *Imam* (*Wilayat e mutlaq*).

Las leyes del Islam, constantes e inalterables, que han sido promulgadas para todas las sociedades hasta el día de la resurrección, tienen una estructura general. En contraste también se promulgan leyes secundarias y alterables dirigidas a tiempos y espacios particulares. Entre estas leyes alterables están las leyes administrativas que son emitidas o aprobadas por el *wali faqih*. Obedecer y seguir estas leyes en su forma es obligatorio. (Misbah Yazdi, 2011: 83).

Esta obligatoriedad recae también sobre los demás *marya e taqlid*, cuyas discrepancias con el Líder no deben superar el ámbito doméstico de los creyentes, limitándose así a cuestiones menores de jurisprudencia sin impacto social o político alguno. No sorprende entonces que la línea encabezada por Taqi Misbah¹⁴ confiera, gradualmente, las cualidades y prerrogativas del Imam al *wali faqih*, al punto de sostener que el Líder no puede ser elegido sino que simplemente se lo reconoce, exactamente como sucede con el Imam, que no se encuentra sujeto a sistema de elección alguno pues, se supone, Dios ya lo ha escogido.

14 Tal vez podamos entender las interpretaciones de Taqi Misbah Yazdi a la luz de sus aspiraciones en la sucesión de Jamenei.

FUTURA SUCESIÓN Y CRISIS

Las últimas elecciones para la Asamblea de Expertos celebrada el 26 de febrero de 2016, supusieron un golpe importante para las aspiraciones del sector encabezado por el *Ayatullah* Taqi Misbah y la noción de *Wilayatul Faqih* por ellos sostenida. El resultado de los comicios no solamente dejó a Taqi Misbah fuera de la Asamblea sino que convirtió a 'Ali Rafsanjani en el candidato más votado del país con casi un millón de votos de distancia de Ahmad Jannati (principalista de la línea de Taqi Misbah, que apenas obtuvo el último asiento por Teherán). Este no es un dato menor si tenemos en cuenta los posicionamientos de Rafsanjani con respecto a la necesidad de repensar las atribuciones y la composición de una institución como la *Wilayatul Faqih*.

A pesar de su rol determinante en la designación de 'Ali Jamenei como sucesor de Jomeini, Rafsanjani había manifestado hace tiempo propuestas alternativas a las que propugnaban por la concentración del poder en la figura del Gobernante juriconsulto. Como señala Kamal Nazer Yasin (2009), ya en 2008 el entonces Presidente de la Asamblea de Expertos expuso la idea de un Consejo de *Fatwa* conformado por los distintos *maryas* iraníes. El enorme crecimiento del sector encabezado por Rafsanjani en la Asamblea de Expertos, de la que había perdido la presidencia en 2011, fue un duro golpe para las aspiraciones de Taqi Misbah. Tras haber despreciado el ejercicio electoral en numerosas oportunidades, las urnas le impidieron ocupar un lugar en una Asamblea decisiva por las acciones que, se supone, deberá tomar a la muerte de Jamenei.

El sector encabezado por Taqi Misbah obtuvo solamente uno de los dieciséis lugares de Teherán para la Asamblea y perdió además al hasta entonces presidente de la misma, el *Ayatullah* Muhammad Yazdí, quien tampoco obtuvo los votos necesarios.

Rafsanjani, en cambio, salió sumamente fortalecido contando incluso con el apoyo de sectores principalistas enrolados dentro de la influyente Asociación de Clérigos Combatientes. La muerte, en enero de 2017, de quien sucediera como presidente de la República Islámica a Jamenei en 1989, y la masiva presencia popular en los actos relacionados con su funeral, no hicieron más que acrecentar la imagen de Rafsanjani como inspirador de un modelo de dirección religiosa más plural y abierto a las opiniones divergentes.¹⁵

Si bien, como quedó claro con la elección del *Ayatullah* Ahmad Jannati como Presidente de la Asamblea de Expertos, el control de

15 No vamos a desarrollar, ya que excede la propuesta del presente trabajo, las numerosas críticas que recibieron Rafsanjani y su familia desde los más diversos posicionamientos ideológicos a lo largo de su vida política.

este órgano decisivo sigue estando en manos de aquellos que defienden un modelo de *Wilayatul Faqih* centralizado, el rechazo popular a los representantes de una interpretación mahdista del mismo puede suponer el fin de las aspiraciones de sus representantes más importantes a la sucesión. Recobra importancia, a partir de los resultados de 2016, la discusión entre distintas propuestas que defienden el modelo de República Islámica¹⁶ con respecto a las atribuciones y formación del *wali*.

IDEAS FINALES

El legado doctrinal de Jomeini en términos políticos, la noción de *Wilayatul Faqih*, ha sido objeto de debates y reformulaciones desde 1979 hasta la actualidad. Como el propio fundador de la República Islámica lo hiciera a lo largo de sus diez años al frente del país, las atribuciones y características del Gobernante Jurisconsulto fueron reformuladas por los defensores de este sistema político, generando al menos tres posturas claras con respecto a esta institución: la que le confiere autoridad absoluta al *wali* (siendo el *Ayatullah* Taqi Misbah su más claro exponente), la que piensa en un *wali* producto de la voluntad popular (el *Ayatullah* 'Uzma Montazeri y el último Rafsanjani estarían en esta corriente) y la corriente tradicional que desconfía del rol de los religiosos en la dirección del Estado (con el *Ayatullah* Wahid Khorasani entre ellos).¹⁷ Estas tres líneas (con presencia en la actual Asamblea de Expertos) son las que estarán disputando espacios de poder en la designación de quien (o quienes) suceda(n) a 'Ali Jamenei, redefiniendo las características del corazón del sistema político iraní.

BIBLIOGRAFÍA

- Al Jami, Abd Ar Rahman. (1987). *Los hábitos de la Intimidad*. Palma de Mallorca: Olañeta.
- El Corán*. (2001). Traducción al español de Julio Cortés. Qom: Ansariyan Publicaciones.
- García Cruz, José Fernando. (2004). *Un análisis del derecho islámico: la Escuela Duodecimana o Ya'farí*. Extremadura: Universidad de Extremadura.

16 Dejamos de lado, atendiendo a los límites del presente trabajo, las propuestas de abolición del sistema de *Wilayatul Faqih*.

17 Se suele definir como “quietista” al sector que defiende la actitud tradicional de la jerarquía religiosa con respecto al poder político y supone que el mismo se opone al modelo surgido de la Revolución Islámica de 1979. Sin embargo, muchos de estos jurisconsultos no ven con malos ojos lo conseguido desde 1979 y prefieren defender sin demasiada exposición y de manera crítica al sistema.

- Hakimi, Muhammad Rida; Hakimi, Muhammad & Hakimi, 'Ali. (1994). *Al Haiat (La Vida)*. Teherán: Organización de Propagación Islámica. Vol. I.
- Jomeini, Ruhollah al Musawi. (2004). *El Gobierno Islámico*. Málaga: Biblioteca Islámica Ahlul Bayt.
- Keddie, Nikki. (2006). *Las raíces del Irán Moderno*. Barcelona: Belacqva.
- Khosrokhavar, Farhad & Roy, Olivier. (2000). *Irán, de la revolución a la reforma*. Barcelona: Bellaterra.
- Mesa Delmonte, Luis. (2010). "El Ayatollah al-Ozma Hussein-Alí Montazerí y el Movimiento Reformista en Irán". En: *Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México. Vol. 45, N° 2, agosto.
- Misbah Yazdi, Taqi. (2011) *Islamic Political Theory*. Teherán: The Ahlul Bayt World Assembly. Vol. I y II.
- Nazer Yasin, Kamal. (2009) "Iran: Rafsanjani at Center of Effort to Promote Reformation of Sh'ia Islam". Disponible en: www.refworld.org/docid/4988579d8.html, acceso 10 de febrero de 2018.
- Richard, Yann. (2004). *El islam shií*. Barcelona: Bellaterra.
- Rodríguez Sahar, León. (1991). *La revolución islámica-clerical de Irán: 1978-1989*. México: El Colegio de México.
- Zaccara, Luciano. (2006). *Los enigmas de Irán*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

ESTADOS-NACIÓN Y DERECHOS DE LAS MUJERES EN EL MUNDO ÁRABE

Carolina Bracco

PATRIARCADO Y NACIONES COLONIALES: ALGUNAS PUNTUALIZACIONES INTRODUCTORIAS

Se ha señalado que la omisión de las mujeres en los relatos de la construcción de la nación está relacionada con la división espacio público/ espacio privado, donde el segundo está determinado por el biologicismo y la domesticidad siendo por tanto de menor interés. Este es el espacio de “las mujeres y los niños”, por fuera de la vida pública y de la construcción de la nación. Esta dicotomía -construida desde el pensamiento occidental a partir de la *díada polis/oikos*- se extendió al mundo colonizado en los territorios árabes tras la caída del Imperio Otomano a través de estructuras y legislaciones. Sin embargo, como he desarrollado en un escrito anterior (Bracco, 2018), es de común aceptación entre las investigadoras de la región que estas dos esferas no son compartimientos estancos (por ejemplo, Abu Lughod, 1998). Más bien, las mujeres construyen lazos familiares y sociales que exceden en mucho lo meramente doméstico, ejerciendo una gran influencia en su círculo inmediato.

En el desarrollo de este trabajo me alinee con las reflexiones propuestas desde los feminismos poscoloniales, con la creencia de que el sistema patriarcal tiene características propias en las sociedades colonizadas y la experiencia del mundo que tienen sus mujeres está

alejada de la percepción eurocéntrica. Allí, patriarcado y colonialidad están íntimamente ligados, por lo que percibirlos como separados tiene sus límites teóricos y metodológicos. El más común de ellos es poner el énfasis exclusivamente en el sistema de dominación masculina, reforzando de este modo la idea de que las mujeres árabes y musulmanas son víctimas pasivas de sus sociedades. Me interesa más bien buscar una definición de patriarcado que se ajuste a la realidad de esos países, tradicionalmente atravesado por privilegios familiares y etarios. La definición propuesta por Suad Joseph reúne, a mí entender, estas características:

Es el privilegio de hombres mayores –incluidas las mujeres más mayores sobre las más jóvenes– y la articulación de modismos, estructuras y morales del parentesco en el servicio de un sistema de dominación basado en el género y en la edad. El patriarcado de la élite, el patriarcado de las instituciones religiosas y el patriarcado secular se refuerzan mutuamente en la reproducción de la dominación basada en el género y la edad.¹ (1999: 170).

Tomo aquí como hilo conductor los aportes de Deniz Kandiyoti y Nira Yuval Davis, investigadoras que han teorizado sobre las relaciones de género en las sociedades poscoloniales. Ambas sostienen que las fronteras de lo que se suele encasillar dentro de lo privado y lo público están definidas por el Estado y que esos límites son fluidos y sujetos a redefinición. En este sentido, Yuval Davis sostiene que “es engañoso ver en el auge del ‘Estado-nación moderno’ una forma de organización social completamente distinta de las ‘pre-modernas’. En muchos Estados, especialmente en los post-coloniales, la familia extensa y las relaciones de parentesco siguieron usándose como focos de lealtad y organización” (1997b: 14).

Profundizando el análisis, esta autora deconstruye el nacionalismo como un sistema eminentemente patriarcal y hace un análisis sistemático del papel que desempeña la construcción de género en el establecimiento de tres dimensiones:

- a. Las mujeres y la reproducción biológica de la nación, ubicadas en el rol de “madres de la nación”. Este es el espacio de la defensa del honor femenino, donde se presenta a los hombres como luchadores y a las mujeres como cuidadoras, manteniéndolas en roles relacionales. Con ello se relaciona la referencia a la violación de la tierra y de la nación, típicamente el caso de Palestina, donde se representa a la

1 Ésta y todas las traducciones son propias.

patria como la “tierra violada” por la ocupación sionista (Bracco, 2017b);

- b. Las mujeres y la reproducción cultural de la nación. La mujer es aquí percibida como encargada y portadora de la cultura nacional, mezcla de tradición y modernidad. Así, por ejemplo, en Argelia el uso del velo fue utilizado como fortaleza cultural ante el poder colonial (Fanon, 1965);
- c. Las mujeres y la ciudadanía. Aquí, lo que asigna el estatuto de ciudadanas en la esfera pública es su estado civil y las relaciones de género determinadas en la esfera privada por el Estado-nación. A este respecto, un ejemplo interesante recogido por Nadia Hindi Mediavilla en su tesis doctoral (2016) es el siguiente: En el Reino Unido, recién en 1981 las mujeres casadas con extranjeros pudieron transmitir su nacionalidad a sus hijos. Este paradigma se importó fuera de Europa mediante la colonialidad del poder, incluso antes de la caída del Imperio Otomano y se mantuvo en el Mundo Árabe hasta que hace pocos años se empezó a reconocer este derecho a las mujeres en varios países: Túnez en 2002, Egipto en 2004, Argelia en 2005, Iraq en 2006 y Marruecos en 2007.

Con estas tres dimensiones en mente, me propongo a continuación un recorrido por los principales aspectos de la relación entre Estados-nación y derechos de las mujeres en el Mundo Árabe.

EL ISLAM, LA “ARABIDAD” Y LA IDENTIDAD NACIONAL

Ante la avanzada imperial, el ámbito de la familia se convirtió en el último resguardo de la vida tradicional. Incluso en las reformas hechas por el Imperio Otomano -empezando con los *Tanzimat* de 1839 que surgieron como respuesta a las presiones occidentales de modernización- fueron afectados todos los aspectos de la vida comercial, pero no cuestiones de status personal, organización familiar o herencia. Según señala Kandiyoti,

No sorprende que los *ulemas* [clérigos musulmanes], cuyo poder en la sociedad otomana fue restringido severamente por las reformas de los *Tanzimat*, reclamaran para sí la esfera del status personal y la legislación familiar. Más concretamente, esta era la única área en donde el conservadurismo podía crear mayor consenso político. (1991: 9).

Importantes pensadores árabes y musulmanes del siglo XIX como Rifa‘a al-Tahtawi, Abd al-Rahman al-Kawakibi y Muhammad Abduh revisaron el legado islámico y teorizaron sobre la nación, el nacionalismo y las relaciones de género desde el reformismo islámico ante

los desafíos de la modernidad. De la siguiente generación se destaca Qasim Amin como portador de esta misma impronta, aunque influenciado por el discurso orientalista que representa al Islam como la principal causa de atraso de Oriente y condenando el uso del velo y la reclusión femenina como síntomas de dicho atraso. Sus obras *La liberación de la mujer* (1889) y *La nueva mujer* (1900) representaban el pensamiento de la élite, reproduciendo el colonialismo interno. Así, mientras la reclusión y el uso del velo eran –en una etapa anterior– símbolos de estatus (Ahmed, 1992), el “ama de casa moderna y educada” comenzó a ser de allí en más el modelo. Con este impulso, se amplió definitivamente la brecha entre las mujeres de clase baja y alta, así como la desventaja de las primeras con el impulso de los miembros masculinos de la elite nacionalista. Éstos, en pos de progresar y modernizar sus sociedades tomando el modelo europeo, abogaban por la expansión de la educación femenina junto con una agenda más general que alentaba el progreso de la sociedad y la compatibilidad del Islam con la modernidad, o la modernización del Islam.

De manera general, hay una tendencia dentro de los movimientos nacionalistas a concebir a las mujeres como símbolos de la modernidad al mismo tiempo que guardianas de la identidad cultural local. Así, los discursos sobre la autenticidad de las mujeres se yerguen en el centro de los discursos populistas y paternalistas de las incipientes elites para luego ser retomados por los líderes tras la independencia. Del mismo modo, el nacionalismo implica modernidad, pero basándose en las tradiciones, aunque éstas sean inventadas (Hobsbawm, 2002).

En su ya clásico *Mujeres, Islam y el Estado* (1991), Kandiyoti trabaja sobre la premisa de que una comprensión de la condición femenina debe abordarse a partir del análisis de las trayectorias post-independentistas de los modernos Estados-nación y las variaciones en la utilización del Islam en relación con diferentes nacionalismos, ideologías estatales y movimientos sociales opositores. En esta línea, sostiene que

La forma en la que las mujeres son representadas en el discurso político, el grado de emancipación formal que son capaces de alcanzar, las maneras en las que participan en la vida económica y la naturaleza de los movimientos sociales a través de los cuales pueden articular sus intereses de género están íntimamente ligadas a los procesos de construcción estatal y son sensibles a sus transformaciones. (Kandiyoti, 1991: 2-3).

En las naciones colonizadas de mayoría musulmana es habitual presentar el celo reformista de los modernizadores y el rechazo de los sectores más conservadores como dos caras de una misma moneda, a saber: la reacción a la penetración cultural y económica de Occidente.

Mientras entre los modernistas circulaba la idea de que la única manera de “progresar” era a través de la modernización del Islam, los sectores más tradicionales percibían la reforma como un ataque mayoritario a la integridad del orden social islámico y su rendición al imperialismo cultural occidental. Así, mientras el Islam ha sido desde el encuentro con Europa un elemento consistente para expresar su distanciamiento de las élites occidentalizadas, a su vez, el primero y la identidad cultural árabe están íntimamente ligados y el Islam aparece como protector de la “arabidad” ante el avance cultural occidental.

Si bien por ello en la actualidad, en el Mundo Árabe, Islam e identidad cultural se ven difusos e incluso como términos intercambiables, hubo a lo largo del tiempo diferentes percepciones y definiciones de lo que era la nacionalidad en cada caso. En este sentido, Fátima Mernissi (1985) señala que en Marruecos la opción por la “arabidad” era conveniente en un momento en el que el país estaba buscando un lugar y una identidad dentro del Mundo Árabe, a la vez que los colonizadores franceses se beneficiaban del enfrentamiento de éstos con los bereberes. Otro tanto sucedió en Argelia, donde numerosos autores sostienen que su identidad nacional árabe se erigió por beneficio de los intereses coloniales en detrimento de la identidad bereber. En el caso de Egipto, la identidad nacional fue el fruto de una compleja amalgama entre el pasado faraónico, el patrimonio cultural árabe y la tradición islámica (el Hamamsy, 1985).

Como veremos más adelante, la relación de los Estados-nación y su identificación con el Islam fueron de particular importancia en la redacción de los Códigos o Estatutos Personales en los que contemplan en mayor o menor medida la ley islámica o *sharia*, ofreciendo en muchos casos dualidades o abiertas contradicciones.

NEGOCIANDO CON EL PATRIARCADO. LAS MUJERES COMO SÍMBOLO DE LA NACIÓN: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

Las jerarquías de género fueron fundamentales para el sostenimiento del paternalismo colonial. Es a partir del “contrato colonial” que los hombres locales se hacen herederos de la superioridad de género dentro de sus sociedades, a la vez que se reproduce esta lógica dentro de las estructuras de poder estatal. Los intermediarios fueron premiados con el privilegio de ejercer poder sobre otras clases y también sobre las mujeres, cualquiera fuera su estatus (Bracco, 2017). Algunas de esas mujeres cedieron a lo que Kandiyoti llama “negociación patriarcal” (*patriarcal bargain*), definida como “un conjunto de reglas y códigos que regulan las relaciones de género a los que ambos sexos se acomodan y asienten, pero que, no obstante,

pueden ser cuestionadas, redefinidas y renegociadas [...] aunque, como regla general, las mujeres negocian desde una posición más débil” (1988: 286). Las mujeres que no quieren renunciar a los privilegios conseguidos a través de su negociación con el patriarcado son las que van a relegar posibles libertades a cambio de protección y por ello aceptarán el uso del velo y la reclusión en el ámbito privado (Kandiyoti, 1988: 283).

Los derechos de ciudadanía y la naturaleza de los nuevos Estados-nación se fijaron entonces a través de un “contrato colonial” entre las élites locales y los poderes imperiales. El “contrato” tuvo un impacto directo sobre las relaciones de género y la relación de las mujeres con el Estado, creando las condiciones de posibilidad para el desarrollo de un colonialismo interno.

En *Los condenados de la tierra*, Fanon (1963) explica este proceso a través de la experiencia argelina, distinguiendo entre la lucha genuina del pueblo y la posterior emergencia de una casta o burguesía nacional, así como luego sucedió en Palestina tras la creación de la Autoridad Nacional Palestina tras la firma de los Acuerdos de Oslo en 1993 (Said, 2001). Volviendo al caso de Argelia, después de la independencia, la dirigencia del Frente de Liberación Nacional (FLN) tomó el lugar de los colonos, reproduciendo y extendiendo un colonialismo internalizado que se puede observar en los discursos racistas y comportamientos paternalistas expuestos y analizados por Fanon. Con el avance de la construcción de los Estado-nación a partir de una estructura de tipo paternalista se desarticulaban muchas de las asociaciones y sindicatos que pasaron a formar parte de los respectivos aparatos estatales. Con la notable excepción de Túnez –cuyo líder Habib Bourguiba es recordado como el primero y único en “liberar a las mujeres”, a las que consideraba víctimas de las tradiciones antiguas y cuya liberación venía de la mano de la liberación nacional-, la mayoría de los países de la región siguieron esta tendencia que paralizó a las asociaciones femeninas y feministas creando un único discurso hegemónico que consagró la construcción heteropatriarcal de los nuevos Estados. En Egipto, bajo el liderazgo de Gamal Abdel Nasser, los Oficiales Libres tomaron el poder en julio de 1952, proscribiendo toda actividad política y sindical, incluyendo las asociaciones y sindicatos femeninos. El ascenso de la figura de Nasser como símbolo no sólo nacional sino también regional y mundial de la lucha contra la dominación colonial y el surgimiento del panarabismo tendrían un fuerte impacto en todos los países árabes, que emularon su impronta. Dentro de las reformas sociales, el régimen nasserí introdujo una serie de políticas que han sido agrupadas por algunas autoras bajo el rótulo “feminismo

de Estado”.²² Cooptando todas las iniciativas femeninas, replicó la lógica de la ocupación para controlar los cuerpos, ahora en un espacio público en transformación. En 1953, el gobierno cerraba todas las organizaciones independientes. Poca o ninguna actividad hubo en esta época marcada por una política de silenciamiento del movimiento feminista (Badran, 1995). El nuevo régimen garantizó el voto femenino en 1956, 32 años después de las primeras demandas feministas de derecho al sufragio. Como en la mayoría de los países tras la independencia, lo que estaba en el centro del debate era “la mujer árabe” como categoría, ya que su imagen como símbolo de la nación venía a significar la delimitación entre aquello que era “moderno” (occidental) y lo “auténtico” (árabe). Así, mientras se promulgaba un discurso a favor de la emancipación femenina, con ingresos masivos a las universidades y al mundo del trabajo, el movimiento se vio debilitado a la vez que recibía concesiones de los diferentes regímenes.

En Argelia, cuando el FLN se auto consagró como el único partido del país tras la independencia, se creó la Unión Nacional de Mujeres Argelinas (UNFA) para atender todos los asuntos “femeninos”. La UNFA funcionaba subordinada a los intereses del partido, anulando toda posibilidad de pluralidad asociativa y prohibiendo toda otra agrupación por fuera de ella. Las argelinas, que habían participado activamente en el proceso revolucionario y en la guerra de liberación nacional, se encontraron, una vez más, relegadas al ámbito doméstico. La actividad principal de la UNFA fue crear madres, ciudadanas y educadoras que incorporaran y reprodujeran valores propiamente locales, religiosos y morales. Todo ello fue *in crescendo* y, a pesar de su postura moderada, las recomendaciones de la UNFA no fueron tomadas en cuenta a la hora de redactar el Código de Familia, promulgado definitivamente en 1984, de tendencia muy conservadora, y que tomó como base los principales puntos del derecho y la tradición islámica, legalizando prácticas tales como la poligamia, que atenta contra el principio de igualdad establecido en la constitución.

INDEPENDENCIA NACIONAL Y LEGISLACIÓN PATERNALISTA

El primer intento sistemático de intervención estatal en el ámbito familiar tuvo lugar durante el Imperio Otomano, con el Código de Familia de 1917. A partir del movimiento generado por la revolución

2 Mervat Hatem (1994) adaptó este término, propio del feminismo escandinavo para describir las políticas del Estado de Bienestar en esos países, y lo utilizó para el caso egipcio, para caracterizar una serie de políticas del régimen nasserí que fueron útiles para cooptar o neutralizar la actividad militante femenina.

de los Jóvenes Turcos en 1908, se buscó renovar la sociedad otomana y la transición al constitucionalismo. Ello incluía la necesidad de reemplazar la tradicional familia patrilineal por una nuclear y monogámica. Sin embargo, el Código no pudo abolir la poligamia, ya que ello entraba en conflicto con la ley islámica, aunque sí pudo establecer regulaciones que restringieron su práctica. También tenía secciones separadas para cristianos y judíos viviendo bajo el Imperio y sujetos a sus propias leyes religiosas. Este intento fue resistido tanto por los clérigos musulmanes como por las minorías que consideraron intolerable la interferencia estatal en sus esferas de regulación autónoma (Kandiyoti, 1991: 11). Además, esta tentativa fallida de controlar los intereses comunales y religiosos llegaba en el momento de mayor fragilidad del Imperio Otomano y no tuvo el efecto deseado.

Los proyectos de influir y legislar la vida de las comunidades tras las independencias tuvieron mayor llegada y, sin lugar a dudas, una influencia decisiva en las vidas de las poblaciones. En su estudio comparativo de las experiencias iraquí y libanesa, Suad Joseph (1991) da cuenta de la relación directa entre las estrategias de las élites en la construcción del Estado y las políticas dirigidas a las mujeres y la familia. En el caso de Iraq, tras hacerse con el poder, el partido Ba'ath buscó movilizar la fuerza de trabajo femenina para lograr el desarrollo económico y, a la vez, alejar a las poblaciones de sus lealtades tribales y étnicas. Las mujeres fueron reclutadas como trabajadoras de cuello blanco para las nuevas dependencias estatales a la vez que se abrían escuelas en todo el país de manera masiva, en un intento de resocialización y educación en los nuevos valores nacionales. En el caso del Líbano, el nuevo Estado incorporó desde el principio en su andamiaje institucional la pluralidad de identidades religiosas y étnicas, cediendo las normativas sobre asuntos familiares a las diferentes confesiones y comunidades, favoreciendo así la educación privada sobre la pública. De esta forma, la élite preservó para sí el balance sectario del poder estatal.

En la región del Golfo, la República Popular Democrática de Yemen se destacó por su adopción de la doctrina marxista-leninista, que alejó al país de la tradición islámica. Con esta visión, el régimen extendió los brazos del Estado hacia las zonas rurales donde las estructuras tribales y religiosas tenían mayor influencia, estableciendo una legislación que propició el cambio hacia el socialismo. Esta tendencia significó la inclusión de las mujeres como sujetos políticos y económicos por fuera del control familiar. En este contexto, la Ley de Familia de 1974 favoreció la igualdad de las mujeres dentro del matrimonio a pesar de las concesiones que se hicieron a la ley islámica y a las tradiciones locales (Molyneux, 1991: 247-248).

En su estudio comparativo de los tres países del Magreb, Charrad (2001) sostiene que las diferencias en el balance de poder entre el Estado nacional y las comunidades con base local durante el período independentista son la causa de las enormes diferencias que se observan en las leyes de familia entre los tres países que a priori comparten una historia y cultura común. Túnez, que logró su independencia el 20 de marzo de 1956, promulgó su Código de Estatus Personal tan sólo 5 meses después, el 13 de agosto; Marruecos lo hizo poco más de un año y medio después de su independencia (en marzo de 1956); mientras que Argelia, que logró su independencia el 3 de julio de 1962 tras 130 años de colonialismo francés, promulgó su Código de Familia el 9 de julio de 1984.

Sin lugar a dudas, el Código de Estatus Personal tunecino fue –y continúa siendo hasta hoy– el más progresista de la región. Entre otras modificaciones a la legislación anterior, proscribió la poligamia, abolió el repudio en tanto práctica unilateral masculina, estableciendo que el divorcio sólo podía tener lugar en una corte judicial en igualdad de condiciones para hombres y mujeres. Marruecos, por su parte, adaptó la redacción de su Código a las estructuras tradicionales preexistentes, manteniendo las instituciones de la poligamia, el repudio y la ley de herencia como privilegios masculinos. En Argelia, la independencia trajo el choque de las tendencias reformistas y conservadoras que durante 22 años paralizaron la legislación del Código de Familia, en la que la visión de las segundas se impuso. En los tres países esta legislación se dio desde las esferas de poder, ya que no había un movimiento de mujeres de base lo suficientemente fuerte que demandara o conquistara derechos postergados.

De manera general, las medidas tomadas por los Estados poscoloniales para intervenir en la vida de los ciudadanos y ciudadanas a través de la legislación familiar pero también a partir de la educación y otras medidas de control social no favorecieron la emancipación femenina. Según Kandiyoti (1991) ello se dio básicamente por dos razones. La primera tiene que ver con que las medidas para la emancipación de las mujeres no coinciden necesariamente con el impulso democratizador y la creación de una sociedad civil en la que sus intereses se vean representados. Por el contrario, esas medidas fueron en su mayor parte llevadas adelante por gobiernos autoritarios que buscaron controlar o dirigir esos intereses. Los mismos dirigentes que garantizaban nuevos derechos para las mujeres eran los que proscribían asociaciones y organizaciones autónomas allí donde existían. Ello tuvo lugar en Iraq con la Federación General de Mujeres Iraquíes (Joseph, 1991) y en Egipto bajo el régimen nasserista, que inmediatamente después de garantizar el voto femenino en 1956 proscribió

todas las organizaciones de mujeres (Bier, 2011). Así, una vez más, mientras se impulsaba una imagen “moderna” de las mujeres, no se ofrecían cambios fundamentales.

En segundo término, los controles comunales sobre las mujeres continuaron creciendo y en algunos casos se intensificaron. Ello sucedió en contextos plagados de contradicciones. Por un lado, la penetración del modo de producción capitalista llevó en muchos casos al desmembramiento de las comunidades, al ensanchamiento de la brecha entre clases sociales y al debilitamiento de la solidaridad familiar. Con las masivas migraciones del campo a las urbes, la red de protección/control hacia las mujeres se amplió, y las tradicionales relaciones de autoridad de los hombres hacia las mujeres y, entre las mujeres, de las mayores a las jóvenes se extendieron. Sumado a ello, el fracaso en la repartición igualitaria de recursos creó redes clientelares de privilegio en el acceso al empleo o al crédito, estancando la movilidad social, lo que se sumó a la larga lista de tensiones entre clases y clivajes.

COMENTARIOS FINALES

Tras la caída del Imperio Otomano surgieron las “naciones coloniales” cuyas poblaciones son denominadas por Elizabeth Thompson (2000) como “ciudadanos coloniales”. La presencia colonial europea trajo grandes cambios en las relaciones familiares y en los roles de género, así como en la reglamentación estatal en la vida privada de las personas, algo nuevo para estas sociedades.

Como un legado de su historia colonial, las estructuras estatales construidas a partir de las independencias en el mundo árabe tuvieron el foco puesto en la posición social de las mujeres y su participación en el espacio público. Si bien durante el período colonial el ámbito doméstico-familiar -propio de “las mujeres y los niños”- había permanecido como una fortaleza ante la avanzada en los asuntos “públicos” de las potencias foráneas que controlaban la región, tras las independencias se puso en marcha un proceso de socialización que supuso la subordinación de la familia al Estado a través de la legislación familiar.

En este contexto, la “cuestión de la mujer” surgió como un terreno de disputa ideológica donde las mujeres fueron utilizadas para simbolizar las aspiraciones progresistas de la élite secularista o el anhelo de autenticidad cultural en términos de la tradición islámica. La centralidad de la imagen femenina como símbolo de identidad cultural es desde entonces la plataforma en la que se dirimen las contiendas ideológicas hasta nuestros días, y en la que aún se resiente, desde algunos sectores, cualquier manifestación feminista como parte de una

política cultural imperial.

Con el correr de los años, las tensiones originales se fueron extendiendo, agrietando las sociedades y profundizando los conflictos de clase, así como la subordinación de las mujeres. Sin embargo, ello no ha desanimado a los movimientos de mujeres, que se han fortalecido en las últimas décadas tras las revueltas que sacudieron la región y que han aliviado los roles de género creando nuevas expectativas para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu Lughod, Lila. (1998). *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Heaven y Londres: Yale University Press.
- Bier, Laura. (2011). *Revolutionary Womanhood. Feminisms, Modernity, and the State in Nasser's Egypt*. Stanford: Stanford University Press.
- Bracco, Carolina. (2017). "La invención de las bailarinas orientales. Un artefacto colonial". En: *Journal of Feminist, Gender and Women Studies* N° 6.
- Bracco, Carolina. (2017b). "Ahed Tamimi: latido de la resistencia palestina" en *El Furgón*. Disponible en: <http://elfurgon.com.ar/2017/12/29/ahed-tamimi-latido-de-la-resistencia-palestina/>, acceso 9 de agosto de 2019.
- Bracco, Carolina. (2018). "Movimientos de mujeres y feminismos del Mundo Árabe". En *Descentrada* Vol. 2, N°1.
- Charrad, Mounira. (2001). *States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Londres: University of California Press.
- Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz. (1965). *A dying colonialism*. Nueva York: Grove Press.
- Al-Hamamsy, Laila Shukri. (1985) "The Assertion of Egyptian Identity". En Hopkins, Nicholas & Ibrahim, Saad (eds.) *Arab Society*. El Cairo: The AUC Press.
- Hatem, Mervat. (1994). "Privatization and the demise of state feminism in Egypt". En Sparr, Pamela (ed.). *Mortgaging women's lives: feminist critiques of structural adjustment*. Londres: Zed Books.
- Hindi Mediavilla, Nadia. (2016). *La relación entre el feminismo, la*

- patria y el patriotismo/nacionalismo (Wataniyya) en Iraq*. Tesis Doctoral, Universidad de Granada, inédita. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/43470>, acceso 9 de agosto de 2019.
- Hobsbawm, Eric. (2002). *La invención de la tradición*. Madrid: Crítica.
- Jawardena, Kumari. (1988). *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres: Zed Press.

