





DIÁLOGO & CULTURA

ACTAS DEL SEGUNDO ENCUENTRO INTERNACIONAL DEL
DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES

©CENTRO MOHAMMED VI PARA EL DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES, 2010
Los Granados 500, Villa Dominante
Telefax: (56-51) 31 04 40
Coquimbo, Chile
www.centromohammed6.cl

DIÁLOGO & CULTURA
ACTAS DEL SEGUNDO ENCUENTRO INTERNACIONAL
DEL DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES

Las opiniones vertidas en los artículos no representan necesariamente el pensamiento del Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones y son de responsabilidad exclusiva de sus autores.

Registro Propiedad Intelectual n° xxx.xxx
ISBN 978-956-xxxx-xx-x

Diseño y Producción Editorial:
Altazor [imagen+objeto]

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

DIÁLOGO & CULTURA

ACTAS DEL SEGUNDO ENCUENTRO INTERNACIONAL DEL
DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES



CENTRO MOHAMMED VI
PARA EL DIALOGO DE CIVILIZACIONES
COQUIMBO-CHILE



-Índice-

ABDELKADER CHAUI

Prólogo

[9]

AHMED AIT BELAID

Introducción

[13]

MOSTAFA AMMADI

La enseñanza de las lenguas y el diálogo de las culturas

[17]

SILVIA NORA ARROÑADA

El hombre incompleto: La niñez en las comunidades cristianas y musulmanas de la España medieval. Intercambios culturales y particularidades

[29]

NIRMINE BEN DRISS

Erase una vez un obispo y un alfaquí con un deseo de conocimiento por satisfacer. A propósito del método pacifista de Juan de Segovia

[43]

NABIL DRIOUCH

La traducción en prensa y el diálogo con el otro

[55]

MARÍA FILOMENA LOPES DE BARROS

Multiculturalidad y multirreligiosidad: La ciudad de Lisboa de la dominación musulmana a la conquista cristiana

[59]

ANA MARÍA TAPIA-ADLER

Oriente y occidente: ¿Encuentros y desencuentros?

[79]

ANA MARÍA VANDINI

El aporte de las tradiciones religiosas al diálogo de las civilizaciones

[89]

MOURAD ZARROUK

Traducir e interpretar en la era del “choque de civilizaciones”

[101]



Prólogo

EL DIÁLOGO, UNA MISIÓN REFERENTE

ABDELKADER CHAUI

La diferencia, entendida muchas veces como una simple curiosidad inherente al ser humano, es la que hace que el diálogo, tal vez sin calificación ninguna y a pesar de su concurrencia fastidiosa en los discursos elogiosos, se convierta muchas veces, en cualquier plan de comunicación y de comprensión, en una tarea vital para adquirir lo que se puede llamar conceptualmente el “conocimiento del Mundo” en su multiplicidad y su complejidad.

Se hace uso de la diferencia en el doble sentido de la diversidad cultural y de la particularidad identificable, y se analiza como un fenómeno nativo apropiable al esquema estructural de cualquier situación humana individual o colectiva: entiendo que el ser humano, por ser una entidad diferente, refleja en realidad una especie que, indudablemente, pertenece al género humano, pero que en ningún momento se puede confundir con las demás entidades. La razón es que la existencia del ser humano es, por definición, inconfundible, y, de este punto de vista, es esta diferencia la que hace la igualdad, a la que, en general, nos referimos constantemente cuando se trata de establecer un estado de situaciones (derechos y obligaciones) o de valores (escala moral de comportamientos y actuaciones) compartidos en la sociedad. Mejor dicho, la igualdad como un valor reconocido, lícitamente hablando al menos, no es más que una diferencia equitativa entre los seres humanos.

Pero vuelvo a la curiosidad para decir, tratando de completar esta reflexión, que el ser humano, como tal, es diferente por pura conciencia de su condición de vida en una colectividad dada, y sin ella, evidentemente, no alcanza a tener ningún privilegio ni valor en la sociedad. El sentido de la curiosidad, basado en el deseo de saber, conocer, averiguar y buscar, emana de un razonamiento fundamental que

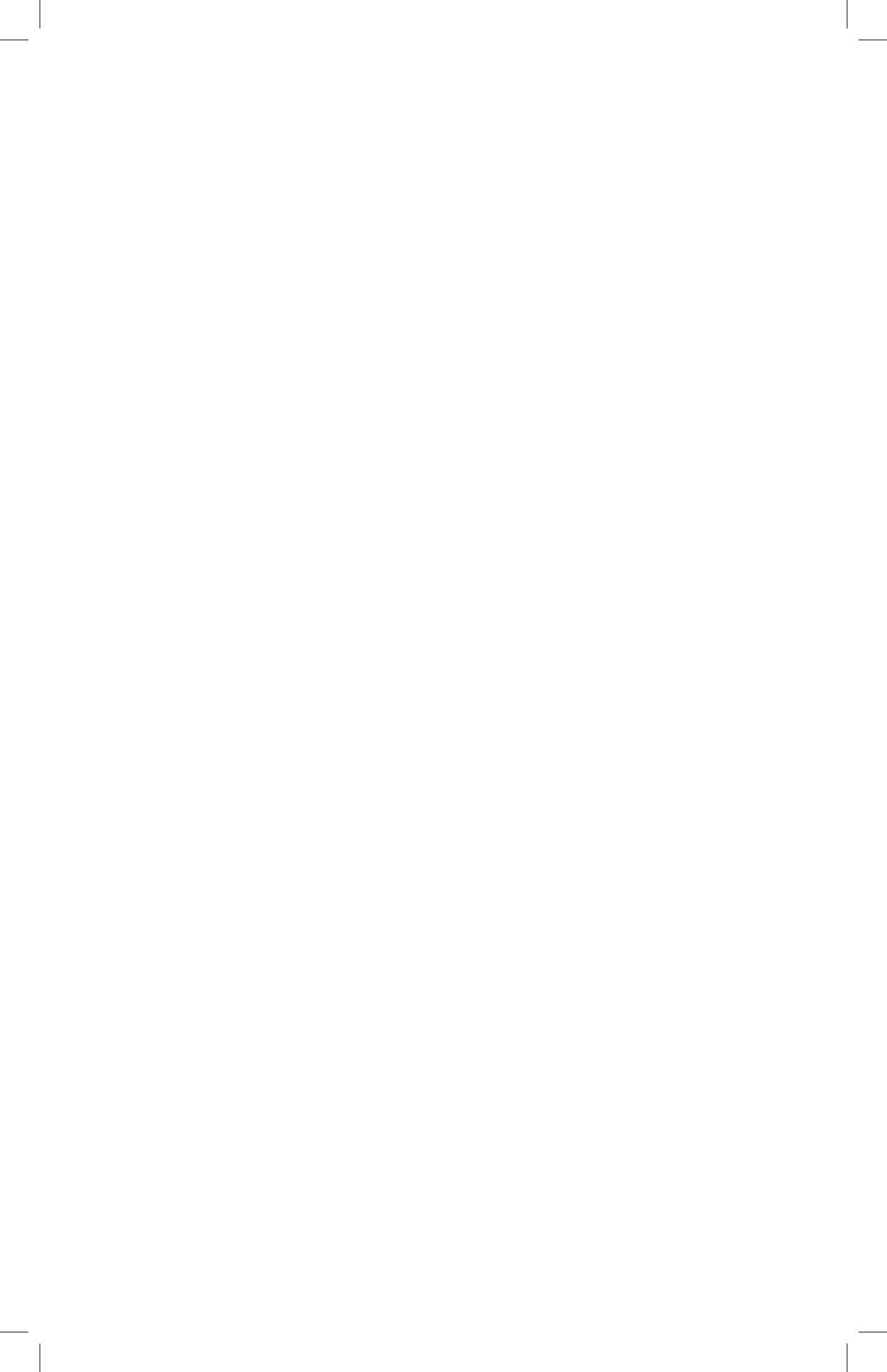
incita a cualquier persona a tomar en consideración (a la hora de juzgar o reconsiderar) los elementos fundamentales de lo que es la existencia humana, es decir, su propio derecho a la vida, al conocimiento y al desarrollo. Diría, de alguna forma, que es un estado de auto-concienciarse respecto a su entorno, al que aludo en términos de conclusión. Y, ¿qué puede ser la existencia sino que un deseo de recuperar una cierta “totalidad” que le haga sentir como un ser humano diferente?

El diálogo de civilizaciones, entendido desde esta perspectiva como una misión deliberada por cumplir, es, en definitiva, el proceso permanente de construir y desarrollar eficazmente el entendimiento, de forjar el conocimiento mutuo, y, al mismo tiempo, de transformar nuestras entidades en identidades que, posiblemente, han de ser sumadas a la tarea de acabar con las rivalidades que perjudican la predisposición inherente, la aceptación espontánea que manifiesta el ser humano para conocer y aprender. Y ello, con el acorde de llegar a hacer de la diferencia un elemento de complementariedad, y de la curiosidad una esencia de interculturalidad.

Algunos analistas creen que el diálogo, en definitiva, tiene más de un sentido, y menos de un “sentido común”, concepto que alude a una precisa determinación figurada o real. Pero a nadie se le ocurre pensar que este concepto/matriz de no tener un sentido, exacto o conforme, no determina en sí mismo un cierto interés creciente para muchos, individuos y grupos, y en muchas partes del mundo. El segundo foro de la Alianza de Civilizaciones, organizado en Estambul en abril del 2009, contó con la participación de 84 países y 17 organismos internacionales, y con la asistencia de cinco jefes de Estado, 31 ministros, numerosos líderes religiosos y miembros de la sociedad civil... Ello significa, de algún modo, que la idea toma paulatinamente la forma de un reto absolutamente asumido y de un deber potencialmente ganado. Y es por evidencia que la suma de los esfuerzos es también una “dialéctica” esencial para promover el desarrollo y aumentar cada vez más las posibilidades de vencer los retos. Tengo la impresión de que el diálogo, en su visible marcha hacia el cumplimiento de una tarea “civilizadora” pendiente, marca, sin lugar a dudas, una posición indeleble en la transformación de la sensibilidad de los dialogantes en actos y gestos más comprometidos que nunca, al igual que sella una complicidad cada vez más frecuente entre muchos actores y gestores al nivel mundial.

Como cualquier otra tarea que requiere básicamente un esfuerzo, también un deseo, el diálogo de ser un intento de intercambio de ideas y de transformar comportamientos, tal vez independientemente de cómo lo concibamos, es una predisposición propia del ser humano respecto a su conocimiento y su consciencia. Las condiciones políticas y socioculturales propicias son, en general, situaciones de conjetura más que trabas o impedimentos en el proceso de su cumplimiento.

Esta conclusión me lleva a creer que la publicación de estas actas del segundo encuentro, organizado mutuamente por la Embajada de Marruecos y el Centro Mohamed VI para el Diálogo de Civilizaciones en 2009, significa una participación, por modesta que sea, al esfuerzo mencionado anteriormente bajo el nombre de una “tarea vital”, en el sentido de adquirir el “conocimiento del Mundo” mediante el diálogo para mejorar el entendimiento.



INTRODUCCIÓN

AHMED AIT BELAID

A pesar de los increíbles avances en los medios de comunicación y las infinitas posibilidades que representan, la incomunicación parece que sigue avanzando, dejando una preocupante estela de incompreensión mutua a su paso, que hace evidente la necesidad de iniciativas que aporten a la comprensión, entendimiento y acercamiento al otro, al conocimiento y valoración de aquél que es diferente a nosotros, por su cultura, por sus tradiciones y costumbres, por su religión y su credo y por sus pensamientos y su modo de vivir y de ser. Pero, a pesar de todas estas diferencias, este “el otro” es muy equivalente a nosotros.

Una de estas iniciativas que responden al gran desafío de construir, reforzar, estrechar y generar puentes entre las distintas culturas, religiones y civilizaciones es el Encuentro Internacional del Diálogo de Civilizaciones, que ya es una cita anual, organizada por la Embajada del Reino de Marruecos en Chile y el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, para celebrar el aniversario de éste.

Este Encuentro ha tenido su segunda versión del 12 al 14 de abril del 2009 y pudo reunir a destacados exponentes de los estudios interculturales desde distintas perspectivas: religiosa, didáctica, histórica, filosófica y periodística. En él participaron profesores de Argentina, Chile, Marruecos y Portugal, convirtiéndose así en un efectivo puente de encuentro entre África, Europa e Iberoamérica.

Los artículos aquí recopilados pretenden acercar al lector a este Encuentro.

El Dr. Mostafa Ammadi de la Universidad Hassan II de Casablanca (Marruecos), en su intervención titulada: “La enseñanza de lenguas y el diálogo de culturas” establece la relación entre enseñanza de lenguas y Diálogo de Civilizaciones. Para el profesor, “la respuesta es sencilla: Enseñar una lengua, entendida como instrumento de comu-

nicación, supone enseñar una serie de prácticas sociales y de valores culturales”. Para Ammadi, “No se trata solamente de “tolerar” sino de vivir con el otro, de vivir con él, de vivir en él y que él viva entre nosotros y en nosotros. Esa tolerancia y este diálogo de lenguas es el que define al hombre”.

La importancia que las culturas musulmana y cristiana de la España Medieval destinaron a los espacios formativos de la infancia, en tanto que moldeadores del hombre como individuo, es el tema abordado por la Dra. Silvia Nora Arroñada de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires (Argentina), en su comunicación que se titula: “El hombre incompleto: La niñez en las comunidades cristianas y musulmanas de la España medieval. Intercambios culturales y particularidades”.

Para elaborar este ensayo, la expositora indaga en el espacio que las culturas cristiana y musulmana hispano-medievales otorgaron a la infancia de sus individuos, y rastrea en las referencias encontradas sobre este respecto en fuentes médicas, jurídico-legislativas, literarias y filosófico-religiosas. “A través de las figuras que influyen en los primeros momentos de la vida infantil: la educación, la salud y la muerte, veremos los puntos en común y de enriquecimiento mutuo entre las culturas así como sus diferencias y particularidades” dice la profesora.

La Dra. Nirmine Ben Driss de la Universidad Hassan II de Casablanca (Marruecos), trata, en su intervención titulada: “Érase una vez un obispo y un alfaquí con un deseo de conocimiento por satisfacer” el método pacifista de Juan de Segovia, maestro y obispo salmantino de la Edad Media, que realizará el viaje que fue uno de los mayores esfuerzos impulsados en los tiempos medievales para tender un puente entre el cristianismo y el Islam. Ben Driss define las condiciones para promover un diálogo de civilizaciones que “implica, en primer lugar, el reconocimiento del otro, en calidad de interlocutor ex aequo, con idénticos derechos a los de uno mismo. Emprender un diálogo de civilizaciones supone, también, la capacidad de definir, de forma conjunta y consensuada, los objetivos a conseguir y establecer, de común acuerdo, la metodología para lograrlos. Exige, por otra parte, tener una cultura histórica, adoptando una mirada retrospectiva para reconocer las mutuas confluencias y las sucesivas influencias”.

Nabil Driouch, periodista marroquí, en su comunicación titulada: “La traducción en prensa y el diálogo con el otro” confirma que la traducción de un artículo periodístico ayuda a promover el acercamiento y el diálogo entre las distintas civilizaciones y culturas. Dice: “Así, la traducción de artículos publicados originalmente en la prensa

del “otro”, al igual que la traducción de libros, es un recurso para entender y comprender la forma de pensar de ese “otro”. Para Driouch, “los periodistas contribuyen a la conformación de la opinión pública mundial y, por tanto, son co-responsables del nivel de tolerancia de cada sociedad”.

La Dra. María Filomena Lopes de Barros de la Universidad de Évora (Portugal) aborda en su intervención que se titula: “Multiculturalidad y multireligiosidad: la ciudad de Lisboa de la dominación musulmana a la conquista cristiana” un recorrido por la historia de la ciudad de Lisboa, y la influencia musulmana y cristiana recogida en el proceso formativo de esta metrópoli. Esta indagación histórica, busca contextualizar el marco intercultural que da cabida a numerosas identidades culturales en esa ciudad.

Para la especialista, Lisboa “vendría a reproducir la realidad social de cualquier ciudad árabe-islámica de Al-Andalus, con la coexistencia de diferentes comunidades religiosas bajo un régimen jurídico de protección, la dhimma”.

La autora demuestra que en esa ciudad se dan cita múltiples culturas, en constante diálogo e interacción, situación que incluye, por supuesto, a musulmanes, cristianos y judíos; y destaca que esta es “una ciudad intercultural, símbolo de la reconciliación e icono de la construcción identitaria de una nueva comunidad urbana”.

La Profa. Ana María Tapia-Adler de la Universidad de Chile precisa en su intervención titulada: “Oriente y Occidente: ¿Encuentros y desencuentros?” que su planteamiento “no es un análisis de obras de diversos autores, ni una revisión de las relaciones políticas, o una defensa ni una apología de uno u otro sector. Es más bien, una reflexión personal elaborada a partir de lecturas realizadas a lo largo del tiempo y de la experiencia docente, producto de la relación con los estudiantes y las conversaciones surgidas a lo largo de mi vida académica”. La autora busca compatibilidades y puntos de encuentro entre Oriente y Occidente y afirma que “La mezcla de ambos sería un punto de encuentro que haría de este un mundo más amable, más sano, más digno de vivir en él y pondría fin a los desencuentros que no hacen sino sembrar odio y dividir a las personas”.

