

PRESENTACIÓN

Papeles Ocasionales continúa su andadura con este noveno número, que corresponde a la segunda sesión presencial de nuestro curso *Perfil histórico de los contenciosos en Oriente Próximo*. Así, nuestra experiencia se va afianzando paulatinamente y no podemos más que hacer votos por que aún lo haga todavía más

VICTOR MORALES LEZCANO

EDWARD SAID Y EL ORIENTALISMO: ESENCIALISMO VERSUS HISTORICISMO*

Juan Ignacio Castien Maestro
Departamento de Psicología Social
Universidad Complutense de Madrid

I

Orientalismo (2003) de Edward Said es una obra llena de enseñanzas, tanto desde el punto de vista epistemológico, como en lo que respecta a la reflexión teórica en torno a la naturaleza de las identidades colectivas y los procesos de pensamiento. Estas virtualidades no tienen nada de casual, desde el momento en que esta obra constituye también una auténtica encrucijada de caminos desde el punto de vista intelectual. Partiendo de ella es posible aventurarse por nuevos ámbitos del pensamiento, ligados a los más variados enfoques teóricos y a las más diversas disciplinas, desde la filosofía hasta la crítica literaria y desde la antropología hasta la psicología social. Pero también es posible regresar al punto de partida desde cualquiera de estos ámbitos. No en vano, es una obra rica y compleja, que se sirve de todas estas tradiciones intelectuales a fin de abordar un objeto de estudio, el orientalismo, constituido él mismo también mediante el encuentro entre disciplinas muy diversas. De ahí entonces que el trabajo de Said pueda considerarse, en lo que atañe a las cuestiones más teóricas planteadas desde todas estas tradiciones, como una suerte de estudio de caso; un estudio de caso excepcionalmente profundo y detallado y que, como los buenos representantes de este género, resulta ser mucho más que una buena ilustración particular de unos principios más generales. Pues es precisamente la confrontación con los materiales más concretos la que nos permite desarrollar, pero también corregir, los presupuestos más abstractos de los que partíamos en un principio. Pero esta misma confrontación nos ayuda, a su vez, a afinar en nuestro trabajo con el material empírico, reorientando nuestra búsqueda del mismo y perfeccionando nuestras herramientas de análisis con el fin de aprehenderlo con una mayor plenitud. Con ello, se establece una dialéctica incesante entre lo particular y lo general (Cf. Blumer, 1982: 117-130; Kosik, 1988: 1-36; Lefévre, 1975), por medio de la cual ambos van quedando progresivamente articulados, como simples niveles diferenciados dentro de una realidad más global, en la que sólo les separa el específico grado de abstracción mediante el que han quedado determinados.

El trabajo de Said ilustra como pocos esta posibilidad de integración entre lo más general y lo más particular. Al estudiar el orientalismo tradicional, ha construido una definición general del mismo de acuerdo con la cual éste implica una visión acerca de ese otro que es el “oriental” en donde se le reduce a una especie de estereotipo abstracto. Despojado de su naturaleza concreta y encerrado dentro de una identidad genérica y rígida, queda condenado a repetirse eternamente a si mismo, con independencia de cualquier variación en el tiempo y en el lugar. Semejante forma de ver al “oriental” se corresponde además muy claramente con una relación de desigualdad

* Este texto fue también presentado como ponencia en el *Said Congress*, Congreso Internacional en honor de Edward Said, organizado por la UNESCO y celebrado en el Palacio de Congresos de Valencia entre los días 2 y 3 de noviembre de 2006.

objetiva y, ante todo, con el fenómeno colonial, al que el orientalismo legitima con gran eficacia. Se trata, como podemos apreciar, de una definición muy amplia, de un modelo teórico dirigido a abarcar las contribuciones académicas y literarias de autores muy diversos, pertenecientes asimismo a países, escuelas y épocas también muy diferentes. Es un modelo abstracto y general con respecto a los autores orientalistas de carne y hueso, pero concreto y particular en relación con las cuestiones teóricas más amplias, referentes a las identidades colectivas y a nuestras distintas formas de percibir la realidad. Ello lo sitúa en una posición intermedia y, por lo tanto, mediadora entre la teoría más general y la realidad más concreta. Cuando un modelo teórico de carácter mediador está bien construido, es a la vez “realista”, en el sentido de ser capaz de atender a un gran número de hechos empíricos, y “coherente” tanto en el plano interno, como con respecto a los distintos marcos teóricos más generales a los que se remite (Cf. Wright, 1994: 18-24). Gracias a ambas virtudes, consigue conectar entre sí los diferentes niveles de análisis, de tal modo que la brecha entre ellos se reduce y nuestra construcción intelectual adquiere en su conjunto una mayor “densidad interna”. De este modo, las eventuales potencialidades teóricas del trabajo de Said no van a ser sino la otra cara de sus virtudes desde el punto de vista epistemológico, de su capacidad mediadora entre distintos niveles dentro de la realidad.

Pero estas presuntas virtudes del modelo de Said deben ser puestas a prueba. Es preciso corroborar que efectivamente permite aprehender un gran número de hechos concretos, al mismo tiempo que nos abre nuevas perspectivas teóricas. Sólo así quedará igualmente confirmada su adecuación desde un punto epistemológico. Es preciso, por ello, trabajar en dos direcciones. La primera se refiere a la aplicabilidad de este modelo. Debemos indagar no sólo en lo adecuado de sus análisis concretos sobre diversos autores orientalistas, sino también explorar en qué medida sus concepciones son aplicables asimismo a otras realidades distintas de aquellas en las que él pensó originariamente. La segunda dirección en la que debemos trabajar atañe a sus virtualidades desde un punto de vista más teórico. Aquí tenemos que preguntarnos si se pueden extraer de sus distintos análisis unas concepciones más generales, que nos permitan además dialogar con otros enfoques teóricos. En ambos casos, se trata de tomar el trabajo de Said no como algo dado y definitivo, sino como una primera aportación susceptible de ser desarrollada, perfeccionada e, incluso, reformada. Tales desarrollos potenciales podrán darse, entonces, tanto “hacia abajo”, en dirección hacia una mayor capacidad de aprehender los hechos concretos, como “hacia arriba”, en busca de una mayor amplitud en lo teórico. Nuestro objetivo es partir siempre de lo aportado por él, pero tratando de ir un poco más allá de hasta donde él mismo llegó.

II

Comenzando con el problema de su adecuación empírica, somos de la opinión de que el concepto saidiano de orientalismo posee el mérito de conjugar la sencillez con su aplicabilidad a realidades muy diversas. Ambas virtudes lo convierten en un modelo dotado de una gran potencia teórica, de una acusada capacidad interpretativa. Pero esto no hace de él ninguna panacea. Si de verdad se quiere sacarle partido, es preciso primero tomar conciencia de sus límites. De hecho, numerosos críticos han denunciado las simplificaciones en las que incurrió Said con respecto a determinados autores, así como su tendencia a establecer unos vínculos demasiado directos entre las posiciones expresadas en el ámbito académico o artístico y el fenómeno colonial (Cf. González Alcantud, 2006). Pero estos errores deben empujarnos a perfeccionar los análisis de este

autor y no a desecharlos en bloque. Hacerlo, como pretende, por ejemplo, José Ramón Llobera (1990 y 1993), nos parece incurrir en una lógica del todo o nada, totalmente incompatible con el quehacer científico. No debemos olvidar en ningún momento que el trabajo de Said revistió un carácter un tanto pionero, con todo lo que ello conlleva de positivo y de negativo. De positivo tuvo, indudablemente, el hecho de explorar un nuevo terreno intelectual, pero de negativo supuso el hacerlo de un modo todavía demasiado precipitado y tentativo, lo cual no debe ser tomado sino como una invitación a seguir trabajando.

Dejando a un lado estas polémicas, ya un poco añejas, nos parece mucho más provechoso explorar en qué medida el modelo ideado por Said resulta aplicable a nuevas realidades y en qué medida, por tanto, resulta realmente versátil. Para empezar, nos parece bastante obvio que el orientalismo más tópico, tal y como él lo definió en su momento, sigue encontrándose ampliamente extendido. Da la sensación, incluso, de estar experimentando un renovado auge, desde el momento en que muchos de los viejos estereotipos sobre el mundo árabe están siendo hoy en día reactivados en el marco de los actuales conflictos mundiales. No obstante, sería ingenuo suponer que este nuevo orientalismo se asocia siempre con posiciones políticas explícitamente conservadoras y explícitamente anti-árabes y anti-islámicas. Existe, por el contrario, una suerte de orientalismo más sutil, que se conjuga a veces a la perfección con posturas opuestas, al menos en apariencia, a estas otras. Es lo que ocurre, en algunas ocasiones, con la denuncia de ciertos problemas de las sociedades árabes contemporáneas, como el despotismo político, las desigualdades de género, el fanatismo religioso y el omnipresente clientelismo. En estos casos, la crítica, en sí legítima y necesaria, de estos males deviene en una descalificación global de estas sociedades. Las diferencias de grado entre las sociedades occidentales y las sociedades árabes en lo referente a algunos de sus aspectos parciales son transformadas así en una diferencia absoluta, cualitativa y total. Se pasa, de este modo, casi imperceptiblemente, de la crítica localizada y constructiva a la descalificación global y meramente destructiva y ello además sin dejar de aparentar, a veces, una actitud sinceramente amigable hacia el descalificado. La separación radical que se introduce entre ambos mundos permite recuperar asimismo todo el arsenal de tópicos del viejo orientalismo, sobre todo, porque no se intenta realizar ningún análisis histórico ni contextualizado para explicar las diferencias que se detectan entre Occidente y el mundo árabe. De ahí que los males de este último, siempre exagerados, acaben convertidos en una propiedad suya casi intrínseca.

A menudo, semejante salto cualitativo se conjuga asimismo con esa distinción valorativa entre lo “moderno” y lo “atrasado” que constituye uno de los principales rasgos ideológicos de las modernas sociedades occidentales (Castien, 2003a: 70-73 y 2003b: 232-234; Wieviorka, 2003: 187-189). El resultado es entonces una nueva degradación moral añadida de las sociedades árabes e islámicas, en cuanto que “arcaicas” y “retrógradas”. Esta peculiar descalificación del otro reporta grandes beneficios. Evidentemente, desde un punto de vista político, ayuda a justificar la hostilidad y la agresión contra estas sociedades bajo un ropaje falsamente “progresista” y, de un modo más general, fortalece un gratificante sentimiento de superioridad sobre el otro. El resultado final es la perversión de la crítica modernista contra los abusos realmente existentes en estas sociedades, que de instrumento emancipador deviene en pretexto para nuevas opresiones (Castien, 2003a: 71-72). Con todo, surge ahora el problema de que, a fin de cuentas, lo “moderno” y lo “antiguo” son sólo distintas etapas dentro de una secuencia temporal. La diferencia entre ambas resultaría entonces

superable y, por lo tanto, relativa. Sin embargo, este riesgo de cara a la deseada perpetuación de la inferioridad ajena puede ser conjurado con facilidad. Por una parte, si la diferencia es superable, entonces le corresponde al superior “ayudar” al inferior a desprenderse de dicha inferioridad. El colonialismo de antaño y el nuevo colonialismo de hoy encuentran una fácil legitimación en esta necesidad de “prestar apoyo”. Pero, por otro lado además, puede que, en realidad, la diferencia no sea superable. Quizá el otro esté intrínsecamente incapacitado para “modernizarse”. Las interminables elucubraciones- sembradas de tópicos –acerca de las presuntas incompatibilidades entre “Islam y democracia” e “Islam y modernidad” apuntan justamente en esta dirección. Mediante ellas la diferencia se convierte en esencial. No sólo no será nunca superada, sino que además queda fortalecida precisamente por la distinción añadida entre lo “moderno” y lo “retrógrado”. “Ellos” están condenados al “atraso” permanente. El viejo orientalismo regresa reforzado.

Resulta todavía más llamativo el hecho de que esta misma visión negativa y esencialista sobre las sociedades árabes y musulmanas haya sido adoptada por algunos de sus miembros, convertidos así en auténticos “orientales” orientalistas. Nos encontramos frente a un hecho de una gran relevancia, y no sólo desde el punto de vista intelectual, sino también en términos políticos. La asunción de la perspectiva orientalista por parte de estos “orientales” no resulta en sí excesivamente difícil de explicar. Quien vive dominado tiende a interiorizar el punto de vista de quien le domina. Es lo que ha ocurrido siempre con todos los dominados, con las mujeres con respecto a los hombres, con los pobres frente a los ricos y con los colonizados en relación con los colonizadores. No es difícil entender el por qué. El dominado se encuentra siempre con que es otro el que habla por él. Es el poderoso el que disfruta en gran medida del monopolio del discurso. La ideología dominante es la del grupo dominante, podemos decir generalizando un poco el célebre aforismo marxista. Es el otro el que impone los criterios desde los que se juzga, y desde los cuales se establece lo que es correcto y lo que no, lo que es bueno y lo que es malo. El dominado tiende a asumirlo y, en consecuencia, se ve a sí mismo desvalorado desde estos criterios imperantes. Aunque, de todas formas, el mero hecho objetivo ya de vivir sometido a otro actúa en la misma dirección, puesto que la sumisión implica una disminución de la autonomía personal y, generalmente, un menor disfrute de los dones de la existencia, que genera un sentimiento de rebeldía, o bien, de resignación, cuando la rebelión no se percibe como factible. Esta resignación propicia, a su vez, una autodesvalorización como alguien cuyas capacidades y dones son, en efecto, menores y cuyo merecimiento de los diferentes goces terrenales ha de ser, en consecuencia, también menor (Cf. Torregrosa, 1984: 188-191). Sólo así se reestablece el equilibrio psicológico. Por ello, es previsible que en muchos casos el dominado se sienta, paradójicamente, predispuesto a asumir la ideología de su dominador.

Sea como sea, lo cierto es que, como parte de esta operación defensiva, encaminada a proporcionar, al menos, un mínimo de bienestar psíquico, algunos sometidos dan en ocasiones un paso más. Buscan asemejarse a quien les somete, identificarse con él y distanciarse de su propia gente. Tienden entonces a interiorizar aún más la visión del otro y a defenderla con radicalismo, sobreactuando y con el furor propio del converso, dirigiéndola además contra la colectividad de la que proceden. En una situación así, el individuo no se limita ya a ejercer la autocritica sobre sí y sobre los suyos, algo siempre recomendable, ni tampoco se conforma con tomar de los otros algunas herramientas intelectuales, con el fin de mejorar tal autocritica, lo cual también

nos parece, en principio, altamente aconsejable. Más allá de todo ello, se dedica a ejercer de un modo sistemático una crítica totalmente destructiva contra su propia sociedad. Al igual que hemos visto un poco más arriba, la crítica parcial y constructiva se transforma casi imperceptiblemente en una crítica global y destructiva.

Este es precisamente el paso que han dado ciertos intelectuales oriundos del mundo árabe. Algunos de ellos, como Abdelwahab Meddeb (2003) o Bassam Tibi (1996), no dejan de ser en otros aspectos autores muy valiosos, del mismo modo que muchas de sus críticas, una vez despojadas de su absolutismo y su unilateralidad, pueden servir de base para planteamientos más ecuanímenes y provechosos. Meddeb es en particular un representante casi paradigmático de esta postura que estamos criticando. Su ensayo *La enfermedad del Islam*, que hace unos años alcanzó un gran éxito editorial, está sin duda bellamente escrito y revela una erudición muy notable, aunque quizá exhibida en exceso. También incluye algunos pasajes de gran interés, que aquí lamentablemente no tenemos tiempo de analizar. Pero estas virtudes quedan anegadas por unos defectos muy superiores. En la línea del más puro orientalismo, no hay apenas en su libro intento alguno de comparar seriamente las trayectorias históricas del mundo occidental y del mundo islámico, ni de abordar con la complejidad que se merece un fenómeno tan plural como lo es el islamismo. En vez de ello, lo despacha con un par de descalificaciones rituales. El análisis socio-histórico y contextualizado de los problemas del mundo árabe está casi ausente y rápidamente se desliza hacia el esencialismo y el moralismo. Por otra parte, estas autocríticas tan feroces no se ven equilibradas por un examen igualmente crítico de las sociedades occidentales y de su comportamiento con respecto al mundo árabe y- y esto sí que resulta llamativo -revela en varios pasajes una marcada indulgencia hacia el denominado Estado de Israel y hacia el movimiento y la ideología sionistas.