RELIGIÓN Y RELACIONES INTERNACIONALES

PROPUESTA TEÓRICA Y METODOLÓGICA PARA EL ABORDAJE DEL ISLAM POLÍTICO DE LA HERMANDAD MUSULMANA EGIPCIA EN EL PROCESO DE LA PRIMAVERA ÁRABE

Rubén Paredes Rodríguez

INTRODUCCIÓN

En el 2011 se inició un proceso transnacional que se popularizó bajo el nombre de Primavera Árabe. Con él se daba cuenta del despertar de los pueblos árabes que se encuentran diseminados en el Medio Oriente y Norte de África (MENA, por sus siglas en inglés) contestando a los respectivos regímenes autoritarios con larga data en el poder, generando expectativas de cambios como así también interrogantes acerca del futuro político.

Dicho proceso ponía al descubierto el tipo de sociedades cerradas, marcadas por la falta de integración política –reservada a los respectivos miembros del régimen– y de integración social que excluía a vastos sectores de la sociedad. Entre ellos, a los jóvenes que en el mundo árabe –fruto del crecimiento demográfico– representaban un 50% de la población, vivían en zonas urbanas y accedían a los medios de comunicación no tradicionales escapando al control férreo del Estado. Así, las movilizaciones pacíficas convocadas a través de redes sociales como *Facebook* o *Twitter* horadaron los sistemas de seguridad cuando se percibió la pérdida de miedo a la represión y se ocuparon los espacios públicos como las plazas y avenidas principales. La apelación a la apertura política, la dignidad y la libertad se tradujeron en el pedido por la instauración de la

democracia a secas y sin adjetivos -liberal, social, árabe o islámica-, bajo un discurso contestatario cristalizado en dos palabras: basta (*kifaya*) y dignidad (*karama*).

La caída de Ben Alí en Túnez, Hosni Mubarak en Egipto, Muamad Gadafi en Libia, Ali Abdalá Saleh en Yemen y el deslizamiento hacia una guerra civil de impacto regional del régimen sirio de Bashar al-Assad, produjeron no sólo un cambio en las sociedades que las atravesaron, sino también un “cambio en el tablero geopolítico y en el balance de poder regional” (Echagüe, 2011: 41). Durante la Primavera Árabe, lo sorprendente fue el ‘silencio táctico’ de los grupos islamistas que se sumaron a las revueltas junto a otros sectores laicos que participaban demandando libertad. Por primera vez no eran reclamos de carácter religiosos como ‘Dios es el más grande’ (*Allah Akbar*), ni el apoyo a líderes mesiánicos para ensayar una salida islámica, ni exclamaciones antisraelíes o antinorteamericanas lo que estaba presente en la cacofonía de las movilizaciones.

Sin embargo, una vez alterado el mantra de estabilidad que los regímenes presidencialistas autoritarios representaban, la religión irrumpió con fuerza a través de la conformación de partidos políticos islámicos listos para desempeñar un rol decisivo en las transiciones (como en Túnez y Egipto). Pero también en los grupos de adscripción religiosa radicalizada enfrentándose al régimen (Siria) o rivalizando entre sí ante el vacío de poder (Libia y Yemen).

Precisamente, es en Egipto, uno de los países que emprendió la transición política, donde nos centraremos, en virtud de que para los propios y los ajenos todo lo que allí ocurría no podía pasar inadvertido para el resto del mundo árabe y la comunidad internacional. En efecto, la Revolución de los Jazmines en Túnez dejó de ser un hecho aislado y se convirtió en la mecha de un ‘proceso transnacional’ cuando encendió en el país de las pirámides. En otras palabras, en el país más poblado del mundo árabe, que había detentado en gran parte del siglo XX el liderazgo regional con el panarabismo y que era, además, la cuna del temido Islam político cristalizado en los denominados Hermanos Musulmanes (*al-Ikhwan al-Muslimun*).

En el contexto de apertura política, el movimiento islamista se convirtió en un actor fundamental dada su arraigada presencia en la sociedad, lo que le permitió -luego de años de ser objeto de persecución y represión- buscar remodelar entre 2011 y 2013 el sistema político bajo los supuestos de la religión en la cual encontraban la fuente normativa de valores e identidad islámica de la dimensión pública. La legitimidad social alcanzada por los islamistas en los años que fueron la única oposición al régimen adquirió un nuevo cariz con la posibilidad de fundar el Partido de la Justicia y la Libertad (*Hizb*

Al-Hurriyyawal-Adala), y de ese modo, presentarse a elecciones presidenciales, por primera vez libres.

En tal sentido, para comprender la instrumentalización de la religión por parte de actores políticos en el presente capítulo proponemos un abordaje teórico y metodológico constructivista centrándonos en el rol que desempeñaron los Hermanos Musulmanes egipcios luego de los acontecimientos de la Primavera Árabe. Por un lado, ello nos permitirá analizar en qué consistía su pensamiento y, por el otro, entender por qué se la percibió como una amenaza a la hora de plantear una identidad democrática para Egipto y con proyección sobre el resto de la región del MENA.

PROPUESTA TEÓRICA Y METODOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS DEL FACTOR RELIGIOSO EN LA PRIMAVERA ÁRABE

Los procesos políticos contemporáneos muestran la necesidad de incorporar a la religión como un factor de investigación a la hora de comprender la política internacional. Ello implica no solo reconocer que la religión influye sobre los acontecimientos internacionales, sino también considerar el rol importante que debería ocupar en la disciplina de las Relaciones Internacionales, pese a su tradicional silenciamiento por parte del *mainstream*.

El denominado Islam político buscó desde sus orígenes ‘instrumentar la religión’ en un proyecto de cambio en la dimensión pública como fuente del ordenamiento político, jurídico y social¹. De esa manera, no ha reconocido la división entre política y religión como sí ocurrió en el mundo Occidental, ni redujo a esta última a un conjunto de doctrinas y creencias que se practican exclusivamente en el ámbito privado.

Entre sus objetivos primigenios, se encontraba frenar la injerencia extranjera en Egipto llamando a poner fin a la injusticia social, la frustración y la modernidad excluyente con una consigna que se mantuvo inalterable en el tiempo: “el Islam es la solución”. Para alcanzar ese objetivo, consideraba necesario recuperar los valores religiosos empujando una estrategia de doble de ‘reislamización’. Por un

1 El Islam político no es un fenómeno monolítico y presenta varios rostros. Por un lado, se encuentra el Islam político en la versión salafista radical que plantea el regreso a los años de esplendor de la civilización islámica y el empleo de la *Yihad* –esfuerzo– entendido como “Guerra Santa” contra los agresores e infieles en el que se legitima el recurso a la violencia (*Al-Qaeda* y el Estado Islámico). Pero, por el otro, se encuentra un Islam político moderado y más extendido geográficamente (en Egipto, Túnez, Siria, Jordania y Kuwait) que renunció a la violencia como medio para alcanzar sus objetivos políticos y se abocó a denunciar e impugnar a los regímenes autoritarios.

lado, de abajo hacia arriba, recuperando las costumbres y las prácticas islámicas bajo los preceptos de la justicia social en la sociedad, para lo cual la educación era el medio más propicio para desarrollarla. Y, por el otro, de arriba hacia abajo, una vez alcanzado el poder, donde se debía emprender la ‘reislamización’ mediante la aplicación de la *sharia* –ley islámica- como fuente del orden político desde el Estado.

Si bien la primera parte de la estrategia se había alcanzado con la inagotable labor social, la segunda sólo podía ser posible en caso de que ocurriese una verdadera apertura política. Solo así se podrían sentar las bases de un nuevo orden político y social como así también forjar una nueva identidad para Egipto.

La Primavera Árabe permitió que los otrora silenciados recobrasen un protagonismo inusitado acaparando la atención en la región MENA. Al momento de su estallido, los Hermanos Musulmanes habían realizado un cambio en su pensamiento, lo cual amenazaba en caso de llegar al poder al *status quo* regional signado por el “invierno autoritario”. Ese cambio, que no pasaba desapercibido, consistía en compatibilizar la democracia con el Islam, es decir traer a la esfera pública a la religión en un proyecto que miraba hacia el futuro y que, como tal, proponía un cambio real para Egipto, pero también en todo el mundo árabe.

Desde una perspectiva teórica, para comprender el valor que tienen las ideas y especialmente el rol del factor religioso recurrimos a los aportes del constructivismo convencional. Éste sostiene que las relaciones internacionales son una ‘construcción social’ que permiten dar cuenta de “los cambios políticos que histórica y culturalmente emergen en circunstancias específicas” (Fierke, 2013: 188). Al ser la realidad una construcción social, el objeto de investigación adquiere significado en un contexto particular, cobrando relevancia el papel que juegan las normas y los valores constitutivos de la identidad. En esa línea –y sin desconocer los factores materiales-, incorpora el carácter ‘ideacional’ con el fin de comprender cómo se produce un proceso de interacción entre los diferentes agentes o actores (estatales y no estatales) y la estructura o contexto en el que se produce (Wendt, 1992, 1994, 1999) y por qué determinadas prácticas o acciones adquieren sentido sobre otras.

En consecuencia, con este abordaje teórico pretendemos, como bien señalan Klotz y Lynch, atender a los componentes de la ontología constructivista que son: la intersubjetividad, el contexto y el poder. La comprensión intersubjetiva abarca a la estructura “donde las normas, reglas, significados, lenguajes, culturas e ideologías son un fenómeno social que crean identidades y guían las acciones” (Klotz y Lynch, 2002: 8) y a los agentes. Con el transcurso del tiempo,

determinados significados conforman órdenes sociales (estructura) en donde el conjunto de normas y reglas permiten pensar cómo el mundo funciona, qué tipos de comportamientos son considerados legítimos y cuáles son las identidades y las prácticas que dominan en un momento dado. Es por ello que el contexto adquiere relevancia porque permite situar la investigación dentro de “un espacio histórico y social para entender cómo los significados cambian y afectan a los actores en regiones o áreas particulares” (Klotz y Lynch, 2002: 9). En él, no solo los actores definen quiénes son y qué quieren con referencia a las reglas, normas e ideologías de su tiempo (Klotz y Lynch, 2002: 11), sino que también ejercen relaciones de poder con prácticas impregnadas de significados intersubjetivos para lo cual es importante no perder de vista el proceso y las interacciones que los mismos realizan.

De ese modo, el mundo árabe se constituye como el contexto en el cual los actores estatales compartían una regla no escrita – como condición histórica- de mantener la excepcionalidad democrática en sus respectivos regímenes so pena de que el Islam político se encontraba latente y era una amenaza a la estabilidad en una región intrínsecamente convulsa. Más allá de las particularidades de cada sociedad, la identidad de los pueblos árabes se expresaba en la pertenencia a una historia común, una lengua y una religión, como también a la sujeción a regímenes de opresión que en el siglo XXI quedaron “desnudos sin ninguna justificación para legitimar su autoritarismo” (Naïr, 2013: 19). La Primavera Árabe se desarrolló en un tiempo y en un espacio específico, con revoluciones que alteraron las estructuras del juego político permitiendo la participación de actores no estatales, los cuales apelaron a la religión como expresión política legítima para el nuevo orden. La reaparición del Islam Político ante el cambio de las condiciones políticas permiten entender por qué los Hermanos Musulmanes han sido el actor mejor posicionado en el nuevo escenario abierto una vez que se produjo el despertar árabe, incluido Egipto.

En el mundo árabe, el Islam es la religión que se profesa mayoritariamente en las sociedades y va más allá de los cinco pilares centrales revelados en El Corán. Por lo tanto, la misma se constituye –como ya mencionamos– en una fuente normativa de valores y de identidad para actores políticos que apelan a un discurso y a prácticas que trascienden la dimensión de la vida privada ejerciendo influencia en la vida pública, con el fin de cambiar el orden político y social.

Precisamente, hacer coincidir el Islam que se profesa en el ámbito de lo privado con lo público ha sido una de las consignas del Islam

político –o islamismo- pregonadas durante décadas por los Hermanos Musulmanes. Para esta organización, “el Islam es el proyecto de un orden social. Sostiene que existen un conjunto de reglas eternas, decretado por Dios e independiente de la voluntad de los hombres, orden que dispone la regulación correcta de la sociedad [...] estas reglas deben instrumentarse en la vida social, en todos los aspectos” (Gellner, 2005: 11).

En otras palabras, el Islam político se presenta “como una forma de instrumentalización del Islam (religión) por individuos, grupos y organizaciones que persiguen fines políticos” (Denoeux, 2002: 61). Por tal motivo, surgió como un movimiento social (*haraka*) en Egipto, se propagó como una ideología contestando el poder durante los años de oposición y devino, finalmente, en un partido político luego de la Primavera Árabe con la idea de implementar un modelo de democracia árabe islámica a través del cual se podía alcanzar también a toda la región.

Desde una perspectiva metodológica, para el estudio de las prácticas religiosas en la dimensión pública en Relaciones Internacionales consideramos apropiado adoptar lo que Cecelia Lynch denomina un “enfoque neo-weberiano” (Lynch, 2009, 2014). Éste consiste en una forma constructivista de “comprender” cómo los actores políticos “cubren la brecha” o compatibilizan las ideas, principios, normas y valores contenidos en las directrices religiosas, con la ética –que toda religión propone- y las prácticas políticas sobre “contextos particulares” (Lynch, 2014: 280). Ello nos permite identificar cuáles son las directrices religiosas, analizar cómo los actores las interpretan en términos políticos, y entender cuándo y por qué deciden actuar en determinadas circunstancias.

En este sentido, consideramos importante trabajar con una definición instrumental de religión. Así, la concebimos como un conjunto de ideas, valores, principios y normas que se derivan de una creencia ordenadora supra-mundana (Alston, 1972; Iranzo Dosdad, 2012) y que se constituye en una de las bases de la identidad individual y grupal de los actores (Thomas, 2000; Kubállková, 2003; Brown; 2015), de las prácticas y de las acciones religiosas las cuales cobran significado en un contexto socio-histórico determinado (Lynch, 2016, Barnett, 2011) ejerciendo influencia no solo en la dimensión nacional, sino también en la internacional (Snyder, 2011; Fox y Sandal, 2014).

Esta metodología nos permite concebir a la Primavera Árabe como un proceso transnacional en el contexto del mundo árabe y en el cual el Islam político cobró un marcado protagonismo. Asimismo, nos permite comprender cómo los actores “conectan las directrices

religiosas con las prácticas o acciones en un contexto histórico y geográfico” en el aspecto político, económico y social de la vida (Lynch, 2014: 290). Es por ello que Egipto adquirió especial relevancia en el mundo árabe gracias a la apertura política que permitió a los Hermanos Musulmanes instrumentalizar la religión y convertirse en un “modelo de democracia árabe” a través de un proyecto de reislamización –para muchos solapado y estratégico- que fue percibido como una amenaza al *status quo* nacional y regional.

EL PENSAMIENTO DE LOS HERMANOS MUSULMANES DE EGIPTO

El contexto socio-histórico del MENA reflejaba cuán extraña era la democracia como identidad política para los países, no así los autoritarismos. Estos pudieron ser monarquías tradicionales o repúblicas –con distintas ideologías nacionalistas, socialistas, antiimperialistas y hasta incluso neoliberales en materia económica-, pero no democráticos. Sumado a que muchos de ellos gozaban del adjetivo de “moderados” por el vínculo estratégico que mantenían con Occidente.

Por tal motivo, el “invierno” era el clima característico del “contexto” que se vivía en el mundo árabe, con una cultura (Wendt, 1999) donde podían existir rivalidades interestatales, pero el “interés” estaba en preservar el *status quo* autoritario y evitar la amenaza que el Islam político significaba, por ser el actor de mayor arraigo social en varios de los países de la región. Esto se tornó más evidente en la primera década del siglo XXI cuando los Hermanos Musulmanes modificaron su estrategia política e hicieron expresa su voluntad de abogar por una democracia islámica en el mundo árabe sunnita (Hamid, 2014). Empero, para que ello pudiera ser posible, tenía que darse una suerte de milagro, porque la democracia con el adjetivo árabe resultaba ser prácticamente un oxímoron.

Ahora bien, para comprender la matriz del Islam político con una mirada holística y amplia de la religión desde una perspectiva de las Relaciones Internacionales, se hace necesario volver en el tiempo al legado de quien fuera en el siglo XX uno de sus mayores exponentes. En el año 1928, Hasan al-Banna creó los Hermanos Musulmanes con un grupo de seis personas reunidas en su casa en la localidad de Ismailía. Allí discutían acerca de la vida de humillación y de esclavitud a la que habían sido sometido los árabes y musulmanes en manos de la penetración europea, y juntos se comprometieron a actuar en nombre del Islam. De acuerdo con el relato de la época, al-Banna dijo: “Nuestro grupo será en primer y fundamental lugar una idea, con todos los significados y todas las acciones que eso implica. Somos hermanos al servicio del Islam, somos Hermanos Musulmanes” (Ternisien, 2007: 28).

Ese momento fue el comienzo de una ‘idea’ compartida que se puso en marcha pensando en el destino de los hombres retornando al Islam como noción englobadora de lo público y lo privado porque “el Islam es fe y culto, patria y ciudadanía, religión y Estado, espiritualidad y acción, Libro y sable” (Al-Banna, 1981: 40). El Islam era presentado por Al-Banna como un sistema completo y perfecto (*nizam al-kamil wa shamil*) que lo abarcaba todo y no dejaba librado ningún aspecto de la vida al azar. Ello implicaba reconocer que el mensaje estaba dado, no necesitaba de un fiador y sólo había que llevarlo a la acción. La idea existía y solo era necesario hacerla cognoscible en el mundo real. Esa idea era, según uno de los principales exponentes de los Hermanos, “el empoderamiento de la religión de Dios” (Al-Shater, 2012: 130).

En este punto, el enfoque neweberiano permite comprender cómo el Islam con su mensaje de ‘bondad’ se enraíza con la interpretación coránica acerca de que el fin de la religión ha sido el de facilitar la vida de los hombres, el de propiciar el bien y el de hacerlos felices (*al-masaleh al mursala*) al recuperar los valores de unidad, solidaridad, autenticidad y justicia social del que fueron despojados. Por eso es importante centrarse en la religión como práctica en la dimensión pública, la cual es un repositorio de directrices religiosas intersubjetivamente compartidas por los actores en determinados contextos. En virtud de que toda religión busca alcanzar el bien común, las prácticas religiosas en lo público –la política– se orientan hacia dicho objetivo, en un proyecto que busca cambiar el orden de cosas existente.

Por tal motivo, los Hermanos fueron concebidos como sociedad y como movimiento de masas que no sólo se circunscribía a Egipto, sino que se podía extender al resto de los países árabes y musulmanes a través de una ‘utopía’ que se expresaba con el lema “Allah es nuestro objetivo. El Profeta nuestro líder. El Corán nuestra constitución. El esfuerzo nuestro camino. La muerte al servicio de Allah nuestro mayor deseo. Allah es el más grande. Allah es el más grande” (Ternisien, 2007: 32).

Los Hermanos Musulmanes, como la “quintaesencia o madre” del Islam político (Kepel, 2008; Hamid, 2016) aspiraban a reformar el ámbito de lo político a través de la religión en tanto principio ordenador, de legitimidad, fuente de valores, marco de referencia ideológico y simbólico de un orden distinto garantizado por Dios (Lacomba, 2000; Ghalioun, 1999). Por ese camino, se iba a llegar al Estado islámico (*al-dawla al-islamiya*) con el imperio de los principios de la ley islámica en todos los órdenes. Pese a que esta última es considerada inmutable, se debía atender al contexto, lo cual implicaba hacer un esfuerzo de

interpretación racional (*iytihad*). Porque El Corán no apeló a ningún milagro –como sí ha sucedido en las otras dos religiones monoteístas-, sino que recurrió a la razón para escudriñar la forma de alcanzar la transformación.

El punto de partida para llevar a la práctica lo antes mencionado era comenzando por la reforma del individuo, la familia y la sociedad. Luego, se debía continuar con la reforma del gobierno y el Estado – primero en Egipto-. Una vez que todos los países árabes lo lograran, se iba a restaurar la entidad internacional de la nación islámica (*al-kiyan al-duwali*) que finalmente culminaría en el dominio islámico mundial (*ustadhiyat al-'alam*) gracias a la guía y la oración (*bil-hidayahwal-irshadwal-dawa*) de los Hermanos, una idea socialmente compartida y devenida en acción.

Como pudimos observar, el programa (*tanzim*) se debía implementar de manera pacífica en dos grandes secuencias. Si bien no tenía plazos establecidos, contenía en su interior el germen del cambio, o como ya se ha mencionado, la idea de alterar el *status quo* regional e internacional en su objetivo final. Teniendo en cuenta que los Hermanos fueron perseguidos y proscritos durante décadas en Egipto, no representaban una amenaza hasta tanto existiera la posibilidad real de que alcanzaran el poder. El *quid* siempre estuvo en lo que podía ocurrir si Egipto sucumbía a manos del Islam político y si el programa se convertía en realidad.

Por tal motivo, para los Hermanos Musulmanes la Primavera Árabe fue un regalo del cielo, y *soto voce* decían por fin Allah oyó nuestras plegarias. Independientemente de la magnitud que ésta tuvo en el mundo árabe, no se puede soslayar el poder de las ideas y el valor que adquirieron, especialmente cuando la religión irrumpió como un factor con fuerza propia a través del Islam político. No importaba si eran ocho segundos u ochenta y tres años lo que se tuvo que esperar para que la idea se plasmara en la realidad. Los resultados del método eran la expresión del esfuerzo, la disciplina y la obediencia que habían conducido a generar nuevos hombres preocupados no sólo por la vida en el más allá, sino también en el reino de lo mundano –de lo público-cumpliendo con los designios de Dios sobre la tierra.

Para los Hermanos Musulmanes una de las secuencias ya se había alcanzado, con la generación de hombres devotos y la reislamización de la sociedad, por eso pasaron a estar preocupados por el tiempo de la política porque: “pueden ver la acción política como otro modo de servir a Dios y buscar su placer” (Hamid, 2016: 9).

La Primavera Árabe no fue una primavera islamista, en todo caso fue una oportunidad o el momento esperado que no se podía desaprovechar. Esto permite entender por qué el permanecer detrás de escena

y en silencio respondía a un movimiento táctico, para evitar no sólo la represión interna sino también el veto occidental, como había ocurrido en Argelia en 1992 cuando ganó las elecciones el Frente Islámico de Salvación o el Hamas en las elecciones para la Autoridad Nacional Palestinate 2006 (Al-anani, 2012; Kepel, 2014; Osman, 2016).

El principal punto de preocupación estaba en las consecuencias que traería aparejada la Primavera Árabe sobre el propio Egipto y sobre el resto del mundo árabe (Martín Muñoz, 2013; Masoud, 2014; Osman, 2016). Las protestas pacíficas demostraron que no se podía parar al pueblo cuando estaba en las calles pidiendo por un cambio político, como condición *sine qua non* para resolver los problemas económicos y sociales que atravesaban las sociedades. Por eso, no dejaba de sorprender que los 30 años de gobierno de Mubarak se esfumaran en tan sólo 18 días y que la apertura política fuera una realidad. Como bien sostiene Hamid:

Así, lo que sucede en Egipto tendrá profundas consecuencias para toda la región. Si la democracia sale victoriosa, si los egipcios logran construir un sistema estable y plural, los pueblos de todo Medio Oriente creerán que ellos también pueden y deben hacer lo mismo. En el mismo sentido, si la apuesta de Egipto por la democracia fracasa, si termina en caos o en solo otra forma de autocracia, entonces muchos concluirán que la democratización es imposible en el mundo árabe. Por lo tanto, lo que suceda en El Cairo no quedará en El Cairo. Y los árabes serán más ricos o más pobres por ello (Hamid, 2011: 102).

Por lo tanto, Egipto se movía de la periferia al centro del mundo árabe acaparando toda la atención, porque si allí las protestas fueron todo un éxito –al precipitar la caída del gobierno de Mubarak- también de allí se podían inspirar otras tantas, como en definitiva terminó ocurriendo. Precisamente con Egipto, la Primavera Árabe devino en un proceso transnacional y con él se presagiaba un cambio basado en una nueva narrativa cifrada en la democracia.

Como mencionamos anteriormente, la democracia no era una idea socialmente compartida por los actores en el contexto del mundo árabe y, como tal, significaba una amenaza a una de las identidades que en él se manifestaba. Hasta ese entonces, la religión como pauta identitaria estaba presente en el Islam vivido de las tradiciones y en el Islam institucionalizado por los Estados a los fines de alcanzar legitimidad. No así en el Islam instrumentalizado a los fines políticos que perseguían los Hermanos Musulmanes, el cual se desenvolvía de forma subterránea en todo el espacio regional.

Entonces, la experiencia adquirida por los Hermanos durante décadas de represión, sumada a la praxis que combinaba el apostolado

y la acción social con una red de instituciones abocadas a la reislamización de la sociedad, posicionaron a la organización como uno de los principales actores de la transición. La idea dicotómica entre el caos –con la cual se los vinculaba- o la estabilidad –del invierno autoritario- perdía su razón de ser frente al fragor de los acontecimientos, pero también al cambio que los propios Hermanos experimentaron en su pensamiento (Meijer, 2014) con la incorporación de las ideas de pluralismo (*taaddudiyya*), el respeto del principio de la diferencia (*ikhtilaf*) y las libertades públicas (*al-hurriyat al-'Amma fi*), el establecimiento de los partidos políticos (*hizbiyya*), el Estado civil (*al-dawla al-Islamiyya*) y la necesidad de una democratización (*damaqratah*).

La apertura política fue lo que permitió a los Hermanos Musulmanes presentarse a las elecciones parlamentarias y presidenciales de 2012 en las cuales ganó su Partido –de la Justicia y la Libertad– a través de quien fuera su candidato, Mohammed Morsi. Era la primera vez que llegaba al poder y con ello aparecían las dudas acerca de pasar a un segundo momento, es decir, a la reislamización de arriba hacia abajo. Dudas que en el transcurso de un año se fueron disipando cuando la Asamblea constituyente discutió la nueva constitución que dotaba a Egipto de una identidad democrática.

A las claras, los Hermanos Musulmanes eran conscientes de que, de llegar al poder en Egipto, el contexto les iba a resultar adverso. Por eso era importante apoyar la Primavera Árabe que había comenzado en Túnez y había generado un efecto contagio en varios países del MENA. Empero, al ser un proceso transnacional, estaba abierta y sometida a diferentes fuerzas endógenas y exógenas que se debían sortear.

Al momento de plantear el lugar de la religión en este proceso, ponía el acento en el rol que para los pueblos y naciones del mundo tenía como una fuente moral y de valores presentes en todos los aspectos de la vida. En consecuencia, también era imprescindible: “restaurar la posición de liderazgo religioso de Egipto en los dominios árabe, islámico y global” (Freedom and Justice Party, 2011: 41). El modo para que esa restauración religiosa se lograra era a través de la revitalización y reconocimiento de la principal institución del mundo árabe sunnita, la Universidad de Al-Azhar.

En 2012, la constitución nacional sancionada cumplía con las expectativas de los Hermanos respecto de la nueva identidad con la que se buscaba dotar al Estado. Entre los 236 artículos se reflejaba la batalla islámica por la constitución (*ghazwat al-doustur*) en la cual buscaba alcanzar su objetivo, en otras palabras, cambiar el orden político y social de Egipto, fiel al espíritu del Islam político de los Hermanos, pensando en el futuro que estaba por venir. En esa línea, conviene

detenerse en los considerandos de la constitución porque en ellos se expresaron el modelo de democracia que aunaba política y religión cuando se estableció que

[...] el pueblo es la fuente de todas las autoridades. Las autoridades son instituidas por y derivan su legitimidad del pueblo y están sujetas a la voluntad del pueblo. Las responsabilidades y competencias de las autoridades son una obligación que deben cumplir, no un privilegio o una fuente de inmunidad [...] Un sistema democrático de gobierno, el establecimiento de las bases para la transferencia pacífica del poder, el apoyo al pluralismo político, el aseguramiento de elecciones justas, y la contribución del pueblo al proceso de toma de decisión [...] La libertad es un derecho: libertad de pensamiento, expression, creatividad; libertad de vivienda, de propiedad y de viaje; sus principios establecidos por el Creador, en el movimiento del universo y la naturaleza humana [...] El Estado de derecho es la base para la libertad individual, la legitimidad de la autoridad; y el respeto de la ley por el Estado. Ningún poder debería invalidar el poder de la justicia, y el sistema judicial debe ser independiente, portador de la honorable misión de defender la Constitución, brindar justicia y preservar los derechos y las libertades [...] La unidad es la esperanza de la nación árabe; su llamado histórico, su apuesta futura y la demanda del destino. Dicha unidad debe ser reforzada a través de la integración y la fraternidad con los países del Valle del Nilo y del mundo musulmán, ambos una extensión natural basada en la peculiaridad de la posición de Egipto en el mapa global [...] El carácter pionero intelectual y cultural del liderazgo de Egipto es una corporación de su poder suave y un modelo de su generosidad libre de creadores y pensadores originales, universidades, centros científicos, centros de lingüística e investigación, prensa, artes, literatura y medios de comunicación, la iglesia nacional, y Al-Azhar con su historia como pilar de la identidad nacional, la lengua árabe y la sharia islámica y un faro para el pensamiento iluminado moderado (Egypt Independent, 2 de diciembre de 2012).

Cuando se retoma el concepto de religión propuesto en este trabajo y su manifestación en la dimensión pública, se observa que las ideas (democracia árabe islámica), los principios (la *sharia*) y los valores (la unidad, la fraternidad y la justicia) se habían consagrado en la ley suprema con el fin de establecer un nuevo orden; pero también como expresión de una identidad que era árabe e islámica en donde Egipto estaba llamado a ocupar una posición distintiva en la región y el mundo.

Con el fin de ilustrar lo antes mencionado, conviene detenerse en cuatro artículos de la Constitución en donde se expresaba la esencia de la identidad egipcia –democrática e islámica– que generaba críticas dentro del país e incertidumbres en el mundo árabe. En el artículo 2 se consagraba: “El Islam es la religión de Estado y el árabe su lengua oficial. Los principios de la sharia islámica son la principal fuente de legislación” (Egypt Independent, 2 de diciembre de 2012).

Durante el debate constitucional, la oposición no criticaba la inclusión de la religión por el carácter dogmático y enunciativo pero, a pedido de los salafistas, en la parte programática y normativa se incluyó el artículo 219 que decía: “Los principios de la sharia islámica incluyen evidencia general, reglas fundacionales, reglas de jurisprudencia y fuentes creíbles aceptadas en las doctrinas sunnitas y en la comunidad en general” (Egypt Independent, 2 de diciembre de 2012).

Detrás de dicho artículo se dejaba abierta la puerta a una reislamización con la modificación del derecho de familia y el derecho penal, entre otros. En el caso del primero, la *sharia* no reconocía la igualdad de género y la mujer, si bien gozaba de derechos, aparecía como un ‘complemento’ del hombre. En el caso del segundo, se producía una zona gris porque los castigos, las torturas y/o amputaciones podían ser incorporados en el código penal teniendo en cuenta que la Constitución no mencionaba las convenciones internacionales de Derechos Humanos.

En el artículo 6, Egipto se convertía en un modelo de país democrático con la capacidad de ejercer el *soft power* –enunciado en los considerandos– en el contexto del mundo árabe porque establecía:

El sistema político basado en los principios de democracia y *shura* (consejo), ciudadanía (bajo el cual todos los ciudadanos son iguales en cuanto a derechos y obligaciones), pluralismo multipartidario, transferencia pacífica del poder, separación de poderes y equilibrio entre ellos, estado de derecho y respeto por los derechos humanos y las libertades tal como fueron elaborados en la Constitución (Egypt Independent, 2 de diciembre de 2012).

Ese artículo se debía leer junto a párrafos específicos de los artículos 10 y 11 que sostenían que el Estado, además, “velaba por la consolidación y protección de los valores morales, y salvaguardaba la ética, la moralidad pública y la educación sobre valores patrióticos y religiosos” (Egypt Independent, 2 de diciembre de 2012). Para la oposición laica, había que recurrir a esos apartados para justificar una futura legislación islámica; en otras palabras, la posibilidad de reislamizar toda la estructura jurídica del Estado.