La Profa. Anna María Vandini de la Universidad Católica del Norte, sede de Coquimbo constata en su comunicación que se titula: “El aporte de las tradiciones religiosas al diálogo de las civilizaciones”

que se puede aprovechar la crisis del mundo actual “para preguntarse qué tipo de sociedad y de mundo queremos construir”. En su análisis, afirma que “necesitamos ser conscientes que la diversidad cultural es la única garantía de libertad” en “un mundo que es multicultural, con seres humanos y pueblos con raíces, creencias y paradigmas diferentes”.

En ese plano, al hablar de la importancia de las religiones, Anna Vandini afirma que ellas son aún una de las formas de identidad cultural más potentes en el mundo, una de las más capaces de movilizar a las sociedades y que las diferentes tradiciones religiosas pueden favorecer hoy la revisión del proceso globalizador para que sea favorable a todo ser humano.

El Dr. Mourad Zarrouk de la Universidad Autónoma de Madrid, señala en su ponencia titulada: «Traducir e interpretar en la era del “choque de civilizaciones”» que el traductor y el intérprete relegan sus puntos de vista, a los confines más íntimos de su pensamiento, para mantener un perfil profesional intachable e indica que estamos asistiendo a cambios vertiginosos que conciernen a la comunidad de traductores e intérpretes. Para Zarrouk, el traductor-intérprete puede contribuir en el contexto de la globalización a exterminar la diferencia, los valores y las ideas que no se consideran universales. “El traductor-intérprete tiene sencillamente que ser consciente del contexto en el cual ejerce. Este contexto es conflictivo, y en ese conflicto, el traductor-intérprete es el protagonista ya que el arma utilizada es la lengua, su instrumento de trabajo”.

Zarrouk afirma en su presentación que “el diálogo, la diversidad y la comunicación cultural constituirían los procedimientos más adecuados para lograr una convivencia sana entre los seres humanos. Los traductores e intérpretes están llamados, desde luego, a desempeñar su papel de intermediarios en ese tipo de relaciones”.

Esta es una visión general y un resumen de los temas abordados en este II Encuentro Internacional del Diálogo de Civilizaciones que pretendemos, gracias al apoyo incondicional, recibido del Sr. Abdelkader Chaui, Embajador de Su Majestad el Rey Mohammed VI, Rey de Marruecos, en Chile, que siga siendo una cita anual y que las ponencias presentadas por los participantes fueran publicadas para el mayor provecho.

LA ENSEÑANZA DE LENGUAS Y EL DIÁLOGO DE CULTURAS

MOSTAFA AMMADI*

Universidad Hassan II. Casablanca, Marruecos



Enseñar una lengua, entendida como instrumento de comunicación, supone enseñar una serie de prácticas sociales y de valores culturales. Esta dimensión cultural de las lenguas enmarca la capacidad de un hablante para reflexionar sobre su propia cultura, sobre cómo es vista desde fuera y qué tipo de conexiones se pueden establecer para facilitar la comunicación, a pesar de las diferentes perspectivas, entre la suya propia y las de culturas ajenas. Una cultura es un “sistema de signos”, según el semiólogo italiano Umberto Eco, pero los miembros de una cultura no son conscientes de su relatividad. El aprendizaje de una lengua nos abre los ojos a las demás culturas, nos obliga a interpretar diferentes formas de entender la realidad, de construirla y representarla a través del lenguaje. Es por ello que mediante la enseñanza y el aprendizaje de un idioma se promueve el acercamiento de las culturas y las sociedades, se transmiten imágenes auténticas y se colabora a la superación de clichés, tópicos y prejuicios. La enseñanza de las lenguas es, sin lugar a dudas, una labor humanística de primer orden al propugnar el diálogo intercultural.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

*Máster en Enseñanza del Español como Lengua Extranjera.
Doctor en Lingüística General y Gramática Española.*

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- Dificultades específicas en la enseñanza del español a marroquíes-Edition Maison Bouregreg, Rabat, 2009.
- “Notas sobre arabistas e hispanistas, dos formas de escribir sobre Marruecos”, *Hesperia culturas del Mediterráneo*, N.º. 2, 2005.
- “La actualidad en el aula “ELE” como recurso didáctico para marroquíes: del manual a los medios de comunicación”, Mostafa Ammadi, Mohamed El-Madkouri Maataoui en *Medios de comunicación y enseñanza del español como lengua extranjera: actas del XIV Congreso Internacional de “ASELE”*, Burgos, 2003.
- “El español en Marruecos, historia y presente”, *Actas del IX Congreso Brasileño de profesores de español, APÉESE Associação de profesores de español do Ceará*, edición en CD ROM, 2001, Brasil.



Siempre es un motivo de satisfacción participar en un foro de tan alto nivel, y me refiero tanto a sus ponentes como a los organizadores a quienes agradezco muchísimo, especialmente al Embajador del Reino de Marruecos en Chile Sr. Abd El Kader Chaui y al Director del Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones el Sr. Ahmed Ait Belaid, como a las ambiciones que persigue un evento como el que nos reúne aquí. Y digo que es ambicioso porque en nuestros días, gestionar la diversidad cultural en busca de un diálogo de civilizaciones es una clave indispensable para lograr una convivencia social perdurable.

Mi intervención se titula: Enseñanza de lenguas y Diálogo de Civilizaciones. Algunos pueden preguntarse qué relación hay entre la enseñanza de las lenguas y un posible diálogo de civilizaciones. La respuesta es sencilla: Enseñar una lengua, entendida como instrumento de comunicación, supone enseñar una serie de prácticas sociales y de valores culturales. Esta dimensión cultural de las lenguas enmarca la capacidad de un hablante para reflexionar sobre su propia cultura, sobre cómo es vista desde fuera y qué tipo de conexiones se pueden establecer para facilitar la comunicación, a pesar de las diferentes perspectivas, entre la suya propia y las de culturas ajenas.

La cultura es el conjunto de todas las formas y expresiones de una sociedad determinada. Como tal incluye costumbres, prácticas, códigos, normas y reglas de la manera de ser, vestimenta, religión, ritos y rituales etc. Además, el concepto de cultura es fundamental para cualquier disciplina que se encargue del estudio de una rama científica.

En 1982 la UNESCO declaró que gracias a la cultura el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo y se reconoce como un proyecto. Es decir que el ser humano busca dialogar con el otro, hablar, conversar, entender, e interpretar.

Una cultura es un “sistema de signos”, según el semiólogo italiano Umberto Eco, pero los miembros de una cultura no son conscientes de su relatividad. El aprendizaje de una lengua nos abre los ojos a las demás culturas y civilizaciones, nos obliga a interpretar diferentes formas de entender la realidad, de construirla y representarla a través del lenguaje. Es por ello que mediante la enseñanza en general, y de las lenguas extranjeras en especial, se promueve el acercamiento de las culturas y las sociedades, se transmiten imágenes auténticas y se colabora a la superación de clichés, tópicos y prejuicios.

Ya que nunca hasta ahora hubo necesidad urgente de un verdadero diálogo constructivo entre individuos, comunidades, culturas y naciones, la enseñanza de las diferentes y variadas lenguas es, sin lugar a dudas, una labor humanística de primer orden al propugnar el diálogo intercultural.

Son muchos los estudiosos que se han ocupado del tema desde la perspectiva de la didáctica de la lengua. Algunos como L. Miquel y N. Sans incluyen en lo cultural una serie de fenómenos diversos que califican de la siguiente manera. “Cultura con mayúsculas (cultura formal), que es la que comprende la literatura, el arte, la historia de un país, la cultura a secas (cultura no formal), que sería aquello que todos los miembros de una sociedad comparten y dan por sobreentendido; por último, la cultura con k, que comprende la forma de comportarse de determinados grupos sociales, la conducción en determinados ambientes y lo oral, lo público que aparece en la prensa y en las revistas”.

Abarcar completamente la mencionada propuesta de promover la enseñanza de las lenguas sin perder de vista las particularidades de cada identidad resulta muy provechoso por diversas razones. Nuestro propósito en las universidades marroquíes, con un tipo de estudiantes marroquíes con conocimientos del árabe, del francés y de otras lenguas como el amzigh y que están acostumbrados a adecuarse fundamentalmente al concepto de cultura con mayúsculas, ha sido proporcionarle instrucciones y conocimientos de tipo enciclopédico, con el objetivo de que conozcan la cultura hispana, por ejemplo, es decir, la que se ha ido produciendo en español más allá del territorio español, sino también en el americano.

No se trata, claro está, de presentar todo el compendio del saber enciclopédico, sino de breves propuestas seleccionadas y que, a nuestro entender, resulten representativas del modo, subjetivo, con el que entendemos representada la cultura. Somos conscientes también de que

adoptamos y transmitimos, por tanto, un sistema de valores, un estado de conocimientos y, en definitiva, un poder cultural y civilizacional que servirá a un diálogo mutuo con el otro.

Los últimos acontecimientos que hemos vivido nos han enseñado que son muchos los momentos en los que los seres humanos vivimos etapas cruciales que exigen respuestas sabias, en las cuales el hombre pone en tela de juicio su racionalidad. Los atentados de Casablanca en Marruecos o el 11 de septiembre han sido días emblemáticos que obligan a respuestas y soluciones de dimensiones globales. El terrorismo con todas sus formas no tiene fronteras. No respeta nacionalidades, ni etnias, ni civilizaciones, ni religiones. Ese enemigo de la humanidad se esconde tras la miseria, la marginación, la desigualdad social, la ignorancia y el choque de civilizaciones.

José Saramago describe en su *Ensayo sobre la ceguera* cómo muchas personas, sin estar ciegas, no ven la realidad. Quien elimina de referentes éticos la vida, viola de manera absoluta los mandamientos sagrados de toda religión.

En este marco de miopía y falta de perspicacia y cortedad de alcance que vivimos y que suele dejar ciego a mucha gente, ¿cómo la enseñanza de segundas lenguas es capaz de crear un diálogo de civilizaciones?

El profesor de Harvard Samuel Huntington, como cerebro y autor de la teoría del choque de civilizaciones, ha creado un modelo peligroso según el cual, por ejemplo, funciona el estereotipo de que el aprendizaje y la enseñanza del español en EE.UU puede amenazar la cultura estadounidense. Una ceguera que se añade a muchas otras y que dan la oportunidad a que los ignorantes, analfabetos y terroristas ejerzan su irracionalidad.

La peor consecuencia que pudiera extraerse de todo esto, es que se expandieran las fronteras de la intolerancia. Que, por la indeseable vía de una ceguera se asociara por ejemplo el terrorismo con lo árabe; el terrorismo con lo musulmán; el terrorismo con cualquier religión o minoría.

La diplomacia cultural de los países debe favorecer el entendimiento y difundir los valores democráticos, en vez de carecer de solidez debido en gran parte a la falta de continuidad de los programas institucionales en ese ámbito y a la subordinación de la cultura a la agenda política de los gobiernos.

Y aquí es donde se hace necesario un reajuste, para ir forjando, el rescate de los valores culturales. En la militancia cotidiana por una sociedad justa dialogante sin oprimidos ni opresores, hoy la tarea es enseñar, educar, instruir, alfabetizar, explicar, y dialogar porque la guerra no es del Norte contra el Sur, ni de una religión contra otra.

En los principios de cualquier actividad docente debe haber diálogo, encuentro, tolerancia y entendimiento.

Ya no podemos hablar en nuestras clases y poner de relieve a nuestros estudiantes las sociedades culturalmente uniformes. Todo discurso orientado a la homogeneidad en el seno de las comunidades humanas y, por supuesto, en las clases de lenguas está condenado al fracaso. Y todo sistema de educación, enseñanza y aprendizaje que no vele por la diversidad está destinado al rechazo.

Si Samuel Huntington publicó hace años este artículo que ha generado una larga polémica, argumentando que en los próximos años el conflicto de civilizaciones sería de religión y cultura, sostenía una tesis parecida la obra *El fin de la historia*, del historiador Francis Fukuyama quien afirmó que, en el futuro también, los conflictos no tendrían su origen esencial en la economía o en las ideologías; las grandes causas de la división de la Humanidad aseguró que serían, ante todo, de carácter cultural.

Los profesores e intelectuales debemos frenar estas tesis de Huntington y Fukuyama que van en contra del diálogo de culturas, de las civilizaciones.

Una vez recordados estos fundamentos, podemos volver sobre el papel del profesor de lenguas extranjeras, que podría describirse como el de orientador, guía y motivador en el conocimiento y aprendizaje del sistema de reglas culturales bajo las cuales se organiza una lengua. El profesor de segundas lenguas enseña principalmente a sus alumnos a aprender a aprender, ya que en la práctica docente se fomenta el aprendizaje activo y colaborativo, los alumnos aprenden desde la práctica y a partir de hipótesis que se refutan en el uso lingüístico.

En el caso de Marruecos los estudiantes de español, que tienen el dialecto árabe marroquí como lengua nativa, demuestran un rápido progreso en el dominio de las destrezas de producción oral (comprensión y expresión) y menor velocidad de aprendizaje de las escritas. Ello responde a varios factores, de índole tanto lingüística como sociológica.

El dialecto árabe marroquí es, junto con el amazigh, una de las variedades lingüísticas habladas en Marruecos. Se trata de una lengua oral cuya correspondiente escrita es el árabe clásico. El carácter oral del dialecto árabe marroquí determina sus rasgos más definitorios que son su marcado carácter mixto, la inestabilidad de las normas y su dispersión diatópica¹.

Cuando se habla del carácter mixto nos referimos al hecho de que el dialecto árabe marroquí toma prestadas palabras de otras lenguas con las que entra en contacto, como son el español en la zona norte y el francés en la zona del antiguo protectorado francés (centro y sur del país). Hemos de señalar que esta adopción de términos del francés o del español en algunos casos no responde a una necesidad léxica, sino a una sustitución de la voz propia por equivalentes extranjeros quizás por considerarlos de mayor prestigio cultural, ya que el dialecto marroquí suele ser considerado un habla popular; por otra parte, no podemos olvidar que muchos de estos neologismos y modismos han sido introducidos poco a poco por los medios de comunicación, la emigración y el turismo. Conviene recordar que en los años 70 se produjo en Marruecos un proceso de arabización lingüística tras la finalización del régimen colonialista en 1956. Mencionemos que en la actualidad el francés está considerado como primera lengua extranjera en el país, aunque el inglés está ganando terreno en la última década al ser la lengua extranjera de enseñanza obligatoria en el sistema educativo público marroquí.

Debido a que el dialecto marroquí no es una lengua escrita y a la inexistencia de organismos que estipulen sus normas, el cambio lingüístico se produce con mucha mayor frecuencia y rapidez. Esta propensión al cambio lingüístico, propia de cualquier lengua en su registro oral, hace que existan en Marruecos distintas variedades lingüísticas y que convivan, por ejemplo, ciertas diferencias entre el árabe hablado en Casablanca y el hablado en Tetuán, o entre este último y el hablado en las zonas rurales. Estas variedades tienen el léxico como aspecto más distintivo, aunque también existen diferencias que afectan a la fonética, la fonología y la morfosintaxis, precisamente en cuestiones como la concordancia, motivos de índole política y sobre todo cultural.

1 Federico CORRIENTE (1983), Gramática árabe, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Es por ello que para que el profesor de segundas lenguas pueda determinar la interlengua de sus alumnos deberá conocer, sin tener por ello que profundizar en un análisis lingüístico contrastivo, algunas de las peculiaridades fonológicas, ortográficas, morfológicas y sintácticas que caracterizan la lengua materna de sus alumnos. Sin duda, el conocimiento de estos aspectos les ayudará a identificar la naturaleza de los errores más frecuentes y generalizados cometidos por los estudiantes en el aula de español y, por lo tanto, también delimitar en función de este alumnado los objetivos didácticos y culturales encaminados al aprendizaje de la lengua y la cultura meta.

Los factores que conforman la identidad cultural marroquí han de ser tenidos en consideración en las clases de lenguas extranjeras. Son cuatro los aspectos de la cultura de Marruecos que suelen ser destacados por los profesores españoles como especialmente relevantes en la enseñanza E/LE a marroquíes, la arabicidad, la islamicidad, el componente amazigh (los *beréberes* tienen una gran influencia en la cultura popular marroquí, sobre todo en zonas rurales) y el europeo (se trata del legado de la historia más reciente, de la época de los protectorados español y francés, fundamentalmente)². Más allá de que el profesor E/LE sea nativo o no (o sea nativo hispanoamericano, con lo cual la distancia con cultura árabe puede ser aún mayor), es importante que el profesor de E/LE (inclusive si es marroquí) tenga en cuenta el hecho de que las normas sociales y morales que conforman la identidad marroquí están muy vinculadas a la religión islámica.

Para afrontar con éxito la enseñanza de la cultura extranjera al alumnado marroquí, el profesor de E/LE debe ser consciente de los siguientes aspectos:

- *Es importante conocer el nivel de alfabetización o escolarización previo, ya que se puede encontrar ante el caso de hablantes multilingües analfabetos.*
- *Otro factor primordial es el grado de familiaridad del alumno con la lengua extranjera, muy probable en los alumnos de origen septentrional (aunque esto no significa que tengan una competencia suficiente, sobre todo en lectura y escritura).*

2 Pilar GARCÍA GARCÍA (2003), “Señas de identidad del colectivo marroquí y su adaptación al contexto social español: propuesta de actividades interculturales para el aula”, *Carabela*, nº 53, abril 2003, monográfico: La enseñanza del español como segunda lengua/lengua extranjera a inmigrantes, págs.: 65-80.