Si queremos explicar, aunque sea hipotéticamente, la trayectoria intelectual, y personal, de todos estos autores, resulta necesario completar nuestro análisis anterior sobre la subjetividad del dominado en general con otro, ya más concreto, centrado en el mal que aqueja a una cierta intelectualidad árabe. Su drama consiste en la soledad. Occidentalizados en sus gustos cotidianos y en su visión del mundo, “secular y racionalista”, parecen condenados a no ser comprendidos por las gentes de sus sociedades de origen, mucho más “tradicionalistas” y para las cuales su estilo de vida liberal deviene con facilidad en símbolo de una vida pecaminosa, más aún cuando además coincide con el de la oligarquía vividora que les oprime, de cuya opresión también se convierte en símbolo (Ghalioun, 2004). La situación empeora para ellos ante el actual auge de los movimientos islamistas, cuyas concepciones ideológicas son tan opuestas a las suyas y cuya persecución violenta padecen también en ciertas ocasiones. Es como si su sino fuese la marginalidad. Se convierten entonces en intelectuales sin audiencia, en ideólogos sin apenas público. Ante esta situación, es fácil acabar satelizados por la elite dominante o por las instituciones occidentales. En ambos se encontrará el respaldo y la protección de la que se carece, pero no a cambio de nada. Muchos de estos intelectuales, “laicos y modernistas”, se convierten, de este modo, en útiles denunciantes del islamismo, tan odiado en Occidente y por la mayor parte de las oligarquías árabes. Cuanto más se le fustigue, y cuando más se fustigue también el atraso del propio país, más recompensas materiales y simbólicas se recibirán de todos estos patrocinadores, incluido a veces, un cierto público occidental. El “intelectual crítico” es bien recibido por todos ellos, dado que es a otros a los que critica. Porque, al mismo tiempo, conviene no ser, en cambio, demasiado exigente con aquellos de

quienes, en última instancia, se está viviendo (Cf. Suleiman, 2002: 320). El crítico inteligente debe saber elegir bien sus blancos. También debe saber hacerse atractivo, cultivando, por ejemplo, una presentación exótica del propio mundo, al que tanto se zahiere, y reproduciendo así, una vez más, los clichés del orientalismo exotizante.

Avanzando un poco más en esta misma dirección, puede venir bien atacar y despreciar en su conjunto a la propia cultura de origen y a las gentes que la profesan. Ello además puede resultar hasta placentero, más aún cuando es probable haber acabado incubando un profundo rencor y un hondo desprecio hacia quienes deberían haber sido el propio público y, en cambio, se muestran indiferentes hacia las prédicas que se les dirigen y se aferran a esas ideas y a esas formas de vivir que tan retrógradas les resultan. El resentimiento nace con facilidad de la incompreensión y este resentimiento encuentra ahora una buena vía de satisfacción. Al mismo tiempo, y como ya apuntamos un poco más arriba, las recompensas materiales y simbólicas de este comportamiento pueden tener un efecto muy positivo sobre la propia autoestima. No sólo porque las recompensas de esta índole suelen reportar siempre tales beneficios, sino también porque, cuando además uno se halla en una posición dominada frente a Occidente, y ha interiorizado sus propios criterios de valoración, es tanto más necesario, por ello, sentirse valorado por los occidentales y en función de criterios occidentales. Ellos se han convertido en lo que Mead (1973) llamaba un “otro significativo”, es decir, en aquel cuyos juicios son fundamentales para el autoconcepto de quien los recibe. Es lo que le ocurre al que vive en una situación de inferioridad, aunque sea simbólica, y ha acabado asumiendo como justa esta situación: necesita que los de arriba le reconozcan. Por el contrario, el juicio de los propios compatriotas se vuelve irrelevante; el propio autoconcepto no depende ya de ellos.

Resulta lógico que esta situación concluya a menudo, y cuando se dispone de los recursos apropiados, con la expatriación y con un extrañamiento subjetivo muy intenso con respecto al medio de origen. Sin embargo, al mismo tiempo, no es tan fácil distanciarse de este medio. Uno vive en cierta forma de hablar sobre él, aunque frecuentemente se trate de hablar mal. Y ahí está la contradicción. Al final, en la medida en que se tiene que seguir ejerciendo todo el tiempo de “intelectual árabe disidente”, no se deja de recordar en todo momento a los demás cuál es el propio origen étnico. Rara vez se consigue ser aceptado como intelectual sin más, capaz de ocuparse también de las cosas más diversas. De ahí que se siga reproduciendo de un modo permanente la propia situación de inferioridad. Frente a ella, es preciso entonces seguir recabando el reconocimiento del otro, haciendo los méritos precisos para lograrlo, y encerrándose de paso en un círculo vicioso.

Lo que vuelve tan compleja esta situación es, en suma, la imposibilidad de optar por otras alternativas más cómodas y más habituales. El intelectual marginado por un poder oligárquico es un personaje muy común a lo largo de la historia. Su problema estriba en que el sistema le excluye y no le permite rentabilizar sus habilidades, tan arduamente adquiridas, lo cual suscita en él un profundo descontento vital. A lo largo de la historia, lo más frecuente ha sido en tales circunstancias esforzarse por lograr una apertura del sistema, estableciendo alianzas con otros sectores sociales también excluidos y tratando de dirigirlos ideológicamente. Pero tal alternativa resulta casi imposible para estos intelectuales occidentalizados, dado que, como hemos visto más arriba, es muy difícil para ellos recabar una amplia audiencia en su medio de origen y dado que, además, suelen ser hoy en día los movimientos islamistas quienes están

organizando estas amplias coaliciones frente a las oligarquías gobernantes (Ayubi, 1996: 636-646; Ghalioun, 2004: 259-334). He aquí un primer elemento de bloqueo, que les condena a la marginalidad dentro de su propia sociedad. El segundo elemento estriba en que tampoco es fácil para ellos poner en práctica ante el público intelectual occidental una estrategia “populista”, en el sentido en que lo entendía Bourdieu (1988: 152-157). Semejante estrategia suele ser emprendida por aquellos intelectuales procedentes de medios sometidos, y por ello desvalorados, que con el objetivo de mejorar su posición dentro del campo intelectual, y de la sociedad en su conjunto, reelaboran su patrimonio originario, a fin de presentarlo de un modo atractivo y comprensible para quienes dominan este campo. Pero esta reelaboración populista encuentra en el específico caso que estamos analizando fuertes obstáculos, habida cuenta de la fuerte desvalorización de la que aquí es objeto su propio patrimonio cultural. Se puede jugar, ciertamente, un poco a este juego y el recurso al exotismo orientalista apunta en este sentido, pero su potencial es limitado, ya que el estereotipo del “oriental” posee muchos más rasgos negativos que positivos y, por lo tanto, cuanto más se recrea este estereotipo, mediante el recurso al exotismo, más difícil es, en contrapartida, valorizar el conjunto de la cultura “oriental” y, con ella, al intelectual erigido en su representante. Así pues, ni es siempre fácil encontrar audiencia en el medio de origen, ni tampoco resulta siempre sencillo defender y embellecer el propio patrimonio cultural ante un público occidental. La autocrítica feroz, en espera del reconocimiento de este mismo público, se convierte entonces en una alternativa, que, dentro de lo malo, proporciona al menos un pequeño nicho profesional. Aquí creemos que reside la clave explicativa de esta asunción del orientalismo por parte de ciertos “orientales”. Y aunque el ejercicio anterior haya tenido todavía un carácter muy abstracto y tentativo, pensamos que valdría la pena desarrollar este modelo y confrontarlo con distintos estudios de caso sobre algunos exponentes concretos de esta tendencia.

Naturalmente, esta línea de actuación no es tampoco la única posible. Una alternativa, ciertamente más laboriosa, pero también más fructífera a la postre, consistiría en buscar la manera de llegar a la población a la que ahora se vuelve la espalda. Para ello sería preciso, desde luego, cambiar de actitud hacia ella, sustituyendo el desprecio sistemático por la comprensión, compatible con la crítica constructiva. Sería necesario entonces tratar de entender cabalmente su comportamiento, a través de un análisis social e histórico, y buscar en su patrimonio cultural aquellos elementos capaces de promover una modernización endógena y de recomponer unos mínimos consensos sociales, tan necesarios para la misma. En esta línea, sería preciso adoptar también una postura mucho más matizada con respecto a los movimientos islamistas y a la actual islamización de las costumbres en un sentido más amplio. Se trata de un camino mucho más difícil, que exige combatir sistemáticamente las prenociones orientalistas y resignarse a perder seguramente el favor de una gran parte del público occidental, deseoso como está de que le confirmen una y otra vez sus prejuicios de siempre. Pero a un intelectual lo que le debería interesar es encontrar audiencia ante todo en el interior de su propio ámbito cultural, incluso al precio de no ser tan bien entendido en el exterior. Por ello, creemos que ésta sería la única vía que permitiría, a más largo plazo, empezar a salir del atolladero actual, en vez de acomodarse a él. Aunque varias de sus posturas concretas sean criticables, como vamos a ver precisamente a continuación, nos parece que Burhan Ghalioun (2004) ha emprendido a este respecto una estrategia ideológica muy digna de ser tomada en consideración. Y lo mismo podemos decir de Mohammed Abed Al- Yabri (2001).

No obstante, del mismo modo que numerosos autores procedentes del mundo árabo-islámico han optado por asumir la perspectiva orientalista sobre su propia sociedad, otros se sirven también de ella, aunque de un modo un tanto peculiar. Un caso interesante es precisamente el de Ghalioun (2004: 23-35 y 583-592), al que acabamos de aludir. Al mismo tiempo que rechaza de plano la visión orientalista sobre la cultura islámica, la aplica sin ningún tapujo sobre los mundos chino e hindú y las antiguas civilizaciones de Egipto y Mesopotamia, reproduciendo de manera acrítica las ideas de Hegel al respecto. De este modo, se diría que para él la visión orientalista es rechazable cuando el “oriental” es árabe o musulmán, pero no cuando se trata de los otros “orientales”. El orientalismo está bien para aplicarlo sobre los demás, pero no a uno mismo. Esta curiosa operación intelectual le sirve, por otra parte, para contraponer la tradición monoteísta de las tres religiones del Libro al politeísmo de los antiguos Imperios de Oriente. Sobre la base de esta contraposición elabora después toda una teoría acerca del salto cualitativo que ha supuesto el monoteísmo, y en especial el Islam, en lo concerniente a la promoción de la autonomía individual, la superación del despotismo y la aprehensión racional de la realidad. Su planteamiento, que resume en gran parte el de Hegel, Marx, Weber y otros, contiene propuestas muy interesantes, aunque planteadas de un modo muy unilateral y, por lo tanto, apologético. Sin embargo, y así lo ha puesto de manifiesto Samir Amin (Amin y Ghalioun, 1996: 11-15), tomado en su conjunto, resulta insostenible. Las contraposiciones sobre las que se basa son las típicas del orientalismo, destinadas a exaltar a la civilización occidental por medio de la degradación de las demás. Ghalioun se ha limitado a elevar al mundo islámico hasta el pedestal que antes ocupaba Occidente en exclusiva, dejando a los demás donde estaban. En vez de someter a crítica los estereotipos orientalistas, ha restringido su campo de aplicación, ampliando en contrapartida el espacio de libertad y racionalidad reservado originalmente sólo para los occidentales. El suyo es un occidentalocentrismo ampliado.

Aparte de esta peculiar utilización del planteamiento orientalista por parte de algunos “orientales” contra otros, existen también otros usos, igualmente parciales, pero novedosos, de la perspectiva orientalista. A veces el anti-orientalismo opera del mismo modo que el orientalismo tradicional. La crítica contra este último se vuelve tan radical que lo reduce a un mero estereotipo abstracto. El orientalista es *siempre* etnocéntrico, ahistórico, exotizante, despectivo y este estereotipo sobre el orientalismo se asocia además con un estereotipo similar, aunque más general, sobre el occidental, que es también *siempre* etnocéntrico, colonialista, agresivo. Llevado al extremo, este planteamiento descalificaría de partida como mero “orientalismo” cualquier análisis crítico que se pudiera hacer sobre “Oriente” por parte de observadores occidentales. De manera rigurosamente simétrica a lo que hemos podido observar un poco más arriba, aquí también se transita casi imperceptiblemente desde la crítica parcial y constructiva a la descalificación global y puramente destructiva. La operación intelectual es exactamente la misma que en el caso del orientalismo clásico, o en el de las modernas arabofoobia e islamofobia. En cierto modo, se podría decir que se produce una orientalización del orientalismo, en el sentido de que se realiza sobre él la misma operación que él aplica sobre los “orientales”. Si el orientalismo saidiano encerraba al otro, al “oriental”, dentro de un estereotipo, ahora se hace lo mismo con el pensamiento occidental, al cual se caricaturiza por completo y se le priva de la capacidad de decir cosas interesantes. En ocasiones, se ha acusado a Said de obrar precisamente de este modo, remitiendo de manera mecánica a su modelo prefabricado de orientalismo los planteamientos mucho más matizados de ciertos autores. Pero estos posibles excesos de

Said no anulan el valor de su modelo analítico, sólo nos invitan, como ya hemos señalado antes, a perfeccionarlo para evitar caer en tales errores. Obrar de este modo supone concebir el modelo de Said, o cualquier otro, como un modelo científico, encaminado a ayudarnos a interpretar la realidad con la mayor veracidad posible. En cambio, si no existe tal interés, tampoco lo habrá en complejizar progresivamente ningún modelo teórico, a fin de encaminarlo mejor hacia este objetivo. Primará, por el contrario, un uso ideológico del modelo, es decir, un uso en el cual este modelo servirá para simplificar la realidad, distorsionándola, con el fin de favorecer una específica actitud emocional y un determinado comportamiento práctico con respecto a ella. En suma, si Said ha tenido el acierto de desvelar los usos ideológicos de un cierto orientalismo, estos mismos usos ideológicos pueden acabar afectando también a su propia teorización sobre el mismo. En ambos casos, el problema es semejante y constituye una clara demostración de que cualquier teoría con aspiraciones científicas puede acabar recibiendo un uso ideológico. Pero lo contrario también puede ser cierto. Para ello, es preciso comenzar desvelando estos usos ideológicos y, una vez hecho esto, readaptar el planteamiento estudiado a un uso más científico. Se trata, pues, de emprender una criba, un rescate de los elementos valiosos, mediante su separación previa de la ganga ideológica, a través de una crítica constructiva.

Ya sabemos que a veces no interesa hacer tal cosa. Así ocurre, prosiguiendo con nuestro análisis, con este uso simplificado de la concepción saidiana sobre el orientalismo como instrumento para descalificar en bloque las críticas a “Oriente”. Este es el modo en que proceden algunos autores árabo-musulmanes, especialmente los de tendencia islamista. Nadia Yassine (2003), la portavoz del movimiento marroquí Justicia y Caridad, nos ofrece un ejemplo particularmente acabado de esta estrategia. A todos ellos, la acusación de “orientalista” les sirve como un cómodo mecanismo de defensa, que les exonera de la tarea, mucho más trabajosa, de examinar con cuidado las críticas recibidas y extraer de ellas lo que puedan poseer de pertinente. Opera, pues, como un mero escudo protector contra la crítica y, por supuesto, la autocrítica. No debe sorprendernos que ello pueda compaginarse perfectamente con la asunción, por lo demás, de una visión totalmente tópica y estereotipada sobre los occidentales y su cultura, que en nada desmerece de los peores tópicos del orientalismo occidental, tal y como hace también la señora Yassine. Aparece, así, una suerte de “occidentalismo”, que expone todos sus prejuicios sin ningún comedimiento, al tiempo que se blindas, con su anti-orientalismo radical, contra cualquier eventual crítica externa.

Es digno de destacar que la actitud general de estos “orientales antiorientistas” resulta perfectamente simétrica de la de esos otros “orientales orientistas” que estuvimos examinando anteriormente. Las suyas son dos visiones totalmente extremas, de rechazo frontal del otro, el occidental, o de sumisión, también casi absoluta, al mismo, que no ayudan en modo alguno ni a una mejor comprensión de los males que se sufren, ni tampoco a entablar un diálogo más constructivo con ese otro mundo que se tiene en frente. Poseen, sin embargo, el mérito de mostrarnos cómo estas diversas aplicaciones del modelo de Said se corresponden en lo fundamental con las diversas posturas que suelen adoptar, en términos más generales, los dominados con relación a sus dominadores. De ahí que si en este apartado hemos tratado de poner de manifiesto las múltiples aplicaciones de su modelo a distintas situaciones concretas, ahora se haga preciso explorar sus posibles relaciones con otros procesos sociales más amplios y con otros modelos teóricos, ya asentados o aún por elaborar, capaces de dar cuenta de tales

procesos. Con ello, los diversos análisis relativamente abstractos que hemos tenido que ir introduciendo en este apartado cobrarán un nuevo sentido.