Por último, en la Constitución se develaba lo que podía ser interpretado como una teocracia encubierta. En el artículo 4 se establecía: “Al-Azhar es una institución islámica independiente inclusiva, con autonomía exclusiva sobre sus asuntos, responsable por predicar el Islam, la teología y la lengua árabe en Egipto y en el mundo. Los académicos de Al-Azhar serán consultados en asuntos vinculados a la ley islámica” (Egypt Independent, 2 de diciembre de 2012).

Por un lado, el rol de la universidad de Al-Azhar no quedaba claro y generaba interrogantes acerca de si la consulta era vinculante

o no, qué sucedería si una ley civil sancionada por el parlamento colisionaba con la ley islámica o si el poder de iniciativa legislativa no se reducía en caso de que siempre se la tuviera que consultar. Para los sectores opositores, se abría la puerta a un modelo clerical iraní (Hamid, 2014). Por otro lado, la restauración del prestigio y de la autonomía de la universidad no sólo tendría efectos en Egipto, sino también en el mundo árabe sunnita disperso por toda la región del MENA.

Ahora bien, la Constitución se convirtió en un parteaguas en una sociedad polarizada pero también movilizadora en torno a las decisiones del gobierno, al que acusaban de concentrar el poder y de reislamizar el país descuidando los problemas de la gente. El Movimiento 6 de Abril, que se había opuesto a la sucesión hereditaria de Gamal Mubarak, creó uno nuevo conocido como Rebelión (*tamarod*), el cual convocaba a una movilización para el 30 de junio de 2013, con motivo de celebrarse un año del gobierno de Morsi.

La consigna de la protesta era pedir la renuncia de Morsi al que acusaban de haber secuestrado la revolución en manos de una organización que actuó durante años en la clandestinidad y que, ni bien pudo, cumplió con sus objetivos políticos y religiosos en detrimento de toda la sociedad. La cuestión era que ni los Hermanos ni la oposición habían trabajado en una agenda política, económica y social para dar respuestas a las condiciones que habían dado origen a la revolución. La fórmula “el Islam es la solución” (*al-Islam huwa al-hal*) quedaba en entredicho. Como bien sostiene Amirah Fernández, “la religión no alimenta cuando los estómagos están vacíos y, por ende, un discurso islamista por sí solo no puede producir los resultados concretos que las poblaciones demandan” (Fernández, 2014: 19).

En consecuencia, una vez que se lograron los objetivos, “los Hermanos Musulmanes no demostraron lo suficiente que estaban completamente comprometidos con los principios de la democracia: el pluralismo, derechos iguales para las minorías religiosas, controles y equilibrios y libertades personales. La oposición, por su parte, afirmaba apoyar la democracia y las elecciones en tanto y en cuanto la elección no ‘resultara en un gobierno liderado por los islamistas’” (Esposito, Sonn y Voll, 2016: 226).

El 3 de julio de 2013 el General Al-Sisi –quien supuestamente era considerado un militar prescindente– puso fin al gobierno del Partido de la Justicia y la Libertad en nombre de la reconciliación nacional, encarceló al presidente, anuló la Constitución monocolor, arrestó a los Hermanos Musulmanes, cerró sus oficinas, reprimió a quienes salieron a manifestarse a favor del depuesto gobierno, reestableció la ley de emergencia, clausuró los medios de comunicación de los

Hermanos y nombró como presidente a cargo a un ex miembro de la Corte, Adly Mansur. Así, la revolución egipcia y lo que la democracia árabe islámica significaba, llegaban a su fin. Nunca dejaron de llamar la atención las contorsiones semánticas, dentro y fuera del país, en donde ninguno llamaba verdaderamente a los hechos por su nombre: un golpe de estado.

Una vez producido el quiebre institucional, los objetivos alcanzados se desmoronaron cuando se impusieron las Fuerzas Armadas –que en realidad nunca se habían ido– contando con el apoyo de los opositores laicos que hacían gala de portar las credenciales democráticas. A diferencia del golpe de los Oficiales Libres en el siglo XX, cuando se proscribió a los Hermanos Musulmanes, el 24 de septiembre de 2013 el Tribunal Supremo proscribió no sólo al partido de los Hermanos Musulmanes, sino a la organización que funcionaba como una sociedad (*Jama'at*) para evitar que desempeñara la función tradicional de reislamización social (Brooke, 2015). En una acción judicial sin precedentes, se congelaron e incautaron todos los activos, imposibilitando así cualquier tipo de funcionamiento en la sociedad, con el objetivo de “eliminar a la más poderosa fuerza política del país árabe” y la región (El País, 2013).

En esa misma línea, y en un clima de atentados terroristas perpetrados y auto adjudicados por los Partisanos de Jerusalén (*Ansar Bayt al Maqdis*) en la Península del Sinaí, el gobierno interino declaró el 23 de diciembre de 2013 a los Hermanos Musulmanes como “terroristas” en Egipto. Esa misma acción también fue secundada en la región por Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos que consideraron siempre una amenaza la identidad democrática (Saage Antepado, 2015).

CONCLUSIÓN

La Primavera Árabe devino en un proceso transnacional en la región del MENA cuando la llama revolucionaria encendió en Egipto. Los cambios vertiginosos acaecidos en dicho país no pasaron desapercibidos porque, a la clara, no se podía desconocer que todo lo que allí ocurriese podía generar un efecto contagio en el contexto del mundo árabe, especialmente, en lo que hace a la nueva identidad democrática que se busca alcanzar.

En ese sentido, y a lo largo del presente capítulo, se consideró importante analizar el pensamiento de los Hermanos Musulmanes –exponentes del Islam Político– atendiendo al modelo de democracia árabe islámica que propusieron cuando aprovecharon las condiciones de apertura política. De ese modo, buscamos realizar un aporte a la disciplina de las Relaciones Internacionales al momento de comprender, desde una perspectiva teórica y metodológica constructivista, la

relación entre política y religión, atendiendo a los elementos ideacionales constitutivos de la identidad.

Sin embargo, la democracia árabe islámica en Egipto no sólo podía basarse en la legitimidad de los votos, sino también en la legitimidad del ejercicio de las funciones de gobierno. Precisamente, esas últimas fueron las más criticadas por parte de sus detractores dado que los Hermanos Musulmanes hicieron caso omiso al ‘paso a paso’ (*kull khatwa madrusa*), como así también al ‘participar sin dominar’ (*al-musharika la al-mughaliba*), dos consignas que no se cumplieron en la realidad. En su lugar, se los acusó de que no dudaron –cuando tuvieron la posibilidad- de instrumentalizar la religión en la dimensión política.

El ‘Islam era la solución’ (*al-Islam huwa al-hal*) en la medida que religión y política se equilibrasen y que la primera no se impusiera sobre la segunda, porque ello significaba no dar lugar a la política –como espacio de negociación y disenso– al reproducir prácticas autoritarias las cuales la Primavera Árabe, en sus consignas primigenias, buscó desterrar.

La ruptura institucional al que fue sometido el primer gobierno democrático en Egipto tuvo consecuencias internas pero también externas, porque en el contexto del mundo árabe ello significó el fin del modelo de democracia árabe islámica a emular por los pueblos. En consecuencia, se produjo el retorno de la estación más larga del año, el invierno, que siempre ha caracterizado al *status quo* autoritario regional.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Anani, Khalil (2012). La religión en la era posrevolucionaria. En: *Afkar / Ideas*, Num. 32.
- Al-Banna, Hasan (1981). *Memoirs of Hasan Al Banna Shaheed*. Karachi: International Islamic Publishers.
- Alston, William (1972). Religion. En Edwards, Paul (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7. New York: Macmillan.
- Barnett, Michael (2011). Another Great Awakening? International Relations Theory and Religion. En: Snyder, Jack (ed.). *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press.
- Brooke, Steven (2015). The Muslim Brotherhood’s social outreach after the Egyptian coup. *Rethinking Political Islam Series*. Disponible en <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/Egypt_Brooke-FINALE.pdf> acceso 20 de abril de 2018.

- Denoeux, Guilain (2002). The forgotten SWAMP: Navigating political islam. En: *Middle East Policy*, Num. 9
- Echagüe, Ana (2011). La contra revolución del Golfo, *El País*. Disponible en https://elpais.com/diario/2011/06/09/opinion/1307570411_850215.html acceso 15 de junio de 2011.
- Egypt Independent (2 de diciembre de 2012). Egypt's draft constitution translated. Disponible en <<http://www.egyptindependent.com/news/egypt-s-draft-constitution-translated>>acceso 13 de enero de 2013.
- Esposito, John; Sonn, Tamara & Voll, John (2016). *Islam and Democracy after the Arab Spring*. New York: Oxford University Press.
- Fernández-Haizam, Amirah (2014). Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas. Documento de Trabajo, Real Instituto el Cano, Madrid, N° 4, 17 de marzo.
- Fierke, Karin (2013). Constructivism. En Dunne, Tim; Kurki, Milja & Smith, Steve (eds.). *International Relations Theories. Discipline and Diversity*. Londres: Oxford University Press.
- Fox, Jonathan & Sandal, Nukhet (2014). *Religions and International Relations Theories. Interactions and Possibilities*. New York: Routledge.
- Freedom and Justice Party (2011). Election program. Disponible en <<http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>> acceso 20 de mayo de 2011.
- Gellner, Ernest (2005). *La sociedad musulmana*. México D.F.: FCE.
- Ghalioun, Burhan (1999). *Islam y política. Las tradiciones de la Modernidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Hamid, Shadi (2011). Egypt: The Prize. En *The Brookings Institution* (comp.), *The Arab Awakening. America and the Transformation of the Middle East*. Washington D.C.: Brookings Institution Press.
- Hamid, Shadi (2014). *Temptations of Power. Islamists & Illiberal Democracy in a New Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamid, Shadi (2016). *Islamic Exceptionalism. How the Struggle over Islam is Reshaping the World*. New York: St. Martin's Press.
- Iranzo Dosdad, Ángela (2012). La religión: un silencio de las R/ relaciones I/internacionales. Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un 'retorno' forzado. En: *Colombia Internacional*, Num. 76.

- Kepel, Gilles (1991). *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya & Mario Muchnick.
- Kubálková, Vendulka (2003). Toward an International Political Theology. En: Petito, Fabio & Hatzopoulos, Pavlos (eds.), *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York: Palgrave Mac Millan.
- Lacomba, Joan (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata Libros.
- Lynch, Cecelia (2009). A Neo-Weberian Approach to Religion in International Politics. En: *International Theory*, Vol. 1, Num. 3.
- Lynch, Cecelia (2014). A Neo-Weberian Approach to Studying Religion and Violence. En: *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 43.
- Lynch, Marc (2016). "In Uncharted Waters. Islamist Parties Beyond Egypt's Muslim Brotherhood". En: *Carnegie Endowment for International Peace*. Disponible en <https://carnegieendowment.org/files/CP_293_Lynch_Muslim_Brotherhood_Final.pdf> acceso 25 de mayo de 2018.
- Martín Muñoz, Gema (2013). Las transiciones árabes a la democracia: año II. *Política Exterior*, enero/febrero.
- Masoud, Tarek (2014). The road to (and from) liberation square. En: Diamond, Larry & Plattner, Marc (eds.). *Democratization and authoritarianism in the Arab World*. Baltimore: John Hopkins University Press and National Endowment for Democracy.
- Nair, Sami (2013). ¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe. Madrid: Clave Intelectual.
- Osman, Tarek (2016). *Islamism. What it Means for the Middle East and the World*. New Haven: Yale University Press.
- Saage Antepado, Ana Belén (2015). Arabia Saudí: una potencia regional que se enfrenta a problemas cada vez más mayores. En: Documento de Opinión, IIEES, (Madrid), N°133. <http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEO1332015_KSA_ArabiaSaudi_ABelenSoage_ES.pdf> acceso 25 de abril de 2018.
- Sandal, Nukhet Ahu & Patrick, James (2010). Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding. En: *European Journal of International Relations*, Vol. 20, Num. 10.

- Snyder, Jack (2011). *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press.
- Ternisien, Xavier (2007). *Los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Thomas, Scott (2000). Religion and International Conflict. En Dark, Kent (ed.), *Religion and International Relations*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Wendt, Alexander (1992). Anarchyis What States Make of It: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, Vol. 46, Num. 2.
- Wendt, Alexander (1994). Collective Identity Formation and the International State. *American Political Science Review*, Vol. 88, Num. 2.
- Wendt, Alexander (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

EL “CAMPO DE PAZ” ISRAELÍ ANTE EL DISCURSO DOMINANTE SOBRE LAS FUERZAS ARMADAS

Kevin Ary Levin

INTRODUCCIÓN¹¹

En este trabajo se buscará analizar los objetivos y la labor de un tipo de organizaciones habitualmente omitidas al hablar del conflicto palestino-israelí: las organizaciones israelíes de la sociedad civil. De forma específica, las organizaciones seleccionadas para el análisis se inscriben en el llamado “campo de paz” (*maḥane hashalom*) dentro de la sociedad israelí. Este campo no tiene una definición simple y no hay consenso universal sobre las organizaciones que lo componen y las características que lo constituyen. En términos generales, se refiere a entidades que buscan lograr que Israel realice concesiones territoriales y/o políticas como condición necesaria para una solución pacífica al conflicto. Esta solución implica necesariamente, para estas agrupaciones, el otorgamiento a los palestinos del derecho a la autodeterminación nacional, sea bajo la forma de un Estado propio o a través de

1 La inclusión de términos hebreos en el artículo se regirá de acuerdo a las reglas para transliteración simple de la Academia de la Lengua Hebrea actualizadas en el año 2011. Para facilitar la lectura, se realizarán excepciones para nombres propios de organizaciones sobre los cuales ya hay una convención en torno a su redacción en fonética que contradice las reglas de la Academia y se agregarán tildes para facilitar su correcta lectura en español.

la fórmula de un Estado binacional sin discriminación entre judíos y árabes. En consecuencia, de forma universal y a pesar de las diferencias programáticas, estas organizaciones se oponen al control militar por parte de Israel sobre la vida de población palestina no ciudadana que rige en la actualidad en el territorio de Cisjordania.

Esta tendencia política dentro de la sociedad israelí es habitualmente llamada con el polivalente término de “izquierda” (probablemente por la coincidencia habitual dentro de estas agrupaciones políticas entre esta visión sobre el conflicto y una mirada progresista sobre la economía y la sociedad) o con el término “palomas” (término popularizado internacionalmente en el contexto de la Guerra de Vietnam para diferenciar entre los opositores a y los partidarios de la guerra –“halcones”–) (Anderson, 1993). En el contexto israelí, habitualmente se menciona al campo de paz en oposición a las agrupaciones de derecha o, como sus integrantes prefieren llamarse, al “campo nacional”, por ser el campo que discursivamente prioriza su adherencia al nacionalismo y los tradicionales reclamos sionistas sobre un territorio mayor al obtenido en la Guerra de 1948.

Cabe destacar que a pesar de sus elementos en común, las organizaciones habitualmente identificadas con este campo político no representan un conjunto homogéneo, ya sea desde el punto de vista ideológico o en relación a su accionar. Así, por ejemplo, algunas de ellas se definen a sí mismas como sionistas, mientras que otras no lo hacen; algunas constituyen partidos políticos, mientras que otras no participan de la contienda electoral y, en cambio, intervienen en la política a través de manifestaciones, acciones legales, campañas educativas y otros métodos (Hermann, 2009: 64). Además, algunas de estas organizaciones se oponen a la guerra por principio como mecanismo de resolución de disputas, mientras que otras se oponen a toda guerra no defensiva, es decir, constituyen el campo de lo que Ceadel (1987) llama “pacificismo”. A su vez, algunas de estas organizaciones habitualmente ubicadas dentro del campo de paz se denominan a sí mismas organizaciones de derechos humanos, aunque su crítica del accionar israelí en los territorios ocupados las ubica ante la opinión pública a la par de organizaciones que sostienen activamente la agenda de crear un Estado palestino.

La contradicción “izquierda-derecha” dentro de la sociedad israelí obedece a una adaptación específica de las categorías que surgen de los Estados Generales franceses de mayo y junio de 1789, usualmente asociadas a posturas divergentes frente a cuestiones económicas. En el Israel posterior a la Guerra de 1967, izquierda y derecha se diferencian principalmente en torno al debate sobre el destino político de los territorios ocupados en ese conflicto. En junio de 1967, Israel tomó

el control de los Altos del Golán, Jerusalén Oriental, Cisjordania, la Franja de Gaza y la península del Sinaí. Aunque esta última fue devuelta a Egipto como consecuencia de los acuerdos de paz de Camp David e Israel se retiró de la Franja de Gaza en el año 2005, existe un debate todavía abierto dentro de la sociedad israelí sobre el destino del resto de los territorios ocupados en esa guerra y sus habitantes palestinos que, en la mayoría de los casos, no obtuvieron ciudadanía israelí. Por su parte, los Altos del Golán y Jerusalén Oriental fueron anexados por Israel, movimiento cuestionado por gran parte de la comunidad internacional. Asimismo, dentro de Cisjordania, Israel mantiene formalmente el control parcial del territorio, al ostentar la Autoridad Nacional Palestina la autoridad civil y militar de determinadas zonas como consecuencia de los Acuerdos de Oslo.

A pesar de su diversidad interna, la izquierda se guía bajo la máxima de que esos territorios deberían ser cedidos a cambio de paz con los vecinos y la creación de un Estado palestino (Cohen, 2009). Si bien la motivación para este último acto puede estar basada en principios éticos, parte de la izquierda también sostiene la inevitabilidad de la entrega de territorios para el mantenimiento del Estado de Israel en tanto Estado judío y democrático (Al-Haj, 2004: 118). En contraste, la derecha -un grupo también diverso ideológicamente- tiende a sostener que las condiciones para esta entrega territorial no están dadas y que, de realizarse, pondrían en riesgo a Israel al hacerle perder la profundidad territorial ganada en 1967 mediante la expansión de sus fronteras. Parte de la derecha considera que esos territorios no deberían ser cedidos, al menos en su totalidad. Esta consideración está basada tanto en principios nacionalistas (en este sentido, sostienen que el control de esos territorios constituye parte de los objetivos del sionismo) como religiosa (por considerar que ese territorio le pertenece al pueblo judío según designio divino).

Por otra parte, las “palomas” de la política israelí están asociadas a una postura más optimista respecto de la existencia de socios efectivos dentro del liderazgo palestino para realizar un acuerdo de paz. La derecha, en cambio, tiende a evidenciar mayor escepticismo sobre la voluntad palestina de renunciar a la violencia como estrategia de confrontación y su predisposición de convivir en paz con Israel. Un análisis de resultados electorales en la historia israelí muestra un claro fortalecimiento de la derecha en las últimas contiendas electorales (Rabinovich, 2018), demostrando así que la tendencia política de los grupos a analizar constituye hoy una minoría cuya relevancia se debate habitualmente en los medios nacionales.

A pesar de esta realidad, desde la década de 1970 emergieron en Israel diversos grupos de estas características sin mayores

impedimentos legales, volviéndose cada vez más institucionalizados y profesionales (Hermann, 2009: 61). Estos están a su vez vinculados por una red de interacciones que constituyen, de forma informal y porosa, un campo de organizaciones legitimadas así por una visión social que las cataloga como la “izquierda” o el “movimiento de paz”. Por ejemplo, varias organizaciones comparten dirigentes, realizan actividades y campañas conjuntas o convocan a actividades de las otras.

Las tres organizaciones analizadas en este trabajo (así como buena parte del llamado “campo de paz israelí”) reciben parte de sus fondos del *New Israel Fund (Hakeren Hahadashá Le Israel)*, una organización con sede en Estados Unidos que representa la principal fuente de financiamiento de causas vinculadas a los derechos humanos en Israel (Gordon, 2014: 329). Ninguna de las tres participa de contiendas electorales o tiene representación parlamentaria, aunque sí tienen vínculos con partidos políticos. En lugar de esto, la principal forma de accionar de estas organizaciones, como se verá más adelante, se vincula a la producción y diseminación de información sobre la ocupación y las políticas relacionadas a ella.

LA IZQUIERDA EN ISRAEL COMO MOVIMIENTO(S) SOCIAL(ES)

Las organizaciones integrantes del movimiento pacifista israelí reúnen las condiciones generalmente entendidas como características elementales de los movimientos sociales. Sidney Tarrow los entiende como “emprendimientos colectivos de personas en base a propósitos comunes y solidaridad en interacción sostenida, con élites, opositores y autoridades” (Tarrow, 1994: 4). Estos elementos permiten diferenciar a un movimiento social de una campaña espontánea que no desarrolla estructura y se disipa en el tiempo, al representar estructuras más duraderas y constitutivas de solidaridad. Por su parte, Mario Diani los define como “una red de interacciones informales entre una pluralidad de individuos, grupos y/u organizaciones, involucradas en un conflicto político o cultural, sobre la base de una identidad colectiva compartida” (Diani, 1992: 13). Melinda Goldner agrega a esta definición que los movimientos sociales permiten a los individuos desarrollar conciencia política al brindar definiciones estructurales y no personales a determinados problemas sociales (Goldner, 2001:77).

En estas definiciones podemos entender que entre los elementos centrales de la identidad de un movimiento social se encuentran la existencia de un conflicto (en este caso, tanto el conflicto entre Israel y los palestinos y los países vecinos, como también la disputa política y cultural dentro de la sociedad israelí en torno a la estrategia necesaria para resolver la situación) y una visión compartida y acciones realizadas para cumplir los objetivos. Movimientos sociales como los que

constituyen el campo de paz israelí buscan influenciar a los dirigentes para realizar cambios de política (Dorman, 1974:163).

La bibliografía sobre movimientos sociales permite diferenciar a los movimientos sociales “tradicionales” de los “nuevos”. Mientras que los primeros abordan cuestiones ligadas a necesidades básicas y gremiales (como la lucha por un ingreso mínimo, el derecho a sindicalizarse o la vivienda) y sus herramientas son principalmente la protesta, la huelga y el sabotaje, los nuevos movimientos sociales -propios de sociedades capitalistas avanzadas- reflejan un conjunto variado de intereses que incluye luchas identitarias, ambientales y simbólicas, así como técnicas más variadas para cumplir estos objetivos (Pichardo, 1997). Esta nueva variante de movimientos ha sido también denominada como “movimientos post-ciudadanos” (Grassiani, 2009).

Si bien las organizaciones aquí analizadas presentan elementos comunes (principalmente, su rechazo a la ocupación y su búsqueda de una resolución diplomática y de una conciliación entre árabes y judíos en la región), sus formas de accionar y ejes de trabajo son muy distintos: algunas organizaciones operan en el campo cultural (Rabinos por los Derechos Humanos, Guivat Haviva, etc.), otras en el de la educación (Nevé Shalom y las escuelas Yad beYad, que reúnen estudiantes árabes y judíos para educación bilingüe, entre otras), otras en la defensa jurídica (Adalah, Centro Jerosolimitano de Ayuda Legal y Derechos Humanos, etc.), otras en el registro de abusos a los derechos humanos (*B'Tselem*/Centro de Información sobre los Territorios Ocupados, Comité Israelí contra la Demolición de Casas, Comité Público contra la Tortura en Israel, Médicos por los Derechos Humanos en Israel, *Mahsom Watch*), otras en el servicio militar (Combatientes por la Paz, Rompiendo el Silencio, Hay un Límite), y otras lo hacen desde su rol de víctimas (Círculo de Padres-Foro de Familias en Luto). Además, algunas de estas organizaciones operan tanto en la sociedad israelí como en la palestina.

En cuanto a sus objetivos, tomando en consideración que las organizaciones seleccionadas para este trabajo no se presentan a elecciones, puede afirmarse que, fuera de aquellas que prestan asistencia jurídica, el subcampo no partidario del campo de paz israelí comparte el objetivo de generar cambios en las políticas israelíes en torno al conflicto mediante el accionar en el ámbito de la opinión pública. Esto a pesar de sus diferencias y objetivos adicionales de cada organización en particular.

Finalmente, el accionar de estas organizaciones tampoco es homogéneo aunque sí representa tendencias. Sara Helman (2015) sostiene que el activismo de las primeras organizaciones pacifistas israelíes estaba basado principalmente en la movilización masiva,

mientras que entre fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI aparecieron organizaciones cuya praxis se basa en la revelación, producción y difusión de verdad, mediante los testimonios y la confesión de víctimas de abusos a los derechos humanos, de soldados involucrados en operaciones, de experiencias en los puestos de control, entre otros. Es justamente esta última tendencia la que se analizará en este trabajo, dado que es en este marco que se debe entender el accionar de las tres organizaciones objeto de estudio en relación a las fuerzas armadas israelíes.

Las formas diferenciadas de accionar de los movimientos sociales pueden ser entendidas a partir de lo que Tarrow (1994) llama la “estructura de oportunidad política” (EOP), es decir, el conjunto de elementos contextuales que permiten que movimientos se movilicen efectivamente y realicen parte de sus objetivos. Dicho de otra forma, las acciones específicas y las posibilidades de éxito de los movimientos pacifistas dependen en buena medida del contexto en el cual operan. Si aceptamos esta idea, se desprende como consecuencia lógica que los cambios en la EOP obligan a los movimientos a adoptar un nuevo repertorio de acciones con el fin de mantener su relevancia (McAdam y Rucht, 1993). En consecuencia, estas organizaciones cuentan con un repertorio de actividades que es seleccionado en base a su lectura de la oportunidad política y las herramientas a su disposición. Por ejemplo, entendemos que la capacidad de estos grupos de influir en la política militar de Israel se da mediante su influencia sobre la opinión pública y, paralelamente, a través de aliados institucionales en la esfera partidaria que puedan llegar al poder (Giugni, 2004). En el contexto de la política israelí, en numerosos casos desde fines de la década de 1970, es posible dar cuenta de la influencia de estos movimientos en la formulación de la política exterior como, por ejemplo, en los Acuerdos de Camp David y Oslo, en la retirada israelí del Líbano en el año 2000 y en la retirada unilateral israelí de la Franja de Gaza del año 2005 (Hermann, 2009). Asimismo, existe evidencia de que sus denuncias ante los abusos cometidos por las Fuerzas de Defensa Israelíes (FDI) pueden haber producido cambios en la política pública y la condena más estricta ante violaciones al código de ética militar (Levy y Michael, 2011: 13).

B'TSELEM

Esta agrupación nació en 1989 en el contexto de la Primera Intifada, época en la que la sociedad israelí comenzó un debate sobre el trato a los palestinos en los territorios ocupados (Tessler, 1990: 44). Se definió en base al objetivo de proporcionar información sobre las violaciones del ejército israelí a los derechos humanos de los palestinos en los

territorios ocupados, sin el agregado de comentario subjetivo o agenda política. Sin embargo, la naturaleza política de la tarea informativa, sumada a la composición del grupo fundador que incluía personalidades destacadas de la izquierda israelí partidaria y extrapartidaria, ubicó claramente a *B'Tselem*, a los ojos del público israelí, dentro de la izquierda política (Fairbanks, 2015).

El nombre de la agrupación es de por sí sugerente de un mensaje universal enmarcado en la tradición judía. En efecto, hace referencia al versículo bíblico del Génesis 1:27 que menciona la creación de Adán “a imagen y semejanza de Dios” (*b'tselem Elohim*). En palabras de la agrupación, “el nombre expresa el principio moral judío y universal de respetar y proteger los derechos humanos de todas las personas”.²²

Los múltiples campos en los que opera *B'Tselem* a través del registro de información son visibles en el sitio web de la agrupación. En épocas recientes, la organización publicó -entre otros- informes sobre el ataque ilegal contra manifestantes desarmados en Gaza, sobre la violación de los derechos de menores detenidos por cortes militares israelíes, sobre la práctica del uso de tierra ocupada para deshacerse de residuos israelíes (“en abuso del poder de una potencia ocupante”) ³³ y un informe general sobre la ocupación, entre otros temas.⁴⁴ Para hacerlo, la organización cuenta con voluntarios y profesionales en el terreno. Sin embargo, su forma de recolección de información más conocida comenzó en 2007, cuando la organización distribuyó cámaras a cientos de hogares palestinos en la Cisjordania ocupada para que sus residentes colaboraran con la documentación del accionar del ejército y de los colonos israelíes. Esto permitió dar mayor credibilidad a la organización al dejar de depender de testimonios orales, lo cual le permitió exponer ante la opinión pública local e internacional casos de violación a los derechos humanos que se volvieron centrales en la agenda pública (Stein, 2017).

A pesar de su cuidado énfasis en los derechos humanos como forma de legitimar su accionar y alejarse de la asociación política, *B'Tselem* es acusado a menudo por políticos y figuras mediáticas del centro y la derecha israelí como responsable parcial de la mala imagen de Israel ante el mundo y la percibida ventaja palestina en la batalla mediática global.

2 Información extraída del sitio web de *B'Tselem*: https://www.btselem.org/about_btselem [consultado 15/05/2018].

3 Sección de Publicaciones del sitio web de *B'Tselem*: <https://www.btselem.org/publications/all/2017> [consultado 15/05/2018].

4 Sección de Publicaciones del sitio web de *B'Tselem*: <https://www.btselem.org/publications/all/2017> [consultado 15/05/2018].

MAHSOM WATCH

Mahsom Watch o *Checkpoint Watch* es otra organización israelí enfocada en el registro y difusión de violaciones a los derechos humanos por parte del ejército israelí. Su campo de acción específico son los puestos de control⁵⁵ administrados por el ejército israelí, que controlan y a menudo obstaculizan el movimiento de los palestinos dentro de Cisjordania o en el paso de Cisjordania a Israel y viceversa. Estos puestos de control, que se difundieron en el territorio luego del estallido de la Primera Intifada, han sido objeto de críticas reiteradas por su impacto negativo en la libertad de movimiento de los palestinos, así como en su derecho al trabajo, a una vida digna y a la igualdad ante la ley. La organización adhiere a esta visión negativa sobre los puestos de control. En palabras de una de sus fundadoras, “el encierro por parte de Israel [se produce] en una red de cerramientos y puestos de control” (Keshet, 2006: 39). En cuanto a la caracterización de la situación en palabras de la misma activista: “Hemos presenciado la humillación y el abuso diarios, la desesperanza y la impotencia de los palestinos en los puestos de control” (Keshet, 2006: 79).

La agrupación está constituida en su totalidad por mujeres, convirtiendo a la organización en parte de un subgrupo dentro del campo de paz israelí, constituido por colectivos de mujeres, que emergió a principios de la década de 1980 y se expandió a lo largo de la década de 1990 (Helman, 2009). Helman sostiene que esta modalidad emergió a partir de la aparición en el discurso público de la figura de la “madre del soldado” cuando, a partir de la Guerra del Líbano de 1982, agrupaciones de madres judías israelíes comenzaron a protestar por la continuación de una guerra impopular. Asumiendo eventualmente la figura de la mujer y una lectura feminista, estas organizaciones se convirtieron en la expresión de mujeres, tradicionalmente ausentes de la alta jerarquía militar y, en consecuencia, de las más altas esferas del liderazgo político.

Hermann (2009) otorga a esta organización el crédito de haber generado un debate nacional sobre las condiciones en los puestos de control israelíes, luego de años de apoyo por parte de los judíos israelíes, que los veían, en su gran mayoría, como un elemento necesario. A pesar de haber influido en los términos de este debate, al igual que las otras organizaciones analizadas en este trabajo, *Mahsom Watch* parte de una identificación bastante clara de los límites de lo que puede ser criticado, para poder continuar siendo un actor de influencia dentro del discurso público israelí. De esta forma, la organización asume un

5 En hebreo y en singular *mahsom*, también conocidos en inglés como *checkpoints*.

rol de testigo, sin optar por acciones directas de resistencia contra lo que presencia en el terreno, o por la protesta física ante una institución que todavía cuenta con apoyo popular. En efecto, la mayoría de los israelíes conciben a los puestos de control como una medida lógica y necesaria de seguridad para controlar el movimiento de personas que consideran potencialmente peligrosas. En otras palabras, el foco de la organización está puesto en los abusos cometidos en los *checkpoints* y no en su existencia. De la misma forma, no cuestiona la necesidad de fuerzas armadas o del servicio militar obligatorio.

SHOVRIM SHTIKÁ

Shovrim Shtiká (Rompiendo el silencio) fue fundada en 2004 por ex soldados combatientes israelíes con el fin de recolectar, verificar y posteriormente difundir testimonios confidenciales de soldados israelíes sobre experiencias vividas durante el servicio militar en los territorios ocupados. Su labor en el campo de la opinión pública nació con una exposición artística en una galería, en Tel Aviv, de fotos sacadas por soldados y ex soldados que buscaban transmitir la situación de opresión y represión a palestinos en territorios bajo control israelí, así como la vida de los colonos israelíes en lugares como la ciudad de Hebrón (Grassiani, 2009). El grupo organiza también visitas abiertas a Hebrón guiadas por ex soldados combatientes. En un contexto en el que la mayoría de los israelíes atraviesan su vida cotidiana sin impacto alguno de la ocupación prolongada de los territorios en disputa, y en muchos casos con amplio desconocimiento de lo que sucede ahí, *Shovrim Shtiká* apunta a “poner un espejo frente a la sociedad y obligarla a mirar y preguntarse verdaderas preguntas morales” (Rompiendo el silencio, 2005: 4). En este sentido, puede pensarse a esta organización en el marco de otros colectivos de veteranos creados con el fin de incidir en el acontecimiento de una guerra, tal como *Vietnam Veterans Against the War* en Estados Unidos. Al igual que en ese caso, se busca difundir el testimonio de ex combatientes con el fin de fortalecer la oposición social a la continuación de la ocupación de los territorios y el discurso oficial de las fuerzas armadas sobre la necesidad de medidas de seguridad y monitoreo en los mismos.