Tanto la elección o preparación de materiales didácticos como la evolución misma de las clases debería ser el resultado de una adaptación a todas estas variables. Por ejemplo, como veremos a continuación, el árabe dialectal es una lengua flexivo-sintética, es decir, que se caracteriza por una tendencia a incluir mucha información en sufijos o prefijos y ello puede ser un obstáculo para la enseñanza/aprendizaje de las preposiciones del español. Sin duda, el profesor que tenga en cuenta este tipo de variables podrá preparar con mayor eficacia sus clases de español para alumnos marroquíes.

Con todo, la historia actúa como telón de fondo y no podemos dejar de recordar aquí que la presencia de la lengua española en Marruecos no es de procedencia colonial, como se tiene tendencia a creer, sino que se remonta a la época en que las comunidades musulmanas y judías llegaron procedentes de la Península ibérica tras su expulsión en 1492. En sus estudios sobre el dialecto judeo-español-marroquí o *hakitía*, el insigne filólogo don Manuel Alvar³ nos brinda excelentes ejemplos de aquellas hablas peninsulares que sirvieron en el norte del país a gentes de distinto signo para comprenderse durante siglos y de las cuales hoy sólo queda una escasa presencia en Tetuán, Larache o Melilla. Estos vínculos históricos y lingüísticos son también de afecto por lo español, su lengua y cultura, así como todo lo hispano. Es una realidad cultural la atracción de los marroquíes por la lengua y cultura españolas y, por lo tanto, muy alta la motivación para su estudio.

Dado que el objetivo de este trabajo es abordar la relación enseñanza de lenguas con diálogo de civilizaciones, hemos de señalar que la enseñanza de los actos de habla de una cultura debe formar parte en los programas.

En un mundo en el que las fronteras se hacen progresivamente más permeables, donde las ideas circulan con mayor libertad, y los contactos entre las sociedades y las culturas se multiplican, el Marruecos actual con pasos firmes lentos pero muy seguros, es un espacio cosmopolita donde todas las personas de diferentes razas y culturas se sienten en casa, sin distinción alguna por su origen.

El concepto de enseñanza de una cultura es el que ofrece la dimensión al significado del diálogo de civilizaciones y permite el reconocimiento del principio del relativismo cultural frente a los etnocentrismos. El significado de enseñanza y de diálogo de civilizaciones es el punto de partida para la comprensión de la diversidad.

3 Manuel ALVAR (dir.) (1999), "El judeo-español de Marruecos", Manual de dialectología hispánica. El Español de España, Barcelona: Ariel, págs.: 368-377.

Existen multitud de definiciones del término cultura, pero siempre se inicia con la propuesta realizada por E.B. Tylor (1871) que definía la cultura como un “complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre en tanto que es miembro de una sociedad”. La enseñanza de una lengua extranjera se debe realizar desde la interculturalidad, respetando las demás culturas. La cultura incluye conocer los modos de pensar, sentir y actuar y respetar las tradiciones y los estilos de vida diferentes que dan cabida a todos los valores, normas, ideas y símbolos.

Este planteamiento en la enseñanza debe ir unido con reconocer la gran pluralidad de identidades culturales existentes. La cultura y la identidad cultural proporcionan las claves para el reconocimiento de la multiculturalidad en el seno de nuestras civilizaciones.

Todas las culturas como ya lo hemos subrayado ofrecen distintos referentes y es preciso para que exista un pluralismo que se partirá siempre de la voluntad de los individuos. Pensar en un pluralismo cultural, es partir de un sistema homogéneo a un sistema heterogéneo y de la interacción de estos dos sistemas se construye la visión universalista del diálogo de civilizaciones. La defensa de la diversidad cultural es un imprescindible ético, inseparable del respeto de la dignidad humana.

Desarrollar mecanismos innovadores y crear centros de diálogos de civilizaciones como este espacio que nos reúne hoy y que se encuentra muy lejos de Marruecos, pero muy cerca a los militantes en favor del diálogo de civilizaciones es el camino correcto para un verdadero diálogo de civilizaciones.

A la hora de enseñar una lengua no hay que pensar en un conflicto de intereses económicos recordando aquella frase de Nebrija: la lengua acompaña al imperio.

Con esto no queremos decir que al enseñar una lengua extranjera perdemos nuestra identidad sumergiendo nuestros valores a una ciega imitación de otras civilizaciones, por ello los hispanistas marroquíes, como verdaderos defensores de la lengua española y de la cultura hispánica, deben obrar todos en favor patrimonio cultural común que fomenta la amistad, el diálogo.

Es sabido que la contribución de América Latina o Iberoamérica ha sido y sigue siendo de una gran importancia.

Estamos convencidos de que la diversidad cultural lejos de constituir barreras entre los pueblos o ser causa para la división o la confrontación, constituyen una fuerza sólida para el enriquecimiento de toda la humanidad. El diálogo intercultural es un proceso de aprendizaje continuo, es la mejor prevención contra los malentendidos y la desconfianza entre los distintos grupos étnicos, sociales y políticos; es un mecanismo fundamental para lograr la paz y a la supervivencia humana.

Neruda escribió un poema con actitud nacional «España en el corazón». En su retorno a Latinoamérica escribió otro poema con actitud internacional, el magnífico «Canto general». Pablo Neruda recorrió todos los caminos, incluso los más espinosos, para cantar a la vida, a la naturaleza, al amor, a la tristeza, al dolor, a la muerte denunciando un mundo injusto, confuso, bárbaro.

... Bajo los volcanes, junto a los ventisqueros, entre los grandes lagos, el fragante, el silencioso, el enmarañado bosque chileno... Se hunden los pies en el follaje muerto, crepitó una rama quebradiza, los gigantes raulíes levantan su encrespada estatura, un pájaro de la selva fría cruza, aletea, se detiene entre los sombríos ramajes. Y luego desde su escondite suena como un oboe... Me entra por las narices hasta el alma el aroma salvaje del laurel, el aroma oscuro del boldo...

Enseñar a nuestros estudiantes marroquíes el legado de Jorge Edwards, Violeta Parra o Pablo Neruda, es hablarles de este enmarañado bosque chileno, de esta cultura del otro que comprende todas las culturas. Enseñar segundas lenguas es acoger la cultura positiva del otro en cuanto a otro, en el respeto a su aportación al mundo y su disposición de los valores universales. O hacemos esto o perderemos las razones para vivir juntos en la misma Casa Común donde caben idiomas de origen americano, africano, árabe, europeo, asiático, leyendas y tradiciones orales, hermosas y útiles artesanías.

La identidad para todo grupo humano que se inserte en otra realidad se ve amenazada en sus rasgos fundamentados en el pasado. En este sentido, y en particular la novelística de los emigrantes árabes en América latina, pone en evidencia los modos de vida de este «otro»,

el árabe, sus valores, sus sentimientos, sus emociones, en fin, sus características propias, las cuales, en su conjunto, se reconocen, en una sociedad de buena acogida como es Chile.

No se trata solamente de “tolerar” sino de vivir con el otro, de vivir *con* él, de vivir en *él* y que él viva entre nosotros y en nosotros. Esa tolerancia y este diálogo de lenguas es el que define al hombre cordial –hay que mantenerlo despierto, y es quizá, ante la mezquindad global que se instaura, tenerlo como rasgo cultural al que el día de hoy atribuimos mayor importancia, con el cual buscamos dialogar y convivir con todas las otras regiones del mundo.

EL HOMBRE INCOMPLETO: LA NIÑEZ EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS Y MUSULMANAS DE LA ESPAÑA MEDIEVAL. INTERCAMBIOS CULTURALES Y PARTICULARIDADES.

SILVIA NORA ARROÑADA*

Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, Argentina



En la Edad Media española se consideraba al niño como un ser incompleto, con muchas potencialidades por desarrollar hasta convertirse en un adulto. La sociedad hispano-medieval, tanto cristiana como islámica, reflexionó sobre las distintas facetas de la vida infantil con la intención de alcanzar su evolución y plenitud de acuerdo a los modelos de la época. Así los tratados médicos, la legislación, las normas educativas, la formación religiosa, la crianza en general, entre otros aspectos, se dispusieron en orden a este fin. En esta comunicación intentaremos analizar esas disposiciones, marcando especialmente los puntos en común y el enriquecimiento mutuo que sobre estos temas se experimentó entre las comunidades cristiana y andalusí.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

Profesorado en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica Argentina.

Licenciatura en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica Argentina.

Doctorado en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica Argentina.

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- “Algunas notas sobre la infancia noble en la Baja Edad Media castellana”, Historia. Instituciones. Documentos. Vol. 33. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2008.
- “Fuentes hispanas altomedievales: rasgos generales y textos sobre al-Andalus”. Actas del Congreso Internacional “Almanzor y su época”. Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008.
- “La nodriza en la sociedad hispano-medieval”, Arqueología, Historia y Viajes sobre el Mundo Medieval, Barcelona, EDM, 2008.
- “Algunas reflexiones sobre la medicina andalusí”, Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales, León, Centro de estudios del Camino de Santiago, 2008.



El espacio que una cultura o una comunidad dedica a la infancia puede ser una primera clave para acercarnos a la idea que se tiene de ella. El niño es el adulto en potencia y el tiempo que se le otorga, las características con que se lo representa, las funciones que se le atribuyen y las relaciones afectivas que con él se establecen, de alguna manera están señalando los valores y los objetivos que esa sociedad busca para cada individuo y para la comunidad.

Una primera pauta para conocer el espacio que las culturas cristiana y musulmana hispano-medieval otorgaron a la infancia se puede rastrear a través de las referencias que sobre ellos encontramos en las fuentes de la época. En ambos colectivos hay suficiente material para reconstruir la imagen de la niñez. En este trabajo tomaremos en cuenta algunas fuentes médicas, jurídico-legislativas, literarias y filosófico-religiosas e iremos cotejando lo que cada una de ellas aporta a la visión de la infancia. A través de cuestiones como el nacimiento, las figuras que influyen en los primeros momentos de la vida infantil, la educación, la salud y la muerte, veremos los puntos en común y de enriquecimiento mutuo entre las dos culturas así como sus diferencias y particularidades.

En ambas civilizaciones se concibe al niño como un ser débil, vulnerable, fácil presa de las enfermedades. Esta concepción es heredera de la tradición hipocrático-galénica que consideraba el calor y la humedad como características propias de la criatura, conjunción que implicaba debilidad física

En el mundo cristiano los textos médicos son de menor cuantía que en el islámico, habida cuenta de que esta rama del saber se desarrolló enormemente en el mundo árabe y que la medicina occidental bebió en las fuentes orientales y andalusíes a través de las traducciones latinas de las principales obras. Mientras que en la cultura hispano-cris-

tiana deberemos esperar al siglo XVI para encontrar un tratado médico dedicado exclusivamente a la infancia¹, en el mundo árabe ya existirá uno escrito en el Magreb, en el siglo X, por Ibn al-Īazzār al-Qayrawānī (*Kitāb Siyāsāt al-Subyān wa Tadbīrahum* = *Libro del cuidado de los niños y su régimen*). Esta obra será seguida muy de cerca, en el mismo siglo, por el cordobés Arīb b. Sa'īd. al escribir su *Libro de la generación del feto y régimen de embarazadas y recién nacidos*. Cuatro siglos después, Ibn al Jatīb también redactará un tratado dedicado exclusivamente a la formación del feto, en el que hablará sobre la mujer embarazada, el parto y el aborto. Estos son sólo dos ejemplos textuales rotundos del interés de la medicina andalusí por el niño, pero habrá muchos tratados médicos en los que se dedicarán uno o varios capítulos a la salud infantil; entre ellos los de Albucaasis, Avenzoar, Ibn Habīb y Muhammad al Sāfra, por sólo mencionar algunos.

Otro elemento que demuestra la atención de la medicina islámica a la niñez es la existencia en la Granada nazarí de una casa cuna, es decir, de un hospital dedicado exclusivamente al tratamiento de la infancia, lo cual no encontraremos en el mundo cristiano español hasta entrada la Modernidad.

El tema de la salud infantil no sólo será abordado por los tratados médicos sino que se verá completado por fuentes literarias. En el mundo cristiano podemos seguir ese tema muy de cerca de través de las *Cantigas de Santa María*. En ellas hay un importante protagonismo infantil porque la temática general gira en torno a los milagros de la Virgen y al aparecerse generalmente con su Niño en brazos, por ello la maternidad y la infancia están presentes en reiteradas ocasiones.

La mayoría de los milagros de la Virgen con respecto a los niños tienen que ver con una enfermedad muy seria, que en muchos casos termina en la muerte de los pequeños. Generalmente estas enfermedades son concebidas como el castigo divino a los pecados de los padres. Los niños cumplen así una función de intermediarios ya que cualquier defecto o malformación con el que nacen o que adquieren durante su vida se atribuye al error de éstos. A raíz de sus dolencias, los progenitores toman conciencia de su mala conducta y enmiendan sus actos. Por otro lado, la intervención milagrosa de la Virgen no se circunscribe a devolver la salud a los niños cristianos, ya que también habrá poemas

1 Se trata de la obra de DAMIÁN CARBÓN, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, Mallorca, 1541.

que narren la desesperación de madres judías y musulmanas ante la enfermedad o muerte de sus hijos. En todos los casos la Virgen los sanará y a consecuencia de ello, las madres se convertirán al cristianismo y bautizarán a sus hijos. De esta manera la enfermedad y posterior curación son medios que sirven al fin de atraer a la “verdadera fe” a gentes de las minorías religiosas, aprovechando así la carencia de una medicina ineficaz en la cura de los males infantiles.

En contraposición, en el mundo islámico, la pérdida de la salud infantil no se atribuye a los pecados de los padres. Al respecto hay una anécdota rescatada por Ibn Habib en la que cuenta que una mujer que acababa de hacer circuncidar a sus dos hijos preguntó a Mahoma si podía administrarles una cura con sanguijuelas, lo cual fue desaconsejado por él. No obstante la mujer decidió aplicarlas y al poco tiempo los niños murieron. Desconsolada fue a ver al Profeta y como se consideraba culpable de lo sucedido por haber desobedecido a Dios y a su mensajero, Mahoma le replicó: *“Eres una madre sobre la cual no hay pecado”*².

Otra faceta de la salud infantil es reproducida en los anales palatinos escritos por al-Rāzī, donde se narra la enfermedad del hijo del califa al-Hakam II, la gran preocupación del padre y los posteriores festejos cuando se logra su curación. El episodio tiene por protagonista al pequeño príncipe Hixam, de 9 años, aquejado de una viruela. Relata el cronista: *“El califa ha sentido grandes temores por él, había manifestado inquietud por su dolencia y había repartido limosnas para impetrar a Dios la desaparición del mal. Sus grandes servidores... se acercaban a él para compartir su pena”*³. Cuando sanó, el califa lo anunció en una reunión de consejo privado de visires a quienes leyó una carta escrita por el niño en la que comunicaba su cura. El episodio culmina cuando el califa y sus allegados cumplen con los votos hechos y reparten limosnas entre los menesterosos. Días después de su curación se realiza en el alcázar una reunión para celebrarlo. El cronista enumera una larga lista de invitados, entre los cuales figuran los principales nobles y dignatarios de la corte, que van pasando delante del pequeño príncipe a saludarlo y expresarle su satisfacción por la recuperación. Vemos en este episodio

2 Anécdota recogida por C. ALVAREZ DE MORALES y otros: “El niño enfermo en los textos médicos andalusíes”, en *Dynamis*, Vol. 4, Granada, 1984, p. 270.

3 *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II*, por ‘Isa ibn Ahmad al-Rāzī (360-364H/971-975JC.). Traducción de un ms. árabe de la Real Academia de la Historia por Emilio García Gómez. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, pp. 192-193.

un aspecto que los textos médicos no suelen comentar y es la preocupación de los padres por la salud de sus hijos, los sentimientos de temor e incluso de desesperación ante la posibilidad de perderlos.

Otro ángulo desde el cual analizar la consideración de la sociedad medieval hacia la infancia se observa en la especial atención a dos figuras que tendrán gran importancia durante las primeras etapas de la vida infantil como son la partera y la nodriza.

En cuanto a la primera, en el mundo islámico tanto la medicina racional como la popular le dedican un espacio relevante. La partera o comadrona recibirá al niño y a través de ella, éste tendrá el primer contacto con el mundo exterior, ella se encargará de cortar el cordón umbilical, darle el primer baño y realizar las maniobras para adecuar su cuerpo a soportar el contacto con el medio ambiente.

El gran historiador Ibn Jaldūn le dedicará un capítulo de su *Muqaddima* en la cual exaltará su labor⁴. Concibe la misión de la partera como un arte que “*consiste en recibir al niño y ayudar a la madre a darlo o expulsarlo*”⁵. Su labor es sublime ya que “*sin su trabajo los individuos que forman la sociedad no lograrían la plenitud de su ser*”. El ennoblecimiento de la función social de las parteras es un concepto original de Ibn Jaldūn que nadie más desarrollará en el mundo árabe.