III

Sin afán de agotar ni mucho menos un tema tan rico como éste, vamos a centrar nuestra reflexión en tres grandes ejes. El primero de ellos se refiere a la naturaleza de las identidades colectivas. Para Said, la peculiar imagen del “oriental” construida por el orientalismo no puede dissociarse de esa otra imagen que el mundo occidental se ha forjado de sí mismo a lo largo de los siglos. Lo que dicen los occidentales sobre los “orientales” no es en absoluto independiente de lo que dicen sobre ellos mismos. Si los “orientales” viven sometidos al despotismo, es porque los occidentales viven en libertad, si los “orientales” son sensuales, es porque los occidentales son mucho más serios y autocontenidos, si tienden al misticismo, es porque los occidentales son, en cambio, sensatos y racionales. Como ya nos mostró Montesquieu (1986) de un modo paradigmático, hablar sobre el otro es hacerlo de un modo indirecto sobre uno mismo. De ahí que el discurso sobre el “oriental” haya servido tan a menudo como un medio de exaltación o de imprecación moral, mucho más que como un modo de alcanzar un conocimiento genuino sobre aquél. Ambas imágenes, la del “oriental” y la del occidental, son, pues, complementarias, como las dos caras de una misma moneda. Son los dos polos de una sola relación que los engloba a ambos. El corolario que se desprende de esta interdependencia estriba en la naturaleza relacional de las identidades humanas. El contenido de cada identidad, propia y ajena, integrado por los distintos rasgos que se le atribuyen a cada cual por el hecho de poseer esa determinada identidad, no es algo que pueda entenderse de manera aislada. Por el contrario, sólo puede ser realmente comprendido cuando se lo coteja con el contenido de las otras identidades a las que se contrapone. Podríamos decir entonces que todos estos contenidos conforman en conjunto una suerte de sistema único, en el que las propiedades de cada contenido particular se establecen mediante el contraste con las de los demás.

Naturalmente, este contraste puede ser luego mayor o menor, del mismo modo que pueden darse igualmente una serie de grados intermedios en la posesión de cada propiedad. Existe una amplia bibliografía en ciencias sociales acerca de estos procesos. Aquí nos conformaremos con citar a un autor clásico como Henri Tajfel (1984). Asimismo, estos contenidos identitarios, con sus contrastes respectivos, se corresponderán más o menos con la realidad. Cuanto más ideológico sea el sistema de imágenes del que se trate, tanto más fácil será que se establezcan contrastes claros y plenos, que susciten enseguida reacciones emocionales y promuevan con facilidad una determinada línea de comportamiento. De este modo, cuanto más ideológico sea el sistema, tanto más fácil será que distorsione la realidad, ya que su función no será representarla fehacientemente, sino manipular a los seres humanos. Esto es justamente lo que ocurre con el orientalismo en cuanto que sistema ideológico. De ahí que la crítica al mismo, en cuanto ideología, suponga reemplazar las oposiciones tajantes, absolutas y cargadas de valor entre “lo oriental” y “lo occidental” por otras mucho más relativas, contextualizadas y valorativamente neutras. No se trata entonces de desechar todo el trabajo de los orientalistas clásicos, sino, por así decir, de “purificarlo”.

Pero el carácter relacional de las identidades no se limita a este primer hecho. Aparte de las imágenes que nos forjemos acerca de los demás y de nosotros mismos y

de que todas estas imágenes estén además más o menos articuladas entre sí, no hay que olvidar tampoco que, en muchos casos, mantenemos objetivamente algún tipo de relación con el otro. El otro no es para nosotros un mero objeto de contemplación; también es objeto de nuestras acciones, y nosotros de las suyas, aunque ello pueda darse de un modo un tanto indirecto. De ahí precisamente que esta relación objetiva, sea cuál sea, haya de influir en el proceso ideológico de conformación de nuestras identidades recíprocas. Así, según la naturaleza específica de esta relación, estaremos más o menos *predispuestos* a adoptar un sistema ideológico u otro de definición de las identidades propias y ajenas. Es así, por otra parte, como este proceso queda enraizado en la realidad objetiva. Tomar conciencia de ello nos previene contra cualquier inclinación hacia un análisis idealista y descontextualizado y, por lo tanto, esencialista (Cf. Castien, 2005), tal y como le ocurría frecuentemente al viejo orientalismo. Justamente por todo ello, es previsible que quienes mantengan con nosotros una relación especialmente importante contribuyan también especialmente con sus juicios acerca de nosotros a la conformación de nuestro propio autoconcepto. Dicho de otro modo, tenderemos a apropiarnos de manera prioritaria de los juicios emitidos por quienes son para nosotros “otros significativos”, tal y como quedó establecido por Mead (1973) y por la escuela del interaccionismo simbólico (Blumer, 1982). Con todo ello, el carácter relacional de nuestras identidades resulta todavía más patente. Ante todo, nos importa señalar aquí que la interiorización de los juicios de los demás no es un proceso mecánico, sino que viene mediado por las específicas relaciones que mantenemos con ellos, así como por los sistemas ideológicos con los que filtramos nuestra percepción de estas relaciones objetivas. Es lo que vimos en el caso de esos intelectuales árabes que han interiorizado la perspectiva orientalista sobre su propia sociedad y que, sin embargo, parecen no conceder mayor relevancia a las opiniones de sus propios conciudadanos. El somero análisis que hemos realizado en el apartado anterior acerca de estos curiosos personajes puede ser considerado, por ello, como una primera ilustración concreta del planteamiento más teórico que estamos tratando de esbozar ahora. El círculo se cierra y, con ello, parece quedar clara también la fecundidad de las propuestas de Said.

Con todo esto, desembocamos además en una segunda contribución importante de los análisis de este autor. El no se limitó a estudiar de un modo general el carácter relacional de las identidades, sino que se centró de manera particular en la articulación entre las identidades del dominador y del dominado. Sin tener esto en cuenta, no puede entenderse el orientalismo clásico, por más que éste, antes de la era colonial, también definiese la identidad del “oriental” a partir de su carácter de adversario y de presumible futuro sometido. En suma, el análisis de Said sobre el orientalismo clásico puede ser útil de cara a la elaboración de una teoría sobre el modo en que la construcción de las identidades se ve condicionada por las relaciones de dominación. A este respecto, resultan realmente sorprendentes las semejanzas existentes entre el modo como el orientalismo construye la identidad del “oriental” y los modos en que otros sistemas ideológicos construyen igualmente la identidad de otras gentes dominadas bajo otras circunstancias diferentes. A poco que pensemos sobre ello, repararemos en que la identidad del “oriental” que nos brinda en el primer caso constituye una curiosa mezcla entre atributos positivos y negativos. Ciertamente, el “oriental” exhibe muchos rasgos reprobables. Es despótico, cruel, libidinoso, indolente y fanático, pero también ostenta otros más agradables, como el ser encantadoramente simpático, sensual, ingenioso, apasionado, un poco místico y estar dotado de una imaginación portentosa. Pero no nos llamemos a engaño. En realidad, estas virtudes y estos defectos, que tanto contrastan con la imagen que el occidental se forja acerca de sí mismo, resultan en

última instancia mutuamente complementarios. Unos y otros convergen en un mismo resultado. Así, los rasgos positivos del “oriental”, como su sensualidad, su apasionamiento ocasional, su ingenio y su imaginación desbordante, son rasgos que, ciertamente, pueden resultar en ocasiones muy atractivos, pero que, al mismo tiempo, le incapacitan decisivamente para las actividades serias. Todos estos rasgos pueden ser apropiados para despertar, a veces, una cierta simpatía en algún viajero romántico y más tarde en sus lectores, pero no, desde luego, para establecer una buena administración pública, hacer fructificar las riquezas de su país o progresar en la senda del conocimiento científico. Es más, parecen incompatibles con las cualidades necesarias para lograr estos objetivos. El precio que se paga por ser tan encantador es la incapacidad para poder ponerse nunca a la misma altura del occidental en las cosas realmente importantes de la vida. Esta paradoja que aqueja al “oriental” en la visión orientalista es precisamente la misma que acostumbran a sufrir los dominados en la visión del dominador. Pensemos, sin ir más lejos, en la ternura, dulzura, sensibilidad y encanto atribuidos tradicionalmente a las mujeres y que, aunque las vuelvan “adorables”, también las incapacitarían radicalmente para ponerse a la misma altura que los varones. Así, el enfoque de Said concuerda aquí por entero con el de quienes hablan de un “sexismo benevolente”, complementario del sexismo más hostil (Glick, Fishke et alii, 2000). Algo muy parecido, encontramos en todas las latitudes en la visión sobre las clases bajas, inferiores sin duda, pero también investidas de algún que otro rasgo simpático. Baste con recordar aquí el estereotipo del criado en tantas obras literarias, comenzando por las del Siglo de Oro español. Lo mismo podría decirse incluso de quienes ocupan una posición inferior en el seno de sus familias, sus pandillas de amigos, sus cuadrillas de trabajo. A menudo se les atribuyen pequeñas virtudes, al tiempo que se les despoja de las realmente importantes. En todos estos casos, el dominado es trivializado, banalizado. Si el reconocimiento de sus pequeñas virtudes garantiza su aceptación, su integración, ello ocurre al precio de su efectiva neutralización. Ni podrá hacer cosas de gran calado, ni tampoco su opinión será con frecuencia tomada muy en serio. Quedará así confinado dentro de una posición subordinada y de una identidad degradada.

Del mismo modo, las reacciones ante esta degradación identitaria impuesta por el dominador suelen coincidir bastante entre los dominados de cualquier condición. En el segundo apartado habíamos contemplado esas dos reacciones extremas, consistentes en el rechazo frontal de la mirada del occidental y en la asunción acrítica de la misma. En realidad, ambas reacciones extremas son muy frecuentes en los dominados. Laroui (1991: 141-143) subrayó hace muchos años las semejanzas entre el discurso de autoexaltación y de desprecio hacia el occidental presente en algunos sectores árabo-musulmanes y el discurso esclavófilo de la Rusia del XIX. Uno y otro hacen de la necesidad virtud. Aquellos elementos que parecerían ser defectos, como el atraso económico, el despotismo político y la rigidez en las costumbres, se convierten de pronto en virtudes. Ya que no se puede competir con el otro en el terreno de los avances científicos y económicos, ni en el de la organización administrativa, ni en el de la fuerza militar, se pretende superarlo al menos en el terreno moral. Este proceso es en sí una manifestación de otro más general. Ervin Goffman, sin duda uno de los sociólogos más destacados del siglo XX, consagró precisamente una de sus mejores obras (1970) al estudio de los diferentes colectivos cuya identidad se encontraba “deteriorada” en función de los criterios de valoración imperantes. A través de su estudio, por el que desfilan enfermos físicos y mentales, personas con deformaciones, homosexuales, prostitutas, expresidarios, miembros de minorías étnicas etc, nos damos cuenta de que

todas estas personas, pese a las profundas diferencias que les separan, experimentan unos sentimientos similares y desarrollan unas reacciones también marcadamente semejantes. Entre ellas tenemos la autodegradación, el rechazo del propio grupo y la identificación con el grupo dominante, pero también la autoexaltación, incluida la de las propias carencias, y el rechazo frontal del otro. En este último caso lo que parecía una tara se acaba convirtiendo en una “ secreta bendición” (Goffman, 1970: 22). Así es como opera el antioccidentalismo militante y también es así como lo hace una determinada variedad de feminismo, para la cual las supuestas cualidades intrínsecamente femeninas- el carácter pacífico, la ternura maternal, la sensibilidad – constituirían también el fundamento de una presunta superioridad moral sobre el varón. El problema en todos estos casos estriba en que, finalmente, se continúan asumiendo los contrastes establecidos por el discurso dominante: “somos como ellos dicen que somos, por más que ahora digamos que, justamente por ser como somos, somos mejores que ellos”. Se acatan los contrastes establecidos por el discurso del dominador y el que se invierta la relación valorativa entre los términos de cada relación no altera esta aceptación. En consecuencia, se continúa encerrado dentro del mismo planteamiento ideológico y, por lo tanto, dentro de la misma visión distorsionada de la realidad. No se consigue escapar de ella, sino que se la recrea. Esta es la trampa en la que caen las diferentes estrategias de mera revalorización de lo antes denostado sin plantearse la pertinencia de los contrastes establecidos previamente.

Lo anterior abre ante nosotros un nuevo campo de reflexión. No basta con estudiar las identidades “orientales” y occidentales en su mutua relación, ni mostrar tampoco cómo se articulan con determinadas relaciones de dominación, ni con determinadas reacciones ante estas relaciones. También es preciso volver la mirada hacia la naturaleza de los sistemas ideológicos que definen todas estas identidades. Es necesario estudiar también la estructura interna de estos sistemas en sí y establecer cuáles son los procesos mentales que les subyacen. Aquí es donde reside la tercera línea de reflexión sobre la que se puede trabajar con provecho a partir de los análisis de Said. Destacar la necesidad de emprender un estudio de este tipo implica igualmente tomar conciencia de la autonomía relativa de todos estos sistemas ideológicos. No podemos comprenderlos remitiéndolos simplemente a las específicas relaciones en las que toman parte las personas. Debemos tener también en cuenta que las estructuras mentales, una vez adquiridas y arraigadas, guían el comportamiento del individuo con cierta independencia, al menos a corto plazo, de las específicas relaciones sociales que mantenga en un momento determinado. De este modo, y siguiendo con los ejemplos anteriores, la sumisión o el rechazo total ante el mundo occidental están, en parte, determinados por los distintos moldes intelectuales que sustenta cada uno, del mismo modo que también lo está su posible rechazo de ambas alternativas extremas y estériles y del sistema de contrastes identitarios que las determinan. Planteado así el problema, se hace preciso entonces emprender la tarea de estudiar las estructuras mentales y los procesos cognitivos que las subyacen. En este aspecto, los análisis de Said se nos presentan como un fecundo estudio de caso. El orientalismo clásico es casi un paradigma de visión estereotipada, simplista e inmovilista. Es un ejemplo casi perfecto de un pensamiento esquemático. Es un pensamiento que opera con categorías rígidas y simples y que se limita a encajar a las personas, las costumbres, las creencias y las instituciones dentro de unos moldes prefabricados. Es, pues, un pensamiento que, más que explicar o interpretar, se limita a colocar etiquetas, investidas además de una fuerte carga valorativa. Del mismo modo, la crítica a este orientalismo clásico, y la concomitante presentación de visiones más complejas y dinámicas, supone la

superación de este esquematismo mental. Otra vez es factible aquí el diálogo con otras tradiciones intelectuales, como aquellas que se han ocupado precisamente de las diferencias entre distintos tipos de pensamiento, en función de su grado de simplicidad o complejidad y su grado de rigidez o flexibilidad. Existen contribuciones clásicas, hoy en día insuficientemente aprovechadas, como la de Rokeach (1960). Pero sobre todo, la escuela de Piaget ha realizado aportaciones fundamentales. Uno de los representantes de esta escuela, Uli Windisch (1990), es autor en particular de una importante tipologización entre distintas estructuras socio-cognitivas sobre la base de los mecanismos de explicación causal de los que se sirven, de su forma de representar el tiempo y del diverso grado de centración que implican.