Un aspecto relevante de *Shovrim Shtiká* es que depende para su funcionamiento de la recolección de testimonios de soldados combatientes. Para la mayoría de la sociedad israelí, el servicio militar es visto como una obligación cívica y la decisión individual de participar de una unidad combatiente es entendida como una señal del compromiso del individuo en cuestión con el Estado (Helman, 2009). La disposición al sacrificio por el Estado funciona así como capital social que influye sobre el acceso al buen empleo, la carrera política

y hasta en los vínculos sentimentales. Puede pensarse entonces que el testimonio de un soldado es mucho más efectivo ante la subjetividad israelí que testimonios de palestinos que pueden haber experimentado la misma o similar situación. Al provenir los testimonios de *Shovrim Shtiká* de ex soldados combatientes, se le otorga a este registro una legitimidad que de otra forma carecería, relegando la disputa narrativa ya no a la intencionalidad política detrás del testimonio, sino a la veracidad del mismo; en ese sentido, la mayoría de las críticas a la agrupación apuntan a poner en cuestión la veracidad de lo relatado (Grassiani, 2009: 254).

De forma similar a los casos anteriores, de forma expresa *Shovrim Shtiká* no rechaza la institución militar en sí, sino las violaciones de derechos humanos como producto de la ocupación prolongada de los territorios en disputa. Evita, así, negar o cuestionar la legitimidad de una de las organizaciones más respetadas de la sociedad israelí (las fuerzas armadas) y, en cambio, enfoca su crítica en torno a las órdenes individuales que constituyen abuso de poder o a las situaciones sin “escenarios positivos” posibles que se desprenden de la ocupación sostenida de los territorios. La última categoría implica que, para los miembros de la organización, la ocupación de los territorios es incompatible con el respeto a la dignidad humana. Al mismo tiempo, los objetivos de la agrupación incluyen tanto lo específico (“revertir la política de negar a los palestinos la libertad de movimiento dentro de los territorios ocupados”) como objetivos más generales (“terminar con la ocupación destructiva que perjudica tanto a la sociedad israelí como a la palestina”), sin adoptar ninguna de las fórmulas propuestas en particular para dar fin a la ocupación, tales como la fórmula de los dos Estados o un único Estado binacional (Kaufman, 2008).

ENTRE HÉROES Y TRAIADORES

La centralidad de las FDI es tal que la sociedad israelí ha sido denominada desde el discurso político y las ciencias sociales como “una nación en armas” (Ben-Eliezer, 1995). Este concepto busca dar cuenta de la centralidad del ejército, su legitimidad, el rol clave que cumple en tanto capital social en las trayectorias de dirigentes políticos y sociales, y los sentimientos de orgullo y deber que acompañan el servicio militar. Como se ha dicho con anterioridad en este trabajo, “contribuir a la carga” de la obligación militar es visto por la mayoría de la sociedad israelí como una señal de compromiso e identificación con el Estado. De esta forma, los intereses, valores y opiniones políticas dentro del país están fuertemente influenciados por la institución militar, resultando en la ubicuidad del discurso nacionalista y militarista tradicionalmente asociado a la derecha dentro de la sociedad judía israelí. Si pensamos

esto en relación a la creciente influencia de la derecha política dentro de la sociedad israelí y lo que el psicólogo social israelí Daniel Bar-Tal denominó “una sensación de victimización colectiva autopercebida” (Bar-Tal et al, 2009), podemos comenzar a entender el difícil rol que estas organizaciones tienen al buscar influir en la opinión pública. En efecto, mayormente, el discurso político y mediático israelí en la actualidad apunta a la necesidad de fortalecer las medidas defensivas y no realizar concesiones territoriales que son vistas como caminos que llevan a la vulnerabilidad defensiva del país (Gordon, 2014: 312).

El contexto en el cual operan estas organizaciones puede ser entendido en el marco de lo que la Escuela de Copenhague denomina securitización, es decir, la comprensión de que la situación en los territorios ocupados constituye ante todo un riesgo fundamental para la seguridad propia. Ante este riesgo, la respuesta adecuada es el uso de la fuerza antes que una estrategia política (Buzan *et al*, 1998). Esta legitimación de medidas extraordinarias actúa en detrimento de la capacidad de las organizaciones del campo de paz de movilizar apoyo hacia una solución política al conflicto y, como precondition para esto, apelar a la empatía y al discurso de los derechos humanos como argumento central en contra del mantenimiento del *statu quo*. Esta efectiva securitización de la situación en los territorios ocupados y la legitimidad que esta situación otorga a medidas represivas y estrategias de control constituye un elemento central en la limitada estructura de oportunidad política dentro de la que operan estas organizaciones en la actualidad.

Además, el accionar de estas agrupaciones está limitado por lo que Rebecca Stein considera una creciente falta de interés por parte de la mayoría del público judío israelí por temas vinculados a la ocupación a lo largo de las últimas dos décadas (Stein, 2017: 57). En este contexto, los esfuerzos de estas organizaciones no sólo de intentar devolver el tema al centro de la agenda pública sino también de llamar a la sociedad israelí a realizar un proceso de introspección y revisión de su política con el fin de realizar concesiones, expone a estas organizaciones a ser acusadas de traidoras, manipuladoras y contrarias a los intereses nacionales.

Dentro de esta última acusación ocupan un lugar central los vínculos que tienen estas organizaciones con fuentes de financiamiento y apoyo político del exterior. Según *NGO Monitor*,⁶⁶ entre 2012 y 2014 la Unión Europea envió 11 millones de euros a 36

66 Organización creada en 2002 por académicos y activistas vinculados a la derecha israelí con el fin de “producir y distribuir análisis críticos e informes de las actividades de las redes de ONGs locales e internacionales”. Tomado de: web oficial de NGO Monitor: <https://www.ngo-monitor.org/about/about-us/> [consultado 10/05/2018].

organizaciones israelíes de la sociedad civil, casi todas identificadas como parte del campo de paz. Luego de que en octubre del 2016, Hagay El-Ad (presidente de *B'Tselem*) hablara ante el Consejo de Seguridad de la ONU solicitando a sus miembros que presionaran a Israel para terminar la ocupación debido a las violaciones de derechos humanos ocurridas en los territorios ocupados, amplios sectores de la política y los medios israelíes llamaron a limitar la capacidad del grupo de deteriorar la imagen del país en el exterior. Ya en el año 2015, un *spot* político de la organización de derecha *Im Tirtsú* en apoyo de limitar legalmente a estas organizaciones mostraba a un palestino apuñalando a una víctima, que no se ve en cámara pues ocupa el lugar del televidente, mientras una voz en off señalaba: “Antes de que te apuñale el próximo terrorista, él ya sabe que Hagai El-Ad, un infiltrado de la Unión Europea, acusará a Israel de ser criminal de guerra”.⁷⁷ En mayo del 2017, el gobierno israelí presionó exitosamente al presidente alemán para que no se reuniera con miembros de *Shovrim Shtiká* (organización que recibe dinero de Alemania) durante su visita a Israel, luego de que Netanyahu avisara que cancelaría la reunión pactada con el mandatario extranjero si esto no ocurría.

La ayuda europea a organizaciones del campo de paz ha sido objeto de crítica consistente por parte de la derecha israelí: la actual ministro de Justicia de Israel, Ayelet Shaked, afirmó que “cientos de millones de dólares son otorgados a ONGs israelíes desde países que buscan interferir en el conflicto israelí-palestino [...] en violación del derecho internacional [...] en un tonto intento de manchar el nombre de Israel” (Ahren, 2016). Si bien estas acciones son justificadas desde la UE como una consecuencia de su compromiso con los derechos humanos y proporcionan una parte considerable del presupuesto del movimiento de paz, esto contribuye a la estrategia de extranjerización de la derecha que presenta a estas organizaciones como “infiltrados” dentro de la sociedad israelí. Incluso se ha promovido la implementación de una Ley de Transparencia que buscaba limitar el accionar de organizaciones de financiación extranjera dentro de la sociedad israelí.

Al poner el foco en el ejército israelí y sus prácticas, las organizaciones de derechos humanos se convierten en blanco de acusaciones que las retratan como amenazas a la seguridad. Esto resulta una actitud similar a la experimentada durante la Guerra Global contra

7 Video disponible en hebreo en <https://www.youtube.com/watch?v=QOKhLDY0jXw> [consultado 12/05/2018].

el Terror iniciada por Estados Unidos, durante la cual se puso en práctica un monitoreo similar de la actividad de la sociedad civil con la justificación de una amenaza externa (Gordon, 2014: 313). Una lógica estrategia de gobiernos para desmovilizar a este tipo de agrupaciones es señalar un supuesto rol político partidario o una agenda oculta detrás de los objetivos explícitos de las organizaciones de derechos humanos, que pone en peligro a la ciudadanía. Así, la securitización no cubriría solamente la pregunta por el destino de los territorios ocupados en 1967, sino también la labor misma de las organizaciones que critican la política gubernamental, convertidas ahora en parte de la amenaza existencial a la que se enfrenta el Estado de Israel.

La securitización efectiva de estas organizaciones o, en otras palabras, su construcción discursiva como amenazas a la seguridad, deslegitima la crítica que estas entidades emiten y reduce su impacto en la población, reforzando aún más las nociones de victimización presentes en la sociedad judía israelí. Si bien es temprano para concluir el debate, hay evidencias de la efectividad de esta estrategia: luego de que se publicara que la Misión de Investigación de las Naciones Unidas sobre el Conflicto en Gaza en 2009 había utilizado informes de organismos de derechos humanos israelíes para confeccionar el llamado Informe Goldstone que condenaba el accionar israelí en la operación “Plomo Fundido”, una encuesta realizada por la Universidad de Tel Aviv reveló que 58 % de la sociedad israelí consideraba que a este tipo de organizaciones “no se les debería permitir” o “se les debería permitir un accionar muy limitado” a la hora de contactar organismos internacionales y proporcionar información perjudicial para la imagen de Israel (Eylon y Bar-Tal, 2010). En la misma línea, las encuestas realizadas periódicamente como parte del Peace Index y conducidas por The Israel Democracy Institute muestran que, en noviembre de 2018, 75,6 % de los judíos israelíes no creían que negociaciones entre Israel y la Autoridad Palestina llevaran en los siguientes años a la paz ⁸⁸ (Peace Index, 2018). La misma serie de encuestas reveló también que, en octubre de 2017, cuando se les pidió a los judíos israelíes evaluar la conducta moral de las FDI durante sus operaciones en una escala del 1 al 5, siendo 1 insuficiente y 5 excelente, los resultados apuntaban a un fuerte apoyo a la institución militar.

8 8 34 % no lo creían de forma moderada y 41,6 % no lo creían en absoluto.

Cuadro 1
Calificación otorgada por la población israelí a la conducta moral de las FDI
en sus operaciones militares

	Judíos	Árabes	Público en general
1 – Insuficiente	2,5%	29,5%	7%
2	3,5%	11,3%	4,8%
3	10%	19,6%	11,6%
4	28%	10,2%	25,1%
5 – Excelente	50%	11%	43,5%
NS/NC	6%	18,4%	8,1%

Fuente: *Peace Index*, octubre de 2017. Disponible en http://www.peaceindex.org/files/Peace_Index_Data_October_2017-Eng.pdf [consultado 01/12/2018].

Podemos observar que, entre judíos israelíes, el porcentaje bajo de críticas al desempeño moral de las fuerzas armadas presenta un contraste claro con la evaluación brindada por los árabes israelíes. En base a lo expresado anteriormente, queda claro entonces que, para una parte significativa de los judíos israelíes, la denuncia a la situación actual de control israelí sobre los territorios ocupados y la apertura a la creación de un Estado palestino que promueven estas organizaciones representa una postura equivocada y hasta peligrosa, mientras que se defiende el accionar de las FDI.

En este contexto, cabe destacar que estas tres organizaciones no demuestran de forma consistente una crítica a las FDI y a los soldados individuales, sino específicamente a su rol dentro de la ocupación. Así, el director ejecutivo de *B'tselem* aclaró específicamente en el matutino israelí *Haaretz*:

La mayoría de las críticas de *B'tselem* están dirigidas al gobierno de Israel, no a las Fuerzas de Defensa de Israel. El grupo no considera al ejército como la principal organización responsable de lo que sucede en Cisjordania. La decisión de imponer el control militar ahí no es del ejército sino del gobierno. Los soldados de las FDI, así como su lealtad y su espíritu de voluntariado, son sólo herramientas a mano de los políticos para controlar a los palestinos mientras se les priva de los derechos básicos. (Zonsheine, 2016).

Cabe destacar que hasta el año 2010 *B'tselem* cooperaba también con el ejército, al proporcionarle información de casos de abuso para su resolución interna. Mensajes similares que reivindican a las FDI como institución y la protegen de la crítica aparecen en textos oficiales de *Shovrim Shtiká*.

Se hace visible el difícil equilibrio que realizan estas organizaciones al hacer foco en el accionar del ejército, aclarando sin embargo en todo momento que la crítica no va dirigida a la institución militar en sí. Hacerlo podría dificultar todavía más la misión de estas organizaciones de encontrar un público abierto a su mensaje dentro de la sociedad judía israelí, fortaleciendo a la vez el argumento de quienes securitizan la actividad de estas entidades al presentarlas como una amenaza a la seguridad de los israelíes. Como dice el sitio web de *Shovrim Shtiká*:

Creemos que la misión de ocupación llevada a cabo por las FDI desde hace un poco más de cinco décadas es inherentemente inmoral. Como tal, cualquier intento de realizar la misión necesariamente obliga a las FDI a realizar acciones inmorales. Vemos que el control militar sobre otra nación viola necesariamente derechos básicos de la población civil y es imposible sin el uso de la violencia constante.⁹⁹

En este breve texto aparecen indicios importantes sobre la misión de la organización: al darle a la “inmoralidad” fecha de inicio en 1967, se habla sólo de la ocupación de los territorios a partir de la guerra de 1967, dejando afuera del debate aspectos más populares y justificados a los ojos de los israelíes, como el accionar del ejército israelí en la guerra de 1948. Por otro lado, al decir que la ocupación “obliga” a las FDI, se le da un rol pasivo en cuanto a la toma de decisiones: el accionar de las FDI es denunciado, pero la responsabilidad recae en el liderazgo político. En la misma página web, refiriéndose a la posibilidad de la objeción de conciencia ante el servicio militar obligatorio para los judíos israelíes, la organización deja claro que “como movimiento que reúne testigos con diferentes puntos de vista [...] no creemos que podemos o debemos determinar una opinión [...] Hay muchas formas de desafiar a la ocupación. Creemos que cada persona debería elegir su camino individual de resistir la ocupación”. Queda claro entonces que *Shovrim Shtiká* no llama a la ciudadanía a resistir el llamado al servicio militar obligatorio, pero tampoco se opone a la decisión de quienes deciden negarse al mismo.

La postura de crítica más radical a la institución militar aparece en la agrupación femenina, *Mahsom Watch*. Uno de sus informes está titulado “En la tenue luz de la calle, las FDI mantienen un apagón moral”.¹⁰¹⁰ Debe notarse que en este artículo es el FDI como institución quien viola los derechos humanos. El artículo finaliza afirmando:

9 Del sitio web de la agrupación. Disponible en <https://www.breakingthesilence.org.il/about/qa> [consultado 01/12/2018].

10 Disponible en <https://machsomwatch.org/en/node/51691> [consultado 11/12/2018].

“Madres judías cuyos hijos actúan en estos lugares, salgan y vean si están defendiendo o condenando. Veán lo que sus comandantes los envían a hacer durante tres años. Y ustedes, los conductores que pasan por el camino en autos calefaccionados, con música agradable en sus radios: vean lo que está sucediendo, quizás deténganse un momento para absorber lo que las FDI está haciendo en su nombre. ¡No digan que no lo sabían!”. Siendo esta última una referencia a los alemanes durante el nazismo, esta representa una de las críticas más claras a la ocupación y sus consecuencias. Aquí también se ve la necesidad de confrontar a la sociedad israelí en general con la realidad de la ocupación, pero en este caso se la representa como una sociedad que vive en extrema comodidad y aislamiento de la realidad. Las FDI no aparecen como las víctimas de una decisión política, sino como los perpetradores de algo que debe detenerse. En otras palabras, se llama a movilizar a la sociedad en contra de sus fuerzas armadas y de los dirigentes políticos. De esta forma, se puede observar que mientras la crítica a la ocupación se halla presente en las tres agrupaciones, el rol que le dan a la institución militar dentro de esa crítica varía de forma considerable.

Es posible que esta diferencia se vincule a la composición femenina de *Mahsom Watch*: durante la mayor parte de la historia de Israel y hasta tiempos recientes, las mujeres no participaron de roles de combate. Esta puede ser una potencial explicación de lo que diferencia a varones y mujeres con respecto al significado de las FDI en la identidad nacional y el valor moral que se les atribuye a las fuerzas armadas.

OBSERVACIONES FINALES

Las tres organizaciones tienen características que las diferencian, pero más de un aspecto que las agrupa. Además de la percepción popular que las ubica en el campo de paz israelí, así como la ya mencionada oposición a la ocupación israelí y su trato a los palestinos –particularmente en Cisjordania–, todas hacen uso del registro de testimonios y del material audiovisual como evidencia de una ocupación a la cual se oponen de forma explícita, mientras llevan a cabo estrategias políticas que se resisten a la extranjerización y los esfuerzos del campo político opuesto por ubicarlas por fuera del consenso nacional judeo-israelí.

En este sentido, las tres organizaciones reflejan una creciente importancia de la imagen y del registro documental en el conflicto palestino-israelí. El hecho de que tanto Israel (a través de voceros militares y gubernamentales) como la Autoridad Nacional Palestina y Hamás hayan designado funcionarios especializados para las comunicaciones públicas internacionales da cuenta de la importancia de la imagen para disputar la narrativa histórica y el significado de

los acontecimientos actuales relacionados con muertes civiles y violaciones a los derechos humanos. Así, las organizaciones analizadas se vuelven un impedimento en el intento oficial israelí de dar una visión monolítica en defensa de su accionar gubernamental y militar, al ser utilizadas por actores internacionales como fuentes en el terreno y evidencia de fisuras dentro de la sociedad judía israelí. Al mismo tiempo, representan un desafío abierto para el liderazgo político y militar por sus esfuerzos de condicionar la actitud electoral israelí y presionar desde el interior del país hacia un cambio en el consenso social sobre la ocupación y las concesiones territoriales hacia los palestinos. En época de redes sociales, el uso de la imagen deviene una herramienta poderosa para los objetivos de denuncia y visibilización.

Las diferentes lecturas sobre las FDI que muestran estas agrupaciones evidencian, por otra parte, que el llamado “campo de paz” es heterogéneo, dificultando en algunos casos la cooperación entre organizaciones e individuos y contribuyendo a la fragmentación. Si bien no era el foco de este trabajo, esta fragmentación resulta aún más clara si se contemplan otras organizaciones que se destacan por su postura en otros debates que dividen a la izquierda israelí, tales como la búsqueda de un único Estado binacional, el derecho de retorno de los refugiados palestinos y el reconocimiento de la *Nakba* palestina en la sociedad judía israelí.

A pesar de estas dificultades y diferencias, un análisis de las últimas décadas de historia israelí evidencia la influencia de estas organizaciones sobre determinadas decisiones en la política exterior y dentro de Israel (por ejemplo, mediante la modificación de prácticas de seguridad o el castigo a soldados que cometen violaciones a los derechos humanos). En este último campo de acción, estas organizaciones buscan lograr un delicado equilibrio entre la crítica al accionar de las fuerzas armadas y sus esfuerzos por no contribuir aún más a la marginación ya existente que las alejaría del centro del debate público israelí, buscando evitar la disminución de su relevancia para la población judía de Israel. En otras palabras, la fuerte legitimidad que ostentan las fuerzas armadas es una parte integral de la estructura de oportunidad política en la que operan estas organizaciones. Este contexto operativo también contempla las estrategias por parte de la derecha israelí para presentar a estas organizaciones como entidades que siguen una agenda de intereses extranjeros. La crítica tajante y absoluta a las fuerzas armadas resultaría en su marginación mayor dentro del debate público dentro de la sociedad en la cual operan. En este sentido, la distinción entre las violaciones a los derechos humanos y sus perpetradores individuales, por un lado, y la institución militar, por otro, aparece como un lugar común; de la misma forma,

se evidencian posturas ambiguas en temas más impopulares, como la caracterización de las fuerzas armadas en general, la situación de los árabes dentro de Israel, la campaña para promover la objeción de conciencia, o la propuesta política para resolver el conflicto entre israelíes y palestinos (por ejemplo, promoviendo dos Estados o un Estado binacional). Al alejarse de estos debates y mantener un foco de acción más estrecho (en violaciones a los derechos humanos o aspectos específicos dentro del panorama más amplio de la ocupación), estas organizaciones buscan mantenerse dentro del *mainstream* político y apelar a una base de apoyo más amplia.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahren, Raphael. (2016). "Why does Europe fund left-wing Israeli groups?" En: *The Times of Israel*. Disponible en: <http://www.timesofisrael.com/why-does-europe-fund-israeli-left-wing-groups/> [consultado 15/05/2018].
- Al-Haj, Majid. (2004). "The Status of the Palestinians in Israel: A Double Periphery in an Ethno-National State". En: Dowty, Alan (ed.) *Critical Issues in Israeli Society*. Westport: Praeger Publishers.
- Anderson, David. (1993). *Shadow on the White House: Presidents and the Vietnam War, 1945–1975*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Bar-Tal, Daniel; Chernyak-Hai, Lily; Schori, Noa; Gundar, Ayelet. (2009) "A sense of self-perceived collective victimhood in intractable conflicts". En: *International Review of the Red Cross*, Vol. 91, N° 874, junio 2009.
- Buzan, Barry; Waever, Ole & de Wilde, Jaap (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner.
- Ben-Eliezer, Uri. (1995). "A Nation-In-Arms: State, Nation, and Militarism in Israel's First Years". En: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, N° 2, abril de 1995.
- Ceadel, Martin. (1987) *Thinking about Peace and War*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Leonardo. (2009) "La izquierda israelí". En *Elecciones en Israel*. Jerusalén: Departamento de Hagshamá de la Organización Sionista Mundial.
- Diani, Mario. (1992) "The Concept of Social Movement". En: *The Sociological Review*, número 40 (1), febrero 1992.
- Dorman, Michael. (1974) *Confrontation: Politics and Protest*. New York: Delacorte Press.

- Eylon, Ariel; Bar-Tal, Daniel. (2010). *Freedom of Expression Poll*. Tel Aviv: Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- Fairbanks, Eve. (2015). “The battle to be Israel’s conscience”. En: *The Guardian*, 12 de marzo de 2015. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2015/mar/12/the-battle-to-be-israels-conscience> [consultado 12/05/2018].
- Giugni, Marco. (2004). *Social Protest and Policy Change: Ecology, Antinuclear, and Peace Movements in Comparative Perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Goldner, Melinda. (2001). “Expanding Political Opportunities and Changing Collective Identities in the Complementary and Alternative Medicine Movement”. En: Coy, Patrick (ed.). *Political Opportunities, Social Movements and Democratization*. Oxford: Elsevier/JAI.
- Gordon, Neve. (2014). “Human Rights as a Security Threat: Lawfare and the Campaign against Human Rights NGOs”. En: *Law & Society Review*, vol. 48, N° 2.
- Grassiani, Erella. (2009). “The Phenomenon of Breaking the Silence in Israel: “Witnessing” as Consciousness Raising Strategy of Israeli Ex-combatants”. En: van Baarda, Tedy & Verweij, Désirée (eds.) *The Moral Dimension of Asymmetrical Warfare: Counter-Terrorism, Democratic Values and Military Ethics*. Leiden: Martinus-Nijhoff.
- Helman, Sara. (2009). “Peace Movements in Israel”. En: *Jewish Women’s Archive*. Disponible en: <https://jwa.org/encyclopedia/article/peace-movements-in-israel> [consultado 02/05/2018].
- Helman, Sara. (2015). “From the Protest to Testimony and Confession: The Changing Politics of Peace Organizations in Israel”. En: Markowitz, Fran; Sharot, Stephen & Shokeid, Moshe (eds.). *Toward an Anthropology of Nation Building and Unbuilding in Israel*. University of Nebraska Press.
- Hermann, Tamar. (2009). *The Israeli Peace Movement: A Shattered Dream*. Cambridge University Press.
- Kaufman, Ilana. (2008) “Resisting occupation or institutionalizing control? Israeli women and protest in west bank checkpoints”. En: *International Journal of Peace Studies*, vol. 13.
- Kirstein Keshet, Yehudit. (2006). *Checkpoint watch: Testimonies from occupied Palestine*. Londres: ZedBooks.
- Levy, Yagil & Michael, Kobi. (2011). “Conceptualizing Extra-Institutional Control of the Military: Israel as a Case Study”. En: *Res Militaris-European Journal of Military Studies*, vol. 1, N° 2.

- McAdam, Doug & Rucht, Dieter. (1993). "The Cross-National Diffusion of Movement Ideas"- En: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 528 (Citizens, Protest, and Democracy), julio 1993.
- The Peace Index: December 2018* (The Israel Democracy Institute).
Disponibile en: <http://www.peaceindex.org/DefaultEng.aspx>
[consultado 05/12/2018].
- Pichardo, Nelson. (1997) "New Social Movements: A Critical Review". En: *Annual Review of Sociology*, vol. 23.
- Rabinovich, Itamar. (2018). "The Rabin Assassination as a Turning Point in Israel's History". En: *Israel Studies*, vol. 23, N° 3, "Israel at 70: Vision & Reality" (otoño 2018).
- Rompiendo el Silencio*. (2005). "Annual Report".
- Stein, Rebecca. (2017). "GoPro Occupation: Networked Cameras, Israeli Military Rule, and the Digital Promise". En: *Current Anthropology*, vol. 58, N° 15. The University of Chicago Press.
- Tarrow, Sidney. (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Tessler, Mark. (1990). "The intifada and political discourse in Israel". En: *Journal of Palestine Studies*, vol. 19, N° 2.
- Zonsheine, David. (2016). "Why B'Tselem Is Disengaging from the Israeli Military". En *Haaretz*, 3 de junio 2016. Disponible en: <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-why-btselem-is-disengaging-the-idf-1.5390783> [consultado 02/12/2018].

EL PLANEAMIENTO URBANO EN JERUSALÉN ESTE DURANTE EL PRIMER MANDATO DE NIR BARKAT

APORTES TEÓRICOS SOBRE LA GUBERNAMENTALIDAD

Ignacio Rullansky

INTRODUCCIÓN

A lo largo de este artículo compartiré algunas observaciones que surgen de mi investigación como estudiante doctoral sobre la concepción de un cierto arte de gobierno que tiene lugar en Jerusalén durante el mandato de Nir Barkat (2009-2018). A partir de la noción de racionalidades políticas (Rose & Miller, 1992) designaré un marco de conceptualización del ejercicio del poder que incluye justificaciones morales acerca de los modos particulares de ejercerlo. Este concepto aprehende que dicho poder es articulado por autoridades estatales y no estatales.

Asimismo, las tecnologías de gobierno comprenden el conjunto de técnicas, cálculos, en suma, de políticas concretas que operan como “traducción” de las racionalidades. La preeminencia de esta “mentalidad” –una reflexión sobre qué medios disponer y cómo– para gobernar sobre un ámbito y objeto específicos y tornar operable el ejercicio del poder político, sobre otras formas de poder político, se consagra como “gubernamentalidad” (Foucault, 2006). En síntesis, he intentado entender los modos en que ciertas racionalidades políticas se traducen en programas de gobierno concretos para materializar vocaciones del ejercicio del poder gubernamental, articulando un ensamblaje de tecnologías de gobierno.

En el caso jerosolimitano, la proliferación de parques nacionales puede pensarse como una tecnología particular de intervención sobre el espacio urbano. Aquí analicé una serie de iniciativas ligadas al intento de crear un parque nacional en las laderas del Monte Scopus, entre los barrios palestinos de al-Issawiya y a-Tur, durante el período establecido. Para ello, analicé fuentes secundarias, eminentemente reportes e informes de organizaciones que participan en los litigios o en el asesoramiento a grupos de palestinos jerosolimitanos.

Sostengo que este caso permite visualizar cómo el arte de gobierno vigente durante la era Barkat se alza como una manera de articular el “dispositivo de israelización” en dicha ciudad. El esfuerzo de articulación de un punto de vista teórico con el de estudio de caso apuntó a poner de relieve los procesos de negociación y resistencia librados en torno a los usos del espacio urbano por parte de actores públicos y privados. Dichas relaciones de fuerza, que se hacen evidentes en las instancias de planeamiento urbano, constituyen una expresión del despliegue del poder gubernamental -ejercido desde y en múltiples direcciones y sentidos- y arrojan luz sobre su configuración.

En suma, puede apprehenderse aquí la irrupción de la política y de modos de deliberación y constitución de vida colectiva en democracia en una sociedad cuyo régimen no admite a todos los habitantes de la ciudad como ciudadanos plenos. Espero ser convincente en sugerir que el estudio de casos como éste ilumina aspectos de la agencia de actores aparentemente desfavorecidos respecto a su posición en la red de relaciones de fuerza que integran y que el grado de inclusión/exclusión según el cual son reconocidos no es óbice para incidir políticamente en la discusión sobre los usos del espacio.

NIR BARKAT Y LA “JERUSALÉN ABIERTA”

La originalidad con que Barkat enunció en entrevistas, discursos y documentos oficiales una apelación a estos actores, propendiendo a legitimar la tarea de gobernar la ciudad, refleja una cierta economía política del ejercicio del poder. El abordaje que propongo para abordar esta pregunta problema se vale de dos conceptos que caracterizan el arte de gobierno de Barkat y el esquema general de despliegue o articulación de las tecnologías de gobierno en el que dicho arte se inscribe.

El concepto de *Jerusalén abierta* emerge de mi trabajo de codificación de los discursos de Barkat. Por él designo una construcción singular de sentido sobre el ejercicio del poder de gobierno a los fines de garantizar la reproducción del statu quo político vigente. Es decir, de consolidar y expandir la institucionalización de la soberanía israelí en Jerusalén Este según la voluntad política que propugna la

permanencia de la ciudad bajo dicha soberanía como capital “eternamente unificada” del Estado. En segundo lugar, la noción de *dispositivo de israelización* me permite encuadrar la combinatoria de prácticas discursivas y extradiscursivas ligadas a la producción de subjetividades a partir de representaciones sobre la ciudad, la democracia, el territorio, los grupos poblacionales que la habitan, y las tecnologías e infraestructuras que, desde un punto de vista material, son confeccionadas para conducir las conductas de sus habitantes, propendiendo a la afirmación de una soberanía y una demanda de autodeterminación nacional en desmedro de otra (Foucault, 2006; Deleuze, 1992; Rose y Miller, 1992; Gordon, 1991).

Por dispositivo se entenderá aquí una red o ensamblaje de prácticas discursivas y extra-discursivas que configuran modos de ejercicio del poder y producción de saberes en un campo (Foucault, 2006; Deleuze, 1990). Un dispositivo es un conjunto multilineal de curvas de visibilidad, enunciación, de redes de fuerza y de procesos de subjetivación-objetivación. Dicho concepto apunta a dar cuenta de las variaciones contingentes en los posibles entrelazamientos de tales curvas a partir de sus vectores, a saber, los individuos-sujetos, los enunciados, las fuerzas, las tecnologías e infraestructuras.

Por “dispositivo de israelización” entiendo el ensamblaje de mecanismos institucionales e informales que se hallan en un campo determinado del ejercicio del poder gubernamental y que son fruto de las relaciones de fuerzas establecidas por la multiplicidad de actores que participan en la esfera pública, con mayor o menor grado de legitimidad en tanto públicos reconocidos por el Estado, del ejercicio del poder de gobierno en Israel. Tales mecanismos apuntan a expandir y afianzar la vigencia de ciertas tecnologías que modifican y adaptan la fisonomía del territorio y los modos de habitar y circular la ciudad: las actividades económicas, sociales y políticas, en modo diferencial según un criterio etnonacional. Puede pensarse desde la noción de dispositivo la red de discursos y representaciones sobre los problemas de gobierno como los planteados aquí: las técnicas y tecnologías diseñadas para producir un saber sobre la población y ejercer sobre ella prácticas policiales, de inscripción en el territorio, de anticipación y neutralización de sus comportamientos demográficos.