En el mundo cristiano, también se consideraba a la comadrona como la persona más idónea para administrar el parto, ya que ésta era un área exclusivamente femenina y su sabiduría provenía de la experiencia acumulada en la práctica. Tan importante era su labor que incluso los documentos eclesiásticos aluden a ellas y les adjudican el deber de bautizar a los niños recién nacidos que estuvieran en extremo peligro de muerte.

Si bien las comadronas cristianas eran experimentadas, en muchos casos, sobre todo en partos reales, se prefería recurrir a parteras judías o moras. Así sucedió con el nacimiento de Juana la Beltraneja asistido por la mora Xañçe de Toledo, o en la corte aragonesa en donde era costumbre que fuesen comadronas judías las que asistieran los partos⁶. Probablemente se acudiría a ellas porque tenían fama de poseer mayores conocimientos médicos que sus pares cristianas, ya que a la

4 IBN JALDŪN, *Introducción a la historia universal: al-Muqaddima*. Trad. de Juan Ferrer. México, Fondo de Cultura Económica, 1997. Libro quinto, cap. XXVIII: Del arte de la partería, p. 729.

5 *Ibidem*.

pericia adquirida en la práctica se añadía la formación teórica básica recibida con sus hermanos, padres o maridos médicos.

La nodriza es la otra figura vinculada al niño que es muy apreciada en ambas culturas. En el mundo cristiano acudían a sus servicios gente de los grupos reales, nobiliarios y sectores ciudadanos acomodados. Como se tenía la convicción de que a través de la lactancia el ama transmitía al pequeño una serie de características físicas, morales, espirituales, raciales y religiosas, era importantísimo reglamentar los requisitos que debía cumplir esta mujer para ejercer su oficio. Estas condiciones están claramente detalladas en fuentes reales como las *Partidas* de Alfonso el Sabio. En la *Segunda Partida*, se explica que los puntos fundamentales para una buena elección residen en tres pilares: suficiente capacidad de alimentación, belleza física y espiritual y carácter apacible.

Por otro lado, las leyes protegían al niño en relación a su tarea, castigando con el calificativo de alevos y expulsando de la villa a los hombres que las cortejasen ya que se consideraba que las relaciones sexuales podían estropear la leche de la mujer y, en consecuencia, provocar la enfermedad o la muerte de la criatura. La tarea de la nodriza no consistía únicamente en amamantar al pequeño, también se encargaba de bañarlo, cambiarlo, mecerlo para que se durmiese, jugar con él, cantarle, hablarle; de allí la importancia de la buena educación de esta mujer, ya que la relación que establecería con el infante sería muy estrecha y cargada de afectividad.

El peso de su figura se ve también en las fuentes literarias. En el *Libro de los estados*, el noble castellano Don Juan Manuel puntualiza las condiciones que debían cumplir para su servicio. También se constata en los testamentos reales y nobiliarios, donde se observa la gratitud de los padres hacia ellas ya que se les premia con interesantes beneficios. Su importancia se observa en el ámbito jurídico, como en el *Libro de los fueros de Castilla*, donde se establece que si un niño menor de siete años recibe una agresión y resulta herido, durante el proceso judicial, asumirán su representación su madre o el ama de cría.

Para conocer los términos en que se desarrollaba la labor de estas nodrizas en las ciudades basta con leer los fueros municipales o

6 ALEJANDRA PIÑEYRÚA., "La mujer y la medicina en la España medieval e inicios de la moderna", en *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, M.Estela González de Fauve (coord.), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1996, p. 142 .

las ordenanzas de Cortes, donde se establecen instrucciones sobre las condiciones de crianza, el sueldo que recibirían, si ésta se quedaba en la casa del niño, los plazos de amamantamiento, las condiciones para abandonar la labor antes del período pactado, etc.

Un tema que se repite con frecuencia tanto en la legislación civil como en la eclesiástica es la prohibición de que los niños cristianos se criasen con nodrizas judías o musulmanas, del mismo modo que se impide a las cristianas hacer lo mismo con los niños de las moras y judías porque, como dijimos antes, se consideraba que a través de la lactancia se transmitían al pequeño características individuales. La reiteración de esta norma nos induce a sospechar que esta reglamentación se desobedecería con asiduidad.

Si nos acercamos al mundo musulmán, también observaremos que la figura de la nodriza es muy tenida en cuenta en la legislación y en los tratados médicos. En cuanto a la primera, la *Risāla* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī es un claro ejemplo. Este tratado reúne una serie de normas de conducta basadas en la escuela de derecho malikí que tuvo gran difusión en al-Andalus. Allí se habla de los efectos de la lactancia con respecto a los lazos matrimoniales, de la alimentación después del destete, de la obligación de recibir un salario por la crianza, etc. En los tratados médicos, en cambio, se estudian otros aspectos: las características físicas y espirituales de la mujer, el tipo y calidad de leche, el régimen de comidas que ellas deben llevar, y la necesidad de la abstinencia sexual. Mientras que en la cultura cristiana la lactancia mercenaria está ligada al buen linaje, en la medicina andalusí se pone más el énfasis en el vínculo entre la lactancia y la buena salud del niño ya que una buena nodriza que alimenta y satisface a la criatura está sentando las bases de un adulto bien formado.

La medicina islámica siempre vigiló muy de cerca la estrecha relación entre salud corporal y espiritual y dió tanta importancia a una parte como a la otra, tratando de mantener un justo equilibrio entre ambas. Esta visión unificada de cuerpo y alma, se observa nuevamente en la relación del infante con la nodriza, porque son considerados como una unidad inseparable y cuando el niño se enferma, el médico indica un tratamiento para ambos.

La importancia que la medicina islámica concede a la psicología infantil se observa también en los consejos que se dan sobre el modo de tratar a los bebés. Averroes decía en su *Libro de las generalidades* que es “*conveniente tener mucho cuidado en evitarles cosas que les apenen y al-*

teren sus complexiones, alejar de ellos los disgustos en la medida de lo posible y eliminar cuanto antes las causas de su tristeza apartándolos de ellas. También las canciones son buenas porque los tranquilizan y los calman”. Estos mismos consejos los reproducirá Alfonso X en sus *Partidas*.

El constante cuidado del equilibrio entre alma y cuerpo que se observa en el mundo islámico contrasta notoriamente con la visión del castellano Don Juan Manuel quien considerará que el cuidado de la salud corporal es lo único que pueden hacer los padres por el niño: “A los ninños, en quanto non han entendimiento para entender qué les dizen, non han mester otra cosa si non guardarles la salud del cuerpo”⁷.

En cambio habrá una creencia profundamente arraigada en ambas sociedades por igual sobre el cuidado de los niños ante el peligro del mal de ojo. En su *Tratado de fascinación o de aojamiento*, Enrique de Villena habla de la debilidad de los niños en razón de su contextura física ya que son más vulnerables “por abertura de sus poros e fervor e delicadez de su sangre habundosa, dispuesta a resçebir la impresión”⁸. A continuación nombra algunos de los métodos, para prevenir o contrarrestar los efectos del aojamiento, usos evidentemente influidos por la cultura andalusí dados los elementos “protectores” a los que recurrían ya que “ponían a los niños manezuelas de plata pegadas e colgadas de los cabellos ... a que dizen hamças; poniénles pegados pedaços de espejo quebrado e agujas despuntadas; e alcoholávanles los ojos con el colirio de la piedra negra e del antimonio”⁹.

En el mundo islámico estas prácticas se recogen en la “medicina del profeta”, cultivada en los primeros tiempos del Islam en Oriente hasta que a partir de los siglos IX y X se difunde la medicina científica griega, pasando la profética a un segundo plano y reservada principalmente a los niveles populares. En al-Andalus conocemos parte de estas prácticas a través de la primera obra médica escrita en suelo español. Nos referimos a Ibn Habíb quien, en el siglo IX, redacta el *Mujtasar fi l-tibb o Compendio de medicina* donde recoge los conceptos de la medicina greco-helenística junto a los dichos de compañeros de Mahoma, sobre todo en aspectos como el embarazo, el parto, los amuletos, la circuncisión y el mal de ojo.

Otro tema muy desarrollado por las fuentes tanto cristianas como musulmanas es la muerte infantil. Nuevamente serán las *Can-*

7 R. AYERBE-CHAUX (ed.), *Juan Manuel*. Cinco tratados, Madison, 1989, p. 124-125.

8 P. CÁTEDRA (ed.), *Obras completas de Enrique de Villena*, I, Madrid, 1994, p. 330.

9 Idem., p. 332.

tigas de Santa María un repertorio invaluable para acercarnos a esta cuestión. La muerte de estos pequeños será tema central de muchos poemas. El dolor de la madre por la pérdida del hijo se describe de un modo muy vívido a través de expresiones de llanto desesperado, gemidos y suspiros, “*grandes voces*”, o mesadura de cabellos. Las cantigas nos ilustran también sobre otros aspectos vinculados a la muerte infantil como los rituales del entierro: la manera en que se preparaba el cuerpo, dónde se lo colocaba, qué ofrendas se entregaban y quiénes participaban en las ceremonias fúnebres.

En la cantiga 122 se narra la muerte de una infanta real y la conducta de la reina ante esta situación. La madre ordena cerrar las puertas de la capilla del monasterio de las Huelgas, se vela el rostro y junto con las monjas se queda tras el pórtico rogando a la Virgen que le devuelva su hija. Durante la espera, tanto ella como las religiosas se ponen a carpir y a llorar. Esta escena marca una contradicción con lo establecido por el rey Sabio en las *Partidas* cuando prohíbe dar muestras excesivas de pesar “*porque las manifestaciones exageradas de dolor asemejan los cristianos a los gentiles*”¹⁰ señalando que la legislación y las costumbres no iban siempre por el mismo camino.

Las crónicas nobiliarias también brindarán pasajes muy expresivos sobre este tema. Una de ellas es la crónica de Iranzo, donde se narra la muerte de la hija mayor del condestable, cuando contaba con cinco años de edad. La pequeña sufre de epilepsia y en pocas horas muere “*sin que todos quantos físicos avía en Jahén le pudiesen dar remedio ninguno*”¹¹. Se pone de manifiesto la impotencia de los médicos, que aún siendo los mejores, no logran salvar a la pequeña, lo que testimonia el escaso nivel de conocimientos pediátricos de la época. Ahora bien ¿cuáles eran las reacciones de los padres y de la gente allegada a ellos ante este trance? Se expresa abiertamente el dolor por la muerte de la niña y los rasgos que se resaltan de ella demuestran el afecto que se le tenía. Sin embargo, se observa la actitud contenida del padre “*como el dicho señor Condestable fuese cavallero de tan grande coraçón, tan varonilmente lo reçibió, e con tan buen senblante y contenençia, aviendo por bueno todo lo que Dios nuestro señor quería façer, y conformándose con su voluntad, que*

10 Partida I, título IV, ley XLIV. Más adelante, en 1379, Juan I proscribe los duelos inmoderados y luego también las Cortes de Soria penarán los gestos excesivos.

11 J. DE M. CARRIAZO (ed.), *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo*, Madrid, 1940, p. 414.

*de sus palabras y actos recibían todos consuelo*¹². Subyace en su actitud la idea de resignación ante la voluntad divina y de esperanza de una vida mejor para la niña que le lleva a guardar la compostura.

Esta manera contenida de afrontar la muerte infantil se puede apreciar en otros textos nobiliarios como el *Tratado de consolación* escrito por Enrique de Villena. Se trata de una carta dirigida por éste a un criado suyo, que buscaba consuelo a la muerte de varios familiares a causa de un brote de peste. Entre los muertos estaba su hija pequeña. A lo largo del escrito Villena va exponiendo distintos argumentos que hacen menos enojosa la muerte de un ser querido tales como: el que no haya sido una muerte violenta, que no son de llorar los que bien mueren, las penas que se acumulan al vivir muchos años, etc. En la infancia todo está en potencia en el niño y también su relación con los adultos, por ello concluye Villena que la carencia que siente el padre ante la desaparición de su hijo es mucho mayor en la vejez porque “*ya el amor está radicado, ya la utilidad poseída, ya la indigencia cognoscida*”¹³.

También señala como ventajas de la muerte a corta edad el hecho de que eran librados de caer en pecados que se suelen cometer en la adultez y que al no durar tanto la vida del hijo, también se expone menos a que le sucedan situaciones peligrosas o dolorosas para él y para los padres.

En la cultura andalusí, encontraremos puntos en común y también diferencias con respecto a estos modelos. Al igual que en el cristianismo, hay una serie de rituales que se llevan a cabo cuando muere un niño. En la *Risala* de al-Qayrawānī, cuando se trata el tema de la muerte, se establecen entre otras cosas la disposición de las tumbas, colocando al más virtuoso de los hombres a continuación del Imam, luego el resto de los hombres, las mujeres y finalmente los niños, todos en dirección a la qibla. También se establece qué palabras deben utilizarse cuando se reza la oración fúnebre por un menor, algunas indicaciones sobre el ritual del baño antes del entierro, etc.

Por otro lado, las fuentes médicas y las jurídicas nos aportan datos sobre algunas circunstancias que desencadenan la muerte infantil. Al parecer, la circuncisión era motivo de peligro en muchos casos, por eso en los tratados médicos encontramos el consejo de que sea una persona conocedora quien la practique. Los tratados jurídicos, en

¹² *Ibidem.*

¹³ P. CÁTEDRA (ed.), *Ob. cit.*, p. 254.

cambio, hacen sus recomendaciones sobre el ritual religioso y la higiene. Hay hadices que establecen cómo castigar a quien realizó mal una circuncisión, siendo diferentes las penas según sea la persona conocida o no en la profesión médica y según sea o no competente. Asimismo se establece la indemnización que deben percibir los familiares del niño si éste muere a causa de la operación.

Por último otra fuente que nos acerca crudamente a la muerte infantil son los tratados de consolación escritos mayormente entre los siglos XIV y XV a raíz de la alta mortalidad causada por la peste negra. En estos tratados, al igual que en el de Villena, se intenta dar argumentos a los progenitores de las criaturas para sobrellevar su pérdida. La gran cantidad de obras de este tipo y las múltiples razones que se consideran demuestran claramente la profunda relación afectiva que se creaba entre padres e hijos pequeños. Para apoyar los razonamientos sobre las “ventajas” de la muerte en la edad infantil, se citan diversas anécdotas de padres que a lo largo de la historia han tenido actitudes de gran entereza o que han sido modélicas frente a la muerte de sus hijos pequeños. Estos escritos se siguieron copiando dentro del mundo islámico hasta bien entrado el siglo XIX, lo cual es una señal clara de su amplia difusión y vigencia.

El tema de la muerte infantil también es abordado en textos filosóficos donde se cuestiona, por ejemplo, si los niños infieles van al paraíso al igual que los musulmanes o si los niños son castigados en la otra vida por los actos inmorales de sus padres.

Estos mismos textos ofrecen comentarios sobre otro aspecto de la vida infantil: la educación religiosa. Ibn Hazm afirma que todo niño nace con un sentimiento religioso natural y al-Gazzâlî matiza esta idea afirmando que el niño es semejante a una piedra preciosa, que está exenta de toda impresión y dispuesta a recibir cuanto se quiera grabar en ella, por eso desde el principio hay que enseñarle el bien y cuidar todos los detalles en su crecimiento, desde la salud física a la salud espiritual. Expresa la conveniencia de que ayune algunos días en Ramadán para ir forjando un espíritu piadoso. Muy llamativo es el papel que le asigna a los alimentos a los que considera como medicinas, cuyo fin no es otro que dar fuerzas al hombre para servir a Dios, por ello la glotonería es semejante al hábito del juego, y la coloca en un pie de igualdad con la inmoralidad, la desvergüenza y la vanidad, en cuanto son actitudes que entorpecen el camino a la verdad y al bien.

Estas ideas de al-Gazzālī e Ibn Hazm se confirman en algunas fuentes jurídicas como la ya mencionada *Risala*. En el prefacio que el autor dedica al sheij Sidi Mahraz b. Jalaf le anuncia que lo escribe “*puesto que tu intención es la de enseñar este compendio a los niños tal y como ya lo haces con el Corán, pues de ese modo, se consigue hacer que sus corazones lleguen a comprender el Din de Allah y sus leyes*”¹⁴. Allí subrayará la importancia de acostumbrar a los pequeños, a través de la memorización de ciertas pautas religioso-morales, a lo que han de creer y a lo que han de hacer.

En el mundo cristiano también se insiste sobre una buena educación religiosa desde la infancia. En los retratos de personajes nobiliarios que hace Pérez de Guzmán en sus *Generaciones y semblanzas*, destaca la importancia de ser criado desde niño en el cristianismo, por eso cuando se refiere a los judeoconvertos explica: “*que los hijos de los primeros convertidos devrían ser apartados de los padres, porque en los corazones de los niños grant impresión fazen los preçetos e consejos de los padres*”¹⁵. Para ratificar su pensamiento cita el ejemplo de los moros combatidos por Juan II “*los quales, aunque avían asaz libertad para lo fazer, nunca uno se tornó a nuestra fe, porque estaban ya afirmados e asentados desde niños en aquel error*”¹⁶. Subyace en este comentario una característica positiva de la infancia: la capacidad de absorber y adherir fácilmente a las enseñanzas religiosas.