Este concepto de centración resulta en particular de una gran pertinencia en relación con los temas abordados por Said. Se trata de un concepto ideado originalmente por Piaget (Cf. Piaget, 1964) en el curso de sus estudios sobre el desarrollo cognitivo individual. La centración, en lo que a nosotros nos concierne aquí, consiste en una insuficiente distinción entre el propio individuo y el mundo exterior, que se plasma en una incapacidad y un desinterés en abordar las cosas por sí mismas, tal y como son objetivamente. Interesan y se las concibe sólo en relación a uno mismo y a los propios intereses y pasiones. De este modo, no se distingue con claridad entre lo objetivamente verídico y lo subjetivamente satisfactorio. Es un rasgo general del aparato cognitivo que deriva de su simplicidad, ya que un pensamiento con un menor grado de centración presupone, lógicamente, una mayor complejidad, que le permite concebir el mundo como algo independiente de uno mismo y regido por sus propias dinámicas internas. De ahí precisamente que Piaget considerase que el desarrollo cognitivo, desde la primera infancia hasta la pubertad consistía en una constante superación de esta centración originaria. Para Windisch, la centración puede afectar también al modo de concebir las relaciones entre la propia colectividad y la realidad circundante. Puede que el individuo sea incapaz de distinguir claramente entre su propio grupo, con sus intereses y costumbres, y aquello que puede ser por lo demás válido y sensato. Es lo que él denomina sociocentrismo. Asimismo, para él los distintos niveles de centración ya no se encuentran tan condicionados por las distintas etapas del desarrollo individual. El sociocentrismo aparece en individuos adultos y además en individuos que en otras facetas de su existencia pueden hacer uso de un pensamiento más complejo. Cualquier individuo puede exhibir, así, distintos niveles de centración con relación a distintas realidades. Estas innovaciones le permiten a Windisch extender el campo de aplicación de los análisis piagetianos. Su importancia es fundamental en lo que respecta a nuestra propia discusión de los análisis de Said. De este modo, el etnocentrismo sería, a este respecto, una forma específica de sociocentrismo. En cuanto a la perspectiva orientalista, su carácter etnocéntrico resulta patente. El “oriental” no interesa demasiado por sí mismo, importa ante todo en relación con el occidental que lo define. No se busca tanto una descripción realista del mismo, como suscitar ciertas vivencias en el propio occidental. Nos encontramos, con ello, ante esa mezcolanza entre percepción de la realidad objetiva y vivencia subjetiva que caracteriza a los niveles elevados de centración. De nuevo, el orientalismo aparece ante nuestros ojos como una ilustración especialmente compleja y elaborada de un proceso mental más general.

Superar el orientalismo exige en última instancia trascender el sociocentrismo y desprenderse del esquematismo mental que le subyace. Eso es justamente lo que vimos que no hacían quienes optaban por un rechazo frontal de lo occidental, asumiendo como virtudes los rasgos que el orientalismo les atribuía. Pero ya vimos que esta postura se

caracterizaba por mantener y reproducir unas oposiciones y unas jerarquías derivadas del discurso del dominador. Su superación exige la introducción, con todas las consecuencias, de un análisis social e histórico de las distintas culturas. El esencialismo culturalista, del cual el orientalismo saidiano es una manifestación privilegiada, se caracteriza justamente por alzarse sobre un auténtico “vacío sociológico”. No existe la vida social como realidad autónoma y cambiante, sólo “culturas” estáticas, que además se encarnan, por así decir, en los individuos concretos, determinando su personalidad (Castien, 2003a:64-70 y 2005). Superar este esencialismo supone, por ello, optar de manera plena por un pensamiento historicista. De ahí que la última parte del título de esta ponencia sea “esencialismo frente a historicismo”. Todas esas divisiones entre “Oriente” y Occidente” y entre distintas civilizaciones y culturas son algo hasta cierto punto relativo y que la crítica histórica acaba desmontando, también siempre hasta cierto punto. En este llamamiento a la necesidad de promover al máximo un pensamiento que tenga siempre en cuenta el carácter histórico de las realidades sociales nos identificamos plenamente con las propuestas de Abdallah Laroui (1991), en nuestra opinión, uno de los más grandes pensadores árabes contemporáneos. Laroui ha insistido reiteradamente en la urgencia de promover este pensamiento histórico y de hacerlo además en una doble dirección. Es preciso criticar el esencialismo ahistórico del orientalismo clásico, cosa en la que, por cierto, se adelantó a Said con su duro ataque contra Gustav von Grunebaum. Pero también es preciso introducir esta misma dimensión histórica en el seno del propio pensamiento árabe, haciéndole desprenderse de sus construcciones mitológicas acerca de su pasado histórico. Estas mitologías conllevan una exaltación acrítica del pasado, que dificulta aprovecharlo debidamente, pero también rebasarlo. El reconocimiento de la historicidad del propio patrimonio es el primer requisito para dejar de ser su prisionero. Es ésta una labor imprescindible a fin de lograr una comprensión realista de los problemas del presente y poner en marcha una estrategia sensata para remediarlos en un futuro no demasiado lejano. De este modo, la introducción de la dimensión histórica constituye un primer paso necesario en la tarea de desideologizarse. Creemos que aquí el acuerdo con Said es pleno. Y aquí también nos encontramos con que su obra se encuentra nuevamente en disposición de dialogar con múltiples enfoques, de enriquecerlos, y de enriquecerse con ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AL-YABRI, Mohammed Abed (2001): *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*; Barcelona; Icaria.

AMIN, Samir y GHALIOUN, Burhan (1996): *Hiwar ad-dawla wa ad-din*; Casablanca; Al-markaz az-zaqafi al-‘arabi.

AYUBI, Nazih N. (1996): *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*; Barcelona; Bellaterra.

BLUMER, Herbert (1982): *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*; Barcelona; Hora.

BOURDIEU, Pierre (1988): *Cosas dichas*; Buenos Aires; Gedisa.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2003a): “Del racismo al esencialismo cultural. Determinantes ideológicos de la discriminación contra el inmigrante extranjero”; Madrid; *Gaceta sindical*; Nº 3:

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2003b): *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*; Madrid; Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2005): “Fronteras culturales y divisiones étnicas. Una superposición imperfecta”; en *Inmigración, interculturalidad y convivencia IV* (Actas del Congreso del mismo nombre); Ceuta; Instituto de Estudios Ceutíes.

GHALIOUN, Burhan (2004): *Naqd as-siassa. Ad-dawla wa ad-din*; Casablanca; Al-markaz Az-zaqafi al-‘arabi.

GLICK, P. FISKE, S.T. et alii (2000): “Beyond prejudice as simple antipathy. Hostile and benevolent sexism across cultures”; *Journal of Personality and Social Psychology*; Nº 79.

GOFFMAN, Ervin (1970): *Estigma. La identidad deteriorada*; Buenos Aires; Amorrortu Editores.

GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio (2006): “Edward Said y el orientalismo. Revisión crítica y perspectivas múltiples”; en MORALES LEZCANO, Víctor (coord.): *Actas de la Jornada sobre orientalismo, ayer y hoy. Entrecruce de percepciones*; Madrid; Ediciones de la UNED.

KOSIK, Karel (1988): *La dialectique du concret*; París; Les éditions de la passion.

LAROUÏ, A. (1991): *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?*; Madrid; Libertarias.

LEFEBVRE, Henri (1975): *El materialismo dialéctico*; Buenos Aires; La Pléyade.

LLOBERA, José Ramón (1990): *La identidad de la antropología*; Barcelona; Anagrama.

(1993) "Reconstructing Anthropology: the task for the nineties"; en BESTAD I CAMPS, Joan (Coord.): *Después de Malinowski*; Actas del VI Congreso de Antropología; Vol. 8; Sta Cruz de Tenerife.

MEAD, George H. (1973): *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*; Barcelona; Paidós.

MEDDEB, Abdelwahab (2003): *La enfermedad del Islam*; Barcelona; Galaxia Gutenberg.

MONTESQUIEU (1986): *Cartas persas*; Madrid; Tecnos.

- PIAGET, Jean (1964): *Six études de Psychologie*; Paises Bajos Denoel/Gontier..
- ROKEACH, Milton (1960): *The open and closed mind*; Nueva York; Basic.
- SAID, Edward W. (2003): *Orientalismo*; Barcelona; Debolsillo.
- SULEIMAN, Michael W. (2002): “Paradojas de las actitudes occidentales frente al Islam y los musulmanes”; en RAMIREZ, Angeles y LOPEZ GARCIA, Bernabé (eds): *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*; Barcelona; Bellaterra.
- TIBI, Bassam: *La conspiración. El trauma de la política árabe*; Barcelona; Herder.
- TAJFEL, Henri (1984): *Grupos humanos y categorías sociales*; Barcelona; Herder.
- TORREGROSA, José Ramón (1984): “Emociones, sentimientos y estructura social”; en TORREGROSA, José Ramón y CRESPO, Eduardo (eds): *Estudios básicos de Psicología Social*; Barcelona; Editorial Hora- Centro de Investigaciones Sociológicas
- YASSINE, Nadia (2003): *Toutes voiles dehors*; Casablanca; Editions Le Fennec.
- WIEVIORKA, Michael (2003): “Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes”; en ALSAYYAD, N. y CASTELLS, M. (2003): *¿Europa musulmana o Euro-Islam?. Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*; Madrid; Alianza Editorial.
- WINDISCH, Uli(1990): *Speech and reasoning in everyday life*; Cambridge University Press.
- WRIGHT, Erik O. (1994): *Clases*; Madrid; Siglo XXI.

LA FORMACIÓN DEL NACIONALISMO ARMENIO: UN ESBOZO DE SU CONTEXTO HISTÓRICO

Teresa Pereira Rodríguez
(SFOG-UNED)

Introducción

La pervivencia de un interés intelectual por el conocimiento historiográfico del fenómeno y del hecho nacionalista, y la necesidad de aproximación reflexiva a los orígenes y procesos de construcción históricos de los nacionalismos constituyen el motivo de este breve esbozo¹.

Antes de perfilar el caso armenio, a título de recordatorio, teniendo en cuenta las variantes, los matices circunstanciales y la complejidad de los nacionalismos, podríamos, no obstante, arriesgarnos a distinguir genéricamente dos categorías: a) los nacionalismos unionistas, *integradores* o aglutinantes², promovidos desde una entidad estatal multinacional, federal, o unitaria; b) los nacionalismos secesionistas, *desintegradores* o disgregadores, que aspiran a independizarse de los estados multinacionales, federales, o unitarios, para construir una nueva nación-estado. El nacionalismo secesionista puede contemplar, también, y aplicar, o no, según las circunstancias, una estrategia integradora de reunificación de antiguas poblaciones dispersas a las que vincula, o una estrategia anexionista para atraer a otras poblaciones y justificar, en ambos casos, la ampliación de su territorio.

Ambas categorías de nacionalismo, que en superficie suponen una redefinición y un cuestionamiento de las fronteras geopolíticas, muestran en términos ideológicos algunas similitudes estratégicas, que no mitigan, sin embargo, el antagonismo irredento que históricamente existe entre ambas, cuando el nacionalismo secesionista se manifiesta en una entidad estatal multinacional, unitaria, o federal. Lo que no es incompatible con el hecho histórico frecuente de que entidades estatales multinacionales, unitarias, o federales hayan apoyado la desintegración de otros estados multinacionales, unitarios, o federales.

Tanto el nacionalismo unionista como el secesionista necesitan de unas élites rectoras que lo construyan a partir de una tradición y de unas raíces culturales que puedan ser asumidas permanentemente por las poblaciones que son su base social y agente de reproducción ideológica. Pero mientras que el nacionalismo unionista multinacional, unitario, o federal, se construye ideando elementos de intersección

¹ Crf. DELANNOI, Gil; TAGUIEFF, Pierre-André: *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993, 474 p.; LEHNING, Percy B. (ed.): *Theories of secession*. London; New York: Routledge, 1998, X, 262 p.; BEINER, Ronald (ed.): *Theorizing nationalism*. State University of New York Press, 1999, VIII, 338 p.; SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard: *Nationalism: a critical introduction*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 2002, VIII, 238 p.; SMITH, Anthony D.: *The antiquity of nations*. Cambridge UK: Polity Press, 2004, VII, 266 p.; SMITH, Anthony: *Nacionalismo: teoría, ideología, historia*. Madrid: Alianza, 2004, 207 p.

² Este término se emplea en sentido político-cultural, en su acepción genérica, y no en sentido lingüístico.

cultural entre poblaciones más o menos diferenciadas, y con un respeto, mayor, menor, o nulo, hacia las diferencias, el nacionalismo secesionista hace de la diferencia y de la peculiaridad la base de su identidad. Ambas categorías de nacionalismo se apoyan en la construcción de un discurso histórico e historiográfico que explique la longevidad y persistencia de la lengua, la religión, las costumbres y, en suma, la cultura de las poblaciones nacionalistas, o susceptibles de identificarse como tales.

En ambos nacionalismos se puede encontrar una trayectoria de resistencia a las invasiones que se consideran extranjeras o a los influjos culturales excluidos, en cada caso, del hecho nacionalista. Ambos, el nacionalismo unionista y el secesionista, sienten respectivamente al otro como una amenaza *desintegradora*, o *aglutinante*, con independencia de que dicha amenaza se haya confirmado con más o menos frecuencia histórica.

A su vez, el nacionalismo unionista y el secesionista se sirven de construcciones culturales incardinadas en la vida social de las poblaciones afectadas por uno u otro, y que éstas asumen individualmente, tanto si dichos nacionalismos crecen en el seno de regímenes autocráticos, autoritarios, o totalitarios, como si se trata de regímenes demoliberales, o democráticos, siguiendo una clasificación al uso en Europa occidental.

El hecho nacionalista entendido, en cada caso, en su dimensión cultural traspasa el territorio que reclama como propio, y se convierte en un sentimiento de pertenencia a un lugar, y de fidelidad a unos orígenes, que puede desplazarse con los individuos y que no tiene fronteras. Los esfuerzos internacionalistas y supranacionales han resbalado históricamente, y resbalan ante ese sentimiento de nacionalidad asimilado individualmente, de forma consciente o inconsciente. Nos llevaría muy lejos distinguir, si procede, entre el concepto de nación, nacionalidad y nacionalismo. Cabría decir, no obstante, que el sentimiento nacional, culturalmente expresado y políticamente organizado, sobre las bases de un espacio territorial alguna vez definido, recortado, usurpado, o ampliado, que se pretende conservar o recuperar en régimen de autogobierno e independencia política para las poblaciones reconocidas como legítimos ocupantes es un hecho nacionalista. Tanto los nacionalismos unionistas como los secesionistas defienden su ideario, en unos casos, por procedimientos pacíficos, diplomáticos, o parlamentarios, y en otros, por procedimientos violentos, ya se trate de la insurrección militar, o del aparato de represión policial, o de grupos armados organizados.

De actitudes nacionalistas en cualquiera de los dos sentidos definidos anteriormente podríamos encontrar diversos ejemplos históricos y actuales en Europa occidental, pero es hora de centrarse en el nacionalismo armenio, que podría incluirse, en sentido lato, entre los nacionalismos secesionistas de los pueblos de Oriente Próximo-Medio (y en particular, del área caucásica). Veamos, pues, los antecedentes históricos que han influido en la formación del sentimiento nacional armenio, para ambientar su proceso de politización entre el preludio de la desintegración del imperio turco-otomano a finales del siglo XIX, y el desmantelamiento de la Unión Soviética a finales del XX.

1. Fundamentos históricos del nacionalismo armenio

1.1. La supervivencia a las invasiones

El *Atlas de los Pueblos de Oriente: Oriente Medio, Cáucaso y Asia central*³ de Jean Sellier y André Sellier, como obra de referencia, invita al contraste documental sobre los orígenes de los armenios, su ubicación geográfica, fundamentos culturales, y su trayectoria histórica, esgrimidos por el nacionalismo armenio contemporáneo.

La lengua y la religión constituyen tradicionalmente las señas de identidad de los armenios, más que su pertenencia a una entidad territorial delimitada. Y precisamente, no parece fácil reconstruir las fronteras históricas de los territorios armenios del mundo antiguo medieval, y moderno, a juzgar por la cartografía del capítulo dedicado a los armenios en la obra antes citada.

Según el *Atlas* de Sellier, los armenios son un pueblo de origen indoeuropeo, procedente de la Anatolia, que invadió el reino de Urartu (fundado en el siglo IX, a.C.). Este reino, cuyo centro era el lago de Van, se extendía desde las hoces del Eufrates por el oeste hasta el lago Seván por el noreste y el lago de Urmia por el sureste; la invasión armenia provocó la desaparición del reino de Urartu hacia el año 600 a.C.. Otras fuentes sitúan la conquista de Urartu por los armenios entre finales del siglo VII a.C. y principios del VI a.C.⁴ Por su parte, Salahi R. Sonyel, se refiere a los armenios como probables integrantes del grupo de pueblos traco-frigios que en el siglo VI a.C. habrían emigrado al este de Asia Menor presionados por los ilirios. Según la versión de Sonyel⁵, desde los Balcanes los armenios se diseminaron por Anatolia, la región de Ararat y el Cáucaso, entremezclándose con otros pueblos y formando comunidades dispersas sin ser mayoritarias en ninguna zona.