La “Jerusalén abierta” se alza como una expresión de la administración y ejecución de políticas públicas históricamente inscritas en el despliegue del dispositivo de israelización no exclusivo a Jerusalén, aunque mi investigación se centre en ella. La tematización que hizo Barkat de la ciudad unificada bajo una soberanía en la que una parte de la población –la palestina– no es ciudadana, sino “residente permanente” del Estado, resulta novedosa pues se observa una suerte

de reconocimiento simbólico de este grupo. Esto se materializó en la modulación de la ejecución de ciertas políticas públicas vinculadas al planeamiento urbano, relativas a las necesidades habitacionales de esta población. También se apreció en la enunciación discursiva de la cuestión demográfica: Barkat reconoció la responsabilidad ética de gobernar, de acuerdo a la legalidad, en pos de observar los derechos de los palestinos como parte constitutiva de la ciudad y como recreación milenarista de una Jerusalén universal, “abierta” a una diversidad cultural y religiosa.

Reproduzco a continuación una cita de una entrevista a Barkat que ilustrará un poco la cuestión:

El ADN de Jerusalén es una ciudad unida que respeta a todas las personas, residentes, visitantes, y Jerusalén tiene un papel que desempeñar. Y ese ADN del pasado, así es como Jerusalén funcionó durante mil años, [y] es nuestro futuro. Por definición, no se puede dividir. Nuestro rol es abrirnos y permitir que las personas que vienen pacíficamente a la ciudad de Jerusalén tengan libertad de religión como no existió de hace 2.000 años (CNN, 2014).

Fragmentos de discursos, citas y editoriales abiertas con contenidos similares dan cuenta de una tematización de la tarea de ejercer el poder de gobierno, reproduciendo la soberanía israelí sobre Jerusalén Este, pero, a la vez, “abriéndola” simbólica y materialmente. Con esto me refiero 1) a la comunidad política (quiénes la integran y en qué calidad, y cómo se percibe el conflicto etnonacional en los términos de “apertura” que Barkat sugiere, en tanto posibilidad de redefinición de los límites de la identidad política hegemónica); 2) a la prospectiva de integrar, “abrir” la economía de la ciudad en el mercado internacional. No desarrollaré el análisis de las prácticas discursivas donde esto se percibe, sino el orden de las prácticas: la ejecución y articulación de las políticas de planeamiento urbano que, en semejante despliegue gubernamental, pueden entenderse como tecnologías de gobierno.

EL PLANEAMIENTO URBANO EN JERUSALÉN ESTE: LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA ISRAELIZACIÓN A TRAVÉS DE LA EXPANSIÓN Y DENSIFICACIÓN DE VIVIENDAS

El análisis detallado sobre la efectivización de las prescripciones del Plan Maestro de Jerusalén (PMJ),¹ a partir del acatamiento de los

1 El PMJ nunca fue aprobado pero la Municipalidad se rige por sus previsiones para desarrollar emprendimientos habitacionales en Jerusalén Este. Al estar escrito en hebreo, sin que exista una versión en inglés accesible al campo académico en general, prácticamente todos los investigadores que analizan sus implicancias recurren

códigos de edificación y zonificación para cada barrio, me permitió mapear múltiples casos en la ejecución del programa de gobierno en cuestión (Palestinian Counseling Center, 2004). Hay dos técnicas clave con las que se ordenan territorialmente las prácticas de habitabilidad según las necesidades de expansión edilicias, indisociablemente articuladas al comportamiento demográfico: la expansión y la densificación. Ambas asumen rasgos distintos según el grupo etnonacional al cual las autoridades estatales se dirigen: una implica la expansión de la superficie edificable para los complejos de asentamientos israelíes junto a la contención de los palestinos; la otra se asume como la técnica mediante la cual la Municipalidad intenta encauzar el crecimiento demográfico de los palestinos.

Los contextos en que estas técnicas se constituyen como tales dentro del planeamiento urbano como tecnología de gobierno enmarcada en el diagrama del dispositivo de israelización, permiten discernir una variedad de casos que guardan semejanzas entre sí según la locación geográfica, los rasgos topográficos o la proximidad con barrios de colonos. A continuación, la síntesis de la cantidad nominal de unidades habitacionales que según el PMJ podrán edificarse en la ciudad desde el momento de su realización hasta 2020, fecha coincidente con la proyección de las tendencias demográficas por grupos étnico-nacionales (Palestinian Counseling Center, 2004). Los planificadores municipales subdividieron geográficamente los totales de unidades edificables por expansión y densificación siguiendo un corte por grupo etnonacional.

Cuadro N°1

Proyección sobre expansión y densificación en Jerusalén 2000-2020

Capacidad nominal de unidades habitacionales				
<i>Sección/Grupo étnico-nacional</i>	<i>Expansión de barrios existentes</i>	<i>%</i>	<i>Densificación de barrios existentes</i>	<i>%</i>
Centro, Sur y Oeste/"Total judíos"	31778	68,72	19131	51,29
Este/"Total árabes"	14462	31,28	18168	48,71
Total	46240	100	37299	100

Fuente: Chiodelli, 2012.

a la versión traducida, no oficial, del Palestinian Counseling Center (PCC), del Informe N°4 elaborado por la Municipalidad para explicar las racionalidades plasmadas en el PMJ.

La expansión de los barrios palestinos fue calculada para el período en 31,28 % del total de unidades habitacionales a construir en tierras vacantes (46.240), la mitad respecto al 68,72 % restante y correspondiente a unidades nominales proyectadas para barrios de colonos judíos. Incluso considerando que la densificación de los barrios palestinos constituye la técnica de solución habitacional que la Municipalidad priorizó para esta población (1 55,67 % de las unidades a construir frente al 44,33 % de las proyectadas por expansión sobre un total de 32.360), la densificación de los barrios judíos es superior a ésta en 2,58 % (51,29 % respecto al 48,71 % restante). Aunque sea una proyección formal, el plano enunciativo del PMJ constituye una apoyatura técnica que provee de legalidad a los proyectos de planeamiento para cada barrio de fuerte desproporción entre la densidad residencial de la población palestina respecto a la israelí (Choshen *et al.* 2013: 36) y de un déficit habitacional significativo.

La densificación de los barrios palestinos se da principalmente por la autorización a elevar la altura de los edificios a través de la construcción de pisos adicionales en estructuras existentes o por una reestructuración del factor de ocupación del suelo (ICAHD, 2011: 2) para zonas precisas (Palestinian Counseling Center, 2004). Tomada de una entrevista a Barkat, esta cita ilustra cómo a partir del planeamiento urbano –entre otras tecnologías– se monta una vocación de ejercicio del poder sobre las prácticas cotidianas de la población jerosolimitana:

Tenemos en Jerusalén cerca de 160.000 departamentos cuyos propietarios son judíos. Y la población está en una tasa de 2:1 judío a árabe, así que por cada dos departamentos poseídos por judíos debería haber, teóricamente, uno poseído por árabes, o cerca de 80.000. Mas cuando llegué a mi cargo hace cuatro años, teníamos sólo 39.000 departamentos poseídos por árabes registrados. No tenía ningún sentido. Decenas de miles de departamentos no eran registrados en la Municipalidad y no se les cobraba nada – ningún impuesto municipal, ningún impuesto. Pues, hemos empezado a registrar los departamentos. Probablemente terminemos este período con 50.000 departamentos registrados y creemos que el total real está entre 55.000 y 60.000 [frente a 80.000] porque funciona algo diferente en Jerusalén Este. Estamos registrando cerca de dos mil cada año. Hace las cosas mucho más ordenadas. Es un proceso. Tenemos que nombrar las calles, y numerar las casas. El modo en que operaba en el pasado era espantoso. Tenemos que lidiar con lo negligido. Eso es fundamental para mejorar la calidad de vida en Jerusalén (The Times of Israel, 2013).

Aquí no interesa constatar si en este período ocurrió o no una mejoría en los servicios públicos que refrende estos enunciados, sino la relación entre su emergencia y su posible correlato con la práctica. La

aceleración de la ordenación de los espacios y la atención de las necesidades de la población a través de una planificación basada en el PMJ supone la traducción de una racionalidad política a un ensamblaje de tecnologías de gobierno tendientes a modificar el espacio según usos y accesos políticamente instituidos para facilitar ciertas prácticas y modular o neutralizar otras, operando en el modo de un dispositivo de seguridad (Foucault, 2006). La problemática del ordenamiento de las series de movibilidades, prácticas, conductas, calles y edificios, contempla un asunto de relevancia en términos de consolidación soberana: la tributación (Tilly, 1985). Esto podría resumirse así: la ciudad eternamente unificada es realizable si es gobernada eficazmente, cualidad dependiente de la recaudación impositiva, vinculada a la capacidad estatal de proveer servicios públicos indispensables y para el sostenimiento de la infraestructura pública.

En esta racionalidad política la resolución del déficit habitacional palestino representa una oportunidad para extender el alcance de las tecnologías de gobierno con una profundidad de otro modo impracticable, promoviéndose un uso más eficaz de los instrumentos de recaudación que sustentan el despliegue cotidiano de los mecanismos de seguridad comprendidos en el dispositivo de israelización:

Un número de instituciones y recursos infraestructurales en Jerusalén han requerido una particular atención (sobre la) seguridad, y el trabajo de la policía israelí en esas áreas ha sido suplementado por agencias adicionales.

La Municipalidad [...] tiene a su propia unidad de aplicación que inspecciona posibles violaciones a las regulaciones de edificación conocida como Departamento para la Supervisión de la Construcción en la Municipalidad. Los planos maestros para las áreas palestinas de Jerusalén Este restringen el desarrollo habitacional que los residentes palestinos pueden legítimamente asumir por lo que obligan a muchos residentes de Jerusalén Este a construir sus hogares sin un permiso de la Municipalidad. La unidad de aplicación que ejercen las patrullas de rutina a lo largo de Jerusalén Este, fotografiando nuevos edificios, comparando estas imágenes con fotografías satelitales e identificando aquellas construidas sin permisos. El Departamento usualmente prefiere demoler un número de casas al mismo tiempo, y cada demolición implica la securitización del área y el despliegue de docenas, a veces cientos, de policías y policías de frontera (Dumper, 2013: 1256).

Esta articulación de tácticas de control coloca a disposición de los planificadores un saber que facilita la conducción de las conductas y la modulación de las libertades de quienes son objeto de la dominación: ésta se manifiesta en el registro periódico y sistemático de las series de edificios, de pisos adicionales, de calles sin nombre, mediante técnicas

de vigilancia que habilitan la producción de un saber experto sobre las prácticas locales. Tal combinación de mecanismos facilita al Estado conocer lo que está bajo su dominio.²

La Municipalidad provee o deja sin planificación formal áreas que requieren una modificación en los códigos de zonificación para satisfacer las necesidades habitacionales. Como consecuencia, expone a familias a recibir órdenes de demolición por la ilegalidad en que edificaron sus viviendas facilitadas por el despliegue de tecnologías de identificación (Ceyhan, 2008) que incluyen mecanismos de vigilancia enfocados en datos biométricos e imbricados en ellos. Entendiendo que la dimensión constitutiva de los ensamblajes de seguridad (Haggerty & Ericson, 2000) puede facilitar la comprensión del esquema general de ejercicio del poder, se dirá que el Departamento Supervisor de la Construcción, responsable por registrar cambios en la fisonomía urbana de los barrios palestinos, ejerce tareas de vigilancia a través de tecnologías visuales (Ceyhan, 2008; Koskela, 2003).

En el primer mandato de Barkat, la técnica de la densificación presentó casos donde a partir del PMJ se dispuso formalmente resolver la escasez de terrenos aptos para edificar viviendas y el marco de ilegalidad que se desprende de la falta de planificación previa sobre regiones rotuladas como “vacantes” en las que buena parte de las edificaciones existentes fueron construidas en las últimas décadas por los propios residentes de los barrios (Cohen-Bar, 2014; ICAHD, 2011). Esto último se logra a través de mecanismos de legalización retroactiva sobre áreas de algunos barrios, presentando soluciones efectivas aunque no necesariamente las esperadas por sus habitantes. No obstante, en la práctica, la densificación propuesta deviene inviable en múltiples grados debido a condicionamientos (Chiodelli, 2011).

Esta tipificación puede estructurarse del siguiente modo. Retomando la última situación planteada en el párrafo anterior, existen casos donde la densificación se autorizó en un plano declarativo, aunque no resultara factible, siendo “estrictamente formal” (como en los casos de Beit Hanina y a-Sheij Jarrah). Por otra parte, sobresalen casos de “densificación restringida” donde se torna complicado realizar obras de ampliación de viviendas por condicionamientos técnicos del PMJ, una tipología que asume disímiles grados de permisividad o restricción. Finalmente, hay casos en que la posibilidad de resolver el déficit habitacional a través de la densificación no es legalmente

2 Noción que remite a la atribución policial del Estado. Ver: Foucault, 2006: 370.

posible dada la falta de planificación por las autoridades competentes, quedando restringida toda obra de ampliación (como en el caso de Silwan al-Wusta) (Bimkom, 2013).

La anterior tipificación comprende los casos donde el planeamiento urbano asumido por las autoridades municipales en tanto exégetas del PMJ presenta sus rasgos más restrictivos. Además, pueden hallarse una multiplicidad de escenarios donde la densificación del barrio es factible de realizarse. Emergen aquí al menos dos elementos notables que también son desatendidos en los exámenes tradicionales sobre la cuestión habitacional en Jerusalén Este y la problemática de la «des-arabización y judaización» del territorio.

Precisamente, si la densificación deviene la técnica base para habilitar el crecimiento demográfico palestino para operar sobre las conductas de su población y configurar un determinado tipo de paisaje urbano y de ciudad, esta técnica también produce las condiciones para un cierto arraigo de esta población en el territorio. Sugiero que ante las complicaciones derivadas de planificaciones poco favorables a las expectativas de la población palestina, ésta no permanece inerte a ellas (ICAHD, 2011). En cambio, se observa una creciente y activa participación en tanto sujetos inmersos en la esfera pública, sobre todo a través de una amplitud de prácticas tales como la cooperación con autoridades municipales, ONGs y técnicos, respecto al diseño o rediseño de los planos para tal o cual barrio. Observación coincidente con planteos como éste:

En los últimos años ha habido un aumento notable en los intentos de los habitantes palestinos de Jerusalén de legitimar la vivienda informal mediante la participación en la planificación urbana profesional. Esto ha dado lugar a una proliferación de planes independientes de «zonificación por puntos» presentados a las autoridades de planificación israelíes, principalmente con el propósito de levantar la amenaza de demolición potencial de hogares existentes. Por ejemplo, sólo en 2011, 163 proyectos independientes presentados por palestinos en Jerusalén Este fueron revisados por el Comité de Planificación y Construcción del Distrito de Jerusalén, el 60% de los cuales fueron finalmente aprobados. Estas cifras representan un aumento en comparación con los tres planes autorizados en 1994 y los doce [...] en 2002. También son significativos en comparación con los sólo dos planes a gran escala aprobados durante 2011 [...] y cuatro planes de vecindad integral procesados ese año. Dado que el crecimiento significativo de los planes independientes sigue siendo marginal en comparación con la medida en que se está ahogando el desarrollo palestino, estos números demuestran que los planes independientes son actualmente la actividad de planificación más importante, si no la única, que tiene lugar en Jerusalén Este (Braier, 2013: 2700-2701).

En segundo lugar, esto indica que, a pesar de la potestad de la dominación estatal en dictaminar una cierta planificación (elaborada a partir de racionalidades que exceden los intereses de los palestinos como actores) y realizarla, dicha dominación no permea generando efectos necesariamente esperados o concordantes con expectativas usualmente presentadas como de establecimiento de una totalidad hegemónica israelí, indivisible y -por ello- libre de palestinos (Chiodelli, 2012). Si bien el juego entre densificación-expansión de áreas edificables para viviendas favorece la territorialización de la soberanía estatal israelí, las situaciones que crea el despliegue de estas tecnologías comprendidas en el dispositivo de israelización, comprueban que efectivamente existe un planeamiento que lidia con la presencia del otro en términos que escapan al de una formación discursiva que plantea una “judaización” absoluta. En cambio, se ve un gobierno que “israeliza” lo que no puede “des-arabizar” por completo. En ello radica la clave de la economía política que vertebra el arte de gobierno que aquí intento descifrar.

En suma, el ejercicio del poder gubernamental modula pragmáticamente su puesta en escena en un plano de acción donde puede congraciarse con el hecho de gobernar una población cuya otredad no termina resultando del todo irreconciliable con el carácter eminentemente judío o israelí que se pretende adjudicar a la Jerusalén unificada. La elocuencia de Barkat permite acceder a este tipo de representaciones en la construcción de la racionalidad que obra de guía, como él mismo señala, al desencadenamiento de su programa de gobierno:

A fin de asegurar una Jerusalén fuerte, próspera y unida, debemos aspirar a realizar la soberanía israelí en las secciones oriental y occidental de la ciudad en la misma medida. Debemos hacerlo de manera responsable, demostrando liderazgo y demostrando una habilidad para hacer las cosas. Debemos velar por que todos los residentes tengan derechos, oportunidades y servicios, además de exigir a todos que cumplan con sus obligaciones. También soy consciente de que no es posible para nosotros ejecutar esta política en la medida que nos gustaría en cada parte de la ciudad. Pero en la medida en que dependa del municipio y de su política, seguiremos este principio rector (Haaretz, 2015).

El gobierno de una “Jerusalén abierta” refleja un ejercicio de gubernamentalidad que comprende que el “proyecto de judaización” no requiere una “des-arabización” plena, sino la afirmación de la soberanía nacional refrendada en términos de legitimidad por sectores palestinos a partir de su incorporación parcial; es decir, de una parte que no constituye parte del cuerpo político. No es un problema de categorías etnonacionales opuestas e inasimilables, sino de los mecanismos

de gobierno sobre ambas poblaciones a partir de un mismo poder institucional y de la efectivización de los juegos estratégicos entre libertades. En suma, tales racionalidades demuestran que estos regímenes de enunciación tienen más que ver con modos de aprehender el ejercicio del poder político en torno a un proyecto de construcción de ciudadanía y consolidación de institucionalidad estatal que de homogeneidad cultural.

RELACIONES DE FUERZAS ENTRE LOS ACTORES INVOLUCRADOS EN EL PLANEAMIENTO URBANO: EL CASO DEL PARQUE NACIONAL DEL MONTE SCOPUS Y LOS BARRIOS DE AL-ISSAWIYA Y A-TUR

En respuesta a la planificación por densificación de áreas residenciales como solución a las necesidades habitacionales de los palestinos, surgen iniciativas locales para objetar la efectivización de las disposiciones del PMJ por las autoridades municipales. Precisamente, los palestinos de Jerusalén Este recurren a un repertorio de mecanismos para protestar y revertir el despliegue de la fuerza. A su vez, la Municipalidad suele adaptar sus propios mecanismos y re-establecer su competencia inviabilizando negociaciones y replanteos propuestos por los residentes de determinado barrio o bien aceptando modificaciones.

En a-Sahel, los residentes han objetado proyectos de re-parcialización de zonas vacantes adyacentes a las ya edificadas proponiendo la revisión del área habilitada para edificar futuras residencias. Habiendo conseguido la revisión por parte de la Municipalidad, la habilitación de permisos para edificar se ve congelada por los ritmos del proceso burocrático, y la satisfacción de las necesidades de los residentes permanece contingente al ritmo de aprobación de los nuevos planos (Bimkom, 2013).

Este tipo de relación actores locales-autoridades políticas, generada a partir de la ejecución de los lineamientos del PMJ en la era Barkat, se evidencia en casos de expansión de superficies aprobadas para la edificación de viviendas cuya extensión es muy limitada. Detengámonos en el caso de al-Issawiyah y a-Tur. En ellos se da la colisión de proyectos de planificación local con el de un parque nacional que separaría la contigüidad entre ambos, cercenando la tierra vacante sobre la cual podrían expandirse.

Los vecinos de al-Issawiyah desarrollaron, junto a la organización de planificadores palestina-israelí Bimkom,³ una proyección de desarrollo residencial sobre áreas vacantes lindantes a las ya densamente edificadas rotulado como Plan 11.500. Los estudios para diseñar el Plan empezaron en 2003 y tras cuatro años de coordinación

con la Autoridad Nacional de Parques (ANAP), la Municipalidad, la Autoridad de Desarrollo de Jerusalén, entre otros organismos, resultó su aprobación por el Comité Local de Planificación. Básicamente, se intentó conciliar la expectativa de los residentes de expandir el área residencial edificable con el proyecto de establecimiento del “Parque Nacional Pendientes del Monte Scopus” (Plan 11.092) que afectaría la misma superficie trazada por el Plan 11.500.

Los residentes de a-Tur³⁴ también habían preparado un proyecto para el sub-barrio de Jalat al’Ain, proponiendo doblar la cantidad de unidades habitacionales y resolver la falta de servicios públicos, establecimientos educativos e, incluso, espacios abiertos. Para 2011, representantes municipales remitieron un sumario respecto al planeamiento del sub-barrio de Jalat al-Ain, nuevamente comprobándose los vínculos entre planificación por iniciativa local y estatal por resolver las necesidades habitacionales (Bimkom, 2012). Sin embargo, una versión posterior y revisada del plan del parque, retitulada como Plan 11.092 A, fue presentada por la ANAP con apoyo municipal y especialmente del alcalde (Haaretz, 2013) en 2011⁴⁵ al Consejo de Planificación y Edificación del Distrito (CoPED) introduciendo modificaciones en las superficies comprendidas originalmente y en contradicción con el PMJ.

Este nuevo plan casi se efectivizó en noviembre de 2013, cuando Barkat fue reelecto debido al apoyo que brindó personalmente a la decisión del Sub Comité de Oposición dentro del CoPED, impulsada también por iniciativa del Ejecutivo nacional de acelerar el desarrollo del parque en el monte.⁵⁶ Eso implicaba una menor proporción de residencias edificables en las fronteras del barrio que no satisfacerían las demandas habitacionales de la población según la proyección demográfica estudiada para 2020.⁶⁷ Además, se previó un inminente aumento a las demoliciones de viviendas en al-Issawiyah y a-Tur (+972 Magazine, 2012): en septiembre de 2013, poco antes de la decisión tomada por dicho Sub Comité, ocurrió una intensificación de órdenes de demolición emitidas para estructuras edilicias emplazadas en el área prevista para el futuro parque.

En línea con lo antedicho sobre la agencia de los actores locales en torno al entramado de poder, cabe destacar que en rechazo al Plan

3 Barrio ubicado frente a al-Issawiyah, del otro lado del gran baldío que representa el área vacante en cuestión.

4 <http://rhr.org.il/heb/wp-content/uploads/natioanl-park-english-web-1.pdf>

5 <http://alt-arch.org/en/update-how-the-decision-was-made-to-declare-the-mount-scopus-slopes-a-national-park/#anc1>

6 http://bimkom.org/eng/wp-content/uploads/NPappeal_English_Final_with-3maps1.pdf

11.092 A, un grupo de cuarenta demandantes particulares, junto con la Asociación para el Desarrollo y Progreso de al-Issawiyah y Bimkom (Bimkom, 2012), presentó una apelación en 2014 ante el Comité de Apelaciones de la Comisión Nacional de Planificación y Edificación en la cual establece la responsabilidad gubernamental por ofrecer una solución habitacional al barrio:

En nuestro caso, la promesa de los Comités de Planificación por promover una planificación apropiada para al-Issawiyah pueden ser considerados como una completamente desarrollada “promesa gubernamental”. No se discute que a lo largo del proceso de planificación, puede esperarse que un plan pase por cambios o incluso sea rechazado. Pero eso no modifica el hecho que una promesa del gobierno fue efectivamente realizada para alcanzar una solución de planificación para el vecindario (Bimkom, 2012).

El caso de al-Issawiyah ilustra cómo la iniciativa de los residentes por elaborar soluciones habitacionales pasa de la colaboración con autoridades municipales a un posterior litigio. El texto de la apelación insiste en lo que puede recuperarse como la construcción de un sentido de “defraudación” y de “pérdida de confianza” posiblemente “irrecuperable” por parte de los residentes para con las autoridades en vistas al viraje que representa el Plan 11.092 A. Aquel vínculo de cooperación entendido por los residentes como vinculante es socavado por la superposición de intereses coyunturales que hicieron a la aceleración de la puesta en marcha del Plan 11.092 A y que no tienen necesariamente que ver con necesidades de planificación local. Por otro lado, la yuxtaposición de disposiciones de planes que entran en colisión entre sí respecto a la delimitación de áreas zonificadas para tal o cual fin, evidencia que la autoridad estatal (ejecutiva, burocrática, judicial) implementa mecanismos institucionales que rebasan las tareas concretas de los organismos abocados a la planificación urbana.

Por otro lado, el caso muestra una relación triangular entre los residentes, las autoridades municipales y las ONGs. Este último grupo comprende un colectivo de activistas formados en arquitectura, urbanismo y arqueología, que asumen su vocación de justicia social a través de una praxis de colaboración codo a codo con residentes de toda Jerusalén Este. La participación de actores “expertos” (Callon et al, 2009), como “Bimkom – Planificadores por Derechos de Planificación”, ejemplifica el contrapeso tecnócrata que faculta a los residentes a fortalecer sus propias iniciativas de planificación y también a demandar y apelar ante políticas que contravienen sus intereses.

El vínculo entre asociaciones como Bimkom y colectivos de palestinos no implica una concordancia de representaciones e intereses

entre estos actores, ni tampoco pretendo presentarlos como una suerte de apoyatura indispensable para las condiciones en que la praxis creativa y emancipadora, como quiera entendiéndola, por parte de los residentes, se vuelve posible (Callon *et al.*, 2009). En cambio, lo que intento dar cuenta es una relación que propicia las condiciones de una mutua realización a partir del vigor agencial que asumen las respectivas prácticas de los residentes y las ONGs en la relación de cooperación que establecen: hay un tipo de planificación “desde abajo” posible gracias a tal relación que, una vez más, participa del proceso político general de configuración del poder gubernamental.

Debido al conocimiento técnico de este planeamiento desde abajo, el binomio indisociable de saber/poder logra inmiscuirse en los mecanismos burocráticos institucionales para obtener conquistas: expandir las superficies edificables y frenar emprendimientos contrarios a los intereses locales. Así, esta relación triangular supone el establecimiento de marcos fluctuantes respecto al alcance de la fuerza gubernamental. Al operar de esta manera sobre la red de relaciones de fuerza vigente, se trazan escenarios en que una forma de vida colectiva puede instituirse de manera original.

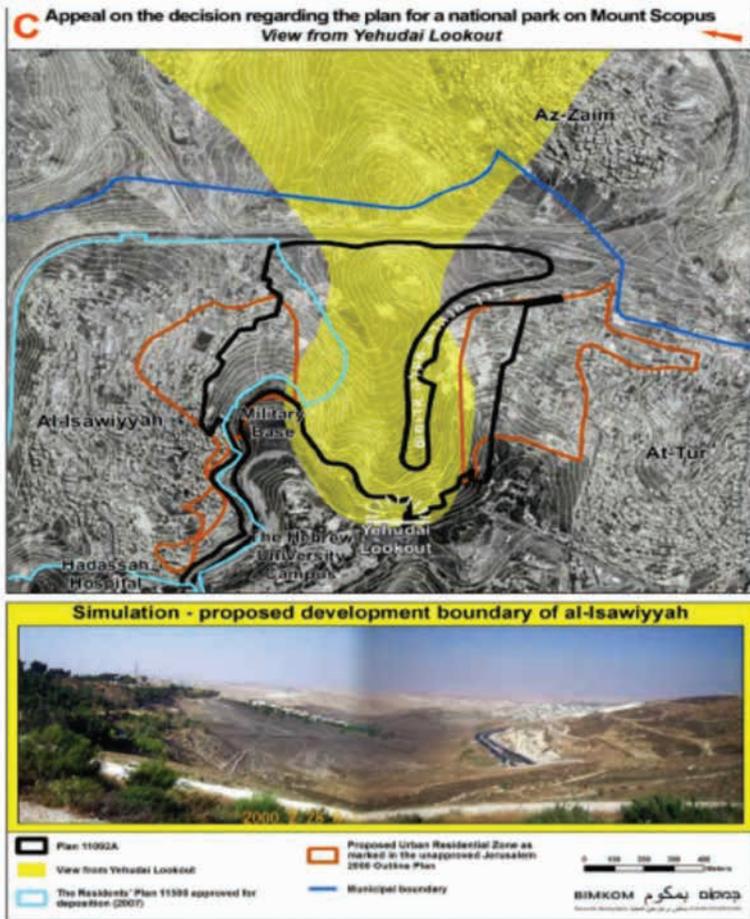
Casos que presentan rasgos similares al de al-Issawiya y permiten realizar observaciones análogas son aquellos donde la planificación local de residentes, junto con equipos de profesionales, presentan peticiones a la Municipalidad para modificar una cierta zonificación. Por ejemplo, se destacan ocasiones en que una superficie vacante no está planificada (siendo ilegal edificar en ella) o en que cierta área es categorizada como “espacio abierto” (Braverman, 2007). Esto sucede en Jalat al-Ain en a-Tur donde la planificación local primero alentada por la Municipalidad fue luego desestimada por sus autoridades.

Se trata del mismo proyecto relativo al Parque Nacional de las Pendientes del Monte Scopus que afectaba a al-Issawiyah, solo que -en otra de sus fronteras- linda con a-Tur y afecta su factibilidad de expansión habitacional notablemente. En este caso, los residentes remitieron su plan directamente al Comité de Planificación del Distrito que deberá decidir entre ambos planes. La profusión del parque no sólo limita y menoscaba la superficie edificable en tierra vacante para al-Issawiyah y a-Tur, sino que también corta su contigüidad espacial.

En este mapa, incluido en la apelación de los residentes de al-Issawiyah y Bimkom al Comité de Apelaciones de la Comisión Nacional de Planificación y Edificación antes citada, puede verse la compleja superposición de bosquejos de los planes referidos. Al-Issawiya es circundado por el predio de la Universidad Hebrea de Jerusalén, el Hospital Hadassah, y por áreas destinadas a una futura base militar y al parque nacional pretendido desde las pendientes del Monte Scopus,

frontera natural con a-Tur. El trazo del Plan 11.500, aprobado en 2007, extiende el área propuesta según el trazo del PMJ. Luego, se designan los límites del Plan 11.092 A, que expande la superficie del parque en desmedro de la pretendida por el PMJ para ambos barrios (y por el Plan 11.500 para al-Issawiyah), como indica la superficie pintada del área visual que se tendría del parque desde el Monte Scopus.

Mapa 1
Profundidad del Parque Nacional Pendientes del Monte Scopus según el Plan 11.092 A



Fuente: Cohen-Bar, 2014.

Disponible en: http://bimkom.org/eng/wp-content/uploads/NPappeal_English_Final_with3maps1.pdf.

La preservación de las vistas representada en esta proyección no guarda solamente un significado alegórico de la dominación como se estableció en referencia a los lineamientos que la técnica de la densificación estipula para los barrios comprendidos en la Cuenca Visual de la Ciudad Vieja. Hay dos elementos que dilucidar.

El primero concierne al juego de densificación-expansión en tanto técnicas que operan dentro del planeamiento urbano como tecnología de gobierno, en cuanto a la regulación de las maneras de habitar el territorio (Chioldelli, 2012). El análisis de los códigos de zonificación y de habilitación de edificación en Jerusalén Este permite notar que las autoridades municipales traducen determinadas racionalidades políticas respecto a la ciudad como capital instaurando una multiplicidad de fronteras superpuestas unas a otras (Dumper, 2013). Entonces, una analítica del ejercicio del poder permite dar cuenta del proceso de instauración y auto-conformación de una cierta forma de sociedad, sujeta a las estrategias y posicionamientos cambiantes que asumen los actores que componen la red de relaciones de fuerzas presente y a los sendos procesos de constitución que atraviesan en tanto sujetos, recíproca pero no opuesta o binariamente relacionados.

El segundo factor concierne a la virtual restricción a la expansión de superficie habitacional para al-Issawiyah y a-Tur según el Plan 11.092 A, emplazado en medio, pues manifiesta la imbricación de técnicas que profundizan la colonización israelí. Me refiero a la creación de un corredor territorial entre las superficies comprendidas dentro de la jurisdicción municipal, el área E1 y el asentamiento israelí de Ma'ale Adumim en Cisjordania, rebasando ampliamente el muro de separación que la separa de Jerusalén. En este sentido, el área metropolitana es conectada o aislada del centro de la ciudad según la población contigua al muro, generando una compleja producción de espacios urbanos: enclaves de costura, barrios palestinos aislados tanto de la jurisdicción municipal como de Cisjordania, asentamientos comunicados por túneles subterráneos, rutas, autopistas, avenidas y espacios abiertos que podrían destinarse a la expansión de barrios palestinos. En vez de considerar la ocupación como un factor o modo de dominación aplastante, el despliegue del planeamiento urbano como tecnología de gobierno habilita a dilucidar escenarios en que la población palestina local es contenida pero no expulsada, es reprendida, pero no incapaz de responder y donde la dominación despliega un dispositivo de seguridad: uno de israelización prescindente de una des-arabización poblacional.

PALABRAS FINALES

Aunque las observaciones principales ya se han desarrollado, recapitemos. Por un lado, la articulación de las racionalidades políticas y las tecnologías de gobierno implementadas mediante programas de gobierno implica un rasgo dinámico: no son fijos ni diseñados desde arriba, sino sujetos a la agencia de las relaciones socio-técnicas que promueven. Asimismo, tales infraestructuras, dispositivos y técnicas operan de modo inesperado, creando posibilidades para la multiplicidad de actores que componen la red de relaciones de fuerzas para convertirse en actores políticos, para ser traídos a la escena como “públicos”.