Luego de este rápido análisis sobre los distintos aspectos de la cosmovisión cristiana y andalusí sobre la infancia podemos esbozar las siguientes conclusiones:

– las culturas cristiana y musulmana coinciden en varios aspectos de su cosmovisión sobre la infancia. Ambas conciben al niño como un ser frágil e incompleto, lo cual es visto como una debilidad. El niño es un adulto en potencia, con muchas facetas por desarrollar para alcanzar la plenitud de la adultez, y por ello habrá que vigilarlo muy de cerca, ayudarlo en su crecimiento y corregir sus imperfecciones. A la vez reconocen en los pequeños la gran cualidad de absorber rápidamente todo aquello que se les enseñe y de allí la importancia de velar por una buena educación, sobre todo en los aspectos morales y religiosos. Los buenos hábitos que se graben en sus corazones desde niños culminarán en un adulto bien formado y cabal.

14 IBN ABĪ ZAĪD AL-QAYRAWĀNĪ: *La Risala: tratado de creencia y derecho musulmán*; traducción, comentario y anexos por Ali Laraki. Palma de Mallorca, Kutubia, 1999, p. 25.

15 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas*, Londres, 1965, p. 30.

16 Idem., p. 31.

– esta preocupación por guiar al pequeño en su camino de perfección hacia la adultez se puede constatar en distintos tipos de fuentes: las médicas velan por su salud física y espiritual; las jurídico-legislativas defenderán su derecho a la vida, a la herencia, a una buena crianza; las filosóficas cuidarán su educación moral y las literarias transmitirán lo que las anteriores no comentan en demasía: el ámbito de la afectividad y la relación con sus mayores. El interés que despiertan las figuras de la comadrona y la nodriza en las fuentes legislativas y médicas señalan lo importante que era para las dos culturas el cuidado del niño desde sus primeros momentos de vida y asegurarle así un crecimiento sólido en todos los aspectos. Quizás, por eso mismo, el tema de la lactancia refleja ciertos criterios discriminatorios y prohibiciones con respecto a la alimentación de niños por mujeres de las otras religiones, ya que en esta relación se cimentan valores muy profundos para cada cultura.

– Si bien los textos médicos, la estructura hospitalaria y la refinada preocupación por la psicología infantil estuvieron más desarrollados en el mundo andalusí, ambas culturas demostraron su preocupación por el niño y expresaron a través de distintas fuentes el dolor por sus enfermedades y su muerte. En este último caso subyace una profunda creencia religiosa y la resignación ante la voluntad divina que se acepta y comprende por la esperanza de un bien mayor.

– Por lo tanto, se puede decir que, en líneas generales, hay un rescate de la etapa infantil, tanto por la función que asignan a los pequeños dentro de la sociedad como por el cuidado de que son objeto y la descripción afectuosa que se hace de ellos.

Quisiera terminar mi participación recordando una frase sobre la infancia escrita a principios del siglo pasado por una científica italiana que revolucionó la pedagogía infantil con sus ideas y nuevos métodos y que, de alguna manera, retoma algunos conceptos medievales sobre la niñez. Se trata de María Montessori, gran defensora de la libertad y la creatividad de los pequeños, quien decía:

“Tocar al niño es tocar el punto más delicado y vital, donde todo puede decidirse y renovarse, donde todo está lleno de vida, donde se hallan encerrados los secretos del alma, por ahí se elabora la educación del hombre del mañana”.

ÉRASE UNA VEZ UN OBISPO Y UN ALFAQUÍ CON UN DESEO DE CONOCIMIENTO POR SATISFACER

A propósito del método pacifista de Juan de Segovia

NIRMINE BEN DRISS*

Universidad Hassan II. Casablanca, Marruecos



En un momento social y político profundamente marcado por el maniqueísmo y la regresión de la comprensión, resulta reconfortante constatar que muchas son las voces que, procedentes de diferentes horizontes y estrados, se alzan llamando al diálogo y al mutuo entendimiento, invitándonos a despojarnos de todo tipo de prejuicios y de cualquier intención que no fuera la sana proclamación del entendimiento entre los hombres al margen de sus credos, ideologías o identidades culturales.

Tales voces encuentran en los tiempos pretéritos unos ricos antecesores y unas fecundas propuestas de diálogo, de un proverbial interés por la alteridad, consignados con letras doradas en la historia de la humanidad.

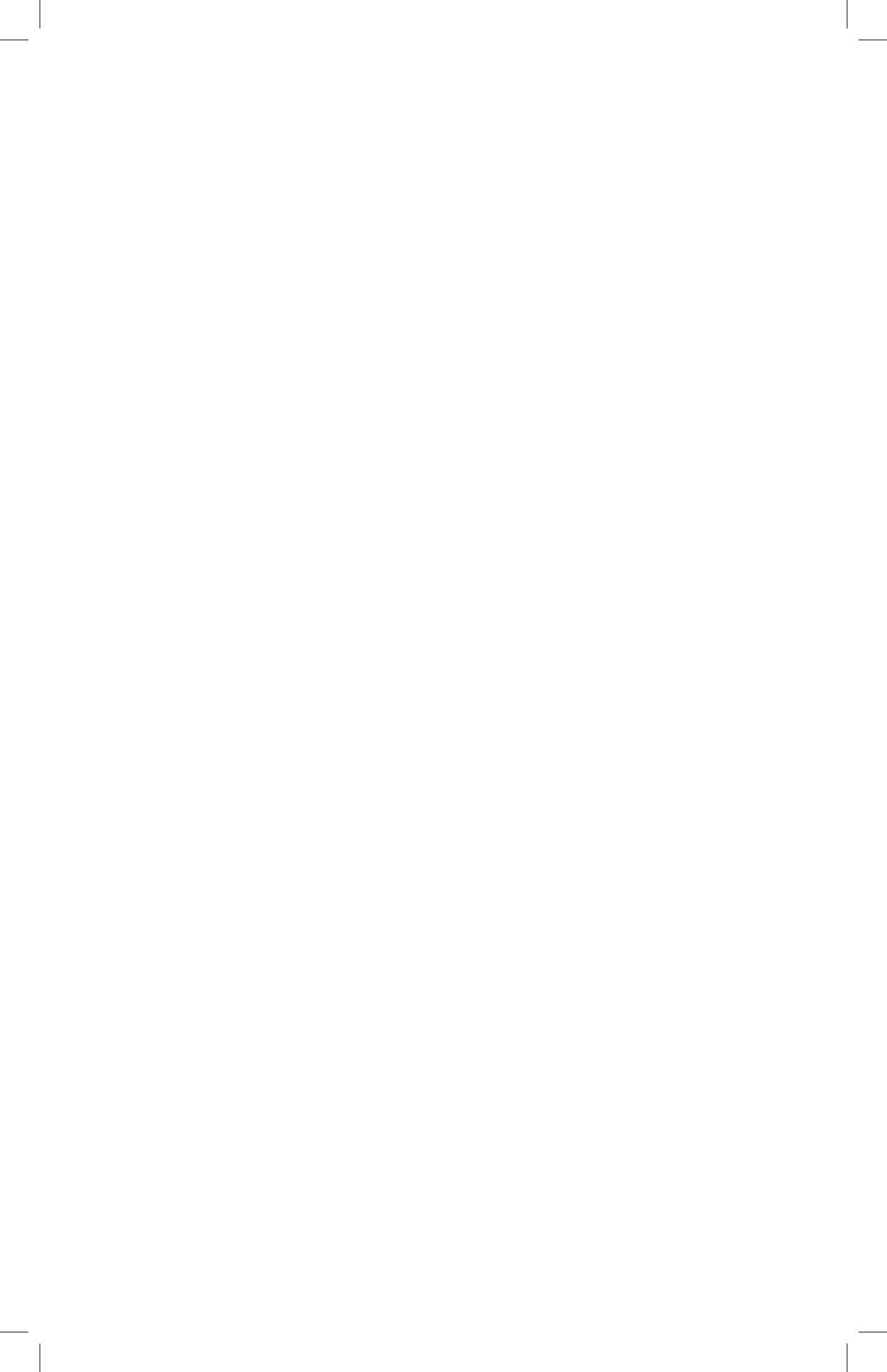
La presente comunicación pretende sacar a relucir el que probablemente fuera el mayor esfuerzo que en los tiempos medievales se hiciera para tender un puente entre el Islam y la Cristiandad, a manos de dos religiosos, en un momento histórico que auguraba choques definitivos, ante la caída de Bizancio, la vertiginosa expansión de la religión musulmana y el desarrollo de la conciencia nacional en los pueblos de Occidente.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

*Licenciada por el Departamento de Lengua y Literatura Española, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Abdelmalek Essaadi, Tetuán.
Doctorado en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid.*

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- “Los moriscos ¿Historia de una memoria o de un “choque de civilizaciones”. *Magriberia. Revista de Investigaciones Ibéricas e Iberoamericanas*, 2008, Págs. 31-43.
- Traducción parcial del *Manuscrito Carmesi* de Antonio Gala. Publicada en el suplemento cultural del periódico *al-Ittibād al-Istirākī*, nº 7783, 3 de diciembre de 2004.
- “Teorías postcolonialistas en la traducción”. Traducción del capítulo “Teorías postcolonialistas en la traducción” de la obra *Traducción y Cultura* de Ovidi Carbonell i Cortés. *al-Manahil* (en prensa).
- “La actividad traslativa: un puente comunicativo entre España y Marruecos en la época del Protectorado”, Comunicación presentada en el 3er Encuentro de Jóvenes Doctores Mediterráneos, organizado por la Universidad de Alcalá de Henares y la Fundación del Sur, los días 26 y 27 de mayo de 2005.



*“Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”.
(Constitución de la UNESCO)*

“Cada vez que alguien abre sus ojos para ver al Otro, en cualquier lugar del mundo, y presta oído a sus palabras, sea contemporáneo suyo o no, abre una senda al diálogo entre las civilizaciones”. (Muhammad Jatami)

En un momento social y político profundamente marcado por el maniqueísmo y la regresión de la comprensión, resulta reconfortante constatar que muchas son las voces que, procedentes de diferentes horizontes y sensibilidades culturales, se alzan llamando al diálogo y al mutuo entendimiento, invitándonos a despojarnos de todo tipo de prejuicios y de cualquier intención que no fuera la sana proclamación del entendimiento entre los hombres al margen de sus credos, ideologías o identidades culturales.

Aun llevados por su instinto guerrero, su pasión beligerante o su egoísmo nacional (el mal llamado patriotismo), los hombres siempre han dado muestra de una natural propensión hacia la paz, la concordia y el entendimiento. Fenómenos humanos muy antiguos en la historia, como las oleadas migratorias, han conducido a los hombres a abrirse sobre las demás identidades, a conocer y re-conocer la diferencia, y a comunicar con el Otro en un fecundo acto de dar y recibir. No es de extrañar, pues, que en el origen de las naciones encontremos la afluencia de varias etnias y el aporte simultáneo o sucesivo de múltiples culturas. *“Como representante de un país creado y enriquecido por culturas diversas,* decía José Luis Rodríguez Zapatero en una elocuente intervención ante la Asamblea General de la ONU- *quiero proponer una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo*

árabe y musulmán. Cayó un muro, debemos evitar ahora que el odio y la incompreensión levanten otro”. (21 de septiembre de 2004).

Emprender un diálogo de civilizaciones implica, en primer lugar, el reconocimiento del Otro, en calidad de interlocutor *ex aequo*, con idénticos derechos a los de uno mismo, “y es que no hay diálogo posible entre el amo y el esclavo”, escribe el filósofo francés Edgar Morin. Emprender un diálogo de civilizaciones supone, también, la capacidad de definir, de forma conjunta y consensuada, los objetivos a conseguir y establecer, de común acuerdo, la metodología para lograrlos. Emprender un diálogo de civilizaciones exige, por otra parte, tener una cultura histórica, adoptando una mirada retrospectiva para reconocer las mutas confluencias y las sucesivas influencias.

En este sentido, la historia de la humanidad consigna, con proverbial orgullo, muestras de espacios convertidos en verdaderas encrucijadas de culturas, confirmando con ello la tendencia natural e histórica de las culturas y civilizaciones, al diálogo y a la mutua comprensión.

Mencionemos aquí la Gran Biblioteca de Alejandría fundada por los primeros Ptolomeos (comienzos del siglo III a. C.) con el propósito de ayudar al mantenimiento de la civilización griega dentro de la muy conservadora civilización egipcia que rodeaba a la ciudad alejandrina; al-Andalus, lugar y época de intensos y fecundos diálogos en el seno de una sociedad multiconfesional y multicultural; Bagdad y la irradiación de su prestigiosa Casa de la Sabiduría, donde se meditan los saberes llegados de diferentes horizontes y donde los pensadores e intelectuales emprenden fecundos debates en nombre de la diversidad cultural; Toledo, encrucijada en la que cristianos, musulmanes, judíos y judeoconvertidos son los artífices de una magna empresa traductográfica, que convirtió a la Península Ibérica en el puente cultural entre el Islam y la sociedad de la Europa occidental y en foco de atracción de los estudiosos de diversa procedencia espiritual y geográfica.

Se trata de espacios que, erigiéndose en símbolos fuertes del fecundo diálogo entre civilizaciones, han podido ver la luz a pesar, o a través, de las berreras lingüísticas y culturales, siendo consignados con letras doradas en la Historia de la Humanidad.

Así pues, y porque *historia es magistra vitae* hemos estimado oportuno buscar en los resquicios más recónditos de lo que bien podríamos denominar “historia del diálogo de civilizaciones,” aquellos

precedentes que marcaron un hito en esta trayectoria de entendimiento, fomentando el intercambio y el respeto a la alteridad, con los medios de que disponían y dentro del contexto histórico al que pertenecían. Evocar tales iniciativas supone, en primer término, un reconocimiento y un merecido homenaje a las mismas, y en segundo lugar, una ocasión para extraer del pasado las lecciones necesarias para las propuestas que quieren, en el presente, ser algo más que formulaciones teóricas elaboradas por las buenas voluntades, sino que aspiran a ser traducidas en medidas concretas de acción a favor de la interculturalidad, del entendimiento y del diálogo.

Permitidme, pues, transportaros a las postrimerías de la Edad Media, de la mano del maestro y obispo salmantino, Juan de Segovia, en una viaje que pretende sacar a relucir el que probablemente fuera el mayor esfuerzo que en los tiempos medievales se hiciera para tender un puente entre la Cristiandad y el Islam, precisamente por los días en que la caída de Bizancio, la vertiginosa expansión de la religión musulmana, y el desarrollo de la conciencia nacional en los pueblos de Occidente auguraban choques definitivos¹.

Situémonos, primero y con la brevedad que nos exige esta exposición, en el contexto histórico que vio nacer esta fecunda propuesta de diálogo entre el Islam y la Cristiandad.

A finales del siglo XV, el Islam era un viejo problema que se creía completamente superado en la mentalidad colectiva europea. En los diferentes reinos cristianos de la Península Ibérica, los procesos de ocupación del territorio musulmán estaban casi concluidos. La victoria militar sobre el Islam español, (o lo que es lo mismo que la extirpación del suelo europeo occidental del peligro musulmán), genera la idea de la supremacía religiosa de un credo sobre otro, extendiéndose un optimismo general en la sociedad hispana del momento². A partir de entonces, los tratados de polémica entre las religiones musulmana

1 El sistema pacifista que Juan de Segovia formula en las postrimerías de la Edad media ha sido pormenorizadamente estudiado por el arabista Darío Cabanelas Rodríguez, en su Tesis doctoral *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad de Madrid, así como en su trabajo "Juan de Segovia adelantado del diálogo islamo-cristiano a finales de la Edad Media", *Encuentro Islamo-Cristiano*, 1988, nº 192, p. 9 y ss.

2 V. Rachel Arie, *Historia y cultura de la Granada nazrí*, Granada, Universidad de Granada, 2004, citado por Bunes Ibarra, M.A., "El Imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 16, Universidad de Navarra, p. 158.

y cristiana, muy frecuentes en los siglos anteriores³, empiezan a considerarse como cuestiones del pasado, ya que no existe la necesidad de discutir un problema que se creía resuelto y que había dejado de suscitar la atención de los lectores.

Sin embargo, este recién instaurado espíritu de triunfalismo se verá mermado a raíz de un suceso llegado desde Oriente: el 29 de mayo de 1453 las tropas de asalto otomanas del sultán Mehmed (conocido por el *Fatih*) consiguen superar las defensas bizantinas y penetrar en Constantinopla. Con esta conquista, y la consiguiente caída de la iglesia de Santa Sofía, convertida en mezquita por órdenes del sultán turco, los otomanos imponen su fuerza al desvalido Imperio Bizantino, Constantinopla toma el nombre de Islambul (ciudad del Islam), y pasa a ser la capital del Imperio Otomano.

La caída de Constantinopla causó una gran conmoción en Occidente: se creía que era el principio del fin del cristianismo. Se llegaron a iniciar conversaciones para formar una nueva cruzada que liberase Constantinopla del yugo turco, pero ninguna nación pudo ceder tropas en aquel tiempo. El cisma entre las Iglesias católicas Romana y Ortodoxa había mantenido a Constantinopla distante de las naciones occidentales e, incluso durante los asedios de los turcos musulmanes, no había conseguido sino la indiferencia de Roma y de sus aliados. De ahí que el peligro otomano sólo comenzara a ser sentido con más intensidad cuando las conquistas sobrepasan los límites de las tierras donde residen los cristianos ortodoxos y se adentran por regiones de religión católica.