Los armenios fueron, a su vez, sucesivamente invadidos al encontrarse en una encrucijada de imperios. Dicho en breve, dependieron de los medos y posteriormente de los persas desde mediados del siglo VI a.C., cuando éstos integraron en su imperio el Asia Menor⁶. En el siglo I a.C. los armenios cayeron bajo un control relativo del imperio romano, y a finales del siglo IV el imperio romano y el imperio persa se repartieron Armenia. Con la desintegración del imperio romano de Occidente, el imperio bizantino (imperio romano de Oriente) se propuso el control de las poblaciones de la *Armenia Menor*, o Armenia occidental. A mediados del siglo VII, los armenios aceptaron la tutela árabe porque respetaba la libertad de culto, y hacia principios del siglo VIII se estableció la provincia de Armenia, administrada directamente por los árabes, hasta la segunda mitad del siglo IX, no sin conflictos y alternancias de poder por parte de los armenios.

A finales del siglo IX, en la Armenia oriental o *Gran Armenia*, se ubicaban dos reinos, uno al norte, entre Kars y el lago Seván, y otro, al sur, en la región del lago Van.

³/ Cartografía: Anne Le Fur; traducción del francés: Ramón Nieto. Madrid: Acento Editorial, 1997, 200 p. Obra perteneciente al fondo de la Biblioteca de Fuentes Orales y Gráficas de la UNED.

⁴ Cfr. DÉDÉYAN, Gérard: *Les arméniens: histoire d'une chrétienté*. Privat, 1990, 122 p.

⁵ Cfr. SONYEL, Salahi R.: "Disinformation: the negative factor in Turco-Armenians relations", *Perceptions. Journal of International Affairs*, June-August 1999, v. IV, n. 2, p. 149.

⁶ Cfr. CASSIN, E.; BOTTÉRO, J.; VERCOUTTER, J.: *Los imperios del antiguo Oriente. III. La primera mitad del primer milenio*. Madrid: Siglo XXI, 1973, p. 249.

Hasta la irrupción de los turcomanos, Armenia vivió un período de prosperidad cultural y económica. Los turcomanos devastaron Armenia a mediados del siglo XI. A causa de las invasiones y de las deportaciones, numerosos armenios se habían desplazado a Cilicia y Crimea. A finales del siglo XI los cruzados se establecieron en Antioquía y Edesa, y apoyaron la resistencia armenia al imperio bizantino. Nació así el reino de Armenia-Cilicia (también denominado *Pequeña Armenia*), que, dominado por los mamelucos de Egipto, se derrumbó a fines del siglo XIV. En el siglo XVI, las guerras entre el imperio otomano y el imperio persa asolaron de nuevo Armenia.

En los siglos XV y XVI se había consolidado ya una diáspora armenia al servicio del comercio. Se podía apreciar en Constantinopla, Tracia, Macedonia, Bulgaria, algún punto de Polonia, Crimea, las ciudades italianas de Venecia, Roma o Génova, y Marsella en Francia, o en Madrás y Calcuta en la India. La diáspora consolidaba una burguesía armenia próspera, ajena a los problemas del campesinado que no emigró.

1.2. La identidad lingüística y religiosa

Por lo relativo a la peculiaridad cultural, cabe destacar que en la familia indoeuropea, la lengua armenia se considera una rama aparte. En el siglo V se dotó de un alfabeto propio, que se mantiene hasta nuestros días. Se han conservado dos variantes lingüísticas del armenio: la occidental y la oriental. La primera, viva en la diáspora, mantiene el armenio de Constantinopla; la oriental, en cambio, hablada en la República de Armenia y en otros países de la antigua Unión Soviética, procede del dialecto de la región de Ereván, y en ella se aprecia la influencia rusa.

En lo que respecta a las creencias, a comienzos del siglo IV, bajo la influencia del futuro San Gregorio, de origen parto, el cristianismo se convirtió en la religión oficial de los territorios armenios. El cristianismo gregoriano rechazó la imposición de la religión mazdeísta y consiguió el reconocimiento de la libertad religiosa a finales del siglo V. A mediados del siglo VI se produjo la ruptura de la iglesia armenia con la iglesia ortodoxa griega. El apoyo de los cruzados a la resistencia armenia en Cilicia frente a los bizantinos, pudo tal vez contribuir al acercamiento entre la clase dirigente armenia y la nobleza franca. Tras un proceso de negociaciones con la iglesia de Roma, en el siglo XIII la iglesia armenia accedió a reconocer, no sin reservas, el primado pontificio, pero a mediados del siglo XV se debilitaron del todo las relaciones con la iglesia de Roma.

Sonyel, cuestionando la cohesión identitaria del nacionalismo armenio, a la discontinuidad demográfico-territorial de Armenia, añade también el proceso de fragmentación religiosa que dividió con el tiempo a su población en gregorianos, protestantes y católicos⁷.

2. El nacionalismo armenio contemporáneo y su contexto internacional

A principios del siglo XIX⁸ la mayor parte de los armenios eran ciudadanos del imperio otomano, pero otra parte lo era del imperio persa. Era minoritario el porcentaje

⁷Cfr. SONYEL, Salahi R.: "Disinformation: the negative factor in Turco-Armenians relations", *Perceptions. Journal of International Affairs*, June-August 1999, v. IV, n. 2, p. 152.

⁸ Cfr. SELLIER, op. cit.

de armenios que vivía fuera de los territorios o comunidades de Armenia. La población campesina de Armenia se extendía en la zona oriental desde Diyarbakir -más al oeste-, pasando por Erzurum, hasta Ganya al este; y en la Armenia occidental, en Cilicia.

Los armenios se mezclaban con kurdos, turcos y georgianos, entre otros pueblos, en sus lugares de asentamiento, pero eran mayoritarios en la región del lago Van.

Entre principios del siglo XIX y el final de la Primera Guerra Mundial se consolidó el deterioro de las relaciones turco-armenias, y prosperó el acercamiento entre Armenia y Rusia.

El punto de vista turco alega que desde la organización de la *millet* armenia por parte de las autoridades otomanas a mediados del siglo XV, las relaciones turco-armenias se basaron en un respeto mutuo y cordial, pero responsabiliza a los armenios de haber apoyado la expansión rusa desde tiempos del zar Pedro el Grande en detrimento del imperio otomano, y de las poblaciones musulmanas otomanas y persas. Esta versión sostiene que se ha edificado una Armenia rusa sobre territorios arrebatados a los musulmanes y se ha repoblado con armenios de Persia y del imperio otomano⁹. La obra de J. y A. Sellier invoca también las guerras ruso-persa y ruso-turca de 1827-29, para referirse a la contribución armenia a la conquista rusa de los territorios al norte del Araxes que pertenecían al imperio persa¹⁰, y también se refiere a la emigración a Rusia de armenios de Persia y Anatolia. Desde el imperio otomano siguió circulando esa emigración hacia la Armenia rusa durante todo el siglo XIX. La coproducción territorial ruso-armenia le ofreció al nacionalismo armenio unos límites territoriales definidos de los que partir para la reconstrucción de Armenia. En la guerra ruso-otomana de 1877-78 fueron generales armenios quienes al mando de los ejércitos rusos se apoderaron de Kars. En 1878, por el tratado de Berlín, el imperio otomano tuvo que ceder al imperio ruso Kars y otros territorios, donde los armenios suponían un tercio de la población. En este tratado se establecía una serie de reformas destinadas a las provincias otomanas habitadas por armenios para protegerlos de los kurdos y circasianos. Este compromiso no se cumplió. Los armenios esperaban el apoyo de las potencias europeas, mientras el imperio otomano empezó a considerar la cuestión armenia como una amenaza para la frontera oriental del imperio.

A finales del siglo XIX se puede hablar de un nacionalismo armenio en el sentido contemporáneo del término, políticamente organizado, promovido por intelectuales armenios en el Cáucaso: el partido *Henchak* (socialista), fundado en Ginebra en 1887, y el partido *Dashnak*, fundado en 1890 en Tiflis. Ambos se decantaban por la acción revolucionaria directa, pero fluctuaban entre afrontar la lucha de clases o dedicarse a la causa nacional. En la década de los años 1890, el partido *Henchak* encabezó insurrecciones en Anatolia oriental, ante las que intervino el ejército otomano, y en particular la caballería kurda, organizada al estilo de los cosacos rusos. Entre 1894-1896 se produjeron enfrentamientos y matanzas en operaciones de castigo a los armenios. En 1896 los partidarios del *Dashnak* atentaron contra la sede de la banca otomana en Constantinopla. La comunidad armenia sufrió represalias y el sultán suspendió la Constitución nacional de la *millet*, constitución que existía desde el inicio de la década de 1860.

⁹ Cfr. SONYEL, op. cit. 151-153.

¹⁰ SELLIER, op. cit., p. 107.

La burguesía armenia rechazaba la acción de los partidos revolucionarios tanto en el imperio otomano como en el ruso. Fueron precisamente armenios quienes pusieron en marcha la explotación petrolífera de Bakú, donde surgió una clase obrera también armenia. El partido *Dashnak* se radicalizó, y entre 1905-1906 los enfrentamientos entre armenios y azeríes, en Bakú, y otras zonas, provocaron una guerra civil. En 1908, en régimen de relativa calma, los armenios del imperio otomano albergaron expectativas ante el movimiento de los *Jóvenes Turcos*, pero una nueva matanza de armenios en 1909 truncó las relaciones entre armenios y otomanos. Algunos autores ¹¹ atribuyen a los *Jóvenes Turcos* una preocupación por la integridad territorial del imperio, al igual que sus antecesores. Leyendo a otros autores, parece, no obstante, que el nacionalismo turco reniega del pasado otomano, así como también reniegan de ese pasado la mayor parte de las antiguas provincias del imperio tanto en Europa como en Oriente Próximo y en el Magreb. En esta línea, reivindicar el pasado otomano, en especial de los siglos XVI y XVII, que coinciden con la consolidación, apogeo y declive de su imperio, podría significar, en amplia medida, el cuestionamiento del ideario nacionalista de las repúblicas balcánicas y de Turquía. ¹²

En octubre de 1914 los otomanos emprendieron la guerra contra Rusia en la región que se extiende entre el lago Van y el lago Urmia. Los enfrentamientos afectaron a las poblaciones locales asirias, armenias y kurdas. En la primavera de 1915 los armenios se rebelaron en Van; el gobierno otomano llevó a cabo detenciones masivas de miembros de la élite armenia de Constantinopla, y ordenó la deportación de todos los armenios de la zona oriental de Anatolia. Tras la detención y ejecución de los notables armenios locales, estas deportaciones se convirtieron en una tragedia que se ensañó con la población civil. Dos años después, las autoridades rusas permitieron el regreso de los refugiados armenios a la Anatolia oriental. La actuación contra las poblaciones armenias en 1915 y años siguientes de la *Gran Guerra* se ha calificado por los armenios y por la comunidad internacional de genocidio, y en 1987, el Parlamento Europeo declaró que la negación del genocidio armenio, por parte del gobierno turco, constituía un obstáculo para la adhesión de Turquía a la Comunidad Europea.

En lo que al genocidio armenio se refiere, el principal punto de desacuerdo entre la posición oficial turca y gran parte de la opinión pública internacional estriba en la responsabilidad de los acontecimientos. La posición oficial de Turquía, y también la de los estudiosos e investigadores turcos que la defienden, considera que el gobierno otomano no tuvo intención de exterminar a los armenios, sólo de desplazarlos de zonas de conflicto bélico donde servían de apoyo a Rusia, hacia otras zonas menos estratégicas. Esta versión alega que durante la Primera Guerra Mundial en Anatolia oriental perecieron tantos (*si no más*) ¹³ musulmanes (turcos y kurdos) como armenios, lo que, según la obra citada de Sellier es poco discutible, aunque en cuestiones de cifras la polémica es frecuente. A su vez, la obra de Yusuf Halaçoğlu sobre la *reubicación* de los armenios entre 1914-1918, desde el punto de vista turco, dedica un capítulo a “Las atrocidades cometidas por los armenios” ¹⁴. Sin embargo, se ha estimado desde el punto de vista internacional que, más allá del número de afectados, la forma y los

¹¹ Véase la obra de SELLIER, Jean... op. cit.

¹² Cfr. BUNES, Miguel Ángel...: “El imperio otomano y la república de Turquía; dos historias para una nación”, op. cit. en las referencias anexas a esta síntesis.

¹³ En cursiva se recoge esta expresión literal de la obra de Sellier ya citada.

¹⁴ HALAÇOĞLU, Yusuf: *Facts on the relocation of Armenians 1914-1918*. Ankara: Turkish Historical Society Printing House, 2002, p. 57-65.

procedimientos en las operaciones de castigo a las poblaciones armenias responden a la definición de genocidio, tanto si se admite, como si no ¹⁵.

En junio de 1918 los otomanos ocuparon Azerbaiyán. A finales de 1918 los armenios se enfrentaron con sus vecinos de Georgia, y la mediación británica consiguió en 1919 un reparto consensuado de los territorios en litigio entre Georgia y Armenia. Se produjo, en consecuencia, la emigración de armenios de Georgia hacia Armenia.

La cuestión de los límites de Armenia se planteó en la Conferencia de Paz de París en 1919: con dos representaciones, una de la Armenia otomana, y otra, de la Armenia liberada. Se planteó establecer un mandato estadounidense en Armenia, pero el Senado de los Estados Unidos rechazó en 1920 este ofrecimiento.

En abril de 1920 los bolcheviques controlaban Bakú y llegaron a Armenia en otoño de ese año. Los armenios, hostigados por los turcos, se unieron a los rusos. Tras la rebelión promovida por el partido armenio *Dashnak* entre febrero y abril de 1921 los soviéticos controlaron Armenia.

El tratado de Sèvres, en agosto de 1920, había reconocido los derechos de Armenia sobre una parte no delimitada de la Anatolia oriental, y proponía el arbitraje del presidente norteamericano Wilson. Este arbitraje, de noviembre de 1920, fue favorable a los armenios, pero más territorio, incluso, del que se reivindicaba para Armenia, había sido ya reconquistado por los turcos.

Finalmente, el tratado ruso-turco de Kars, en octubre de 1921, firmado también por la república socialista soviética de Armenia, no favoreció los proyectos armenios. La disputada región de Kars fue cedida por Rusia a Turquía, junto con otros territorios que Rusia le había arrebatado a Persia en 1828. La cuestión de Karabaj no se incluyó en el tratado. Los armenios tradicionalmente habían reclamado esta región frente al imperio otomano y rechazaban su unión a Azerbaiyán. En 1923 el Alto Karabaj se anexó a Azerbaiyán con el estatuto de región autónoma. Las autoridades soviéticas favorecieron la repatriación a Armenia de los armenios de la diáspora. Miles de ellos regresaron entre 1946 y 1948, pero se sintieron decepcionados. No fueron autorizados a partir de nuevo hasta 1956. Si bien la República Soviética de Armenia procuró salvaguardar el patrimonio cultural armenio, fue represora del nacionalismo político. En 1966 nació el Partido Nacional Unificado, pero sus miembros fueron detenidos y condenados en años sucesivos.

A partir de 1990, en un contexto de desintegración del imperio soviético, Armenia se convirtió en república soberana, incluido el Alto Karabaj, y concedió la ciudadanía armenia a los armenios residentes en el extranjero. Armenia se proclamó como estado independiente en septiembre de 1991. A principios de 1992 las autoridades de Bakú intervinieron en la administración del Alto Karabaj, aunque no controlaban el territorio. Armenios y azeríes se disputaban la región, y a finales de 1992 los enfrentamientos entre ambos continuaban abiertos.

¹⁵Cfr. SONYEL, Salahi R.: op. cit., p. 155-162. Parece que este autor responsabiliza a Arnold J. Toynbee, a Henry Morgenthau, embajador de Estados Unidos en el imperio otomano, a Johannes Lepsius, presidente de la Sociedad Germano-Armenia y al armenio Aram Andonian, de haber difundido, con sus cuatro respectivas obras, la noción de genocidio armenio.