Por ende, la ambivalencia de estas tecnologías de gobierno abre la posibilidad a los actores de impugnar y modificar los programas diseñados para conducir sus conductas. En este sentido, dichos actores están lejos de ser meramente afectados por el peso de estas tecnologías: la gubernamentalidad se forja a través de múltiples ángulos y por partes no coincidentes en términos de las racionalidades que informan sus acciones. Además, aquellos «legos» que parecen estar menos favorecidos también pueden ser parte activa en procesos donde el conocimiento técnico es requerido para apelar en tribunales y comités de planificación urbana, constituyéndose como actores políticos.

Lo novedoso radica en la introducción de condiciones históricas de posibilidad más proclives a la construcción de estos públicos a diez años de culminada la Segunda Intifada y comenzada la profusa y sinuosa edificación del Muro de Separación. Si la complementariedad de prácticas gubernamentales (administración de recursos públicos y ejercicio delegativo de la soberanía) entre el sector público y privado no es un elemento nuevo, el intersticio en que los comités y agrupaciones de residentes palestinos apoyados en el aporte de los técnicos/expertos emergen vigorosamente en la escena pública, no es un aspecto usualmente atendido. Al contestar al poder presentando iniciativas de planeamiento propias, demorando o congelando aquellas diseñadas para regular su conducta, estos actores participan del marco en que la gubernamentalidad es forjada. Esto tuvo lugar durante un gobierno municipal que entendió la diversidad cultural jerosolimitana como rasgo fundamental de la ciudad. Como tal, emerge la perspectiva de gobernarla eficientemente para sostener el statu quo en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Abu EI-Haj, Nadia. (2001). *Facts on the ground: archaeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Abuzayyad, Ziad *et al.* (2013). *Jerusalem: Still Key to Any Future Israeli-Palestinian Agreement*. Jerusalén: Palestine-Israel Journal-Friedrich Ebert Stiftung.
- Bimkom. (2012). *From Public to National: National Parks in East Jerusalem*. Israel: Bimkom-New Israel Fund.
- Bimkom. (2013). *Survey of Palestinian Neighborhoods in East Jerusalem. Planning problems and opportunities*. Israel: New Israel Fund, European Union, IPPC, CAPI.
- Cohen-Bar, Efrat. (2014). *Trapped by Planning: Israeli Policies, Planning and Development in the Palestinian Neighborhoods in East Jerusalem*. Israel: Bimkom, Human Rights & IHL Secretariat.
- Braier, Michal. (2013). "Zones of transformation? Informal and independent zoning plans in East Jerusalem". En: *Environment and Planning A*, Vol. 45.
- Braverman, Irus. (2007). "Powers of Illegality: House Demolitions and Resistance in East Jerusalem". En: *Law & Social Inquiry* Vol. 32, N°2.
- Callon, Michel; Lascoumes, Pierre & Barthe, Yannick. (2009). *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*. Massachusetts-London: MIT Press Cambridge.
- Ceyhan, Ayse. (2008). "Technologization of Security: Management of Uncertainty and Risk in the Age of Biometrics". En: *Surveillance and Society* 5, 2.
- Chiodelli, Francesco. (2012). "The Jerusalem Master Plan: Planning into the Conflict". En: *Jerusalem Quarterly*, N°51.
- Choshen, Maya *et al.* (2013). "Jerusalem: Facts and Trends 2013". En: *The Jerusalem Institute for Israel Studies* Vol. 427.
- Deleuze, Gilles. (1990). «¿Qué es un dispositivo?» En: Balibar, Etienne *et al.* (comps.) *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Dumper, Michael. (2013). "Policing divided cities: stabilization and law enforcement in Palestinian East Jerusalem". En: *International Affairs* Vol. 89, N°5.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gordon, Colin. (1991). "Governmental Rationality: An Introduction". En: Burchell, Graham *et al.* (comps.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haggerty, Kevin & Ericson, Richard. (2000). "The surveillant assemblage". En: *The British Journal of Sociology*, Vol. 51.

- ICAHD. (2011). *No Home, No Homeland: East Jerusalem Ethnic Displacement*. Israel: The Israeli Committee against House Demolitions.
- Koskela, Hille. (2003). "Cam Era': The Contemporary Urban Panopticon". En: *Surveillance and Society* Vol.1, N°3.
- Miller, Peter & Rose, Niklas. (1992). "Political Power beyond the State: Problematics of Government". En: *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, N°2.
- Palestinian Counseling Center. (2004). *Local Outline Plan. Jerusalem 2000 Report No. 4. The Proposed Plan and the Main Planning Policies Prepared for Jerusalem Municipality*. Disponible en: <http://coalitionforjerusalem.org/master-plan-2000-english-translation/>, acceso 20 de enero de 2015.
- Seitelbach, Emmanuel. (2013). "The Politics of Archeology and Parks in Jerusalem". En *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture*, acceso 15 de abril de 2014.
- Tilly, Charles. (1985). "War Making and State Making as Organized Crime". En: Evans, Peter *et al.* (comps.) *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yiftachel, Oren & Legrand, Olivier. (2013). "Sovereignty, Planning and Gray Space: Illegal Construction in Sarajevo and Jerusalem". En: Chiodelli, Francesco *et al.* (comps.) *Cities to be tamed? Spatial investigations across the Urban South*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Tercera sección

**MEDIO ORIENTE
*EN AMÉRICA LATINA***

EXPANSIÓN COLONIAL Y RENACIMIENTO ÁRABE EN EL ORDEN MUNDIAL DE ENTREGUERRAS

VISIONES DESDE LOS EMIGRANTES ÁRABES DEL CONO SUR

Juan José Vagni

INTRODUCCIÓN

Esta propuesta procura un acercamiento a las visiones del orden mundial y de la situación de los pueblos coloniales construidas por los emigrados árabes en el Cono Sur durante el período de entreguerras. En esta etapa de reconfiguración de los espacios imperiales, referentes y líderes comunitarios elaboraron puentes de aproximación entre los países del Sur, estableciendo paralelismos, similitudes e influencias en el plano cultural y político entre árabes e hispanoamericanos. Estos acercamientos tempranos muestran la presencia de redes y prácticas articuladas desde cuatro continentes, en las que se entrecruzan poetas y propagandistas, referentes nacionalistas, activistas y periodistas, entre otros. En sus obras asoman el panislamismo, las diferentes versiones del nacionalismo árabe, el africanismo español, el hispanismo y el andalucismo, entre otros.

En este marco pretendemos contribuir a una visión más completa de los intercambios culturales y las actividades transnacionales de la diáspora árabe en el Cono Sur, concentrándonos en actores y períodos de tiempo desatendidos por estudios anteriores. Las valiosas contribuciones sobre esta dinámica se concentran en las figuras de *Mahyar*, en los viajeros a Oriente desde el orientalismo literario-periférico o en personalidades públicas de alta resonancia como el emir Emin Arslan

(Klich, 1993: 177-205; Gasquet, 2015: 287-316, Bergel, 2015) o Jorge Sawaya (Fahrenthold, 2014; Logroño Narbona, 2009: 349-376).

Con nuestra propuesta procuramos dirigir la atención hacia personalidades desatendidas como Saifuddin Rahhal, Habib Estéfano, Michel Cosma y Salomon Abud durante el período de entreguerras. El foco sobre dicha etapa nos permite observar las actitudes y posicionamientos frente a la crisis mundial y la situación colonial no sólo de Siria y Líbano, sino también de otros espacios como el norte de África. Para ello se requiere un abordaje multidisciplinario que conjugue tanto los planteamientos desde el constructivismo en la mirada de las relaciones internacionales, como los aportes que vienen desde la perspectiva histórica de las historias conectadas y del análisis crítico del orientalismo. El corpus central lo constituyen libros y cartas de dichos referentes comunitarios, publicaciones periódicas de las colectividades del Cono Sur y documentación de archivos españoles y marroquíes.

PERSPECTIVA CONCEPTUAL

La mayoría de los referentes analizados a continuación pueden considerarse como una especie de nómadas tempranos que plasmaron en su actividad los fenómenos de apropiación y mestizaje cultural de élites mundializadas a principios del siglo XX (Anderson, 2008: 10-11). En este marco, su actuación se asemeja a la noción de *pass-seur* o mediador cultural que propone Serge Gruzinski para definir a aquellos personajes que establecieron lazos entre diferentes universos culturales, actuando como pasadores, conectores o tejedores de redes internacionales (2005: 16, 27). Por su actuación en el campo de la política, las letras, el pensamiento y los lenguajes simbólicos, estos autores pueden considerarse agentes sociales que “desde una posición a menudo liminal y a caballo entre culturas, favorecen las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de las fronteras” (Ares Queija y Gruzinski, 1997: 10).

Este carácter conectivo los vuelve relevantes a la hora de entender las tensiones políticas e ideológicas del mundo hispanoamericano y árabe bajo el contexto de redes globales de ideas y conocimiento que circulaban durante la primera mitad del siglo XX. En definitiva, este entramado de influencias nos habla de una red rizómica que atraviesa diferentes espacios regionales, incluyendo especialmente a países colonizados o en proceso de afirmación nacional. Esta alianza transcontinental (Anderson, 2008: 30) nos revela así una serie de nodos o puntos de compleja articulación entre movimientos

de resistencia y corrientes de pensamiento que operaron en forma simultánea (Bergel, 2015: 13) y que van advirtiendo la emergencia de un mundo nuevo, con el cuestionamiento del modelo colonial y eurocéntrico y la aparición de un nuevo equilibrio de fuerzas en el orden mundial.

En esta presentación, los autores y referentes analizados procuran buscar semejanzas y establecer paralelismos entre los diferentes espacios regionales. Las experiencias expuestas contribuyen a identificar problemáticas comunes, a establecer puentes de acercamiento y estrategias de acción. En este punto, resulta inspirador lo señalado por Michael Goebel para el abordaje de los emigrantes del proto-tercer mundo en la metrópolis parisina de entreguerras:

La toma de conciencia, a menudo mediante comparaciones y extrapolaciones de un caso a otro, ayudaron a habilitar nuevas formas de pensar porque los intersticios abrieron espacios para la experimentación e ideas alternativas, así como también movilizaciones prácticas. Fisuras, discrepancias y desconexiones hicieron que el orden imperial pareciera menos natural, engendrando así un cuestionamiento más profundo del status quo de las relaciones de poder globales. (Goebel, 2015: 9-10).

A menudo este impulso de acercamiento va acompañado de una redefinición de las fronteras establecidas, de un cuestionamiento de las distancias que separan a los diferentes espacios regionales. En esta generación de *geografías imaginarias* aparecen nuevas continuidades geográficas, históricas y culturales. En este proceso, a su vez son pensados y recreados los “Otros intranacionales y transnacionales” (Tölölyan, 1991: 3).

Asimismo, con el tiempo, dichos discursos se afirmaron y expandieron hacia otros actores políticos y culturales, afectando en adelante la construcción de la agenda exterior entre el mundo árabe y América Latina (Vagni, 2015).

ESCENARIOS PARA EL ENCUENTRO

Finalizada la primera guerra mundial, amplias regiones del mundo quedaron bajo el dominio directo, la protección o la influencia de los vencedores. El Imperio Británico y Francia afirmaron su poder colonial en grandes porciones de Asia y África, destacándose su control en el Oriente árabe bajo el sistema de Mandatos de la Sociedad de las Naciones. Estados Unidos, mientras tanto, combinaba el ideal wilsoniano de autodeterminación, paz y cooperación entre los pueblos con la expansión de la influencia sobre el resto del continente americano. Hacia el Oeste, tras la Revolución Rusa, el nuevo poder político bolchevique pasó a aglutinar el corazón de Asia.

Este mundo de entreguerras venía de una creciente interacción económica y cultural que facilitaba la circulación de personas, productos e ideas de una punta a la otra del globo. Los nuevos medios de transporte y de comunicación favorecieron el contacto y redujeron las distancias que antaño separaban continentes y civilizaciones. En este marco, los países sometidos y dependientes permanecieron integrados entre sí y con sus metrópolis a través de las redes de migrantes, de mercancías y de productos culturales. De este modo, como señala Bergel: “(el) descentramiento de Europa favoreció la emergencia o el fortalecimiento de circuitos e imaginarios alternativos de los hasta entonces hegemónicos” (2015: 16). Pero la crisis mundial de los años treinta trajo a este escenario una creciente desconfianza e incertidumbre. Las estructuras económicas y políticas del mundo occidental comenzaron a mostrar fuertes síntomas de debilidad, acentuando las crisis sociales y favoreciendo la emergencia de los fascismos y los nacionalismos exacerbados.

Frente a estos procesos, el mundo árabe, la India, el África subsahariana, China y América Latina compartían propósitos semejantes: anhelaban liberarse de la opresión colonial o superar su condición periférica frente a los centros de poder mundiales. La revolución, el anticolonialismo y el antimperialismo se volvieron parte de un lenguaje y una praxis común para sus clases dirigentes (Anderson, 2008: 9).

En el caso del mundo árabe e islámico, la unidad política aparecía como una cuestión central tras la desaparición del Imperio Otomano y del Califato y el avance de las potencias europeas en la zona bajo la forma de ocupación colonial plena, de mandatos o de protectorados. Para las sociedades árabes e islámicas, la descolonización y la independencia se volvieron una aspiración esencial. El surgimiento de diversas instancias organizativas –asociaciones de estudiantes en las metrópolis, la realización de congresos islámicos y la edición de publicaciones como *Revue Maghreb* y *Nation Arabe*– favorecieron una mayor visibilidad de las ideas emancipatorias y abrieron una dinámica de sólida articulación política. A su vez, hacia los años treinta comenzaron a desarrollarse los partidos nacionalistas árabes, en un amplio espectro ideológico que iba de panarabistas a nacionalistas locales, de musulmanes a laicos, de conservadores a socialistas (Albert, 2008: 54).

Mientras tanto, España no lograba asimilar su posición periférica, alimentada de un *continuum* de fracasos y mutilaciones: la pérdida de los territorios de ultramar –especialmente frente al emergente Estados Unidos–, el lugar marginal en el concierto europeo y, por ende, en el reparto colonial de África. En ese contexto, Marruecos y

el norte de África aparecían como el ámbito natural para recuperar y reafirmar los espacios de poder perdidos.

En América Latina, por otro lado, este también fue un período de crisis, donde surgieron diversas tendencias y propuestas político-ideológicas de unidad continental, especialmente para hacer frente a la influencia estadounidense. Las ideas antiimperialistas, junto a la admiración por el “despertar de Oriente”, sedujeron a diversos sectores intelectuales preocupados por el llamado “agotamiento civilizacional de Occidente”. Surgió así un americanismo que ensayó propuestas de regeneración dirigiendo su mirada a los nuevos escenarios emergentes de Asia y África, proceso al que Martín Bergel denominó “orientalismo invertido” (Bergel, 2015: 13).

Paralelamente, en los mismos estados nacionales del Cono Sur se estaban afianzando corrientes migratorias provenientes de los territorios árabes del antiguo Imperio Otomano, los que quedaron bajo el control inglés y francés tras la Primera Guerra Mundial. Amplios contingentes -principalmente cristianos- provenientes de Siria, Líbano y Palestina se asentaron en los países sudamericanos desde fines del siglo XIX. Al tiempo que mantenían estrechos vínculos con sus tierras de origen, encontraron diversos desafíos para su integración en las sociedades de acogida. La cohesión como grupo y la preservación de su identidad árabe estuvieron entre las preocupaciones iniciales, de allí la importancia que fueron adquiriendo para estos propósitos los periódicos y las publicaciones árabes (Del Amo, 2006: 6), principalmente en Argentina y Chile. Sus dirigentes e intelectuales se empeñaron en señalar la naturalidad de su presencia en el continente, definiendo a los árabes recién llegados como partícipes esenciales de la herencia hispana, especialmente a través de Al-Andalus. De este modo, se fue forjando un discurso de unidad hispanoamericano-árabe que incorporó a España como enlace o puente entre ambos mundos. Este relato se constituyó en una especie de mito de origen de los árabes en América, en los que intervinieron un amplio espectro de influencias intelectuales (Madariaga, 1997: 34-55).

SAIFUDDIN RAHHAL Y LOS RECLAMOS PANISLAMISTAS

Uno de los primeros testimonios significativos y de alcance político sobre la situación colonial expuesto por los emigrantes árabes e islámicos data de mediados de los años veinte y tiene como protagonistas a autoridades de la Asociación Pan-Islamismo de Buenos Aires. Esta entidad fue fundada en 1922 en la capital argentina por Saifuddin Rahhal y se reorganizó tiempo después constituyendo el Centro Islámico de la República Argentina (Mahmut, 2004: 250), la institución madre de los musulmanes en el país. Rahhal era un

intelectual musulmán de origen egipcio que había estudiado en la Universidad de Al-Azhar (Hussain, 2004: 484) y al que se puede considerar un líder nacionalista, defensor de la independencia de los Estados árabes (Jozami, 2004: 341) Años más tarde realizó una traducción al castellano del Corán, de la que se publicó una parte (Abboud, 2004: 243).

En 1924, el Presidente y el secretario de dicha Asociación, Mohamed Hosein Murad y el ya nombrado Saifuddin Rahhal, enviaron una carta al Rey Alfonso XIII de España proponiéndole que convoque a una Conferencia internacional de paz para la solución del problema árabe en el norte de África. El documento propugna el derecho de los pueblos árabes a defender su independencia y aspirar a una vida libre como las demás naciones de Europa. Frente a la vieja política de agresión e imperialismo que arrastró a los pueblos árabes “al nihilismo, al caos y a la corrupción”, los dirigentes reclaman “una política moderna de mutuo interés y recíproca amistad”.¹¹ En ese marco, reconocen a España una posición especial respecto a las otras potencias coloniales –Francia, Inglaterra e Italia– por su situación geográfica y sus antecedentes históricos, por lo cual la convocan a ejercer un papel activo en la determinación del futuro de toda la región. Estos dirigentes musulmanes argentinos solicitaron al monarca que, por su intermedio, los gobiernos español, francés, italiano e inglés convocaran a una conferencia internacional con los representantes de los movimientos nacionalistas de Marruecos, Argelia, Tripolitania, Túnez y Egipto y la participación de los Estados Unidos. En la misiva presentan las bases de discusión para dicha conferencia: independencia absoluta de los pueblos del norte de África bajo un régimen constitucional republicano, garantías de neutralidad, política comercial de puertas abiertas y tribunales mixtos para los extranjeros. Asimismo, detallan un programa de transición a llevarse adelante en cada país: formación de una Asamblea Constituyente, redacción de un texto Constitucional, formación del gobierno nacional y, finalmente, retiro de los ejércitos de ocupación “aplicando convenios compatibles que salvaguarden los intereses de cada potencia”. Con este plan integral, según los autores, se alcanzaría así no sólo una paz estable y la cesación de los movimientos bélicos, sino que se habría “llegado a crear una era nueva de paz, confraternidad y mutualismo entre Oriente y Occidente”.

1 Archivo General de la Administración, España, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno (en adelante, AGA-FMPG), IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5, A S. M. Alfonso XIII Rey de España', Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires, 1924.

Esta carta recorrió diversas instancias burocráticas españolas, las cuales fueron elaborando informes sucesivos sobre las ramificaciones de las ideas panislamistas, cuyo alcance se extendería “hasta las colonias musulmanas en los países de emigración, singularmente las Repúblicas de Sudamérica, en lo que fundan y sostienen comités locales de panislamismo que mantienen estrechas relaciones con los centros directos”.²² El expediente llegó a la oficina real y finalmente a la Oficina de Marruecos de la Presidencia del Directorio Militar a cargo de Miguel Primo de Rivera, instancia desde la cual se envió una respuesta prudente a los dirigentes musulmanes argentinos. Haciendo constar su carácter de protector de la zona de Marruecos, el gobierno español señaló que: “no dejará de acoger con simpatía, si llegado el caso procediese, cualquier iniciativa que tienda a favorecer el desarrollo de la personalidad del Islam”.³³

HABIB ESTÉFANO, ENLAZANDO ARABIDAD E HISPANIDAD

Habib Estéfano (1888-1946) constituye una de las figuras más representativas de la emigración árabe en América Latina durante las primeras décadas del siglo XX. Orador y propagandista, desarrolló una intensa labor en el continente promoviendo la articulación de las ideas de la Hispanidad con las de la Arabidad. Nacido en el Líbano y en su juventud sacerdote maronita, fue también presidente de la Academia Árabe de Damasco. En su tránsito por América se aplicó a la integración y reconocimiento de las nuevas corrientes migratorias árabes en el continente. Desde su posición de poeta y activista se transformó en el portavoz y en la figura pública más reconocida de esas comunidades. En su honor se nombraron escuelas, bibliotecas y centros; al tiempo que se organizaron concursos póstumos, medallas y bustos conmemorativos a lo largo de toda la geografía americana. De acuerdo a un prominente dirigente comunitario, Juan S. Obeid ⁴⁴: “Es como un embajador espiritual [...] Es Oriente en la cátedra de Occidente. Ha realizado la obra más eficaz de aproximación entre tan distantes culturas y patrias geográficas” (1937: 79-80).

2 AGA-FMPG, IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5. Carta D. Serna, Madrid, 15 de enero de 1924', Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires, p. 2.

3 AGA-FMPG, IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5. Minuta. Examinado con toda atención el interesante escrito', Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires", 1924.

4 Obeid fue un activo dirigente que participó en la fundación del Banco Sirio Libanés, de la Cámara de Comercio Sirio-Libanesa y del Club Honor y Patria, según lo detalla Ignacio Klich (1995: 14).

A lo largo de la década del veinte su recorrido se desarrolló entre la Península Ibérica y América Latina, vinculándose con otro ideólogo del encuentro árabe-hispano: Rodolfo Gil Benumeya (Vagni, 2016). En 1925 brindó múltiples alocuciones en España, tales como la conferencia en la Unión Iberoamericana en Madrid, en Sevilla y en Granada. También fue nombrado representante de honor en la Exposición Hispanoamericana de Sevilla en 1929 por el dictador general Miguel Primo de Rivera.

Estéfano encontró en el Oriente árabe-musulmán y en Al Andalus un recurso para pensar y discutir la cuestión identitaria del Nuevo Mundo. América es concebida desde una multiplicidad de contribuciones culturales, entre las cuales los aportes árabes representarían un componente fundamental. En un momento donde la idea de homogeneidad racial ganaba adhesiones, Estéfano propuso el mestizaje americano como un valor distintivo y potencialmente enriquecedor.

A principios de los años treinta publicó en México *Los pueblos hispano-americanos. Su presente y su porvenir*, donde reconoce y valora las diferentes vertientes identitarias de las sociedades americanas. Su trabajo se sitúa en un clima de agitación mundial y emergencia de tendencias extremas: “La conciencia de los Hispano-Americanos se despierta en el preciso momento en que la humanidad busca angustiosamente nuevas orientaciones”, sostiene (Estéfano, 1931: 118). En su propuesta, la solución de los problemas hispanos no pasaría por la imitación de otros pueblos ni por la exaltación de los particularismos raciales o lingüísticos, sino por el reconocimiento de la propia y específica amalgama cultural. Esa diversidad garantizaría un lugar de igualdad como “compañeros y conciudadanos” para sus compatriotas árabes emigrados (1931: 295).

Así, se distancia de los “nacionalismos exagerados” (1931: 133) y de las políticas raciales de los fascismos europeos, señalando que una nación no vale “por la sangre que lleva ni por el idioma que usa” (1931: 28). En esa línea cuestiona la visión de la teoría moderna de las razas sobre América Latina, por la cual el continente estaría “condenado al atraso y la anarquía por juntar en su seno a razas antagónicas” (Estéfano, 1931: 24).

Asimismo, Estéfano valora y cuestiona cada uno de los proyectos que marcan la conciencia americana del momento: el indoamericanismo, el latino-americanismo y el panamericanismo. “Nombres que señalan poderosas y profundas tendencias que introducen la agitación hasta la misma substancia de la América Hispana (1931: 120). El ideal indoamericano lo percibe como una legítima rehabilitación del indio americano (“durante largo tiempo despreciado o totalmente olvidado”), pero lo considera “incapaz de ser la base de una robusta constitución

y vigorosa vida moderna que necesita la América Hispana” (Estéfano, 1931: 140). En este caso, recurre nuevamente a una visión de contrapunto con el escenario mesoriental para reforzar sus argumentos. Encuentra un “curioso e instructivo paralelismo” en las aspiraciones de algunos sectores intelectuales de la América Hispana -el indigenismo- y de Egipto -el faraonismo- :

[...] muchos pensadores egipcios pretendieron extraer de la antigua civilización faraónica los principios y normas que había de formar el alma del nuevo Egipto. La incomparable grandeza de los tiempos faraónicos hacía más justificado en Egipto este retorno a un ideal pasado que en la América Hispana. Empero, comprendieron los Egipcios que su Egipto de hoy no es el de los faraones y que no es posible que el ideal de los tiempos antiguos pueda ser el ideal de los tiempos presentes. (Estéfano, 1931: 142)

Siguiendo con los paralelismos entre Oriente y la América pre-hispánica, entre el pasado y el presente, Estéfano plantea también una defensa y reivindicación de los pueblos que habitan los trópicos:

Los que pretenden que en las tierras tropicales no pueden florecer grandes civilizaciones, son hombres que se encierran en el presente momento histórico, incapaces de abarcar con su mirada la evolución de la especie humana. ¿Negarán acaso la grandeza de Egipto, la majestad de los Abbásidas en Bagdad y el esplendor de los mayas en Yucatán? (Estéfano, 1931: 202).

También critica la propuesta del latinoamericanismo, descartando la supuesta afinidad espiritual de los pueblos herederos de Roma y el papel de Francia como modelo cultural y político. “La América Hispana no puede encontrar en el Latino-Americanismo la dirección que necesita. Su alma no ha sido ni será jamás Latina, por la sencilla razón de que la raza Latina nunca ha existido. El Latino-Americanismo es una pura, aunque ingeniosa ficción” (Estéfano, 1931: 152-153). Y para enfatizar agrega: “Ninguna ficción puede hacer que Francia y los países Hispanos pertenezcan a la misma raza y vivan la misma vida” (1931: 155).

Por su parte, en su impugnación del proyecto panamericanista recoge también el horizonte crítico de diversos sectores opuestos a la influencia estadounidense:

Desgraciadamente, el Panamericanismo, único ensayo hasta hoy de organización continental en América, no seduce por el ideal ni alienta por la justicia. En vez de exaltarlo, como fuera nuestro deseo, por significar un positivo progreso en las relaciones internacionales; nos vemos en la triste necesidad de reprobalo por carecer de ideales y de justicia. El Panamericanismo es creación de Washington. (Estéfano, 1931: 190).

Por último, Estéfano se encarga de rechazar también cualquier simpatía con la experiencia de la Revolución Rusa. “Si no se quiere que el comunismo de Rusia acabe con toda la civilización de Occidente, preciso es transformar los sistemas tradicionales y corresponder con nuevas creaciones a las nuevas exigencias de las sociedades”, enfatiza (Estéfano, 1931: 17).

El publicista se percata además de la escasa relevancia que tiene entonces el Océano Pacífico en la orientación económica y políticas de las naciones hispanoamericanas. Considera que éste no es todavía el centro de las grandes actividades mundiales y por ende los americanos mantienen escasos contactos con el Lejano Oriente. “Todo los lleva a Europa. Viviendo frente al Océano Pacífico, dan la espalda al mar que más les interesa y que, desde siglos, está dominado por otras naciones” (Estéfano, 1931: 19).

Por todo ello, Estéfano defiende el ideal Hispano-Americano como el único legítimo para los pueblos de América. Su lectura parte del reconocimiento de la situación común de subordinación que viven España y las repúblicas americanas. “España ha pasado a ser en Europa una nación de segunda categoría [...] Es tan escasa su influencia en los asuntos mundiales que casi no existe” (1931: 275). Asimismo, las repúblicas hispanas de América carecen de peso alguno en el sistema internacional y se encuentran sometidas a la tutela estadounidense. De esta situación de inferioridad y de aquel pasado en común, surge la propuesta de unidad hispano-americana: “Sólo uniéndose podrán estos salvar su dignidad y alcanzar un universal prestigio” (Estéfano, 1931: 275). En esa línea propone la conformación de una confederación Hispana, la que podría transformarse en una de las primeras fuerzas mundiales. Esta confederación debería tener un alcance ibérico, incluyendo Portugal y Brasil. De este modo “su influencia en el mundo será suprema” (Estéfano, 1931: 276).

MICHEL COSMA, UNA PRESENCIA INFLUYENTE

Cosma fue un destacado periodista, activista y político de origen sirio, con una intensa vida pública que se desarrolló sucesivamente en diferentes escenarios geográficos. Su obra constituye un ejemplo significativo de una figura a caballo entre diferentes mundos. A partir de los años veinte participó y dirigió desde Buenos Aires diversas publicaciones como la Revista de Oriente, La Renovación, La Voz de la Juventud y La Gaceta Árabe, abordando temas históricos, culturales y del nacionalismo árabe contemporáneo. A principios de los años treinta dictó conferencias en la Universidad Nacional de Chile y en diversas emisoras radiales del Cono Sur. Regresó a Siria entre 1936 y 1939 donde, en pleno Mandato Francés, trabajó junto a Salah Bitar y

Michel Aflak en la fundación del Partido Baath. Tras la independencia, integró la delegación de ese país en Naciones Unidas y más tarde, retornó a la Argentina donde fundó múltiples instituciones de la cultura y la diáspora árabe. Además, fue traductor de la obra de Gibrán Khalil Gibrán.

En su preocupación por la evolución de la ocupación colonial del Oriente árabe, de India, de China y de otras regiones de Asia y África, Cosma exhibe una visión idealista y utópica, afín a ciertos movimientos socialistas y hasta espiritualistas y teosóficos de la época. En un artículo denominado “Apresurando el advenimiento de la luz”, publicado en el número inicial de la *Revista de Oriente* en junio de 1932 –dirigida por el mismo Cosma– se reproducen párrafos de una publicación anterior suya del 27 de abril de 1929. El texto destaca las profundas conmociones que desató la guerra de 1914, generando las condiciones para futuros cambios en la estructura social y política del mundo que tendrían como punto de inicio a Oriente: “Vendrá la luz. Y vendrá del Oriente. (...) Del viejo Oriente que, después de haber brillado cien veces con deslumbrantes esplendores, sacude su último letargo y despierta, pletórico de vida y ansioso de marchar” (Cosma, 1932: 8). A continuación, Cosma denuncia los atropellos de la acción colonial de las potencias europeas:

“Cegados por anacrónicos sueños de imperialismo, sólo ven en el Oriente una fuente de riquezas que despierta en ellos la codicia y los arroja en azarosas aventuras de conquista. Amos del poder, por el momento, la soberbia los embriaga: hacen derroche de prepotencia, pisotean las libertades y usurpan los derechos de los pueblos”. (Cosma, 1932: 8).

Desde su visión teleológica sostiene que, con la terquedad de sus líderes y la violencia de los métodos, los poderes coloniales no hacen más que acelerar “el advenimiento de la luz” desde Oriente, acontecimiento que alumbrará los caminos de la humanidad hacia el futuro (Cosma, 1932: 8). En esta línea, en el editorial de la misma edición de dicha revista se postula que “en la aurora que se aproxima” se llegará a una humanidad sin clases ni fronteras, donde el instrumento principal será la “hermanación de culturas” (*Revista de Oriente*, 1932a: 5).

En la misma edición, otro artículo denominado “Ayer y hoy” se propone hacer conocer a la comunidad argentina lo que ocurre en Oriente, la “tragedia que viven las pequeñas regiones, especialmente las habitadas por individuos de habla árabe”, donde el imperialismo –“este cáncer de la cultura actual”–, somete a todo un pueblo, el sirio. El artículo repasa la evolución del mandato francés sobre Siria desde 1928, especialmente las vicisitudes de la Asamblea Constituyente votada por los sirios frente a las limitaciones impuestas por el Alto

Comisionado Francés, Auguste Henri Ponsot. (Revista de Oriente, 1932b: 6). Este número inaugural se completa con fragmentos de la obra “Espíritus rebeldes” de Khalil Gibrán, poeta emblema de las comunidades árabes en toda América. El texto de esta obra de 1908 parece ilustrar los padecimientos de los pueblos árabes, en el tránsito del absolutismo otomano hacia los nuevos poderes coloniales europeos avanzando sobre la región: “Ven, pues, ¡oh, libertad! y sálvanos [...] De un yugo pesado a otro yugo pesado pasan nuestros cuellos y los pueblos de la tierra miran desde lejos y ríen: ¿hasta cuándo sufriremos la risa de los pueblos?” (Revista de Oriente, 1932c: 16-17).

SALOMON ABUD Y EL DESPERTAR ÁRABE

Descendiente de una familia oriunda de Hama (Siria), Salomon Abud tuvo también una activa presencia en medios comunitarios de Buenos Aires, principalmente como periodista y director del Diario Sirio Libanés, el de mayor tirada entre la prensa étnica árabe del país.