A raíz de este acontecimiento y como respuesta a la creciente amenaza turca, la diatriba cristina contra el Islam hace de nuevo acto de presencia en el suelo ibérico, pudiendo distinguir –según Miguel Ángel de Bunes Ibarra– una doble perspectiva. Por un lado, la postura de enfrentamiento entre las dos religiones, basada en la concepción cristina del Islam como doctrina falsa desde su aparición y cargada de errores en la práctica; y por otro, la actitud más conciliadora, que también reconoce el cristianismo como única doctrina verdadera pero

3 Para una visión de conjunto sobre los desarrollos que conoce la polémica entre el Islam y la Cristiandad en su evolución histórica tanto en Oriente como en Occidente (al-Hashimi, al-Tabari, al-Jahiz; Ibn Hazm, Qadi Iyad, Abdallah al-Turjuman) así como en sus ejes temáticos más destacados, sobre todo entre moriscos y cristianos, V. Cardaillac, L. *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique* (1492-1640), Paris, Librairie Klincksieck, 1977.

busca una aproximación a los musulmanes con intención evangelizadora”⁴. A esta segunda vertiente, aunque con una posición realmente única en la trayectoria del pensamiento cristiano medieval, pertenece Juan de Segovia y su método pacifista.

“Cosa notoria –advierte Segovia ante los acontecimientos acaecidos– que la comunidad musulmana se incrementa de continuo y aunque en España se ve reducida al rincón de Granada, en Oriente no se ha luchado con tanta fortuna, pues ha ido ocupando progresivamente nuestras regiones, hasta el extremo de que de las cinco Sedes patriarcales, solamente la de Roma se ha visto libre del poder musulmán”⁵.

Consciente pues de la inminente amenaza musulmana, Segovia, a quien desde siempre le había preocupado el problema islámico, se siente en la obligación de actuar y de proponer nuevas fórmulas de comportamiento ante la vertiginosa expansión del Islam. Para ello, nuestro aplicado obispo vuelve los ojos al pasado y examina con mirada escrutadora las diversas actitudes sucesivamente adoptadas por el mundo cristiano frente a la doctrina islámica, revelando un denominador común a todas ellas: un rechazo y una descalificación frontales del Islam, emanados de un profundo desconocimiento del mismo.

Realizado este recorrido por los tiempos pretéritos, Juan de Segovia se declara “totalmente contrario al método belicista y sostiene que el adoptarlo en aquellas circunstancias equivaldría a repetir el error de tiempos pasados Admite la cruzada pero únicamente en caso de propia defensa y tan sólo como una manera transitoria de salir del pasomas al problema islámico, dada su especial naturaleza, ha de buscarse una solución de más amplios horizontes”⁶.

4 Bunes Ibarra, M.A, *art. cit.* pág. 157.

5 Darío Cabanelas Rodríguez, *Op. cit.*, pág. 111.

6 Véase Cabanelas Rodríguez, D. *Op. cit.*, pág. 108-109. En idénticos términos se expresaba dos siglos atrás, Alfonso X el Sabio. En una tentativa de hallar solución al problema islámico propone: “Por buenas palabras, e convenientes predicaciones deuen trabajar los Christianos de convertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra fe: e aducirlos a ella, e non por fuerça, ni por permia: ca si la voluntad de nuestro señor fuesse de los aducir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, él los apremiaría, si quisiesse, que ha acabado poderio de lo fazer, más él no se paga del servicio quel fazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e sin premia ninguna: e pues él no los quiere apremiar, ni fazer fuerça, por esto defendemos, que ninguno los apremie, ni les faga fuerça sobre esta raçon”. Partida VII, título XXV, ley II. Raimundo Lulio llega a proponer en su libro *De participatione christianorum et saracenorum* que “se envíen a Túnez cristianos doctos para que enseñen nuestra fe a los secuaces de Mahoma y, en cambio, se reciban en Sicilia a musulmanes instruidos que puedan discutir con los cristianos. Quizás por tal medio pueda lograrse la paz entre sarracenos y cristianos, la que nunca existirá si únicamente anhela destruir cada uno a su adversario”.

Esta solución de más amplios horizontes arrancararía con un profundo conocimiento del Otro, en sus creencias y espiritualidad; pasaría necesariamente por la vía del diálogo, salvando los prejuicios y suavizando diferencias y fanatismos; y culminaría con la búsqueda de los puntos de contacto, en vez de incurrir en los acantilados del odio y de las divergencias. Todo ello en un intento presidido por el sublime lema que compendia el profundo sentir del maestro salmantino: *Per viam pacis y doctrinae* (se repite tres veces en el prólogo a la versión trilingüe del Alcorán), y dentro de un procedimiento que pretende someter a examen racional el contenido de ambas creencias.

El interés de Juan de Segovia por el Islam, se remonta a una de las primeras disputas que mantiene, ya por el año 1431, en la ciudad de Medina del Campo con un embajador del rey moro de Granada. En esta primera tentativa de discusión, Segovia se detiene en uno de los dos absurdos que el embajador musulmán atribuye a los cristianos; a saber, que Dios tenía un hijo, y que éste haya sido entregado a la muerte para la salvación del humano linaje. Después de prolongadas discusiones y de fundadas argumentaciones, Segovia consigue esclarecer a su interlocutor los misterios de la Trinidad ofreciéndole, con prominente profundidad de conceptos y claridad de expresión, un mayor conocimiento sobre la doctrina trinitaria y los conceptos de Encarnación y Eucaristía.

Este escenario de disputas es muy indicativo de que en el diálogo de civilizaciones no sólo cuentan las buenas voluntades de los interlocutores, sino también la cultura histórica de la que parten, el enfoque argumentativo que adoptan así como su deseo de armonizar y de desarrollar sutiles dialécticas sintónicas. Y es que, como bien puntualiza Edgar Morin, en todo diálogo de civilizaciones los que realmente dialogan son los civilizadores, los sujetos en cuestión; a ellos incumbe el mejor o peor desarrollo del diálogo.

Ávido por conocer los fundamentos más esenciales del Islam y esclarecer aquéllos que sus contrarios en la fe más vituperan de la Cristiandad, Segovia se persuade de la eficacia de *su sistema de disputas* y lo juzga como el más adecuado para desterrar la crasa ignorancia que los musulmanes tienen de la fe cristiana, planteándolo como la única solución adecuada para resolver el problema del Islam. Tan convencido estaba de ello, que transcurridos más de cinco lustros (desde de sus primeras disputas) el maestro Salmantino vuelve a plantear la cuestión islámica en términos similares: para un mejor conocimiento de los musulmanes convendría conocer las bases fundamentales de su doc-

trina echando mano, como punto de partida y premisa previa, de una traducción fidedigna de su texto más sagrado.

En este sentido, gran desconcierto produce en Segovia el hecho de que tuvieron que transcurrir quinientos veintinueve años para que se dieran a conocer en el mundo occidental las doctrinas del Alcorán, a través de la traducción latina del texto realizada por Roberto de Ketene en 1143⁷, por iniciativa del gran abad de Cluny, Pedro el Venerable.

Mayor perplejidad produce en nuestro obispo el hecho de que esta versión, plagada de prejuicios y convertida en abrupta fuente de argumentos contra el Islam, fuera tomada durante mucho tiempo como base para los tratados y opúsculos de polémica contra el Islam que comenzaban a proliferar en el ámbito cristiano.

Por ello, y en su afán de dotar su método pacifista de unas bases rigurosamente científicas, Juan de Segovia somete la versión latina a una atenta crítica traductológica, examinando su mayor o menor conformidad con el texto original, tras lo cual advierte la apremiante necesidad de realizar una nueva traducción del texto coránico; una versión que se ajustase fidedignamente al texto árabe, que cuidase sus más mínimos pormenores estilísticos, y que se realizase sin propósitos proselitistas o evangelizadores.

Esta decisión de emprender la ingente obra de traducir el Alcorán, es de por sí sumamente reveladora de los propósitos que movían a nuestro obispo: quería conocer el Islam y sus preceptos, pero los quería conocer de primera mano y en toda su esencia, lejos de la imagen que el occidente europeo se hiciera, y mantuviera durante mucho tiempo, del mundo islámico, empeñada en destacar los aspectos pueriles, vejatorios o simplemente accidentales de esta religión. Contrarrestando, pues, esta percepción apriorística, el maestro salmantino manifiesta una clara voluntad de apertura y entendimiento⁸, reconociendo la exis-

7 Esta primera traducción latina del Alcorán respondía al deseo apologético de los cristianos que querían defender el cristianismo atacando el Islam. Véase Cardailiac, L. *Op.cit.* pág. 211. Se trata de una lectura realizada a contra pelo con el único objetivo de hallar argumentos contra el Islam. Para más detalles sobre esta primera versión latina del Alcorán y el alcance que tuvo perpetuando en la erudición de la Europa occidental una idea malintencionada del Islam, V. Cruz Palma de la, Óscar, *La trascendencia de la primera traducción del Corán* (Robert de Ketton, 1142), en www.Hottopos.com

8 Esta actitud conciliadora de Juan de Segovia tiene muchos puntos en común con la de su amigo Nicolás de Cusa, desde que sus caminos se cruzaran por primera vez en el Concilio de Basilea. Para un seguimiento de su itinerario intelectual, con sus confluencias y divergencias, y de la singularidad de su actitud, Véase Sanz Santacruz, V. "Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, Universidad de Navarra, págs. 181-194.

tencia de elementos de verdad en el Islam, que deberían ser conducidos a la plena luz mediante el recurso a una argumentación racional más depurada. Esta actitud es, precisamente, la que le hace perder el temor a un debate intelectual y a un adecuado conocimiento del espiritualmente Otro.

Mas si esta inclinación por aceptar la alteridad y este interés por entender su texto más sagrado vienen a constituir una muestra irrefutable del espíritu de apertura y comprensión que alentaba a nuestro obispo, más aún lo son las condiciones en las que se desarrolla tal labor traslativa.

Sin duda, y sobre todo en los tiempos que corren, tendríamos que echar mano de una importante dosis de imaginación para poder asimilar que en un contexto en el que –recordemos– la amenaza musulmana no hacía sino acrecentarse y la actitud más predominante en el mundo cristiano era la confrontación y la intervención beligerante, nuestro maestro salmantino, Juan de Segovia, y el célebre alfaquí de Segovia, Isa ibn Yabir, deciden por voluntad propia retirarse al priorato de Aiton (en la Saboya francesa), en un espacio de cuatro meses, para emprender una ambiciosa traducción trilingüe del Alcorán.

Sin duda también, tendríamos que aumentar esa dosis inicial de imaginación para poder visualizar a nuestros dos personajes durante los cuatro meses que duró su convivencia, cada uno con sus ritos y hábitos religiosos cotidianos, reunidos en torno a una mesa para estudiar, con suma diligencia y esmero, los pasajes más oscuros de la obra que les ocupaba, y que no era otra que el texto sagrado de uno de ellos, desmarcándose así del sentimiento antimusulmán que imperaba en el occidente cristiano de la época medieval.

Dejemos que Darío Cabanelas, probablemente el estudioso que mejor haya indagado en los orígenes y desarrollos de este método pacifista, nos describa el alcance y significado que comporta este frondoso encuentro:

“Qué símbolo más luciente el de ese celoso alfaquí, imán de la aljama de Segovia, muftí mayor de su ley y el más célebre de todos los musulmanes avecindados en el reino de Castilla, que se pone, para esa colosal empresa, a las órdenes de un gran teólogo de Salamanca, obispo y ex cardenal, retirado de un mundo tormentoso en que había luchado y brillado, y que, a su vez, inicia, ya sexagenario, bajo el magisterio del alfaquí, el difícil aprendizaje del árabe”⁹.

9 Cabanelas Rodríguez, D. *Op. cit.*, Prólogo, pág. XII.

Ahora bien ¿Qué desenlace y qué repercusión pudo tener esta pacífica iniciativa de Juan de Segovia? ¿Qué suerte corrió en el contexto histórico en el que le tocó vivir? ¿Consiguió calar en la impenetrable mentalidad beligerante de la época?

A medida que la traducción del Alcorán se iba efectuando, Juan de Segovia inicia un círculo de correspondencias con tres de las más ilustres personalidades de su época, a fin de discutir su método, conocer su parecer y recabar su apoyo. En este sentido, conviene señalar que, en ausencia de esta obra a la que Segovia se dedicará con gran empeño y que le ocupará hasta su muerte, son estas epístolas las que nos ofrecen una visión exhaustiva sobre los apartados y capítulos que integran el inédito *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda saracenorum* del maestro salmantino.

Estos tres destinatarios eran, el cardenal alemán y antiguo amigo de Segovia desde los tiempos del Concilio de Basilea, Nicolás de Cusa quien, pronunciándose en idénticos términos en un opúsculo suyo por esas mismas fechas¹⁰, aprueba enteramente el método de Segovia y lo apoya; el obispo borgoñón y primer canciller de la Orden del Toisón de Oro, Juan Germain, que responde manifestando su más rotunda refutación a esta orientación, adoptando finalmente un silencio total ante la magistral argumentación aportada por Segovia; y por último, el humanista Eneas Silvio, cardenal de Siena y, a la postre, papa Pío II, quien a pesar de la entrañable amistad que le unía a Segovia y al gran interés que manifestó por su planteamiento pacifista, se vio obligado ante la adversa coyuntura histórica a desechar tal propuesta y a decantarse por la intervención beligerante.

De nada le sirvieron a Segovia las reiteradas justificaciones y los propósitos evangelizadores que atribuyó, en más de una ocasión, a su método; y es que su propuesta dará de bruces con un fuerte baluarte que barajaba la cruzada como única vía para acabar con el problema islámico.

Lamentablemente, los aires de cruzada, cargados de excesivos fanatismos, pudieron una vez más que las orientaciones pacíficas trazadas por nuestro maestro. Ante los avances del ejército musulmán y la indolente apatía de los soberanos de Occidente, sumidos en luchas

10 Con la caída de Constantinopla, Juan de Cusa se apresura a redactar un opúsculo con claras intenciones pacificadoras, *La paz de la fe*, en el que la paz no constituye un medio para lograr la conversión, sino más bien el auténtico fin que tienen que perseguir todas las religiones. V. Sanz Santacruz, V. *Op. cit.*, pág. 188.

intestinas, el Papa Pío II, consciente de su gran responsabilidad en aquellos decisivos momentos, decidió dirigir su pontificado hacia una nueva cruzada contra los turcos.

“Con la muerte de Pío II –escribe D. Cabanelas– se extingue también el eco, ya lejano del método pacifista formulado por Juan de Segovia. No parece sino que éste, juntamente con su obra, descendieron también a la tumba con el Papa humanista, para allí quedar enterrados en un completo y secular olvido”¹¹.

Enterrada en un completo y secular olvido terminó, pues, la muy promisoría orientación pacifista del maestro salmantino. Cuantos esfuerzos haya desplegado y cuantos apoyos se haya procurado toparon con las infranqueables barreras de la incomprensión, la apatía y la aversión.

Comenzábamos esta exposición diciendo que la historia es maestra de la vida, y así es. Que sirva este ejemplo para tomar conciencia de la envergadura del momento actual, en el que no pocas voces abogan por el diálogo y la comprensión entre culturas y civilizaciones, y en el que, por otra parte, tampoco son pocas las que enarbolan los lemas de la violencia y del choque de civilizaciones.

Que sirva este ejemplo para que las historias de entendimiento y mutua comprensión, sean algo más que historias narradas en tiempos pretéritos, con ciertos visos mágicos, para que el “érase una vez...” tenga alcance en nuestro presente y sus repercusiones se dejen sentir en el futuro.

Desacreditemos la teoría de S. Huntington que viene a presagiar inevitables choques entre civilizaciones y busquemos, tal como lo estamos haciendo ahora, en el seno de esta placentera mezquita erigida en el mismo Coquimbo, las vías más conciliadoras del diálogo y del entendimiento.

11 Cabanelas Rodríguez, D. *Op. cit.*, pág. 238.

LA TRADUCCIÓN EN PRENSA Y EL DIÁLOGO CON EL OTRO

NABIL DRIOUCH*
Periodista. Madrid, España



El trabajo periodístico es la escritura diaria de la historia humana, así que la prensa es el mejor reflejo de los cambios sociales, políticos y culturales de cualquier sociedad.

Informar es, sin duda, una de las principales funciones de la prensa. El hecho de estar bien informado sobre la vida social, política y cultural de una sociedad facilita al ciudadano el conocimiento del ámbito en el que se desarrolla su propia vida; pero, en un mundo que, en las últimas décadas, se ha convertido en una 'aldea global', el conocimiento de sí misma por cada civilización pasa, necesariamente, por el conocimiento de otras civilizaciones que conviven con nosotros en la misma 'aldea', utilizando el término que acuñó McLuhan.

Así, la traducción de artículos publicados en la prensa del 'otro', al igual que la traducción de libros, es un recurso para entender y comprender la forma de pensar de ese 'otro' y sirve para evitar males como la ignorancia que llevan al ser humano a declarar como enemigo aquello que ignora.