REFERENCIAS DOCUMENTALES ¹⁶

I. BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes, obras de referencia, e instrumentos de trabajo

- *The ARMENIAN genocide in the U.S. Archives, 1915-1918*. Alexandria, Va.: Chadwyck-Healey, 1991; 396 microfichas + guía impresa.
- AYDIN, Mustafa; ALKAN, M. Nail: *An extensive bibliography of Studies in English, German and French on Turkish foreign policy (1923-1997)*. Ankara: Center for Strategic Research, *SAM Papers*, n. 6, August 1997, 250 p.
- DADRIAN, Vahakn N.: *Documentation of the Armenian genocide in German and Austrian sources*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1994, 125 p.
- HEWSEN, Robert H.: *Armenia, a historical atlas*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, XVIII, 341 p.: mapas
- HOVANNISIAN, Richard G.: *The Armenian holocaust: a bibliography relating to the deportations, massacres, and dispersions of the Armenian people, 1915-1923*. 2.ed.; Cambridge, Mass.: Armenian Heritage Press; National Association Armenian Studies and Research, 1980, c.1978, XVII, 43 p.
- KARACAKAYA, Recep: *A cronology of the Armenian problem with a bibliography, 1878-1923*. Ankara: Directorate of Ottoman Archives, 2002, XV, 259 p.
- SELLIER, Jean; SELLIER, André: *Atlas de los pueblos de Oriente. Oriente Medio. Cáucaso. Asia central*; cartografía, Anne Le Fur; traducción, Ramón Nieto. Madrid: Acento Editorial, 1993, 200 p.
- TURKOZO, Halil Kemal: *Armenian atrocity according to Ottoman and Russian documents*. Ed. repr.; Ankara: Institute for the Study of Turkish Culture, 1986, XII, 93 p.: (48 p.): il.
- ULUHOGLIAN, G.: *Armenian history materials in the Archives of Central Europe*. Yerevan, 2001, 136 p.
- VASSILIAN, Hamo B. (ed.): *The Armenian genocide: a comprehensive bibliography and library resource guide*. Glendale, CA.: Armenian Reference Books Co., 1992, 103 p.

2. Obras básicas y/o generales

¹⁶ Procedentes en su conjunto de los catálogos de la Biblioteca Nacional de España, de la Biblioteca Islámica de la Agencia Española de Cooperación Internacional, de la Biblioteca de la Universidad Autónoma, de la Biblioteca de la UNED (Madrid) y de la *British Library* (Londres), y de la Biblioteca particular del Dr. Víctor Morales Lezcano (Profesor Titular de Historia Contemporánea, y Director del *Seminario de Fuentes Orales y Gráficas* de la UNED) a quien agradecemos el préstamo de algunas obras para la preparación de esta síntesis.

- *L'ARMÉNIE et Byzance: histoire et culture*. Centre de Recherches d'Histoire et de Civilisation Byzantines. Publications de la Sorbonne, 1996, XIV, 242 p.
- BOURNOUTIAN, George A.: *A concise history of the Armenian people: (from ancient times to the present)* 2.ed..Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2003, XIII, 499 p.: il., map.
- DÉDÉYAN, Gérard (dir.): *Les arméniens: histoire d'une chrétienté*. Toulouse: Privat, ed., 1990, 122 p.: il. col. y n.
- LIBARIDIAN, Gerard J.: *Modern Armenia: people, nation, state*. New Brunswick (USA); London: Transaction Publishers, cop. 2004, 327 p.
- MARASHLIAN, Levon: *Politics and demography: Armenians, Turks and Kurds in the Ottoman Empire*. Cambridge, Mass.: Zoryan Institute, 1991. 152 p.
- SÜSÜ, Azmi (et. al.): *Armenians in the history of Turks: basic text book*. Kars: Rectorate of the Kafkas University, 1995, III, 310 p.: il.
- URAS, Esat: *The Armenians in history and the Armenian question*. Istambul: Documentary Publications, 1988, XIV, 1048, p.

3. Monografías

- BAKALIAN, Anny: *Armenian-Americans: from being to feeling Armenian*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, 1993, XII, 511 p.
- DADRIAN, Vahakn N.: *German responsibility in the Armenian genocide: a historical evidence*. Watertown, Mass.: Blue Crane Books, 1996, XVI, 304 p.: il.
- DADRIAN, Vahakn: *Histoire du génocide arménien: conflits nationaux des Balkans au Caucase*. Stock ed., 1996, 694 p.
- DASNABEDIAN, Hratch: *History of the Armenian Revolutionary Federation, Dashnaktsutiun, 1890-1924*. Milán: Oemme, 1990, 221p.
- HALAÇOĞLU, Yusuf: *Facts on the relocation of Armenians 1914-1918*. Ankara: Turkish Historical Society Printing House, 2002, 137 p. +XXXII/2 anexos.
- SALT, Jeremy: *Imperialism, evangelism and the Ottoman Armenians 1878-1896*. Frank Cass, 1993.
- SISLIAN, Karekine: *Études sur la réforme arménienne*. Paris: K. Sislian, 1968.
- SVAZLIAN, Verjine: *The Armenian genocide and historical memory*. Yerevan: Gitutium, 2004./
- TER-GEBONDIAN, A.N.: *The Arab emirates in Bagratid Armenia*. Lisbon: Calouste Gulbekian Foundation; Distributors, Livraria Bertrand, 1976, XI, 244 p.: il.

- WALKER, Christopher J.: *Armenia and Karabagh: the struggle for unity*. Minority Rights, ed., 1991, IX, 162 p.
- WALKER, Christopher J.: *Armenia: the survival of a nation*. London: Routledge, 1990, 476 p.
- WINTER, Jay (ed.): *America and the Armenian genocide of 1915*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 272 p.

II. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- BEYLERIAN, Arthur: "L'échec d'une percée internationale: le mouvement national arménien". Paris: Société d'études historiques des relations internationales contemporaines, 1982. Separata de *Relations internationales*, 31, automne 1982, p. 351-371.: map.
- BEYLERIAN, Arthur: "L'impérialisme et le mouvement national arménien, 1885-1890". Paris: Société d'études historiques des relations internationales contemporaines, 1975. Separata de *Relations internationales*, 3, 1975, p. 19-54: map.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de....: "El imperio otomano y la República de Turquía: dos historias para una nación", *Debate y Perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, núm 2, 2002 (*Las tinieblas de la memoria: una reflexión sobre los imperios en la Edad Moderna*), p. 173-191.
- GULBEKIAN, Edward: "Why did Herodotus think the Armenians were Phrygian colonists?". Watertown, Mass., 1991. Separata de *Armenian review*, 44, 3/175, p. 65-70 /BL.UK
- HASSIOTIS, J. K.: "The Greeks and the Armenian massacres, 1890-1896". Austin, Tex., 1981. Separata de *Neo-Hellenika*, 4, 1981, p. 69-109.
- SONYEL, Salahi R.: "Disinformation: the negative factor in turco-armenian relations", *Perceptions*, June-August 1999, 4,2, p.149-164.
- VALLEJO, Sergio: "El movimiento nacionalista turco durante el período de entreguerras", *Awraq*, v. XVII, 1996, 43-60 p.

MEMORIA Y CINE: LOS CONFLICTOS EN ORIENTE MEDIO

Aitor Manuel Bolaños De Miguel
(UNED)

El tema de esta breve ponencia es la imagen que de los conflictos en Oriente próximo ha realizado y nos ha mostrado el cine, y para ello voy a centrarme en los tres grandes bloques temáticos que están ustedes estudiando en este curso de postgrado: a saber, los conflictos greco-turcos, el conflicto árabe-israelí, y los conflictos en el golfo pérsico¹. Mi intención es situar la producción cinematográfica sobre estos conflictos en el marco general de los hechos que intentan representar y en el marco del cine producido en los respectivos países. En primer lugar, me gustaría dedicar unos comentarios para justificar, siquiera brevemente, la perspectiva que nos permite estudiar la historia desde la producción cinematográfica. Evidentemente, por la amplitud de la materia, por limitaciones de tiempo y, por que no reconocerlo, por la propia ignorancia de quien les habla, esta ponencia tendrá un carácter meramente introductorio. El esquema que voy a seguir en la exposición es el siguiente:

En primer lugar, como acabamos de decir, debemos dedicar unas palabras a la relación del cine con la historia², ya que de lo que hablamos en esta ponencia es del llamado cine histórico, cine realizado para la descripción, representación y explicación de acontecimientos históricos, con una mayor o menor intención propagandística o con una mayor o menor tendencia ideológica. Pero también deberíamos explicar, aunque nadie nos obligue a ello, las razones que nos mueven a considerar esta relación, la del cine con la historia o la de la historia con el cine, como una relación fructífera, enriquecedora, para una disciplina eminentemente cognoscitiva, como es la historiografía.

En segundo lugar [y dejando clara nuestra posición, que en este momento adelantamos, de que el cine, como fuente histórica, nos ayuda a comprender la realidad del período histórico en que se realiza, pero también de que el cine, como un tipo de género de discurso, ofrece un medio más que adecuado para dar cuenta de complejas realidades humanas inmersas en el extraordinario e inasible medio temporal], en segundo lugar, decimos, presentaremos una rápida y selectiva panorámica del cine que los respectivos países han realizado en relación con los conflictos en los que se hayan envuelto, centrando nuestra atención en la producción cinematográfica de Turquía y de Grecia sobre las disputas entre ambos países a propósito de Chipre y del Egeo, en las producciones árabe-israelíes sobre el conflicto palestino-israelí, y las diferentes aproximaciones fílmicas a las dos Guerras del Golfo³. Y es que la dinámica histórica ha

¹ Una buena introducción sobre las relaciones entre la política y el cine, en: Rosenbaum, J., *Movies as Politics*, University of California Press, Berkeley, 1997.

² Sobre este tema, vid. la bibliografía facilitada en Bolaños de Miguel, A.M., “El cine y el Magreb/El Magreb en el cine: memoria de un olvido”, *Papeles del SFOG*, nº 8, 2005.

³ Sobre las guerras en el cine, vid. Davenport, R., *The Encyclopedia of War Movies*, Chekmark Books, New York, 2004.

atraído siempre al cinematógrafo, ya desde las primeras manifestaciones fílmicas, como la cinta en que se narra los hechos ocurridos en Odessa durante una revuelta, primero militar, después popular (*El acorazado Potemkin*, de Sergei Eisenstein., 1925); la que describe en casi tres horas, diversos fragmentos de la reciente historia norteamericana a través de los ojos de dos familias enfrentadas, por sus respectivos compromisos (*El nacimiento de una nación*, de D.W. Griffith, 1915) o aquella otra, por poner un solo ejemplo que hace al tema, que documenta la creación del Estado de Israel, y que fue, además, un importantísimo fracaso comercial, pese a contar entre sus protagonistas con Kirk Douglas, John Wayne, Frank Sinatra y Yul Bryner, y las insinuaciones eróticas de una Angie Dickinson y una Senta Berger. Hablamos de *La Sombra de un gigante* (*Cast a Gigant Shadow*, de Melville Shavelson, 1966).

Y en tercer y último lugar, proponemos el comentario y análisis de una escueta lista de películas, que por su calidad, representatividad o por su trascendencia pública nos parecen de un interés más que suficiente para ejemplificar diversas posiciones que sobre los conflictos respectivos han mantenido las cinematografías de los países protagonistas, ya que esta exposición no es una historia del cine nacional respectivo, sino del cine que sobre los diferentes conflictos han producido las diversas partes implicadas, ya desde las instituciones públicas (como es el caso del *Israeli Film Service*: Servicio cinematográfico Israelí), ya desde organizaciones o iniciativas privadas, y entendiendo por tal las diferentes clases de producciones cinematográficas (documentales, reportajes, películas de ficción, noticiarios, etc...) que las potencias de la zona, especialmente Turquía, Grecia, Israel, Palestina, Iraq y Kuwait pero sin excluir por ello otras perspectivas nacionales, como por ejemplo los EE.UU., han realizado sobre cualquier aspecto de la realidad en conflicto, lo que incluye, por supuesto, las circunstancias fácticas, pero también otras muchas manifestaciones del conflicto, de la convivencia, sea bajo el régimen político que sea, de dos o más culturas. Presentaremos el comentario de las películas seleccionadas en el seno de su respectivo contexto dentro de la producción cinematográfica nacional que estudiaremos brevemente en la segunda parte de este trabajo.

Comencemos pues por el primer punto.

El arte cinematográfico (y recordemos el importante papel de Rudolf Arnheim en que se reconociese al cine como un arte) es un testimonio de la sociedad de su tiempo, como dice Caparrós Lera. Pero el cine es también una fuente instrumental, o una fuente auxiliar, de la historiografía ya que, a través de él, podemos conocer, en mayor o menor medida, la realidad y la mentalidad de los hombres de una época dada, aquella en la que se realizó la película. Además, una buena parte de la memoria de los pueblos está cada vez más fuertemente relacionada con la producción de imágenes: películas, documentales, noticiarios, programas de televisión, etc., fijan de una manera parecida a la fotografía pero desconocida para generaciones no muy lejanas, infinidad de hechos, acontecimientos, vivencias, perspectivas, interpretaciones sobre la historia contemporánea más reciente. No debemos olvidar que el cine es una conquista tecnológica que ha sido ampliamente difundida por el mundo entero, lo que incluye a los países sobre los que vamos a centrar la atención en esta exposición. Recordemos también que, por ejemplo, en el caso de Turquía, el cine se ha visto siempre relacionado con uno de los mecanismos de occidentalización de las estructuras político-sociales de la vieja región otomana. En el caso de los conflictos en torno a Palestina, el cine acompañó desde el principio los mismos acontecimientos que terminaron en la

constitución de un Estado israelí en Tierra Santa. El cine, además, viajó con muchos de los emigrantes judíos que colonizaron los nuevos territorios. Nació así, el cine heroico-nacionalista, unido estrechamente a la empresa sionista, como luego veremos. En el caso de los conflictos en el Golfo Pérsico, la televisión y el cine han cumplido una importantísima función: la propagandística, por ejemplo. Es el caso, como luego veremos, de la labor de la cadena norteamericana CNN en la retransmisión en tiempo real de las *limpias y precisas* campañas bélicas en la zona, todo ello entre comillas, por supuesto. En fin, por último, el cine puede ser también utilizado como un medio didáctico para la enseñanza de la historia y las disciplinas afines.

Todos conocemos la relación que viene uniendo al cine con la historia, de manera que todos nosotros hemos visto en alguna ocasión alguna película que cuelga sin rubor alguno en su publicidad la etiqueta de “película histórica”. ¿Qué se quiere expresar con este calificativo?. Se podría contestar afirmando que el cine ha cubierto muchas de sus gloriosas páginas, muchos de sus incontables fotogramas, acercándose al campo de batalla de la historia. La materia prima de muchas películas, de mayor o menor calidad cinematográfica y de mayor o menor calidad historiográfica, ha sido y sigue siendo la historia. Sin embargo, la historia, y me gustaría que entendiéramos aquí en realidad la historiografía, ha sido parca e indirecta en su relación con el cine. Evidentemente, existe una disciplina llamada *Historia del cine*, pero parece que se centra casi exclusivamente en documentar la evolución histórica del cine como disciplina artística, aislada de su contexto socio-histórico y aislada también de su posible contenido socio-histórico. La labor de pioneros estudiosos, provenientes de diversas disciplinas, nos enseñan la pauta del camino que deberíamos seguir. La obra pionera de un Krakauer, de un Trotsky, de un Hauser o un Ferro indican el camino correcto.

Tenemos, entonces, que el público en general tiene más accesibilidad a la historia a través de su plasmación en imágenes, sean estas cinematográficas o de cualquier otro tipo, que a través de los libros de texto⁴. Así, una de las formas de hacer memoria consiste en recordar, mediante la producción de obras fílmicas o televisivas, los acontecimientos que los protagonistas han vivido y que ofrecen a su comprensión e interpretación. De esta manera, algunas de las más importantes cintas sobre la Guerra del Golfo, consisten en documentales realizados a partir de las experiencias directas en el conflicto de varios soldados del ejército norteamericano. El papel de la memoria, como expresión de los recuerdos individualmente conservados por la implicación directa con los hechos, asume así un importante lugar en la esfera pública. Y todo ello sin mencionar el papel cada vez más importante de la Televisión: ¿o es que alguien alberga alguna duda de la función representadora y, por ende, manipuladora, de la televisión a lo largo de, por ejemplo, un conflicto tan extendido en el tiempo como lo es la Guerra del Golfo?. ¿Quién no oyó hablar de la CNN, como del ojo que estaba viendo por todos nosotros la realidad parcial que sobre el conflicto quería vender el gobierno norteamericano, y no solamente a sus propios compatriotas?. Además, paralelamente a la cada vez más importante relación entre el cine y la historia, existe el fenómeno análogo de la literatura histórica, de la novela histórica. Sin embargo, en ambos casos, los historiadores profesionales evitan, cuando no rechazan, el acercamiento entre estas tres disciplinas: la historiografía, el cine y la literatura. Para ellos, las representaciones

⁴ Vid. Rosenstone, R.A., *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia*, Ariel, Barcelona, 1997.

históricas que nos proporciona el cine o bien son falsas o bien son inexactas, o en el mejor de los casos son simples. Y eso cuando no consideran que son directamente manipulaciones o propaganda, lo que en muchos casos, por otro lado, es cierto. Queda por hacer, en relación con este punto, como sugiere Hayden White, una historia de nuestras diversas técnicas y formatos de representación histórica a través de imágenes. El problema puede quedar planteado (y después de este punto podemos ya dar por terminada esta cuestión para pasar a la segunda parte de este trabajo) en los términos siguientes:

“El cine puede mostrar el mundo –su superficie o una parte-, pero no puede ofrecer una versión literal de los acontecimientos del pasado”...”Nunca puede ser una réplica exacta de lo que ocurrió, aun en el caso de que supiéramos qué ocurrió exactamente. Por supuesto, el relato histórico [ya sea este escrito o filmado] tiene que estar basado en lo que literalmente ocurrió, pero el modo de contarlos no puede ser literal. Y eso ni en la pantalla, ni en el papel impreso”...”La literalidad cinematográfica es imposible”⁵.