En 1939 publicó un libro inusual denominado *El Sol nace en Oriente. Esquema del resurgimiento árabe*. Este trabajo constituye una interesante visión sobre el estado del mundo, sobre el avance del imperialismo en diferentes escenarios de Asia y África y, principalmente, sobre las expectativas de liberación de los pueblos árabes. La publicación de la obra coincide con diversos acontecimientos significativos: la finalización de la guerra civil española, el inicio de las hostilidades nazis por Europa y la proclamación del Libro Blanco para Palestina. A nivel local se vivía un clima de confrontación entre aliadófilos y germanófilos.⁵⁵ Conviene señalar además que el prólogo de esta obra fue escrito por el español Alicia Garcitoral (1949), destacado político republicano exiliado en Argentina y afín a círculos andalucistas.⁶⁶

Abud reconstruye un escenario mundial de cambios para demostrar la emergencia de una antigua fuerza dormida: los árabes. “En este instante de la vida universal, y frente al continuo desconcierto europeo, los árabes han iniciado ya su despertar definitivo” sostiene. En su planteamiento, la idea de “resurgimiento árabe” viene impulsada por “nuevos ideales y una concepción nueva [que] aspiran a que la raza y el idioma sean la base de la futura unidad” (1939: 40).

5 Cabe recordar que en abril de 1938 se realizó un acto masivo en el Luna Park para celebrar la anexión de Austria por el Tercer Reich.

6 Adscripto al Partido Republicano Radical Socialista y gobernador civil de Cuenca durante la Segunda República, fue un habitual colaborador de publicaciones de la colectividad árabe en Sudamérica. Garcitoral completará en Argentina una trilogía de historia de España que fue publicada en 1949 por Librería Hachette de Buenos Aires y cuyos dos primeros tomos están dedicados a la España musulmana.

Frente a las promesas incumplidas de los aliados tras la primera guerra mundial, Abud denuncia los intentos británicos de manipular y tomar las riendas de la unidad árabe, por ejemplo mediante la propuesta de investidura del rey Faruk de Egipto como cabeza del Islam, dignidad que estaba vacante desde la abolición del Califato por Turquía en 1924. Aunque descrea de la necesidad de integración del poder temporal y religioso, sostiene que el problema del gobierno espiritual del Islam se resolverá a través del movimiento wahabita y la dinastía Ibn Saud.

Respecto a la presencia británica en la zona, el autor recorre los escenarios de Egipto e Irak, pero se explaya más extensamente sobre el problema de Palestina bajo el Mandato. Según su posición, este asunto no es un antagonismo ancestral entre árabes y judíos, sino que se trataría de un problema artificial creado por Gran Bretaña para garantizar sus intereses en la región. Frente a ello, Abud contempla un posible entendimiento frente a este enemigo común. Quizás, se pregunta “la mejor política, la más ventajosa y tal vez la más eficaz la constituiría un acercamiento árabe-hebreo a expensas de Inglaterra” (1939: 113).

ESPAÑA COMO ESLABÓN ENTRE EL MUNDO ÁRABE E IBEROAMÉRICA

La unidad y el resurgimiento de los árabes pasan, según Abud, por España, vértice de un posible eje geopolítico que articule a los pueblos desde Oriente a Iberoamérica. Sin embargo, la actual situación política en la Península no acompaña –por el momento– ese deseo:

Tal vez, si en el futuro llega –ha de llegar sin duda– la hora en que España se redima de sus dolores presentes, después del enorme desengaño que la desvincula para siempre de todas las naciones europeas, encuentre la verdadera senda de su destino histórico en la gestación de una unidad política y económica con los pueblos árabes, a los que está emparentada, y los hispano-americanos que son hijos de su genio. (Abud, 1939: 128).

Mirando hacia el porvenir, Abud señala que el camino de la “redención hispana” consistiría en lograr la articulación entre españoles, árabes y americanos: una alianza que significaría un primer ensayo de unidad mundial: “Se habría constituido un eje formidable y poderoso que será el más firme sostén del equilibrio del mundo, a cuyas manos pasaría, con la hegemonía económica y política, el cetro mismo de la civilización universal”, defiende (1939: 129-130).

El autor es consciente que el escenario español del momento no acompaña una iniciativa en ese sentido, pero confía en que su pueblo conserve estos ideales de unidad con los árabes. Los acontecimientos

vivididos en el marco de la Guerra Civil “no pueden influir en modo alguno para determinar un divorcio espiritual entre los árabes y la España de verdad, la España eterna, aquella que habrá de sobrevivir en el resplandor de su cultura, a despecho de la trágica realidad presente” (1939: 127).

Abud propone en cierta manera una identificación entre la España actual, rehén de un régimen dictatorial y los pueblos árabes sometidos al sistema colonial. Desde Oriente, afirma, “se desea la unidad con una España comprensiva [...] cuyo drama es también una reproducción del drama de los pueblos del Cercano Oriente” (1939: 129).

OTROS SUEÑOS IMPERIALES

A lo largo de diferentes capítulos, Abud recorre también las diferentes estrategias expansionistas de Francia, Alemania, Italia, Rusia, Turquía y Japón. En primera instancia revisa los errores y atropellos de la política colonial francesa en Siria, Líbano y el norte de África. Luego, detalla el papel emergente de Italia en la competencia colonial y sus ambiciones de reconstruir el antiguo Imperio en el Mediterráneo. Con respecto a Alemania, advierte claramente que “se ha convertido en un estado totalitario, bajo un gobierno centralista que abriga planes de predominio general” (1939: 17). En este marco, su política en el Cercano Oriente sería una continuación del viejo proyecto del Imperio Alemán de amenazar al poderío inglés en su acceso a la India (1939: 139).

Asimismo, dedica algunas páginas a Rusia, haciendo hincapié en su necesidad “de buscar nuevos horizontes al expansionismo ideológico para debilitar la potencialidad de las naciones totalitarias e imperialistas (1939: 143). Sin embargo, ocurriría un “raro fenómeno de inadaptabilidad” de sus propuestas en Oriente Medio: “Los pequeños grupos de vida sumamente artificial y esporádica que se han constituido transformaron de tal forma las directivas y enseñanzas impuestas desde afuera, que ni el mismo Lenin podría reconocer sus ideas”, afirma (1939: 143).

Frente a Turquía, Abud plantea sin rodeos que se encuentra en un plano de completa rivalidad con los árabes y su proyecto de unidad: “Turquía es un pueblo vacío de grandezas, carente de tradiciones propias y sin una fuerza espiritual lo suficientemente poderosa como para desvirtuar la reciente civilización árabe” (1939: 147-148). Por ello, rechaza sus intentos de unificación panislámica y su acercamiento al movimiento panasiático liderado por Japón. Abud advierte que la expansión japonesa en Asia constituye las “más grande amenaza para la civilización occidental”, teniendo en cuenta su confluencia natural con Alemania (1939: 152).

Así, el ideal panarábigo no puede hallar su camino en pacto alguno con el movimiento panasiático liderado por Japón y seguido por Turquía. “Ambos ‘ismos’ son naturalmente contradictorios y opuestos” (1939: 161). Es más, según su visión, la única barrera entre el avance asiático y la civilización occidental es el naciente mundo árabe, que no representaría peligro alguno para Europa sino la garantía de su supervivencia, tal como lo fue en el pasado (1939: 163). Entonces, Europa no debería temer ni obstaculizar el resurgir árabe sino más bien favorecerlo (1939: 163-164).

CONCLUSIONES

Este recorrido constituye una ventana inicial para descubrir puentes de aproximación entre América Latina y el mundo árabe-islámico frente a la política mundial durante la crisis de entreguerras, en la perspectiva de una serie de figuras representativas de la emigración árabe en América.

Los autores analizados adoptaron una posición de intermedios entre múltiples niveles, actores y espacios. Se transformaron en intérpretes y traductores de experiencias que ocurrían en diferentes escenarios y momentos históricos. Rahhal, Estéfano, Cosma y Abud construyeron identidades compartidas entre unos y otros, desafiaron a las cartografías existentes e imaginaron alianzas novedosas para el futuro. Para una audiencia marcada por el eurocentrismo o alejada de las cuestiones que afectaban a los pueblos de Asia y África, estos activistas ofrecieron relatos vívidos, accesibles y con un notable tono didáctico.

Desde diferentes enfoques y posicionamientos, los mencionados referentes presentaron al público americano la nueva fuerza que –según su mirada– estaba renaciendo, los árabes. Una fuerza que tras la superación del colonialismo y el peso de otros poderes emergentes podía cimentar junto a los americanos un nuevo orden civilizacional.

En sus escritos, la rememoración de un pasado mitificado –la civilización de al-Andalus– aparece como el modelo para una adecuada integración de los emigrantes en el nuevo hogar americano. Esos mismos emigrantes son considerados como los protagonistas de una saga que va de Oriente hacia América, de lo transnacional a lo intranacional, del pasado hacia el futuro. En todo ese recorrido espacial y temporal, España emerge –a pesar de su situación– como el eje potencial para una vertebración entre árabes e hispanoamericanos. Desde sus lecturas, la unidad de estos tres espacios periféricos podría ser la semilla de un orden global renovado.

BIBLIOGRAFÍA

- Abboud, Yusef. (2004). "Los árabes musulmanes". En: Noufour, Hamurabi (dir.) *Sirios, libaneses y argentinos Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo.
- Abud, Salomón. (1939). *El sol nace en Oriente. Esquema del resurgimiento árabe*. Buenos Aires: Editorial Política Internacional.
- Anderson, Benedict. (2008). *Bajo tres banderas: Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal Ediciones.
- Albert, Jesús. (2008). "Las relaciones entre los fascismos y el movimiento nacionalista árabe". En: *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. N° 6, septiembre-diciembre.
- Archivo General de la Administración, España, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno (AGA-FMPG), IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5, "A. S. M. Alfonso XIII Rey de España", Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires, 1924.
- Archivo General de la Administración, España, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno (AGA-FMPG), IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5. "Carta D. Serna, Madrid, 15 de enero de 1924", Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires.
- Archivo General de la Administración, España, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno (AGA-FMPG) IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5. "Minuta. Examinado con toda atención el interesante escrito", Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires, 1924.
- Ares Queija, Berta; Gruzisnki, Serge. (1997). *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Bergel, Martín. (2015). *El Oriente desplazado: Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Cosma, Michel. (1932). "Apresurando el advenimiento de la luz". En: *Revista de Oriente* Buenos Aires: Talleres Gráficos La Comercial. Año I, N° 1, junio.
- Del Amo, Mercedes. (2006). "La literatura de los periódicos árabes de Chile". En: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*. Granada: Universidad de Granada. N° 55.

- Estéfano, Habib. (1931). *Los pueblos hispanoamericanos. Su presente y su porvenir*. México: Ediciones Culturales.
- Fahrenthold, Stacy. (2014). *Making Nations, in The Mahjar: Syrian and Lebanese long-distance nationalisms in New York City, São Paulo, and Buenos Aires, 1913-1929*. Boston: Northeastern University Boston. PhD thesis.
- Garcitoral, Alicia. (1949). *Primeros ciclos y España Musulmana*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Gasquet, Axel. (2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Goebel, Michael. (2015). *Anti-Imperial Metropolis: Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gruzinski, Serge. (2005). "Passeurs y elites 'católicas' en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)". En: O'Phelan Godoy, S. y Salazar-Soler, C. (eds.) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglo XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hussain, Brahim. (2004). "Las publicaciones porteñas periódicas". En: Noufour, Hamurabi (dir.) *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo.
- Jozami, Gladys. (2004). "La identidad nacional de los llamados turcos en Argentina". En: Noufour, Hamurabi (dir.) *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo.
- Klich, Ignacio. (1993) "Argentine-Ottoman Relations and their Impact on Immigrants from the Middle East: A History of Unfulfilled Expectations, 1910-1915". En: *The Americas*. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 50, N° 2.
- Klich, Ignacio. (1995). "Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos". En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv. Vol. 6, N° 2. Disponible en: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1196/1224>
- Logroño Narbona, María del Mar. (2009). "La actividad política transnacional de las comunidades árabes en el mahyar argentino: el caso de Jorge Sawaya". En: Hauser, Karim y Gi, Daniel (eds.) *Contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas*. Madrid: Casa Árabe.

- de Madariaga, María Rosa. (1997). "Introducción". En: Kabchi, Raymundo (coord.). *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi.
- Mahmut, Rayi. (2004). "Los drusos". En: Noufour, Hamurabi (dir.). *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo.
- Obeid, Juan. (1937). *Aporte*. Buenos Aires: Editorial A.J. Coimil & Cía.
- Revista de Oriente 1932a. "Propósitos". En: Revista *de Oriente* (Buenos Aires: Talleres Gráficos La Comercial) Año 1, N° 1, junio.
- Revista de Oriente 1932b. "Ayer y hoy". En: *Revista de Oriente*. Buenos Aires: Talleres Gráficos La Comercial. Año 1, N° 1, junio.
- Revista de Oriente 1932c. "De Khalil Gibrán -tradujo del árabe Miguel Cosma- ¡Oh, libertad!". En *Revista de Oriente*. Buenos Aires: Talleres Gráficos La Comercial) Año 1, N° 1, junio.
- Tölölyan, Khachig. (1991). "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface". En: *Diaspora*. Toronto: University of Toronto Press. Vol. 1, N° 1.
- Vagni, Juan José. (2015). "Discours, identité et relations interrégionales: la "construction culturelle" du rapprochement entre le monde arabe et l'Amérique latine". En : *Cahiers des Amériques latines* (Institut des hautes études de l'Amérique latine, Université Sorbonne Nouvelle-Paris / Centre de recherche et de documentation sur les Amériques, CNRS) N° 80.
- Vagni, Juan José. (2016). "América como modelo para la actuación de España en el Protectorado en Marruecos. La visión de Rodolfo Gil Benumeya". En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Merced: University of California. Vol. 6, N 1, spring. Disponible en: <http://escholarship.org/uc/item/8dp520x4>

DESAFÍOS EN LA INTEGRACIÓN DE REFUGIADOS DE MEDIO ORIENTE EN ECUADOR DESPUÉS DEL 2016

CASO: PROGRAMA DE INTEGRACIÓN PARA REFUGIADOS Y MIGRANTES DE LA UNIVERSIDAD DE LOS HEMISFERIOS

César Castilla

INTRODUCCIÓN. LA MOVILIDAD HUMANA EN ECUADOR DESDE EL 2008

Ecuador siempre ha mantenido una tradición de brindar protección internacional a aquellas personas que lo necesitan. Este país ha sido uno de los tantos que ha ratificado –en 1958– la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951, y su Protocolo Adicional de 1967 –en el año 1969–. Con la entrada en vigor de una nueva Constitución en octubre del 2008, Ecuador trata de remplazar el enfoque económico neoliberal por otro más acorde a los preceptos del Suma Kawsay, que sugiere una atención más precisa en el ser humano y en las relaciones de éste con su entorno. Dentro de esto se puede apreciar un énfasis más específico en los derechos individuales, los derechos de la naturaleza y de la libre movilidad humana. Por tal motivo, en el artículo 41 de La Constitución de la República del Ecuador de 2008 se reconocen los principios de movilidad humana y ciudadanía universal, así como «los derechos de asilo y refugio».

Por otro lado, la política exterior de Ecuador también sufre un cambio en su contenido. La política de puertas abiertas propuesta por el Gobierno de la Revolución Ciudadana de Rafael Correa permitió que muchas personas de diferentes regiones centren su atención en el Ecuador y decidan venir a este país en calidad de

migrantes, o en busca de asilo político para optar finalmente por la figura de refugiados.

A nivel mundial, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) estima que al final de 2017, el número de individuos que se vieron obligados a iniciar un desplazamiento forzado como resultado de persecuciones, conflictos, violencia o violaciones de derechos humanos asciende a 68.5 millones, de los cuales 25.4 millones han alcanzado el estatus de refugiados; dentro de sus regiones se han identificado 19.9 millones de refugiados (UNHCR, 2018: 2).

Gracias al trabajo de la Dirección de Protección Internacional de la Cancillería Ecuatoriana durante la administración del Presidente Lenin Moreno, actualmente se puede contar con cifras actualizadas sobre el dato preciso de personas que se encuentran bajo el estatus de refugiados desde el primero de enero de 1989 hasta el 30 de noviembre de 2018: la cantidad asciende a 65.303 refugiados. La mayoría de éstos son de nacionalidad colombiana (69.91 %) y venezolana (26.27 %). No obstante, en el caso de extracontinentales, Siria representa 0.80 %, Yemen 0.66 %, Irán 0.23 %, Congo-RDC 0.22 %, Nigeria 0,18 %, Turquía 0.18 %, Afganistán 0.13 %, y 1.46 % pertenece a otros países (MREMH, 2018).

En cuanto a distribución geográfica se refiere, 70 % de las personas refugiadas en el país viven en áreas urbanas. La mayor parte del 30 % restante permanece cerca de la frontera, en regiones poco desarrolladas y aisladas, con limitados servicios básicos e infraestructura (UNHCR, 2016: 2). Quito, siendo la capital, concentra el mayor número de refugiados (42 %); siguiéndole Esmeraldas (18 %) y otras ciudades como Lago Agrio, San Lorenzo, Guayaquil, Cuenca, Santo Domingo y Tulcán (40 %) (Cancillería del Ecuador, 2017).

En febrero del 2017, se adoptó la nueva Ley Orgánica de Movilidad Humana, que apunta a facilitar la inserción de los refugiados en la sociedad ecuatoriana, en términos de accesibilidad a servicios básicos como lo son la educación, la salud y la oportunidad laboral.

A pesar de todo el avance logrado, todavía queda una brecha en cuanto al tema de integración de las personas provenientes de Medio Oriente. Como es conocido, en la actualidad los conflictos más importantes se desarrollan exactamente en esta región. Por ejemplo, es el caso de la organización terrorista Estado Islámico que desde la creación de su Califato, el 29 de junio del 2014, ocupó zonas de Irak y Siria generando un enfrentamiento entre sus combatientes y las fuerzas armadas regulares de los países ocupados por él, así como la intervención de las fuerzas armadas de los principales actores geopolíticos -entre ellos algunos miembros del Consejo de Seguridad de las

Naciones Unidas-. Luego tenemos el conflicto en Yemen, que enfrenta a dos grupos: los Huthis y las Fuerzas Armadas de Yemen, que cuentan con el apoyo de la Armada Saudí. Esto ha creado una crisis humanitaria sin precedentes, siendo los más afectados los niños. También tenemos el caso del terrorismo que afecta desde hace más de cuatro décadas a Afganistán, donde el grupo terrorista denominado Talibán se ensaña con la población civil. Lo que significa que cuatro generaciones nacidas en este territorio sólo han conocido la violencia como metodología de vida.

Los conflictos que han venido suscitándose en los últimos cinco años en Medio Oriente han desencadenado flujos migratorios que obviamente han afectado a Europa por la proximidad geográfica, y también a otros continentes tan distantes como el americano, donde Estados Unidos y Ecuador juegan un papel importante en la acogida de refugiados de Medio Oriente. En la actualidad, se pueden encontrar personas provenientes de una cultura diferente en territorio ecuatoriano que desean establecerse en este país, para lo cual tendrán que afrontar un proceso de integración.

PROBLEMÁTICAS EN TORNO A LA INTEGRACIÓN DE REFUGIADOS DE MEDIO ORIENTE EN ECUADOR

Según las cifras de la Dirección de Protección Internacional de la Cancillería Ecuatoriana, desde el primero de enero de 1989 hasta noviembre de 2018, son cinco los países principales de los cuales provienen los refugiados de Medio Oriente. Entre ellos tenemos a Siria (522), Yemen (430), Irán (150), Turquía (117); Afganistán (85) (MREMH, 2018); lo que nos da una cantidad aproximada de 1304 personas. Por lo tanto, para poder identificar las problemáticas en torno a la integración de refugiados de Medio Oriente en Ecuador, se ha procedido a describir aquellas que enfrentan los refugiados provenientes de esta región, así como las que están relacionadas con la población de acogida.

Las fases de observación y experimentación dentro del marco de un proceso de investigación-acción son sin duda herramientas necesarias e importantes para poder corregir falencias que en un primer momento puedan surgir dentro de la aplicación de modelos experimentales. Trabajar con personas refugiadas y migrantes extracontinentales, particularmente de Medio Oriente, que han llegado a territorio ecuatoriano es una tarea bastante compleja.

Para poder tener una idea más clara sobre lo que está pasando con estas personas, cuya integración representa un verdadero desafío para el Estado ecuatoriano, se ha procedido a analizar de manera cualitativa el Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de

la Universidad de Los Hemisferios, que está funcionando desde junio 2016, donde la mayoría de los beneficiarios son de Medio Oriente y profesan el islam. La información obtenida para el presente análisis es básicamente información recopilada en el primer contacto que se tiene con el o los beneficiarios del proyecto de manera oral, al momento de su inscripción en el programa o durante el desarrollo de éste.

Por lo que se ha evidenciado, hay principalmente dos factores que impiden un verdadero proceso de integración en el Ecuador. El primero es atribuido al desconocimiento del idioma español; sin embargo, el segundo factor es igual de importante y necesario de enfrentar. Se trata del desconocimiento y la no comprensión de la cultura ecuatoriana y del mundo occidental. Este factor juega un papel determinante en el momento en que personas provenientes de Medio Oriente quieren integrarse en la sociedad ecuatoriana.

El desconocimiento del idioma español les limita en el momento de relacionarse con la sociedad ecuatoriana, buscando por lo general vincularse con gente de su propia nacionalidad. Los beneficiarios del programa pertenecen por lo general a dos grupos bastantes diferenciados: los árabes (sirios, iraquíes, libios, yemenitas, etc.) y los persas (iraníes y afganos). A ambos grupos el aprendizaje del idioma español se les dificulta tanto en la escritura, pronunciación y entendimiento, dada la asimetría lingüística entre el árabe, el farsi, el dari y el español, lo que amerita que dediquen mucho esfuerzo en el aprendizaje de este idioma. Por otro lado, no les permite acceder a un puesto de trabajo adecuado y se limitan a trabajar con gente de su propia nacionalidad o credo en puestos que no son remunerados adecuadamente y sin los beneficios de ley correspondiente, a pesar de tener el permiso de trabajo y los mismos derechos que cualquier otro residente. Obviamente, este es un problema que todo migrante debe enfrentar cuando llega a un país. Sin embargo, en su caso, se les dificulta más porque no todos tienen una vocación pro-integración. También se debe considerar, cuando son refugiados, que por el entorno de donde proceden casi siempre llegan en una situación de vulnerabilidad a causa de la persecución o la violencia sufrida, lo que afecta del mismo modo su proceso de aprendizaje.

En algunas sociedades de Oriente -sin importar si se trata del Próximo, Medio o Lejano Oriente- la imagen de Occidente siempre es juzgada de una manera impropia, especialmente por parte de las elites conservadoras, Dependiendo de la filosofía o la religión que predomine en cada una de estas sociedades, siempre se va a tratar de prejuzgar los valores liberales de la sociedad Occidental. Por lo tanto, las personas que llegan de Medio Oriente a Ecuador vienen con ciertos temores y juicios preconcebidos sobre las personas de

Occidente. Esto repercute y limita ciertamente la creación de vínculos con los ciudadanos ecuatorianos, y también hace que se empiecen a formar comunidades que se aíslan manteniendo un contacto limitado con los ecuatorianos.

En el caso de los hombres casados, al ser el sustento del hogar, deben dejar a los niños bajo el cuidado de la esposa. Esto genera a su vez otra problemática, ya que la esposa y los hijos se quedan aislados sin tener medios para interactuar con la sociedad ecuatoriana. Más dramático es también el caso de personas refugiadas que se encuentran solas y en situación de vulnerabilidad. Para ellas, la vida se vuelve más difícil y por lo general son más propicias a desarrollar depresión por la situación y el aislamiento en el que se encuentran.

En cuanto a la población del país de acogida, también se puede apreciar que el principal problema es la discriminación, debido al poco conocimiento que se tiene sobre la cultura de estas personas. Lo poco que se conoce es a través de los medios, donde la información muchas veces es distorsionada, lo cual entorpece los procesos de integración ya que se puede incurrir en la estigmatización de estas personas. Después de los ataques del 11 de septiembre del 2001, se ha podido apreciar que a nivel global hay una especie de fobia hacia las personas de Medio Oriente, especialmente si son musulmanas. Esta tendencia ha ido en aumento en zonas donde se ha podido apreciar un incremento del flujo migratorio de personas provenientes de Medio Oriente. También se observa la politización de los problemas derivados de la migración por parte de la ultra derecha europea, lo que crea aversión hacia los refugiados y migrantes provenientes de Medio Oriente. El Ecuador no es la excepción. Según lo manifestado por los beneficiarios del Proyecto de Integración para Refugiados y Migrantes UDH, tanto adultos como niños han sido víctimas de discriminación en diferentes sentidos. En el caso de los adultos, por el sólo hecho de ser una persona de Medio Oriente o ser musulmán no se les contrata. Las mujeres y niñas, al llevar una prenda islámica, han sido objeto de burlas tanto en la calle como en el colegio. También han manifestado que los profesores de las instituciones educativas los han discriminado porque no dominan del todo el idioma español. Esto es sólo una muestra de los problemas que afectan y merman los procesos de integración ya que la población de Medio Oriente es especialmente sensible en cuanto al tema cultural.

A lo largo de estos dos años transcurridos dentro del Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de la Universidad de Los Hemisferios se ha podido observar que hombres, mujeres, niños y niñas de Medio Oriente tienen necesidades diferentes para poder satisfacer un proceso de integración dentro de la sociedad ecuatoriana.

En este programa se ha podido observar a personas que tienen una predisposición para la integración y a otras que no la consideran necesaria. Ya que si se trata de un padre, esposo o jefe de familia, éste a su vez va a influir en su entorno familiar limitando los vínculos, en este caso con la sociedad ecuatoriana.

Consecuentemente, al margen de las facilidades que puedan encontrar los refugiados de Medio Oriente en Ecuador, si se quiere lograr un proceso exitoso de integración se debe tratar de trabajar con ambos tipos de personas, con una orientación diferente dentro de un mismo enfoque holístico, lo que significaría todo un reto para el proceso de integración de estas personas donde lo más importante es preservar el núcleo familiar.

Finalmente, para enriquecer el proceso de integración de personas de Medio Oriente también se debería crear conciencia en la población del país de acogida, es decir en la sociedad ecuatoriana, de manera tal que tome conciencia de que hay un flujo migratorio de personas de esta región, con una cultura diferente que debe ser respetada. Para esto es necesario empezar desde las escuelas y colegios, inculcándoles que Ecuador -dado que mantiene una política de puertas abiertas desde el 2008- ha recibido personas de diferentes partes del mundo que han decidido asentarse en este territorio a las que, por lo tanto, se les debe dar el mismo trato que a los connacionales. También a nivel universitario es necesario crear conciencia en los jóvenes para que se involucren en proyectos de vinculación que puedan beneficiar a personas de otros continentes que están en situación de vulnerabilidad.

DESAFÍOS EN EL PROCESO DE INTEGRACIÓN DE REFUGIADOS DE MEDIO ORIENTE EN ECUADOR

Luego de haber analizado el contexto de la llegada y la problemática que enfrentan los refugiados de Medio Oriente en Ecuador, especialmente desde 2016 en adelante y, por otro lado, de haber detallado las problemáticas que se han dado en este proceso de integración, es necesario tratar de generar un enfoque que permita una integración intercultural más acorde a la realidad, pero a la vez humanista, que favorezca la inserción de estas personas con una cultura diferente en el seno de la sociedad ecuatoriana.

La palabra integración deriva del vocablo latino *integratio*. Una de sus acepciones es “Hacer que alguien o algo pase a formar parte de un todo”, según el diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2018). Sin embargo, hay que precisar de qué tipo de integración estamos hablando y estamos buscando. En este caso sería una integración intercultural, donde la interculturalidad es la interacción -que puede ser coyuntural o estructural- de dos culturas. Con respecto al

termino cultura, Edward B. Tylor, el primer profesor de Antropología en la Universidad de Oxford, en su obra *Primitive Culture* de 1871, la define así: «es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, artes, moral, leyes, costumbres y cualesquiera otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad» (Tylor, 1920: 1).

Hay que resaltar que para Edward B. Tylor, cultura o civilización tienen el mismo significado. Para la UNESCO en cambio, “la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, la manera de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (UNESCO, 2001: 4).

Sin embargo, la interculturalidad en un plano coyuntural se puede apreciar por lo general en las reuniones de organismos internacionales, competencias olímpicas, etc. En un plano más profundo, la interculturalidad es mucho más estructurada y compleja ya que pueden originarse fricciones debido al simple contacto, como sucede en algunos países europeos como Suecia, o también por un desgaste en la interacción como en el caso de Francia. Según el Dr. Mohamad Salhab, Presidente de la Université de Technologie et de Sciences Appliquées Libano-Française (ULF), lo intercultural se ha concebido como una comunicación, como una relación entre dos o más culturas que puede rebasar el concepto de su propio significado (Salhab, 1993: 93).

Manuel Boucher afirma que los integracionistas insisten más en la necesidad de construir la «ciudadanía» de todos, especialmente de los migrantes, en lugar del proceso de asimilación. Para este autor francés, «estar integrado» significa que los individuos tengan éxito en la articulación de tres tipos de ciudadanía (Boucher, 2007: 23-43). La primera es la ciudadanía civil para acceder a los derechos fundamentales, los cuales están completamente garantizados en Ecuador y definidos de manera clara en el Artículo 2 de la Ley Orgánica de Movilidad Humana 2017 que hace referencia al concepto de ciudadanía universal, y garantiza los derechos humanos independientemente de la condición migratoria del extranjero. La segunda se refiere a la ciudadanía social, que asegura el acceso a la educación, la salud, el trabajo. La tercera es la ciudadanía política, que es el ejercicio de los derechos políticos como el derecho a votar o a ser elegido. Esto está estipulado en el Artículo 49, que trata sobre el derecho a la participación política de las personas extranjeras residentes en Ecuador, quienes podrán ejercer su derecho al voto y a ser elegidos para cargos públicos siempre que hayan residido legalmente en el país al menos cinco años (Asamblea Nacional del Ecuador, 2017: 2-11).

La proximidad geográfica es otro elemento a tener en cuenta, dado que no es lo mismo integrar en la sociedad ecuatoriana a ciudadanos colombianos o venezolanos que a ciudadanos provenientes de Medio Oriente. Luego de haber analizado la problemática con respecto a la integración de los refugiados de Medio Oriente en Ecuador, uno de los principales desafíos que queda por solventar es el de ampliar los espacios donde estas personas, que muchas veces están en situación de vulnerabilidad, puedan adquirir los conocimientos del idioma español, además de prepararlos para la comprensión de la cultura ecuatoriana y del mundo occidental. Con respecto a la población del país de acogida, para evitar episodios de discriminación y *bullying*, se debe poner énfasis en campañas de concientización sobre la cultura de estas personas tanto a nivel institucional como en centros educativos, especialmente donde haya presencia de niños y adolescentes extracontinentales.

En tal caso, cuando hablamos de la integración intercultural de personas de Medio Oriente nos referimos a la búsqueda de una integración intercultural estructurada, donde lo que se busque sea la construcción de espacios que permitan la interacción entre la cultura que se encuentra en situación de movilidad humana y la cultura de acogida. Es decir, crear una estructura que permita alejarse de una “interacción líquida” y cortoplacista y que sea todo lo contrario, es decir, una estructura sólida, de largo plazo y sostenible en el tiempo. Todo depende de quién se integre y dónde se integre. En un proceso de este tipo, cada cultura puede presentar mayores o menores desafíos en el momento de la integración.

Entonces, surge la pregunta: ¿cómo gestionar la integración intercultural de una manera eficaz y eficiente, especialmente cuando se trata de culturas tan diferentes? Y, posteriormente, se debe poder responder a la pregunta: ¿cómo se deben reducir las fricciones dentro de un proceso de integración intercultural? Puede resultar obvio que este proceso resulta en teoría más fácil de realizar en países desarrollados, por tener políticas públicas bien orientadas, además de un presupuesto destinado a estos fines. Sin embargo, esto es una simple apariencia ya que en la práctica resulta más complejo de lo que se imagina. Cuando se trata de la integración de personas provenientes de Medio Oriente, como es el caso de Latinoamérica, esto se convierte en una tarea ardua ya que los recursos son completamente limitados y la experiencia en el manejo de personas extracontinentales es prácticamente mínima, a excepción de Brasil, Argentina y Venezuela, que han tenido grupos migratorios importantes provenientes de esta región desde hace poco más de un siglo.

CONCLUSIONES

En la actualidad, muchos de los refugiados y migrantes de Medio Oriente, a pesar de que existe un marco legal favorable para su integración en la sociedad ecuatoriana después de la aprobación de la Ley Orgánica de Movilidad Humana en febrero 2017, no cuentan con espacios suficientes para poder integrarse en el seno de la sociedad ecuatoriana. Por lo tanto, esto puede desencadenar una serie de problemáticas, como ha ocurrido en otros países de Europa donde la poca importancia que se le prestó al tema y la mala planificación en la acogida del flujo migratorio, sumado a la migración ilegal, han hecho colapsar los procesos de integración, aun en los países con mayores índices de desarrollo. Aquí es precisamente donde interviene la cohesión social, que puede beneficiar a aquellas personas que desean establecerse en este país y que están en estado de vulnerabilidad; lo más adecuado es generar un enfoque de integración apoyado en la educación con valores humanistas, que favorezca su inserción en la sociedad ecuatoriana.