La traducción periodística es, más que un fin en sí mismo, uno más entre los recursos que intervienen en la elaboración de un diario, pero traducir un artículo es totalmente diferente de la traducción de un libro, porque es un trabajo que se elabora dentro de un marco espacio-temporal determinado, para unos receptores dados y con una función específica.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

*Bachillerato en Humanidades, Casablanca.
Diploma en Ciencias de la Información y de la Comunicación del Institut
Supérieur de l'Information et de la Communication, Rabat.
Diploma del Instituto Cultural Español Cervantes, nivel superior.
Doctorado (c) en la Universidad de Valencia, España.*

- Actualmente: corresponsal en Madrid de varios medios de comunicación.
- Entre 2005 y 2008: periodista en la corresponsalía del diario árabe "Acharq Al-Awsat" en Rabat.
- Entre 2003 y 2005: periodista en el diario "Assabah"
- Elaboración de decenas de reportajes a través de Marruecos.
- Finalista al gran premio de la prensa marroquí, edición 2004, participación con un reportaje sobre los inmigrantes clandestinos subsaharianos en Marruecos
- Entrevistas con ministros y altos responsables marroquíes y españoles, como: André Azoulay, Mohamed Benaissa, Miguel Ángel Moratinos, Manuel Chávez.



El trabajo periodístico es la escritura diaria de la historia humana, así que la prensa es el mejor reflejo de los cambios sociales, políticos y culturales de cualquier sociedad.

Informar es, sin duda, una de las principales funciones de la prensa y la traducción de un artículo es un recurso para informar al público. El hecho de estar bien informado sobre la vida social, política y cultural de una sociedad facilita al ciudadano el conocimiento del ámbito en el que se desarrolla su propia vida; pero en las últimas décadas, en las que el mundo se ha convertido en una ‘aldea global’, el conocimiento de si misma por cada civilización pasa, necesariamente, por el conocimiento de otras civilizaciones con las que convive en la misma ‘aldea’, utilizando el término que acuñó McLuhan.

Así, la traducción de artículos publicados originalmente en la prensa del ‘otro’, al igual que la traducción de libros, es un recurso para entender y comprender la forma de pensar de ese ‘otro’ y sirve para evitar males como la ignorancia que llevan al ser humano a declarar como enemigo aquello que ignora.

Traducir un artículo desde la prensa del “otro” es promover el acercamiento y el dialogo entre las civilizaciones. Varios escritores destacados, entre ellos el español Juan Goytisolo, abogan por una ‘alianza de valores’ dado que lo que se entiende por “civilización” incluye en su seno la semilla de la barbarie; por eso el autor de la famosa novela “Don Julián” prefiere referirse a una ‘alianza de valores’: “valores universales, cívicos, laicos, fruto de la resistencia de las mentes más lúcidas –sean de una u otra civilización– al dogmatismo de las identidades religiosas, nacionales o étnicas que, hoy como ayer, proliferan en nuestro pequeño planeta”, citando palabras de Goytisolo.

La traducción periodística tiene que contribuir a la promoción de esos valores humanos que todos compartimos, y ha de dar a conocer aquello que nos une más que lo que nos separa. Eso comienza por la selección de los artículos a traducir que deberían presentar la riqueza cultural y cívica del “otro” y transmitir la idea de que su diferencia no le condena a ser inferior.

Hay que señalar que el proceso de traducción de un artículo es totalmente diferente al de la traducción de un libro. El primero es un trabajo que se realiza en un marco espacio-temporal determinado, para unos receptores determinados y con una función específica. Al traducir textos de otros ámbitos lingüísticos y culturales hay que pensar en el lector de casa, es decir, en la “lengua de llegada”, ello exige la utilización de apuntes explicatorios y, a veces, requiere un realce de la noticia, muy superior al que requieren el resto de las informaciones, más próximas al lector en cuanto a sus contenidos y por las que se siente más fácilmente atraído. Y esto es así dada la ventaja del texto periodístico original dirigido, en principio, a unos lectores con los que el autor comparte el marco sociocultural y, por tanto, el vehículo expresivo, esto es, la lengua.

Dicho esto, puede afirmarse que los periodistas contribuyen a la conformación de la opinión pública mundial y, por tanto, son co-responsables del nivel de tolerancia de cada sociedad. El periodista no es, en ocasiones, más que un soldado culto cuyas balas son las palabras, un soldado que pasa su vida bajo el mando de unos generales desconocidos, en una guerra llamada “choque de civilizaciones”; aunque, otras veces, es soldado en una misión humanitaria; pero ¿Dónde reside la responsabilidad de los soldados cuando los generales se declaran en guerra? La respuesta es sencilla: organizando un golpe de estado a favor del diálogo de civilizaciones, y la primera operación de ese golpe de estado es traducir unos a otros.

MULTICULTURALIDAD Y MULTIRELIGIOSIDAD: LA CIUDAD DE LISBOA DE LA DOMINACIÓN MUSULMANA A LA CONQUISTA CRISTIANA

MARÍA FILOMENA LOPES DE BARROS*
Universidad de Évora. Portugal



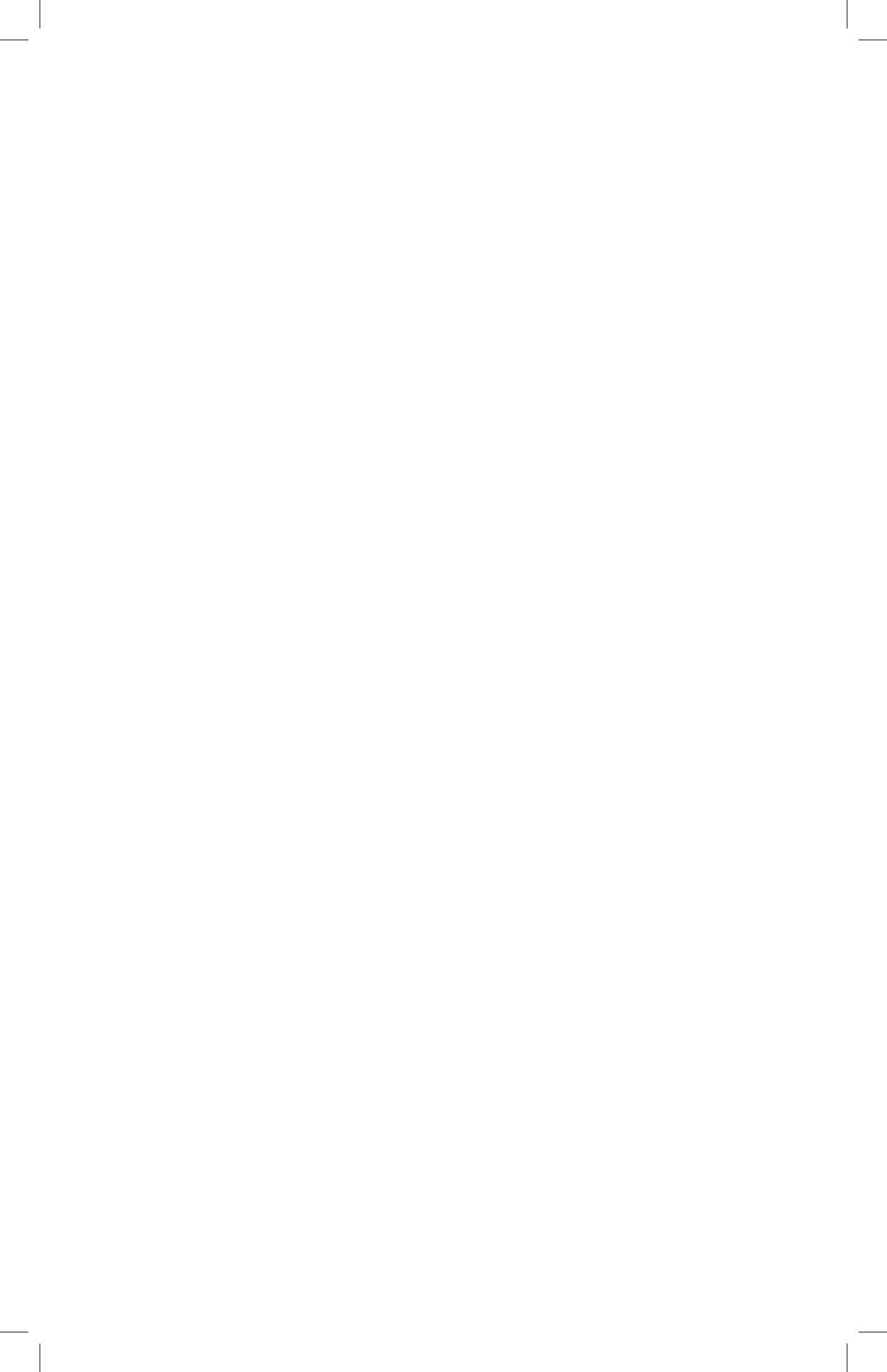
Las fuentes narrativas coetáneas nos dan una visión de la ciudad de Lisboa en el siglo XII: antes, durante y después de la conquista cristiana, en 1147. Visión pautada por una ideología cruzadística, que opone el hombre del Norte de Europa a una cultura mediterránea y plural. De los Cruzados que ayudan el primero rey portugués en la tomada de Lisboa, algunos se integrarán en la sociedad del Reino y en la misma ciudad que ayudaran a conquistar. Pero la complejidad cultural y religiosa que caracterizaba la Lisboa musulmana, con la integración de las Gentes del Libro, seguirá marcando la Lisboa cristiana, en que los Cruzados se juntan a los judíos, musulmanes y mozárabes de la ciudad. La dhimma islámica influye necesariamente en esta protección de las minorías, proyectándose no ya en un principio doctrinal pero en una analogía que presupone una manipulación racional del poder emergente. Entre las dos realidades, la islámica y la cristiana, la mediación de agentes culturales, así como la adscripción a discursos normativos pre-existente (como es el caso del derecho islámico, aplicado a la minoría musulmana) permiten los puentes necesarios a la afirmación de una nueva identidad que, sin embargo, incluye y abarca los distintos grupos religiosos y culturales de la ciudad.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

*Doctora en Historia por la Universidad de Évora.
Magister en Historia Medieval, Facultad de Letras de la Universidade do Porto.
Licenciatura en Historia por la Universidad de Lisboa.*

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoría Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.
- & José Hinojosa Montalvo (eds.), *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica* (Períodos medieval e moderno), Lisboa, Ed. Colibri - CIDEHUS/EU – Universidade de Alicante, 2008.
- “The Portuguese Muslim Minority and North Africa”, in *Europe’s Economic Relations With The Islamic World 13th–18th Centuries*, Actas da “Trentottesima Settimana di Studi” 1-5 Maio 2006, ed. Simonetta Cavaciocchi, Prato, Instituto Internazionale Di Storia Economica “F. Datini”, 2007, pp. 339-350.
- «Migraciones y éxodos de población», in *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios*, coord. María Jesús Viguera Molins, Sevilla, Fundación El Legado Andalusi – Fundación José Manuel Lara, 2006, pp. 258-265.



1. La ciudad de los paganos

El contexto sociológico de la ciudad islámica de Lisboa es, todavía hoy, difícil de aprehender. Las fuentes árabes, bastante pocas en la región occidental de la península (el llamado Gharb al-Andalus) prácticamente no mencionan a la población urbana, con excepción lógicamente, de algunos sectores relacionados con la islamización formal del territorio (los ulemas) o con personajes de relevancia política o cultural de la zona. Por lo demás, el paisaje humano no entra en el punto de mira de los geógrafos, cuyos numerosos textos sobre la urbe se demoran tan sólo en una descripción, más o menos creíble, de su carácter material, o en la enumeración de algunos de los hechos más notables de sus habitantes. Este es el caso de los *Aventureiros de Lisboa*, viajeros que arriesgaron la vida en el mar, rumbo a zonas por aquel entonces desconocidas, llegando hasta las Islas Canarias. El episodio merece un extenso relato por parte de Idrisi (DOZY; GOEJE ed. 1968: 223-225).

Indudablemente, la cronología implicará diferentes etapas de la sociología urbana de la ciudad de Lisboa. No obstante, la primera semblanza de la población de Lisboa no nos llegará hasta 1109, de la mano de un cristiano ajeno a la realidad ibérica, el normando Sigurd, que describe la ciudad como “mitad de paganos y mitad de cristianos” (PICARD, 2001: 90). Esta descripción no es sorprendente, viniendo como es el caso de alguien oriundo del Norte de Europa. De hecho, esta caracterización corresponde, *grosso modo* a una dualidad cultural que se reiterará en el devenir de la península: por un lado, una realidad marcada por la homogeneidad religiosa y, en consecuencia, más permeable al ideal de la Guerra Santa, y por otro, unos parámetros de vida mediterráneos y por tanto, multireligiosos. Se enfrentan, pues, las mentalidades del Norte y el Sur, pese a una expresión religiosa común.

¿Quiénes son estos “paganos” de que nos habla Sigurd? El contexto cultural del sujeto determina su utilización del término para designar a los musulmanes y judíos de la urbe, es decir, los no-cristianos, lo que nos da una idea de la desaprobación del normando frente a un registro sociológico con el que no está en absoluto familiarizado. Esta desaprobación se dirige, además, a lo que en aquel momento era una ciudad *cristiana*, puesto que había sido entregada por el señor de Badajoz, al-Mutawakkil b. al-Aftas, al rey Alfonso VI junto con Santarem y Sintra, a cambio de apoyo militar contra los Almorávides. Aún así, el carácter sociológico de la urbe no debía de haberse transformado significativamente con este cambio de manos del poder. La descripción de Sigurd indica la continuidad de una sociedad multireligiosa bajo una dominación cristiana que, además, resulta ser breve (unos 18 años), ya que en 1111 los Almorávides incorporan de nuevo la urbe a la órbita islámica.

En este sentido, la ciudad vendría a reproducir la realidad social de cualquier ciudad árabe-islámica de Al-Andalus, con la coexistencia de diferentes comunidades religiosas bajo un régimen jurídico de *protección*, la *dhimma*. El término se aplica, en su contexto ideológico, a los no-musulmanes sometidos a la autoridad islámica, los *dhimmis* (protegidos) o *ahl al-dhimma* (gente de protección), y les distingue de los *harbiyûn* o habitantes del *dâr al-harb*, zona de guerra permanente (LAPIEDRA GUTIERREZ, 1997: 307).

Es significativo el hecho de que se imponga una terminología jurídica en detrimento de una meramente religiosa, lo cual indica una percepción en consonancia con la complejidad social que se vivía en el Mediterráneo: las fronteras religiosas no resultan ser los únicos límites entre los grupos y con frecuencia, tampoco son los más significativos a la hora de asignar una identidad a los individuos y a las comunidades.

La Península Ibérica demuestra en múltiples ocasiones esta realidad. Remitámonos a un episodio ilustrativo, relatado en la *Vida de S. Teotonio*, en relación con la actuación de Afonso Henriques, el primero rey portugués. Según el texto hagiográfico, el *noble infante de Portugal* habría dirigido a su ejército “en dirección a las regiones más remotas de Hispania vecinas a la metrópolis que responde al nombre de Sevilla”, devastando a su paso “toda la región de los sarracenos” y llevándose consigo un incalculable contingente de cautivos. Entre éstos se encontraba un grupo de cristianos “a los que en lengua vulgar se da el nombre de mozárabes y que allí se encontraban bajo el dominio *pagano*, si bien

observaban los ritos de la religión cristiana”. Al saber de esta situación, S. Teotonio reprendió públicamente al rey y a su ejército, amenazándoles con la ira de Dios, y obtuvo con esto la liberación inmediata de aquellos prisioneros de guerra, los cuales, según el texto, serían más de mil hombres, además de mujeres y niños. Los que así lo quisieron permanecieron en Coimbra, en los alrededores del Monasterio de Santa Cruz, y fueron protegidos, alojados y alimentados por esta institución (NASCIMENTO 1998: 176-177).

Este incidente, que pretende servir de muestra de la santidad y piedad de S. Teotonio, así como de su ascendente moral sobre el rey, revela las brechas culturales (más que religiosas) que dividían a la sociedad de la península. El ejército *cristiano* de Afonso Henriques no dejó de capturar a otros cristianos que vivían bajo la dominación islámica y cuyos parámetros culturales y forma de vida cotidiana estaban más próximos de la sociedad arabófona que de la latina. La denominación de mozárabe, (la eliminación de cuyo rito constituye además uno de los objetivos de la reforma gregoriana y de su principal aliada en la Península, la orden de Cluny) nos remite a esta realidad, ya que se trata de un significante que, construido a través de un étimo árabe, significa “arabizado” o “arabizante” (BARROS 2001: 246). Entre los cristianos *arabizados* y los *latinos* existe por tanto una ruptura cultural (en la acepción más amplia del término) que además resulta ser mucho más compleja de lo que este episodio aislado refleja.

De hecho, la elección de Coimbra por parte de Afonso Henriques le proporcionó un contacto privilegiado con el ambiente mozárabe de aquella ciudad que, entre 1080 y 1116 fue el principal foco de resistencia contra las concepciones eclesiásticas y señoriales procedentes del Norte, y que se habían impuesto en el territorio desde 1030. La leyenda del obispo negro sugiere el apoyo del rey a esa comunidad, al menos en un determinado período de tiempo. No obstante, resulta aún más significativo el íntimo vínculo del monarca con el monasterio de Santa Cruz de Coimbra (transformado, por añadidura, en panteón real). La adhesión del mismo al rito romano y su subordinación a la autoridad de Roma no resultan óbice para una relación privilegiada con lo que restaba de las tradiciones y grupos sociales mozárabes en la ciudad. Este aspecto se ve reforzado, como nos muestra este episodio, por la integración de otros elementos cristianos, que entretanto habían emigrado o habían sido capturados en territorio islámico. El Monasterio de Santa Cruz representa, por tanto, un espacio de integración y asi-

milación de esa población, y más allá, de sincretismo entre las culturas árabe y cristiana. De hecho, es en la ciudad de Coimbra dónde se mantiene a lo largo del siglo XII la adscripción identitaria de este grupo, que introduce una onomástica individual arabizada que coexiste con la latina o la de origen germánico.