El historiador debe acercarse a la expresión fílmica de la historia estableciendo, en primer lugar, una distinción entre los hechos y la ficción (de ahí la separación entre documental y película con argumento, que mantendremos a lo largo de esta exposición, si bien no es siempre posible en la realidad separarlos completamente, pues a ésta siempre le gustan los fenómenos mixtos: ¿Es *Éxodo* un documental, una película o ambas cosas a la vez? En unos minutos diremos algo de esta cinta) y, en segundo lugar, entre ficciones adecuadas o no adecuadas a los hechos.

Pues bien, después de este breve planteamiento del problema que afecta al estatuto (y permítaseme esta expresión) epistemológico del cine histórico, podemos pasar ahora a glosar de manera un tanto precipitada, pero esperemos que por ello no menos imparcial y ajustada, la historia del cine nacional sobre los conflictos en los que se han visto implicados los países anteriormente mencionados. Queremos, no obstante, hacer un pequeño aviso: en el caso de los conflictos árabe-israelíes, las fuentes son tan amplias que nuestra intención es presentar un breve resumen sobre las posiciones, historia y resultados de las múltiples producciones cinematográficas que sobre estos conflictos han realizado las partes implicadas. En el caso de los conflictos greco-turco y pérsico, las fuentes son verdaderamente escasas, tanto en lo que se refiere a la materia prima, es decir, en lo que se refiere a la producción fílmica o documental, como en lo que se refiere a la producción secundaria, labor bibliográfica incluida. Por eso, la exposición de estos conflictos será menos profunda y detallada que la de los conflictos entre los pueblos árabe e israelí⁶.

Y sin más preámbulos, comencemos con los conflictos greco-turcos⁷. La historia de Chipre como República comienza con su independencia de Inglaterra en

⁵ Paz, M^a. A.; Montero, J. (coords.): *Historia y cine. Realidad, ficción y propaganda*, Complutense, Madrid, 1995, págs. 28 y 29

⁶ Una obra de consulta, en castellano, sobre el cine “periférico”, valioso pero no actualizado, en: Elena, A., *El cine del Tercer Mundo. Diccionario de realizadores*, Turfan, Madrid, 1993.

⁷ Las principales fuentes utilizadas son: Erdogan, N. y Göktürk, D., “Turkish Cinema”, en Leaman, O., *Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film*, Routledge, London y New York, 2001, págs. 533-574; Schuster, N., *The Contemporary Greek Cinema*, Scarecrow Press, London, 1971; Scognamiglio, G., *A Chronological History of the Turkish Cinema, 1914-1988*, Ministry of Culture and Tourism, Istanbul, 1988; VV.AA., *Muestra de Cine Turco*, Aula de Cine de la UAM/Filmoteca

1960. Los problemas de división interna comenzaron con la invasión turca en 1974. Sin embargo, el conflicto entre los habitantes de la isla por pertenecer a Grecia o a Turquía puede ser datado con anterioridad. Aunque en la declaración de independencia se reconocía a ambos grupos, turcos y griegos, en igualdad de condiciones y con igualdad de derechos, la ambición de griegos y turcos de anexionarse la pequeña pero estratégica isla detonó el conflicto. El presidente chipriota Makarios fue depuesto por un golpe de estado desde Grecia, que tenía por objetivo anexionar la isla. A ello respondía Turquía con la invasión de la parte norte de la isla, que corresponde casi al 40% del territorio. Como estado ya independiente, Chipre suscribió varios acuerdos y tratados con los países implicados en el conflicto. Los acuerdos ponían término a las aspiraciones de autodeterminación o anexión de ambas comunidades en liza. De hecho, uno de los requisitos para que Turquía ingrese en la UE es que reconozca a Chipre como estado soberano. Además, por ejemplo, las principales cuestiones conflictivas entre Turquía y la UE comprenden el problema de Chipre, los conflictos fronterizos entre Turquía y Grecia, la posición turca sobre la minoría *kurda*, y las diferencias entre los sistemas políticos y legales de Turquía y Europa. Junto al conflicto sobre Chipre, Grecia y Turquía mantienen también una disputa por la soberanía de varias islas del Mar Egeo, su proyección sobre las aguas adyacentes y el consiguiente espacio aéreo, lo que provoca incontables tensiones para la consecución de la paz en la región. Lo que ahora nos interesa es la representación fílmica de los conflictos greco-turcos y, desde ahora mismo, debemos reconocer la dificultad que hemos tenido en encontrar películas, documentales, o siquiera referencias indirectas sobre esta materia en la producción cinematográfica tanto de Grecia como de Turquía. Sin embargo, podemos remediar en parte esta carencia presentando una breve panorámica del cine turco.

Saltándonos las primeras décadas del siglo XX, durante los años 60 y 70, la industria cinematográfica turca experimentó un desarrollo considerable por el crecimiento de sus propias infraestructuras y por el aumento de los espectadores. Las convenciones artísticas del cine turco habían dado lugar a una tradición cinematográfica conocida como YESILÇAM (que hace referencia a la calle de Estambul donde estaban la mayoría de los estudios de cine en Turquía), formada por los géneros, las materias y las técnicas más convencionales y populares. El melodrama, el cine histórico y la comedia fueron durante alrededor de 30 años (desde los años 40 a los 70) los géneros favoritos, junto a las películas de detectives y de gangsters. Después de la segunda mitad de la década de los 70 y, sobre todo, a comienzos de la década de los 80, la aparición de la figura del director-autor hizo retroceder las convenciones en el cine, lo cual queda recogido con la aparición del llamado Nuevo Cine Turco. La industria del vídeo y de la pornografía hizo también su entrada en la época. Podemos hablar de dos grandes tendencias en esta nueva corriente que entiende el cine como la obra de un creador, de un autor: los filmes centrados en la situación de la mujer turca y sus circunstancias, y los filmes centrados en la auto-reflexión sobre el propio medio cinematográfico. Los ejemplos de la primera tendencia podrían ser *The Bandit* (1997) del director Yavuz Turgul, o *Suru* (1978) de Zeki Okten. Debemos hablar también de la diáspora turca en Europa (sobre todo en Alemania, donde hay aproximadamente dos millones de turcos), que ha producido un nuevo tipo de cine más social y más político, donde la inmigración, los problemas sociales, los conflictos de clase son materias ampliamente tratadas. Entre las últimas realizaciones, podemos citar aquellas que se han programado en el reciente ciclo de cine alemán en Madrid: *Fuera de ritmo* de Hendrik

Holzemann, *Los piratas del Edelweiss* de Niko von Glasw, *Fantasma* de Christian Petzold, *First Kiss* de Kai Wessel, *Los viajeros de la noche* de Bernd Sahling, o el documental *El tour infernal* de Pepe Danquart, todas ellas del año 2004. Además, podemos citar dos clásicos recientes: *Contra la pared* (2004), de Faith Akin y *Un poco de libertad* (2003), de Yuksel Yavuz, ambas de directores turco-alemanes. Uno de los últimos éxitos del cine turco, si bien en coproducción, es la película *Hamam-El baño turco* (1998), de Ferzan Ozpetek, que narra las experiencias de un joven que recibe en herencia un baño turco, lo cual le pondrá en contacto con la vida diaria de Turquía. El mismo director realizaría un año después *El último Harén*. Sobre el problema kurdo, podemos citar la película *Journey to the sun* (1999) del director YeÇim Ustaoglu, que narra la amistad de un joven turco (Mehmet) y un kurdo (Berzan), interpretados por actores no profesionales, en el contexto del problema del abastecimiento de agua en la zona. Por último, podemos decir que el Ateneo 1º De Mayo de Madrid ha presentado a finales de febrero, dentro de sus ciclos de cine europeo, uno dedicado al cine turco en el que han presentado, entre otros títulos, las películas *El hada ignorante* (2001) de Ferzan Ozpetek, y *El Barro*, de la que ahora hablaremos.

Pues bien, en relación con el cine sobre los conflictos greco-turcos, podemos citar, como el más importante ejemplo, la película *El barro* (*Çamur*, del director turco Derviş Zaim, 2003, como coproducción italo-turco-chipriota), que ha sido Premio Unesco en el último Festival de Venecia (2004). La producción presenta uno de los temas recurrentes en las películas provenientes de países con un reciente, e incluso actual, conflicto bélico. Nos referimos al tema de la solución del conflicto por otros medios además de los estrictamente militares y/o diplomáticos. Para ello, la cinta turca *El Barro* (*Çamur*) propone la necesidad de resolver el conflicto greco-turco, causado, como sabemos, por la disputa a propósito de la isla de Chipre. El relato se organiza alrededor de las peripecias de un soldado (y sus tres amigos, todos ellos en los cuarenta años de edad), que se ha quedado mudo, a causa de una extraña enfermedad, y tiene la misión de vigilar una enorme llanura repleta de barro, como sugiere el expresivo título de la cinta. Los cuatro amigos viven obsesionados con el pasado, y el presente, de una Chipre dividida. La mudez del protagonista viene a expresar metafóricamente la ausencia de entendimiento, por no decir comunicación, entre las dos comunidades en conflicto. Pero eso no es todo, ya que enterrados en la llanura, además de restos arqueológicos, yacen los cadáveres producidos por las matanzas de la guerra. De hecho, uno de los amigos, Ternel, siente la imperiosa necesidad de narrar, de confesar los atroces crímenes que él mismo cometió siendo adolescente, pero el miedo que siente le impide incluso acercarse por la llanura repleta de barro. Por otro lado, otro de los amigos, Halil, se muestra indiferente ante el sufrimiento de Ternel, ya que en su caso, la obsesión es mantener el pasado enterrado. Como vemos, pues, las posturas que presenta la película son de lo más variadas, otorgando a la cinta en general una impresión de realismo y complejidad, propia del conflicto en sí entre los griegos y los turcos a propósito de Chipre.

Sobre los conflictos en el Golfo pérsico, podemos encontrar producciones de los más diversos orígenes, aunque fundamentalmente han sido los EE.UU. quienes, implicados de una manera directa en el conflicto, han dado muestras una vez más de que la batalla ideológica es, además de la militar, fundamental para justificar sus acciones dentro y fuera de las fronteras norteamericanas⁸. El cine iraquí, con sus escasos medios

⁸ Hemos consultado: Kennedy-Day, K., "Cinema in Lebanon, Syria, Iraq and Kuwait", en Leaman, O., *Companion...*, op. cit., págs. 364-406.

técnicos y junto a los problemas internos y externos, no ha podido ofrecer su visión del conflicto. De hecho, a partir del embargo iniciado por EE.UU. en 1991 y que continuó después de la 1ª Guerra del Golfo, la producción cinematográfica iraquí se ha paralizado casi por completo. Y es que Iraq, ya desde las 4 primeras décadas del siglo XX, ha sido siempre un consumidor de películas no un productor. Desde 1948 hasta 1968 se produjeron en el país aproximadamente 40 películas. En ese último año se creó la Organización General para el Cine y el Teatro, con la intención de levantar una estructura rentable de producción fílmica y teatral. Hasta comienzos de las décadas de los 80 y 90, se hicieron unas pocas películas, muchas de las cuales, además, sirvieron explícitamente a fines propagandísticos, entre los cuales están la causa árabe y la defensa de la causa palestina frente al poderoso invasor israelí. Curiosamente, desde 1968 hasta 1975, la producción cinematográfica se centró en documentales. La Guerra de los Seis Días, el asalto a la villa olímpica de Munich durante la celebración de los Juegos Olímpicos y la Guerra del Yom-Kippur (octubre de 1973) se convirtieron así en materia de documentales propagandísticos. En 1971, por ejemplo, el Festival de Cine de Bagdad, se centró en el problema palestino. El premio más importante del Festival fue a parar a un documental holandés de Johan van der Keuken, titulado *Los palestinos*. El siguiente Festival, ya en 1980, también se centró en el problema palestino. El *slogan* del Festival fue “La liberación de Palestina es la piedra angular de la paz mundial”. Algunos directores iraquíes dignos de mención son Mohammed Shukri Jamil (*Al-Zama'un*, 1972) y Khalil Chawki, (*Al-Haressh, The night Watchman*, 1968). Recientemente, un grupo de directores árabes ha abordado el impacto de la Guerra del Golfo en la población civil, en los individuos y en los intelectuales árabes, en una película compuesta de varios cortometrajes que narran las historias más diversas pero siempre desde el punto de vista de las consecuencias de la Guerra sobre la vida de la población árabe. Estamos hablando de *The Gulf War, What Next?* (1991), película realizada en coproducción.

Son, sin embargo, los EE.UU. los que han producido, casi en solitario, un importante número de documentales y películas sobre los conflictos en las dos Guerras del Golfo. Entre la producción norteamericana, casi toda ella movida por evidentes intereses propagandísticos (salvo contadas excepciones, que ahora veremos), podemos nombrar *Soldier's Pay* (2004), un documental dirigido por David O. Russell y Tricia Regan; *Fires of Kuwait* (1992) de David Douglas, sobre los infinitos incendios producidos durante y después de la 1ª Guerra del Golfo, en 1991; o el documental coproducido por la NBC y por la BBC titulado *Frontline: The Gulf War* (1996), que cuenta con las entrevistas a importantes personalidades internacionales, como James Baker III, Margaret Thatcher, Dick Cheney, Colin Powell, o el General Norman H. Schwarzkopf. Una reactualización de *El mensajero del miedo* (1963), de John Frankenheimer, pero traído con pinzas al conflicto pérsico es la última película de acción norteamericana titulada también *El mensajero del miedo* (2004), de Jonathan Demme, sobre el lavado de cerebro que sufrieron algunos prisioneros de guerra norteamericanos en plena campaña del Golfo para utilizarlos después como espías en territorio americano. Sin embargo, la película que hemos elegido para apuntar un breve comentario es *Tres Reyes*, (1999), del director David O. Russell, realizada, paradójicamente, como a continuación vamos a explicar, en plena sede del *establishment* norteamericano y con claras intenciones comerciales. Y decimos que paradójicamente porque la película muestra una visión de la Guerra del Golfo, del

ejército norteamericano y de las tropas iraquíes bastante más compleja de lo que se podría esperar de este tipo de producciones. De hecho, el descreimiento sobre el patriotismo militar norteamericano, sobre su contradictoria necesidad de defender con las armas la paz (contradicción implícita en cualquier ejército), el cinismo y la descripción corrosiva del comportamiento sádico-festivo de un grupo de soldados estadounidenses el día en que acaba la Guerra, hacen todo ello de *Tres Reyes* una película atípica que hubiese merecido una mayor atención por parte de la crítica internacional. La historia del film es muy sencilla: un grupo de soldados norteamericanos, conociendo la existencia de un cargamento de oro robado por los iraquíes en Kuwait, se internan en Iraq para localizarlo y hacerse con su contenido. En el camino, una serie de situaciones y de personajes permitirán que nos hagamos una visión de la Guerra del Golfo más realista por menos manipulada y compleja. De entre las escenas más impactantes de la película (toda ella salpicada de momentos efectistas en su puesta en escena), encontramos la escena con la que comienza el film: un soldado norteamericano, uno de los protagonistas, encañona en la distancia a un soldado iraquí que pretende rendirse. El hastío de la llamada guerra inteligente, el ya declarado final de la Guerra y la euforia momentánea del soldado yanqui al tener por fin frente a frente a un enemigo, hacen que por fin se decida a disparar, denunciando la arbitrariedad de las guerras y la inmadurez de los soldados que participan en ellas. La escena siguiente, que describe la fiesta norteamericana tras su victoria es un prodigio de crítica e ironía contra el ejército y el comportamiento de sus integrantes. Otra de las escenas clave para comprender la intención de la película es el momento en el que un soldado norteamericano es torturado por un soldado iraquí: en esta escena se intenta presentar el sufrimiento de la sociedad iraquí como réplica y justificación de la ira que éstos sienten hacia las tropas norteamericanas, y todo ello sin caer en el sentimentalismo y en la simplificación. Si bien, por otro lado, la cinta no abandona nunca un tono cómico y una estructura de película de acción, los personajes que aparecen le otorgan también una credibilidad especial. Así, por ejemplo, encontramos a una periodista, repelente y exagerada, que nos ofrece la cara más ácida sobre el papel de los medios de comunicación implicados en la 1ª Guerra del Golfo, de 1991. Lo que la película denuncia, al fin y al cabo, es la deshumanización implícita en el adiestramiento de unos jóvenes para su servicio en acciones bélicas que responden, como los intereses de los propios soldados, a condicionantes meramente económicos. Por eso el final no puede ser más hiriente: los *Tres Reyes*, los tres soldados protagonistas del film, ladrones por vocación, son absueltos de todas las tropelías cometidas durante su expedición, si bien reconocemos algún cambio en la atrofiada capacidad de sentir y padecer, incluso por los demás, de estas adiestradas *máquinas de matar*. Al final, no sólo encuentran el oro, sino también amigos, entre la población iraquí, que necesita todo tipo de ayuda y protección, incluso de sus propios agresores. El contraste con otras películas norteamericanas de similar procedencia es evidente, por ejemplo, si la comparamos con *En honor a la verdad* (1996), de Edward Zwick. En esta película, que se desarrolla durante la Operación Tormenta del Desierto, se narra la historia de coraje y valor de un piloto de helicópteros del ejército norteamericano. Sin embargo, más allá de sus intenciones, la cinta está llena de errores, según cuenta la crítica especializada: errores de ambientación, errores históricos (la historia se refiere a la primera mujer en conseguir la Medalla al Honor, aunque la primera mujer consiguió la medalla en 1971), errores de producción (aparecen tanques británicos pintados para parecer norteamericanos). Otras películas norteamericanas son: *Bravo Two Zero* (1999), de Tom Clegg⁹, *In the Army*