Con respecto al Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de la Universidad de Los Hemisferios, se puede concluir que es un pequeño espacio de aporte y referencia para aquellas personas que están decididas a establecerse en Ecuador. A aquellas personas en situación de protección internacional que consideran el reasentamiento como una opción viable, también les sirve de referencia para hacer más fácil su vida durante el tiempo que dure su permanencia en el Ecuador, dado que este programa se ha convertido en un espacio donde pueden interactuar con ecuatorianos.

Como se puede apreciar, el interculturalismo como teoría de integración juega un papel preponderante al momento de poder afianzar las relaciones entre personas extracontinentales y las sociedades de acogida. Sin embargo, para avanzar en este proceso de integración de personas refugiadas de Medio Oriente en Ecuador, es necesario también crear espacios donde se evidencie la sinergia conformada por el sector público, el privado, las organizaciones no gubernamentales, y la sociedad civil, cuyos esfuerzos deben apuntar a promover la búsqueda de la cohesión social.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Nacional del Ecuador. (2017). Ley Orgánica de Movilidad Humana. Registro Oficial, 2-11.
- Boucher, Manuel. (2007). "Teorías de la integración a prueba de la regulación social". En: *Vie Sociale*, N° 2. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-2007-2-page-23.htm>

- Cancillería del Ecuador (01 de enero de 2017) CANCELLERIA. Disponible en: <http://www.cancilleria.gob.ec/ecuador-comprometido-con-las-personas-en-condicion-de-refugio/>
- Salhab, Mohamad. (1993). "Sur le concept d'interculturel". En: Les Cahiers de l'Orient, Troisième trimestre Vol. 31, N° 93.
- MREMH (30 de noviembre de 2018) Ministerio de relaciones exteriores y movilidad humana. Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.ec/informacion-sobre-refugio/>
- RAE. (2018). Diccionario de la Real Academia Española.
- Tylor, Edward. (1920). *Primitive Culture* (Sixth Edition ed., Vol. I). Londres: John Murray Editions.
- UNESCO. (2001). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural del 11 de setiembre de 2001. Serie sobre la Diversidad Cultural N1, 4. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees). (01 de 04 de 2016). Hoja Informativa abril. Quito. Disponible en: http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Refugia/dosAmericas/Ecuador/2016/ACNUR_Ecuador_2016_General_ES_Abril. Recuperado el 10 de marzo de 2018.
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees). (1 de 1 de 2018). Global Trends. Disponible en: <http://www.unhcr.org/5943e8a34.pdf>. Recuperado el 9 de Marzo de 2018.

DIEUREUDIEUF SERIGNE TOUBA!

NOTAS SOBRE O ISLÃ NEGRO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL

María do Carmo dos Santos Gonçalves

APRESENTAÇÃO

Estudos sobre os fluxos migratórios para a América Latina tem ocupado um espaço relevante no campo das ciências sociais com análises que enfocam aspectos econômicos, políticos, culturais e religiosos (Baeninger, 2016; Cogo, 2012; Feldman-Bianco, 2009). De modo particular no Brasil, o tema das migrações internacionais refloresceu com grande força após os eventos ocorridos em 2010 com a entrada expressiva de imigrantes haitianos no país. Nesse mesmo período também teve início o processo singular de migração de senegaleses para o Brasil que se utilizavam da mesma rota migratória percorrida pelos haitianos, ingressando no estado do Acre, divisa do país com o Peru. Atualmente os senegaleses são a terceira nacionalidade que mais solicitou refúgio ao governo brasileiro, ficando atrás somente de venezuelanos e haitianos. Os senegaleses no Brasil são ainda o coletivo mais numeroso entre os imigrantes oriundos do continente africano. No período de 2009 a 2016 eles configuravam cerca de 40% dos 17.000 imigrantes oriundos de países africanos. Os estudos sobre os diversos aspectos que caracterizam o fluxo migratório dos senegaleses para a América Latina – entre os quais o religioso - tornou-se objeto de estudo no campo nas ciências sociais à medida que as migrações do Senegal para o continente intensificaram-se e estabeleceram-se

de forma contínua. (Zubrzycki y Agnelli, 2009, Zubrzycki, 2016; Kleidermacher, 2013; Heredia, 2015, Dutra y Gayer, 2015; Tedesco y Kleidermacher, 2017; Romero, 2017). Esses estudos relacionam, entre outros aspectos, o tema do pertencimento religioso dos senegaleses, de modo particular à confraria. É curioso notar que mesmo sendo boa parte dos senegaleses adeptos à outras confrarias, inclusive à Tidiana que também possui grande expressão no Senegal, os estudos aos quais tivemos acesso tem se concentrado sobre a Mouridia.

A confraria islâmica Mouride vincula-se à tradição sufista, configurando-se como uma das vertentes místicas do Islã. Fundada no Senegal por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke (1850-1927) carrega a distinção de, segundo seus adeptos, ser a única confraria do Senegal originariamente africana, ou seja, um caminho sufista consolidado por um líder religioso negro africano no contexto de busca pela independência do país do sistema colonial. A organização da confraria no contexto brasileiro mantém uma estreita relação com as novas dinâmicas de mobilidade humana verificadas no continente e está fortemente transpassada pelo caráter transnacional que caracteriza boa parte desses fluxos. Ao mesmo tempo a questão das confrarias islâmicas, como a Mouride, vincula-se a um debate mais amplo sobre a pluralidade do Islã cada vez mais evidente a partir do movimento diaspórico de populações de tradição religiosa islâmica em direção ao “ocidente”.

O presente trabalho apresenta um esforço de contribuição ao debate sobre a pluralidade do Islã latino ao olhar para o caso do estabelecimento da confraria Mouride no Brasil a partir das suas práticas e dinâmicas. Para tanto vale-se de dados etnográficos recolhidos em trabalho de campo no sul do Brasil, bem como de dados colhidos por meio da reconstrução de narrativas biográficas de imigrantes pertencentes à confraria.

«DIEUREUDIEUF SERIGNE TOUBA!”¹: ALGUMAS DINÂMICAS RELIGIOSAS DA MOURIDIA NO BRASIL.

As práticas religiosas que caracterizam algumas das principais atividades da confraria Mouride, públicas ou circunscritas ao círculo dos adeptos, protagonizadas pela comunidade senegalesa no Brasil incluem a organização das Dahiras (grupos religiosos), as festas anuais do Magal e do Gamou, a acolhida de marabutos vindos do Senegal (líderes religiosos), entre outras. Da perspectiva local sobre o Islã, tais atividades apresentam-se como um elemento novo que,

1 Numa tradução livre do *wolof*: “Obrigado Serigne Touba”.

exprimindo-se como outros modos possíveis de vivência religiosa, desloca a concepção na qual a prática religiosa islâmica se restringiria às tradicionais expressões individuais/coletivas de oração nas Mesquitas. Ao enfocarmos as dinâmicas introduzidas pela confraria no contexto islâmico brasileiro é possível verificar os limites e permeabilidades que essas práticas encontram junto a outros grupos islâmicos no campo religioso brasileiro marcado prevalentemente por uma cultura religiosa cristã.

A Dahira é uma estrutura religiosa adotada pela confraria no Senegal como uma estratégia de manutenção do vínculo dos adeptos que após o período de descolonização passaram a migrar das pequenas vilas rurais para as grandes cidades, especialmente para a capital Dakar. Nesse contexto um mouride que viesse do interior do país, onde a confraria havia assentado uma base econômica e religiosa vinculada ao cultivo do amendoim, para a capital ou outra cidade, seria naquele contexto considerado como um estrangeiro. As Dahiras se constituíram em um primeiro momento como um espaço de agrupamento urbano da comunidade (Diop, 1981). Analogamente, no processo de diáspora senegalesa rumo à Europa, Estados Unidos e mais recentemente à América Latina, as Dahiras também retomaram o papel que outrora desempenharam no Senegal quando do grande êxodo rural de seus adeptos. No exterior tornou-se um modo de reagrupamento da comunidade e de manutenção dos vínculos sociais, políticos, religiosos e econômicos com as instituições Mouride no Senegal, de modo particular com o califado estabelecido na cidade de Touba.

Olhando para esse processo no Brasil, a partir das narrativas de membros da comunidade senegalesa, pode-se afirmar que a Dahira é o local por excelência do talibe (discípulo). É nesse espaço que ele passa a ser conhecido e reconhecido como um Mouride. O acesso à solidariedade do grupo está condicionado à manutenção do vínculo que o adepto mantém através da participação nas reuniões, da contribuição individual para a realização das festividades, da presença quando da visita de marabutos. É também nesse espaço coletivo que os mourides fazem memória e atualizam o compromisso de observação de uma ética religiosa compartilhada, como enfatiza Samba, um dos organizadores dos primeiros encontros da comunidade mouride na cidade:

“Um cara (senegalês mouride) achou uma Dahira aqui, [...] em Caxias do Sul, [...] sempre ele vai... pensar na religião. (Na Dahira), sempre ele vai ter a oportunidade de pensar o que Alhá (prescreveu). (Lá) nos encontros vai se falar: ‘pode fazer así, não pode fazer así,’ Em 2013, no dia 18 de setembro de 2013 eu ajudei a criar uma comunidade de religião aqui em Caxias

[...] só para ir sempre todo domingo, fazer ajudando a gente ir pensando', e falar: "Eh: alguém pode fazer así, pode fazer así, não pode fazer así, aqui não está certo...". (Entrevista, 2016)

A solidariedade ad intra à confraria pode ser descrita como modos de entreajuda dos membros e, de modo mais amplo, aos senegaleses, e outros imigrantes africanos, desde que mulçumanos. Um entrevistado coloca esse tipo de solidariedade como um pressuposto ético e moral. Um dever de acolhida, alojamento, financiamento inicial, empréstimo, apoio em caso de retornos por conta de problemas de saúde ou no caso de morte para a expatriação do corpo. A solidariedade de grupo marcou os primeiros anos de maior fluxo de senegaleses para o Brasil. Durante os anos de 2014 e 2015, por exemplo, a associação dos senegaleses manteve uma casa para o acolhimento de novos imigrantes que chegavam ao município. Com a crise econômica os migrantes também perderam em parte a capacidade de investimento nas atividades locais, priorizando o envio de remessas aos familiares no Senegal frente o aumento do dólar. Ao mesmo tempo a Dahira conseguiu manter uma outra casa destinada à realização de orações, acolhida de religiosos e pequenas celebrações. A tendência foi de circunscrever as ajudas aos adeptos que de fato participavam da vida regular da Dahira. A crise econômica ao mesmo tempo em que fragilizou a entreajuda financeira mais ampla, fortaleceu a solidariedade interna dos mourides que se engajaram na Dahira de modo efetivo.

A solidariedade ad extra relacionamos as descrições sobre o apoio recebido de brasileiros. Essa experiência de solidariedade vinda de fora do grupo de co-nacionais ou dos membros da confraria representa uma experiência nova visto que não ocorre com base em preceitos religiosos compartilhados, ampliando o conceito de solidariedade religiosa vivenciada pelos imigrantes e conferindo à ética religiosa mouride a expansão do círculo dos beneficiados pelas ajudas que eles realizavam por obrigação ou gostavam de fazer.

O entendimento sobre o papel da Dahira é compartilhada pela comunidade mouride que não vê com bons olhos quando um adepto imigrado não busca integrar-se à comunidade religiosa e as suas atividades. "Se alguém não quer ficar junto é porque tem algo errado com ele... isso não é de nós (não é nosso jeito)" enfatizou uma liderança religiosa. Além do papel de constrangimento social, a Dahira também desempenha uma função didática de formação de novos membros, assim como possibilita um ambiente favorável para os ritos e práticas próprios da confraria, que não encontram espaço na mesquita local. Essa divergência com a comunidade mulçumana local ocorre em grande parte pelo papel que os mourides atribuem ao fundador da confraria. De fato, o espaço simbólico central na Dahira, assim como

na vida dos adeptos do mouridismo, é ocupado por excelência pelo seu fundador Cheikh Ahmadou Bamba, tomado como caminho na busca pela unidade com Alá.

A possibilidade da universalização da mensagem deixada por Bamba a seus talibe imprime um aspecto missionário às posições religiosas adotadas pelos mouride onde se estabelecem no exterior. Parte dessa atividade missionária se desenvolve nas narrativas descritas pelos talibe sobre a vida e realizações de Cheikh Bamba. As histórias sobre a vida do fundador são parte da memória da constituição do grupo religioso e são conhecidas tanto pelos fiéis versados como por aqueles que não conhecem o idioma árabe, língua na qual o fundador deixou centenas de escritos. As principais narrativas sobre o fundador versam em torno da sua fidelidade religiosa em um período no qual o poder colonial exigia que líderes religiosos islâmicos (marabutos) restringissem ou abandonassem as práticas religiosas públicas que eram comuns à época com receio de que a religião pudesse exercer algum tipo de mobilização contra as estruturas de governo colonial estabelecidas no país.

Foi há muito tempo [...] os Europeus; foram lá no Senegal pegar as pessoas como escravo [...] sempre vão procurar os marabuto, [...] chamaram uns oitenta marabuto, religiosos, [...] colonialiste chamaram [os marabutos para dizer], para não praticar [religião], disseram: vocês não podem fazer religião, só ficar em suas casas, não podem fazer nada de religião, [os colonizadores franceses] não permitem. Eles todos aceitaram, só Cheikh Ahmadou Bamba [não aceitou] essa imposição (Entrevista Samba, 2016).

A vivacidade da narrativa sobre os feitos do fundador da confraria, desenham a figura de um homem extremamente humilde e religioso que se colocou contra a administração colonial oferecendo uma resistência pacífica que lhe renderia o exílio e castigos físicos. Da fase do exílio no Gabão surgiram muitas histórias que se popularizaram, sendo uma das frequentemente narradas aquela na qual Cheikh Bamba estando preso em um navio havia sido proibido de fazer a *salat*. Pegando seu tapete Bamba teria caminhado para fora do barco e feito a oração sobre o mar.

A resistência de Bamba à autoridade colonial, assim como a defesa intransigente da liberdade religiosa, fortaleceu entre as classes populares do meio rural a imagem messiânica de Bamba que posteriormente o conduziria ao estabelecimento da mouridia como uma alternativa de organização econômica e social para populações que se encontravam totalmente marginalizadas pelo poder colonial. As descrições que recolhemos em entrevista e conversas informais com mourides vão ao encontro da imagem desenhada por Diop (1981) na

qual o autor descreve Cheikh Bamba como um “homem do destino”, aludindo a crença popular na qual Bamba teria previsto e escrito sobre acontecimentos futuros.

Contudo, o início da confraria circunscrito a um ambiente de resistência à colonização, conferiu ao grupo religioso um viés militante pautado pelo testemunho de seu fundador. O êxito da Dahiria implantada pela comunidade migrante, confirma a plausibilidade do projeto mouride, embora muitos admitam que o Brasil “ainda não sabe (conhece) Cheikh Bamba, mas que com uma simples pesquisa (no google) se pode descobrir quem ele foi”. Ao mesmo tempo a Dahiria atendeu às demandas da comunidade mouride residente no município e região relacionadas à manutenção do vínculo religioso com a cidade sede da confraria, Touba, e ao enfrentamento do processo de integração no ambiente de diáspora no Brasil onde prevalece uma cultura religiosa majoritariamente cristã e um ambiente social secularizado.

Talvez entre as diversas celebrações que marcam o calendário religioso da comunidade, a celebração da festa do Gran Magal seja aquela que mais enfaticamente faz memória dos aspectos messiânico, militante e missionário do fundador, que se perpetuam e atualizam através de seus talibe e suas práticas. A festa do Gran Magal, celebra o retorno do fundador de um dos períodos de exílio a que foi submetido, e é o ponto alto das atividades religiosas anuais para um mouride. No relato de alguns adeptos da irmandade evidencia-se que a festividade assume uma conotação especial para os crentes que se encontram na diáspora, entendida como uma condição especial de exílio. A memória do triunfo de Cheikh Bamba que retornou vitorioso à cidade santa de Touba após sete anos de exílio no Gabão é a promessa da vitória do imigrante que se encontra longe de sua pátria, e que apesar das adversidades mantêm a fé, a dignidade, e a autonomia, assim como o fundador do grupo religioso as manteve em meio às mais diferentes provações.

Coletivamente a promoção da festa do Magal aumenta o prestígio religioso e o status social do grupo mouride frente a outros grupos de imigrantes senegaleses adeptos de outras confrarias (Tidiane, Layene). As narrativas enfatizam o aspecto da homogeneidade indiferenciada da comunidade senegalesa no Brasil, afirmando não haver diferenças entre os adeptos da confraria Mouride e da Tidiane. Mesmo que as relações de convivência sejam normalmente harmonizadas pelo pertencimento nacional e a profissão de uma religião em comum, o Islã, existem diferenças significativas entre ambos grupos, assim como internamente à própria confraria. As diferenças se manifestam não apenas na diversidade dos ritos, mas no modo como os adeptos interpretam o papel dos marabutos, na relação que são capazes de estabelecer

com outros grupos de mulçumanos imigrantes ou brasileiros, assim como o significado que atribuem ao processo migratório.

A relação com o marabuto² é a espinha dorsal da confraria que se caracteriza como um caminho de fé iniciático:

[...] lá no Senegal tem uma parte importante: tem um padre (Serigne) que vai ajudar todos em tudo. O nome dele é Serigne Moustapha Massamba Mbacke, que é um dos padres de religião de mulçumano, ele ajuda muito, muito, muito. Quando eu perdi minha mãe, perdi meu pai, também ele me ajudou, orientou, ajudou a conseguir um trabalho. (Entrevista 2016).

De acordo com Samudio (2008) a palavra marabuto é de origem berbere, significando “santo”. A expressão teria sido adotada pelos franceses no período colonial para designar todo líder mulçumano durante o processo colonizador na África Ocidental. Entretanto, no Senegal marabuto designa todo o notável em matéria religiosa sem necessariamente implicar santidade, sendo Serigne o termo wolof utilizado.

É o Serigne que irá prover as ajudas ao talibe diante das dificuldades enfrentadas em praticamente todos os âmbitos da sua vida. Segundo o relato de um entrevistado, a relação com o marabuto ocorre a partir de um pacto de fidelidade sendo que o talibe é colocado à prova antes de ser plenamente aceito como discípulo de determinado líder religioso.

Um desses relatos nos informam sobre o rito de passagem na relação com o marabuto. Segundo um dos entrevistados seu Serigne o submeteu a um teste: emprestou-lhe dinheiro para que ele comprasse mercadoria para vender. Em troca, no período de alguns dias, ele deveria devolver o valor que lhe foi emprestado. Ao retornar à casa de seu líder religioso para quitar sua dívida, mesmo com uma margem de lucro muito pequena, ele foi informado pelo Serigne que ele não precisava devolver o dinheiro. Tratava-se de um teste para medir a sua honestidade e fidelidade. A partir desse momento ele passou a crescer com apoio do Serigne, indicando que no período anterior ele não contava com esse apoio financeiro direto. Além disso, essa proximidade no decorrer do tempo lhe conferiu prestígio religioso e um status social privilegiado, tornando-se um talibe que gozava de uma certa autoridade local junto a outros seguidores do Serigne. A relação tornou-se um “ativo” que ampliou as possibilidades de estabelecimento de novas alianças com ganhos econômicos e que o entrevistado tendeu a reproduzir no contexto migratório.

2 Para uma problematização sobre o papel do *marabuto* ver Guijarro (2012).

A visita de um marabuto também é importante na medida em que confere prestígio à Dahira e fortalece os vínculos internos da comunidade. A relação com o marabuto não se restringe à uma pertença formal à confraria, mas possui implicações práticas na vida cotidiana dos adeptos. As visitas são uma forma de controle que o marabuto exerce sobre seus adeptos, visto que nessas ocasiões há uma obrigação de se fazer apresentar e relatar dificuldades, partilhar ganhos (inclusive econômicos) e renovar alianças. As ritualidades são importantes para manter a coesão do grupo, e se expressam na reprodução de modos de fazer já naturalizados e internalizados na ação religiosa dos imigrantes. Ao mesmo tempo essas ritualidades são reinventadas na diáspora, criando laços de solidariedade entre os diferentes grupos.

Para um mouride o trabalho está amplamente relacionado ao campo religioso, integrando aspectos éticos e características ascéticas que são compartilhadas pelo conjunto da comunidade mouride. O trabalho, integra o projeto migratório que no seu final objetiva o retorno, que poderá ser definitivo ou não:

“Isso aqui é importante que tem no Senegal, se você foi imigrante no Brasil, na Espanha, na Itália, na Alemanha, na América, o que é importante é ir trabalhar, depois volta éh (3) porque imigrante é muito importante: alguém vai sair da sua cidade, não vai ver a família, vai chegar sozinho e estar triste com isso, mas sempre que foi trabalhar, e voltar em casa, rezando, não tem problema. No Senegal bastante persona de Senegal foi no mundo imigrante, mas sempre senegalês trabalha, trabalha e volta eh!”

O retorno como possibilidade gravita no horizonte de todo o imigrante, mas no caso do mouride é condição para a execução do projeto migratório desde seu começo. O retorno, ou talvez melhor, os retornos surgem como uma gratificação pelo “exílio”. É no retorno que se encontra a família, se abraça um filho que não se viu nascer, se chora pelo pai ou uma mãe falecidos no período de ausência, se distribui presentes fruto do trabalho sacrificado, se festeja dando de comer fartamente à família e amigos, se participa das festas religiosas, onde se visita o seu Serigne, onde se peregrina à Touba para rezar e pedir proteção. O último retorno ocorrerá, talvez, quando o migrado conseguir angariar o suficiente para retomar a vida com um certo grau de conforto no lugar de onde um dia partiu. Até mesmo a morte implica uma condição de retorno ao país, como no caso descrito pelo entrevistado no qual um senegalês morreu assassinado na cidade:

“tem de problema de senegalês também alguém de senegalês que vai morrer aqui: Cheikh: eh, Cheikh Tidiane que alguém vai matar aqui, todos senegaleses ficaram tristes: [...] aquele dia todas ville também ficaram tris-

te, mas graças a Deus vai levar lá no Senegal, vai enterrar no Senegal não enterrar aqui”.

Nessa ocasião toda comunidade senegalesa se mobilizou para reunir o recurso para expatriar o corpo.³ O corpo foi repatriado em respeito ao direito da família, bem como para que o falecido tivesse assegurado um enterro dentro dos preceitos religiosos, preservando sua alma. Em última instância, como afirma Arraràs (2010) o corpo é solicitado pela família e comunidade “en el país de origen porque su retorno, su visión, permite que el finado esté presente de alguna forma, cumpliendo simbólicamente su retorno” (Arraràs, 2010: 79).

ALGUMAS NOTAS PARA CONCLUIR

Algumas das práticas mouride descritas anteriormente apresentam possíveis leituras sobre o Islã na América Latina à medida que apresentam algumas dinâmicas ausentes ou pouco visíveis em outras comunidades islâmicas no Brasil. Sobretudo no caso brasileiro, a expressão de um islã negro, coloca em questão as proximidades e distanciamentos do Islã em relação à cultura árabe ao qual se encontra atrelado no imaginário popular. No dizer de Medina (2017) deixar de pensar geograficamente o Islã, significa um processo de descolonização do próprio campo de estudos sobre o tema:

Pensar el Islam ya no es pensar en una zona geográfica específica. Si se insiste en pensarlo como un sistema totalizante, como un constructo social que abarca las diferentes instituciones sociales estamos en riesgo de perder otros sentidos y prácticas islámicas que se han dado y se están gestando en otros escenarios geográficos. Es obviar relaciones de poder y capacidad de agencia de quienes dan rumbo a su experiencia religiosa o espiritual; así como los procesos de ortodoxia, legitimaciones, universalizaciones y particularismos, además de minimizar el rumbo y movilidad del Islam como parte de su historia. Si consideramos estos aspectos podemos acercarnos al islam que se produce en otros contextos como el de América Latina. (Medina, 2017: 48).

3 De acordo com Arrás (2010) “el retorno de los difuntos al país de origen es una opción colectiva y casi sistemática integrada dentro de una lógica de ritos funerarios transnacionales que se llevan a cabo a caballo entre el país de instalación y el de origen. Se trata de un elemento vinculado al islam, pero no únicamente. Es una forma de expresión identitaria ligada a la pertenencia a la tierra musulmana (*dar al-islam*), pero también a un grupo familiar y a un lugar de origen. Pero, sobre todo, la visión del cuerpo difunto en su lugar de origen implica una forma socialmente reconocida de devolver a la comunidad a aquel que ha emigrado para poder realizar los ritos necesarios para que la comunidad se reestablezca tras su muerte. Así, el retorno de los difuntos o de los enfermos terminales es una forma de evitar la profunda trasgresión que supone una muerte lejana” (Arraràs, 2010: 72).

A Mouridia nos permite pensar formas organizativas e práticas religiosas que extrapolam os limites das Mesquitas. Esse fenômeno, recente no Brasil, contribui para a desconstrução de uma leitura que tende a homogeneizar a religião Islâmica e suas formas de expressão. Aprovegando-se como um “Islã negro” a confraria Mouride se coloca na contramão do movimento arabizante do Islã, ao mesmo tempo em que contesta e desafia os valores e paradigmas modernizantes tomados como ocidentais. Isso significa também olhar para o modo como os Mourides apresentam à comunidade local seu pertencimento ao Islã, colocando em movimento novas formas da comunidade local, predominantemente cristã, ler e traduzir as muitas formas de ser um mulçumano.

Diante de outros grupos, a Mouridia também se vale de estratégias de legitimação, adotando diferentes abordagens sobre a confraria buscando adequá-las a cada um de seus interlocutores. Os eventos públicos, tais como aqueles protagonizados na Festa do Magal ou na visita de grandes marabutos vindos do Senegal, internamente sinalizam para outras confrarias a coesão e força do grupo, que será testemunhada também via redes sociais em transmissões ao vivo direcionadas aos senegaleses no Brasil, mas também à comunidade Mouride no Senegal. A manutenção de um espaço específico para as orações da confraria, reivindica para si o reconhecimento das especificidades do grupo ao mesmo tempo que evoca a milenar tradição sufista - que se não totalmente aceita na sua diversidade no mundo islâmico-, permanece inquestionável como a primordial via mística presente no coração do Islã, para além da letra da Lei.

Com suas túnicas coloridas, amuletos e hinos a confraria emerge como um movimento religioso crítico a visão eurocêntrica e hegemônica brasileira sobre o Islã. Essa perspectiva encontra suas aderências nos crescentes movimentos de resistência cultural pós-colonial que extrapolam os limites geográficos de origem e que encontraram no Brasil e na América Latina resistências e pontos de aderência.

BIBLIOGRAFIA

- Arraràs, Ariadna Solé. (2010). “La visión Del cuerpo. Importancia de la repatriación del cadáver para los emigrantes senegaleses em Catalunya”. Em: *Revista de Antropología Social* (Ankulegi), Nº 14.
- Baeninger, Rosana. (2016). “Migrações internas no Brasil no século 21: entre o local e o global” em *Anais do XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais Águas de Lindóia/SP*, Vol. 1, Nº 1.
- Cogo, Denise Maria. (2012). *Latino-americanos em diáspora: usos de mídias e cidadania das migrações transnacionais*. Rio de Janeiro: E-Papers Editora.

- Dutra, Cristiane Feldmann; Gayer, Suely Marisco. (2015). “A inclusão social dos imigrantes haitianos, senegaleses e ganeses no Brasil”. Seminário Internacional Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea, Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul.
- Diop, Momar. (1981). “Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)”. Em: *Cahiers d'Études Africaines* N° 11.
- Feldman-Bianco, Bela. (2009). “Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais”. Em: *Horizontes Antropológicos* Vol. 15, N° 31.
- Guijarro, Ester Massó. (2012) “La figura del marabuto: ¿dominación o emancipación em la diáspora migratoria murid?” . Em: *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, N° 13
- Heredia, Vânia Beatriz Merlotti. (2015). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul, RS: Quatrilha
- Kleidermacher, Gisele. (2013). “Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires”. Em: *Cuadernos de antropología social* N° 38.
- Medina, Arely. (2017). “Pensar el Islam em tiempo de movilidad: para una etnografía em América Latina”. Em: *Rutas Antropológicas* N° 6.
- Romero, Fanny Longa. (2017). “Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil”. Em: Tedesco, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (orgs.) *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições.
- Samudio, Julián López de Mesa. (2008). “Una foto para alcanzar a Dios: pistas acerca de la iconografía muridista”. Em: *Historia y Sociedad* N° 15.
- Tedesco, João Carlos; Kleidermacher, Gisele 2017 (orgs.) *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições.
- Zubrzycki, Bernarda; Agnelli, Silvina. (2009). “Alá em África, em cada barrio por lo menos hay um senegalés que sale de viaje: La migración senegalesa em Buenos Aires”. Em *Cuadernos de antropología social*, N° 29.
- Zubrzycki, Bernarda 2016 “La migración de los senegaleses “modou-modou” em Argentina” em *Contra relatos desde el Sur* Vol. 12, N° 13

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

MARIELA CUADRO

Doctora en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científicas y Técnicas – Universidad Nacional de San Martín (CONICET-UNSAM). Profesora de grado y de posgrado en diversas universidades de Argentina. Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Medio Oriente y América Latina”.

DAMIÁN SETTON

Investigador en el CONICET. Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Salvador, Argentina. Se ha especializado en sociología de la religión y estudios judíos

EMANUEL PFOH

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (IMHICIHU-CONICET), Argentina. Profesor Adjunto de Historia de Asia y África en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata

JORGE ARANEDA TAPIA

Licenciado en Educación con Mención en Historia por la Universidad Metropolitana, Chile. Magíster en Historia por la Universidad de Chile. Profesor de la Universidad Diego Portales, Chile.

ÁNGEL HORACIO MOLINA

Magister en Filosofía de la Ética por Al Mustafa Open University (Irán) y politólogo por la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Miembro del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

CAROLINA BRACCO

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Maestra y Doctora en Culturas Árabe y Hebrea por la Universidad de Granada, España. Profesora en la carrera de Historia de la Universidad de Buenos Aires y del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Directora de Relaciones Institucionales con el Mundo Árabe en el Archivo Audiovisual Observatorio Sur.

RUBÉN PAREDES RODRÍGUEZ

Doctor en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario (UNR); Director Adjunto del Instituto Rosario de Estudios del Mundo Árabe e Islámico (IREMAI-UNR). Coordinador del Grupo de Estudios del Medio Oriente (GEMO), Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR); Investigador en el área de Medio Oriente y Norte de África en el Centro de Estudios de Relaciones Internacionales de Rosario (CERIR) – (UNR).

KEVIN ARY LEVIN

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA). Maestrando de las Maestrías en Estudios del Medio Oriente, Sur de Asia y África at the University of Columbia, Estados Unidos, y de la Maestría en Estudios Internacionales de la Universidad Torcuato Di Tella, Argentina. Secretario del Departamento de Medio Oriente del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata.

IGNACIO RULLANSKY

Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IDAES – CONICET), Argentina. Doctorando Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de

Buenos Aires. Magíster en Asuntos Internacionales por The New School University (Nueva York) y en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Sociólogo y Profesor en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Coordinador del Departamento de Medio Oriente del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata.

JUAN JOSÉ VAGNI

Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba y Magister en Relaciones Internacionales por el Centro de Estudios Avanzados de la misma casa de estudio, Argentina. Master en Relaciones Internacionales: Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa por la Universidad Internacional de Andalucía, España. Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Coordinador del Departamento de Estudios Internacionales del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS – CONICET-UNC). Profesor adjunto regular en el Área de Estudios Internacionales y Coordinador del Programa de Estudios sobre Medio Oriente del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

CÉSAR CASTILLA

Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Medio Oriente y Norte de Africa. Especialista en temas de seguridad internacional y migración para Medio Oriente y Asia-Pacífico. Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad de Toulouse 1 Capitole, Master en Geopolítica y Relaciones Internacionales (Sciences Po-Toulouse), Master en Asuntos Internacionales Asia Pacífico (Universite de La Rochelle).

MARÍA DO CARMO DOS SANTOS GONÇALVES

Bacharel em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, Brasil. Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Doutora em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este libro es un acto colectivo que se resiste a la idea de que el Medio Oriente constituye una realidad “lejana” y que, por lo tanto, no merece la pena ser estudiada. Contra este prejuicio de sentido común, se sostiene que el Medio Oriente no es más “lejano” que otras regiones a las que el trabajo académico y de los medios de comunicación presta constante atención. Y no lo es tanto en términos geográficos y materiales como en términos culturales y simbólicos. Son múltiples los procesos que nos vinculan afectándonos a unos y a otros. Comprenderlos se hace necesario para poder concebir nuevas estrategias de relación con el mundo y con lo global, así como nuevas herramientas que nos permitan pensarnos desde el Sur Global y con el Sur Global.

Del Prólogo de Mariela Cuadro y Damián Setton

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