⁹ Vid. Davenport, R., *The Encyclopedia of War Movies*, op. cit., pág. 46. También conviene citar la película *Corrage Under Fire*, de Edward Zwick, 1996, que, aunque llena de errores históricos, de

now (1994), de Daniel Patrie jr., *Control Room* (2003), de Jehane Noujaim, y el documental *Fahrenheit 9/11* (2004) de Michael Moore, sobre las conexiones de las altas instancias del gobierno norteamericano (en concreto, de su actual presidente texano) con las más ricas y poderosa familias iraquíes. Alguna otra versión de la Guerra del Golfo, digamos, pseudo-crítica, la podemos encontrar en *Uncovered: the whole truth about the Iraq War* (2004), de Robert Greenwald, y *Jarhead* (2005), de Sam Mendes.

Podemos abordar ahora, para finalizar esta intervención, el conflicto árabe-israelí y su proyección cinematográfica. Para ello, como hemos hecho anteriormente, ofrecemos una breve panorámica de la cinematografía israelí y palestina y su relación con algún o algunos de los elementos constituyentes del conflicto entre ambos pueblos¹⁰. Para comenzar, podemos afirmar que el inicio de la producción fílmica israelí se superpone al inicio de la empresa sionista en tierra Palestina. Por eso, como afirma Judd Ne'eman, esta correspondencia entre el cine nacional israelí y el proceso de construcción del Estado de Israel en Palestina convierte irremediamente la historia del cine israelí en un apartado de la historia del sionismo. Y el ejemplo evidente es que durante las primeras décadas del siglo XX, hasta los años 50, la principal corriente de la cinematografía israelí es la denominada “realismo sionista”, compuesto por innumerables películas propagandísticas en las cuales se promueve la inmigración judía a Palestina, con la intención de hacer realidad la utopía sionista. Ejemplos de esta corriente podrían ser las películas de Ya'akov Ben-Dov. Por otro lado, y al hilo de la corriente que acabamos de nombrar, en líneas generales, podemos hablar de tres períodos fundamentales en la historia del cine sionista: el período que cubre la primera fase de los asentamientos judíos en Palestina, con su pionero esfuerzo agrícola-cultural (este período iría desde finales de la década de los 20 hasta 1936); el segundo período correspondería al esfuerzo sionista de relatar lo acontecido durante el Holocausto sufrido por el pueblo judío (1945-50); y el tercer período cubriría las películas que ensalzan el componente heroico del nacionalismo israelí (este tercer período llegaría hasta finales de los años 60). Los films del primer período constituyen un enconado esfuerzo por enfatizar las conquistas que los primeros colonos israelíes en tierra Palestina hicieron en el campo de la agricultura y el tratamiento de aguas. Un estilo realista, con abundantes planos largos y panorámicos movimientos de cámara enfatizaban el pionero esfuerzo colonial. Las películas del segundo período nos ofrecen cuidados documentales y películas de ficción sobre la situación de los supervivientes judíos del Holocausto. Vinieron después los films donde se relataba con abundante cantidad de detalles la infernal vida de los judíos (y de otros prisioneros) en los campos de concentración y de exterminio nazi. Un ejemplo del cine de este segundo período sería la cinta *Out of Evil* (1950), del director Joseph Krumgold, que narra el destino de un superviviente judío en tierra Palestina, donde llega a defender con la armas su “derecho”, frente a los árabes, a establecerse en dicha tierra. Los dos últimos ejemplos de esta corriente serían, *La Lista de Shindler* (1993), del director judío Steven Spielberg, y *El pianista* (2002), del director Roman Polanski, que sintió en primera

producción y de ambientación, nos sitúa de lleno en un momento clave de la historia reciente en Oriente Medio: se desarrolla durante la operación “tormenta del desierto”.

¹⁰ Hemos seguido en este apartado las siguientes obras: Ne'eman, J., “Israeli Cinema” en Leaman, O., *Companion...*, op. cit., págs. 223-363; Shafik, V., “Cinema in Palestine”, en idem, págs. 518-532; Shohat, E., *Israeli Cinema: East/West and the politics of representation*, University of Texas Press, Austin, 1989; Hennebelle, G. y Khayati, K., *La Palestine et le cinéma*, Ed. 100, París, 1977; y, en general, Leaman, O (ed.), *Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film*, Routledge, London y New York, 2001.

persona la experiencia traumática del exterminio judío durante la Segunda Guerra Mundial. Además de películas sobre la convivencia y el esfuerzo israelí en Palestina, con la figura del *kibbutz* al frente, y de las películas sobre los supervivientes judíos, el tercer período de la empresa cinematográfica sionista vendría representado por la cinta titulada *Hem Hayu Asara* (1959), del director Baruch Dienar, donde se narra la historia de un clásico asentamiento de pioneros, mezclado ya con dosis coloniales, a través de los múltiples conflictos armados con los palestinos por la posesión del territorio y de las fuentes de agua. Después de la Guerra de los Seis Días, Israel abandonó su utópico discurso sionista y se comprometió explícitamente con un auténtico proyecto colonial en tierras palestinas. Según se iban dando cuenta las autoridades israelíes de que las películas estaban perdiendo su poder para adoctrinar políticamente, el Gobierno israelí decidió crear el primer canal de la Televisión Nacional de Israel. Finalizó así la era de la influencia cinematográfica y comenzó la era de los *mass media* israelíes. Sin embargo, muchos y variados directores, tanto de Israel como de Palestina, venían abordando, paralelamente al desarrollo del cine sionista, una línea de representación fílmica del conflicto árabe-israelí más acorde con la realidad de los elementos, las posturas y las circunstancias del conflicto. Tras varias décadas de adoctrinamiento sionista a través del cine, durante la década de los 60 un nuevo tipo de cine surge en Israel, formal y temáticamente liberado de la preponderancia de la narrativa sionista. Comienzan a rodarse películas sobre los nuevos temas de la vida urbana, las tensiones entre los pueblos de la zona, el crimen y los conflictos de clase. Dos nuevos modelos cinematográficos vienen casi a sustituir al cine sionista, en sus tres vertientes, el realista-pionero, el del Holocausto y el heroico-nacionalista (por utilizar tres gráficas etiquetas): hablamos del modelo popular conocido como películas *Bourekas* y del llamado *cine moderno* israelí, que es asociado a nuevos directores con nuevas sensibilidades. *Katz and Carasso* (1971), del productor y director Menahem Golan sería un ejemplo a destacar del primer modelo, y narra las peripecias y la vida doméstica de dos familias, Mizraki la una, Ashkenazi la otra, en su competición diaria en el campo de los negocios. Otro éxito de esta tendencia sería la primeriza *Sallah Shabbati* (1964), de Ephraim Kishon. El segundo modelo, compuesto por películas con una nueva sensibilidad hacia el sionismo y hacia el adoctrinamiento representado por aquél, supone el comienzo del cine moderno de Israel. La labor pionera de los directores David Perlov y Uri Zohar, lírico el primero, anarquista el segundo, cimientan el terreno del cine producido en Israel tras la estabilidad que supusieron los años que van desde la Guerra de Suez (1956) y la Guerra de los Seis Días (1967), en un primer momento, y tras la Guerra de Yom-Kippur de 1973. Este periodo corresponde, como ya hemos apuntado, con el desarrollo de la televisión pública de Israel. Las cintas *Or Min Hahefker* (1973) de Nissim Dayan, *Transit* (1979) de Dan Waxmann, o *Al Hevel Dak* (1981) de Michael Bat-Adam representan muy bien esta nueva sensibilidad del moderno cine israelí. La obra de Amos Gitai, por ejemplo, bebe muy de cerca de esta nueva sensibilidad, al realizar obras a medio camino entre el documental y el cine de ficción, por un lado, y a medio camino entre la causa israelí y la causa palestina por otro. Desde sus primeras películas, *Esther* (1985), hasta *Berlín-Jerusalem* (1989), *Day after Day* (1998), *Kadosh* (1999), o su magnífica *Yom Kippur* (2000) –un hecho histórico sobre el que ya había filmado un documental en 1997–, el cine de Gitai ha estado siempre comprometido en la lucha contra las convenciones del discurso sionista y contra el estereotipo en el tratamiento de los problemas de convivencia intercultural en Palestina. La última película de Gitai, *Promise Land* (2004) –ahora *Free Zone*, 2005–, filmada en coproducción con Gran Bretaña y Francia, cuenta una historia de esclavitud sexual, una historia de trata y contrabando de mujeres en pleno conflicto árabe-israelí. Y llegamos

así al cine marcadamente político de los años 80 y 90, que supone una respuesta contundente a la agenda nacionalista del gobierno conservador tras la victoria en las elecciones de 1977. El cine político de estas décadas articula una más o menos radical crítica del sionismo que puede ser comparado, e incluso superar, a la crítica proveniente del discurso político de la izquierda, tanto el judío como el palestino, tanto el que proviene de las películas de ficción judías como de los altamente comprometidos documentales palestinos. Por ejemplo, la película titulada *Sadot Yerukim-Green Fields* (1989), de Yitzhak Yeshurun cuestiona la validez del sionismo analizando las múltiples agresiones que comente sobre el pueblo palestino. La cinta *Life According to Agfa* (1992), de Assi Ayam, es un intenso drama social que describe las difíciles relaciones entre árabes y judíos a propósito de los problemas que tienen dos trabajadoras de un club nocturno en Tel Aviv, ciudad de la que se dice que es la elegida por los judíos de Israel para su esparcimiento moral, así como Jerusalén lo es para su beneficio espiritual. Dentro de la tradición documental palestina, podemos citar las cintas *By Blood and Soul* (1971), de Mustafa Abu 'Ali, *Zionist Terror* (1973), de Samir Nimr o, más recientemente, y tras los clásicos documentales, con ciertos elementos de ficción, de Ghaleb Chaath y Michel Khleifi, *The Paper House* (1992), de Hany Abu-Assad, las películas de Rachid Masharawi o las películas de los nuevos directores digitales como Sobhi Zubeidi o Azza al-Hassan.

Y el film por antonomasia sobre el Holocausto judío y el posterior éxodo a Palestina es la película *Éxodo* (1959), del director judío Otto Preminger, que pasamos a comentar brevemente, en relación con la cinematografía palestina, que ha ofrecido una perspectiva nada desdeñable en calidad (aunque sí en cantidad) sobre el conflicto árabe-israelí¹¹. El cine palestino ha estado preocupado desde el principio por diversas cuestiones a propósito del conflicto con los israelíes: la invasión de Palestina, la consiguiente resistencia por parte de las comunidades agredidas y la representación de la causa y de la identidad palestina. Sin embargo, antes de finales de la década de los años 60, los árabes palestinos no habían realizado ninguna producción sobre el conflicto que tratamos. Los primeros films y documentales hechos en Palestina fueron realizados por judíos inmigrantes. Fue el cine egipcio, concretamente, el que intercedió con varias producciones a favor de la causa palestina, durante las primeras décadas del siglo XX. Y llegados a este punto, conviene situar la trama de la película de Preminger, pues entronca de lleno con lo dicho anteriormente sobre la producción cinematográfica israelí y sobre la producción cinematográfica árabe-palestina. En 1947, aproximadamente 600 judíos, supervivientes del Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, se embarcaron en el buque de carga *Exodus* rumbo a la ciudad de Haifa, pasando por la isla de Chipre para poder así evitar el cerco británico. La misión de estos 611 judíos era llegar a Palestina, desembarcando por las costas de Galilea, y fundar el Estado de Israel, utilizando cualquier medio a su alcance, lo que incluiría el terrorismo, defendido por el líder radical Akiva, interpretado por el actor David Opatoshu. La película se centra en el ataque a la prisión de San Juan de Acre, situada en la costa del actual Estado de Israel. Con posterioridad a este ataque, se proclamará la independencia del nuevo estado israelí en tierras palestinas, a través de las dos sociedades secretas Irgoun y Hagannah. Sin embargo, la película también ofrece una trama de amor entre personajes de ficción como los interpretados por Paul Newman y Eva Marie Saint. La película, en resumen,

¹¹ Vid. Loshitzky, Y., *Identity Politics on the Israeli Screen*, University of Texas, Austin, 2001; y Caparrós Lera, J.M., *100 películas sobre Historia Contemporánea*, Alianza, Madrid, 1997, págs. 637-643.

describe de una manera dramatizada (que incluye la inserción de fragmentos de los discursos del líder sionista Ben Gurion) el nacimiento del estado de Israel en 1948 hasta su consolidación en 1949, todo ello salpicado de múltiples puntos de vista y múltiples posturas, lo que, en el fondo, no convenció a casi ninguna de las partes en conflicto. Y es que, en Israel, como ya hemos apuntado, las producciones del llamado realismo sionista, fueron financiadas por el Fondo Nacional Judío desde 1948 hasta 1961. Estas películas estaban destinadas a la explicación de la construcción del estado judío en Israel, a los desafíos que debían enfrentar, a las luchas que tenían que librar. Eran, pues, films de propaganda, comprometidos con la organización de la defensa armada israelí, conocida como la *Haganá* (defensa). Otras películas sobre el mismo hecho narrado en *Éxodo* son: *Al-Nakba: The Palestinian Catastrophe 1948* (1998), de Benny Brunner y Alexandra Jansse o *La sombra de un gigante*, que ya hemos citado al comienzo de esta intervención, además de *Happy Birthday, Mr. Mograb* (1999), de Avi Mograbi, sobre el cincuentenario de la catástrofe palestina de Nakba, en 1948. Entre las últimas películas/documentales palestinos sobre la construcción del Estado de Israel y sus consecuencias sobre los árabes palestinos, podemos citar, para poner punto final a esta intervención, *Children of Shatila* (1998), de Mai Masri.

INDICE

Presentación	3
Víctor Morales Lezcano	
Edward Said y el orientalismo: esencialismo versus historicismo	4
Juan Ignacio Castien Maestro	
La formación del nacionalismo armenio: un esbozo de su contexto histórico	21
Teresa Pereira Rodríguez	
Memoria y Cine: los conflictos en Oriente Medio	31
Aitor Manuel Bolaños De Miguel	
Indice	43