Lisboa no es ajena a esta realidad, que aparece en la fuente narrativa más completa y conocida sobre la conquista de la ciudad, en 1147, designada generalmente como “carta del cruzado Osberto”, y que es, no obstante, una misiva redactada por un cruzado normando, integrante de la 2ª Cruzada, la inicial de cuyo nombre es R. (muy probablemente Raúl) y dirigida a Osberto de Bawdsey. La excepcional narración, en primera persona, nos da la más importante y significativa descripción de la ciudad que poseemos, lo que nos permite inferir la sociología urbana del último período de la Lisboa islámica. Vamos a fijarnos en algunos aspectos de esta exposición.

El cruzado expresa su sorpresa ante la importante población que se encontraba en el perímetro de la muralla, población ésta que se había visto incrementada por los refugiados de Santarem, conquistada poco tiempo antes, y hace referencia a una interesante dualidad entre 60.000 familias que pagaban tributo “a las que se sumaban los hombres libres exentos de impuestos” (NASCIMENTO 2001: 79). Esta diferenciación corresponde a la demarcación jurídica entre los *dhimmis*, las comunidades de cristianos y judíos sometidas a un impuesto per cápita específico, la *jiziya*, y los musulmanes, exentos de ese tributo.

La presencia de minorías religiosas en la ciudad se ve reforzada por otras partes de la misiva. Se afirma de forma explícita que en la ciudad “no había cualquier forma de traba (“ritus religiones”) por lo que cada cual se acogía a la ley que quería, de modo que los mayores viciosos convergían allí a partir de todas las partes del mundo como en una letrina, vivero de licencia e inmundicia” (NASCIMENTO 2001: 79). La *licencia* y la *inmundicia*, como definición despreciativa e hiperbólica de una coexistencia multireligiosa justifican por tanto, según la perspectiva del narrador, una Guerra Santa y justa que permita la *limpieza* de la ciudad, es decir, su efectiva cristianización bajo la égida papal. Por añadidura, el mismo urbanismo islámico sorprende al cruzado tanto como la organización social, llegando éste incluso a ver en las calles en demasía estrechas en la elevada concentración de edificios la razón principal de la forma de vida *licenciosa e inmunda* de la población.

Tenemos por lo tanto la perspectiva de un extranjero del Norte, ajeno a la forma de vida mediterránea, cuya mentalidad le lleva no sólo a criticar la realidad sociológica de la ciudad sino también el espacio físico en que ésta se desarrolla, también completamente ajeno a su propia realidad matricial.

No obstante, y al contrario de Sigurd, el cruzado termina por conocer bien el contexto en que entretanto se integra, consiguiendo incluso acceso a la documentación que le permite redactar esa misiva extremadamente detallada en la que incluye concretamente los discursos del obispo de Oporto, Pedro Pitães, y del arzobispo de Braga, João Peculiar. Cabe añadir que en este sentido es curiosa la ausencia de cualquier referencia, por parte del narrador y de sus protagonistas, a sus congéneres cristianos del interior de la urbe, así como a cualquier llamamiento a su solidaridad en la empresa de la conquista. El silencio es total en este aspecto.

Esto ha llevado a una corriente historiográfica a desvalorizar la presencia de mozárabes en la ciudad, en oposición a otra que la enfatiza. Esta última tendencia encuentra otros elementos justificativos en la misiva, que se refiere al obispo (“episcopus”) que, junto con el alcaide y otras personalidades de la Lisboa musulmana, habrían parlamentado con los sitiadores. En efecto, este *episcopus* (vocablo que podría designar a la principal autoridad religiosa islámica de la ciudad, el imam de la mezquita aljama, en analogía con la realidad cristiana) vendría a corresponder al obispo mozárabe, ya que, en su descripción de la entrada en la ciudad, que entretanto capitula, el Cruzado se refiere al asesinato de éste en términos condenatorios, invocando una infracción del “derecho divino y humano” (NASCIMENTO 2001: 139). La expresión parece una reprobación explícita del acto, lo que casaría mejor si se tratase de una autoridad religiosa cristiana que de una musulmana.

La completa omisión en la narrativa de una Lisboa también cristiana, ya que habitada por una comunidad mozárabe minoritaria, correspondería por lo tanto a un objetivo premeditado: se trata de un silencio embarazoso, que intenta no comprometer la propia justificación de la Cruzada. Silencio que sólo se rompe puntualmente de forma indirecta (nunca se utiliza explícitamente la palabra “cristiano”), o, como en el caso del obispo, cuando el sentimiento de reprobación del narrador se refleja, quizás de forma inconsciente o casi automática, en su discurso escrito.

Hay todavía otro pasaje de la carta que resulta controvertido. Después de ocupada la ciudad y abandonada por sus habitantes (“des-

de el comienzo de la mañana del sábado hasta el siguiente jueves, una multitud de gente tan grande que parecía que estuviese allí toda España”) (NASCIMENTO 2001: 141), habría hecho aparición la peste, curiosamente selectiva, ya que sólo afectaba a los *moros*, es decir, a la vencida población de Lisboa. Según el relato “en la inmensidad de los yermos, en los viñedos y en las aldeas y plazas, así como en las casas en ruinas” yacían miles de cadáveres insepultos, entre los cuales vagaban “semejantes a fantasmas” los supervivientes, que abrazaban la señal de la cruz y la besaban, “confesaban que María, llena de bondad, es la bienaventurada Madre de Dios”, dirigiendo “súplicas angustiadas” a “María buena, buena María”(IDEM: 143).

También este episodio daría fe, según algunos, de la existencia de una población cristiana, ya que se explicaría su devoción a la Virgen María y su apego a la Cruz, posiblemente llevada por los sacerdotes mozárabes en su tarea de confortar a los moribundos. No obstante, es de subrayar que la veneración por María se encontraba extendida también entre la población musulmana; no se puede olvidar que Faro se llamaba en aquella época Santa (Xanta) Maria al-Garb. La figura de María adquiere una gran relevancia en el Corán (particularmente en la sura 3), dónde se nombra a Cristo en ocasiones en función de su madre, como Isa ibn Mariyam, es decir, Jesús hijo de María.

Sea como fuere, desde el punto de vista narrativo, el relato también parece el desenlace narrativo de otro acontecimiento anterior. Todavía durante el sitio, el texto refiere como los musulmanes insultaban a los sitiadores, “con palabras injuriosas y torpezas”, afrentando “sin cesar a Santa María, la madre del Señor” y “tratándolos de mezquinos” por venerar como si fuese un Dios “al hijo de una pobre mujer (...) cuando se sabe que no hay más que un Dios, Aquél que creó todas las cosas existentes y que no hay nadie que como Él sea eterno y participe de su divinidad” (IDEM: 105). ¿Qué mejor epílogo para el relato de la conquista de la ciudad que la sugerencia de una conversión de los musulmanes, centrada exactamente en aquello que anteriormente habían escarnecido? De la María vilipendiada a la María venerada se da por tanto un proceso que, por sí mismo, proyecta y legitima el objetivo de la conquista de la ciudad, superándolo incluso simbólicamente con la conversión de los propios *paganos*. Como recurso narrativo no deja de ser eficaz.

Este último episodio transmite asimismo la perspectiva musulmana sobre la religión cristiana, en consonancia, por añadidura, con

la estricta ortodoxia islámica. Las referencias a María y a la unicidad de Dios, creador de todas las cosas, se unen al llamamiento para que los cristianos reconozcan que Jesús vendría a ser “uno de los mayores profetas”, acusándolos del sacrilegio de reducir a Dios a límites humanos, al considerarlo su hijo (NASCIMENTO 2001: 105). Estas declaraciones, transmitidas por el narrador, están en consonancia con los principios de la doctrina islámica en el énfasis sobre la unicidad de Dios (en contraposición al dogma de la Santísima Trinidad) y en la incorporación de Jesús al texto coránico como el profeta que precede al Muhammad. Es un aspecto significativo, que transmite el conocimiento de los musulmanes de la ciudad sobre la religión cristiana, que debía ser además una presencia familiar, ya fuese por la convivencia con los grupos mozárabes, ya por las referencias concretas en su Libro Sagrado. El Islam propugna una continuidad del mensaje divino, que se iniciaría con el judaísmo y pasaría al cristianismo, terminando con el último y final Libro revelado, el Corán, que por esa misma razón incorpora episodios y personajes de las religiones monoteístas precedentes como parte integrante de esa misma revelación.

Al conocimiento islámico acerca del cristianismo se contraponen, una vez más, el silencio total de la epístola acerca de cualquier rastro de la doctrina de los *enemigos*, lo que nos muestra una cosmovisión completamente cristianocéntrica y exenta de cualquier curiosidad acerca del *otro*. Esto podría explicar, desde un punto de vista psicológico, las muchas omisiones del narrador, obcecado con un único propósito, la justificación de la conquista de la ciudad.

2. La ciudad de los musulmanes

Como sujeto de descripción de autores ajenos a la realidad peninsular e incluso mediterránea, la Lisboa del S. XII destaca como espacio de convivencia multireligiosa; una ciudad de los *paganos*, que marca una visión externa que choca forzosamente con la percepción identitaria de la propia población de la urbe. Población heterogénea ésta que, en el S. XII incluía, como hemos dicho, un grupo cristiano de rito mozárabe lo suficientemente importante para tener su propio obispo. Al mismo tiempo, se infiere la presencia de una comunidad judía estructurada, con su respectivo rabino y un espacio de culto propio, la sinagoga, que habría sido saqueada por los Cruzados. Subsiste además un poema del rabino Abraham Ibn Ezra, un lamento amargo sobre la pérdida de la ciudad de Lisboa: “¡Ay de mí! Se desencadenó sobre Sefa-

rad la maldición del Cielo/ Grande es el luto que cayó sobre Occidente./ Por eso mis manos están caídas y de mis ojos, de mis ojos brota agua/ Como fuentes lloran mis ojos por la ciudad de Ulissana/ Que quedó como viuda. / Hubo asesinatos y gente hambrienta gimiendo por todas partes / La casa de las oraciones y alabanzas fue vilmente profanada / Y gente extraña, huestes feroces, rasgaron de Dios la ley verdadera (...)” (MATTOSO 2006: 179).

El contraste no podía ser mayor entre un dominio islámico, bajo el cual prosperaba la Sefarad judía y la *gente extraña* y *feroz* que profanó el lugar de culto y los libros sagrados. Si de hecho se puede percibir una exageración natural, atribuible al dolor personal de la pérdida y a una reacción a las injurias sufridas, lo cierto es que las palabras del Abraham Ibn Ezra transmiten un sentimiento que debía de ser general entre el conjunto de los habitantes de la ciudad, con independencia de su credo. La adscripción al espacio vivencial y matricial determina un vector identitario estructurante, en una definición de la comunidad urbana frente a la *gente extraña*, exterior a la misma.

Este espacio materializa además una cultura, en el sentido más amplio del término, como conjunto de normas, patrones de conducta y valores comunes (pese a la diversidad de poblaciones y religiones), expresada en un código lingüístico homogéneo y homogeneizador, el árabe. Cultura arabófona que no excluiría necesariamente toda una serie de otros idiomas, tales como el hebreo, diferentes variantes del bereber o incluso del romance, pero que sí implicaba el predominio de un mismo contexto comunicativo para todos los agentes sociales. El proceso de arabización, por lo demás complementario al de la propia urbanización de Al-Andalus, no dejaría de marcar la Lisboa islámica del S. XII.

La mayor parte de la población habría seguido también los trámites normales de la islamización, como en el resto del territorio musulmán. Es cierto que la zona oriental, el Gharb Al-Andalus, periférico de los centros de poder, revela características distintas de un proceso que presupone la difusión de normas religiosas a través de la formación de grupos locales de ulemas (especialistas del saber islámico). En el caso de Silves, M. Marín estableció que tan sólo a partir de la segunda mitad del S. XI se empieza a adoptar el modelo de otras ciudades andaluzas, modelo éste que gira en torno de la vinculación entre genealogía y conocimiento, a través de la constitución de familias de ulemas que controlan tanto la difusión del saber por medio de redes

de maestro y discípulo, como la ocupación de cargos relacionados con su especialización, tales como jueces, jurisconsultos, muftíes, notarios, predicadores etc. La autora concluye a partir de este hecho que existió una primera islamización sociológica del territorio algarvío que sólo más tarde evolucionará hacia una formalización controlada por estas cadenas de ulemas (MARÍN 1998).

No son muy distintas las conclusiones de M. Fierro para Lisboa, basadas asimismo en los diccionarios biográficos, con el agravante de que en este caso sólo se encontraron registros de 30 ulemas, frente a los 60 de Silves, y de que la última fase del proceso no pudo registrarse, interrumpida como se vio por la conquista cristiana de la ciudad. Según Fierro, la urbe, ampliamente dominada por estratos bereberes de la población, representaría un modelo específico de islamización, caracterizado por la existencia de autoridades religiosas asociadas a un contexto tribal, que se materializaría en un gobierno comunitario propio de esa realidad, común también a algunas zonas del Magreb (FIERRO 2007).

Este modelo coexiste, pero se diferencia del paradigma representado por la reproducción social de los ulemas andaluses, integrados en redes de transmisión de conocimiento, que se mueven en contextos urbanos y cultivan su propia memoria a través de la elaboración de diccionarios biográficos. En su lugar, la memoria de estos agentes religiosos tribales, a los que se atribuyen en ocasiones carismas especiales y carácter de santos locales, queda preservada por los diccionarios hagiográficos, que comienzan a aparecer en el Magreb en el siglo XII.

En este sentido resulta significativo un caso mencionado por la autora, la aparición de un profeta en Lisboa o que estaba emparentado con gente de la ciudad, Salih b. Tarif, de la tribu Masmuda establecida en la región de Tamasna, a lo largo de la costa atlántica, entre Salé y Safi. Ibn 'Idarí relata el episodio de este personaje como sigue: "En el año 333/944-5 apareció en Lisboa un hombre que reivindicaba ser descendiente de 'Abd al-Muttalib y pretendía también que su madre María (Maryam) era hija de Fátima. Además de esta genealogía, se arrogaba ser profeta y sostenía que el ángel Gabriel le había traído una revelación divina. Dio a sus seguidores unas normas y promulgó unas leyes, entre ellas que se rapasen la cabeza y otras cosas igual de absurdas. Posteriormente no se supo nada más de él y se perdió por completo su rastro". (FIERRO 2007)

Como subraya la autora, el acto de rasurarse la cabeza está vinculado con los movimientos carijitas del Norte de África. Es curiosa

la referencia a María, el nombre de la madre del presunto profeta, designación de origen cristiano. De nuevo surge una María asociada a Lisboa, que nos remita a una interculturalidad de la ciudad que tal vez proyecte su sombra aún más lejos, en un sincretismo religioso de cariz popular que las fuentes árabes habrán forzosamente de callar.

3. La ciudad de los cristianos

La conquista, o mejor dicho, la capitulación de Lisboa, marca una nueva etapa en la vida de la urbe. Las fuentes apuntan a una ineludible transformación del propio carácter sociológico de la ciudad; tanto la carta del Cruzado como el poema del rabino Abraham Ibn Ezra difunden un contexto de destrucción, muerte y persecución religiosa que preconiza un nuevo orden, alejado del anterior multiculturalismo islámico. No obstante, las fuentes de archivo conservan una perspectiva diferente, más distante de esa visión porque connotadas con el pragmatismo del cotidiano, sin el objetivo ideológico de una deliberada construcción de la memoria.

Habría que referirse, en un primer momento, a los musulmanes de la ciudad que, según el Cruzado, la habrían abandonado en masa. Los diccionarios biográficos atestiguan, en efecto, el abandono de Lisboa por parte de sus ulemas. Éste es por ejemplo el caso de 'Abd al-Rahman b. Idris, que posteriormente ejercería las funciones de cadí en Silves, el de Halaf b. Hixam Abu l-Qasim al-Umawi (o al-Amawi), alfaquí y cadí también en este centro algarvío, o también el de Hasan Abu 'Ali al-Zarqalla, médico, literato, poeta y jurista, que fue magistrado en Algeciras (FIERRO 2007).

La emigración de estas elites, cuya reproducción social y papel político eran del todo excedentarios en la sociedad cristiana, se encuentra ampliamente documentada en todo el territorio peninsular. A pesar de todo, la ocupación de la ciudad no implicó la salida de todos los musulmanes; una parte de esta población debió permanecer, probablemente aquélla con una menor capacidad económica.

En efecto, en marzo de 1170 Afonso Henriques otorga una carta foral a los «moros que eran libres en Lisboa, Almada, Palmela y Alcaer», concediéndoles protección y autonomía política y judicial, bajo la autoridad del alcaide, magistrado supremo, elegido por la comunidad. A cambio, quedaban registrados las tasas y servicios a los que se les obligaba, en una definición tributaria directamente afiliada al derecho islámico. Así se establece el pago de la alfitra y del azaque, ambas pa-

labras árabes. El último corresponde a la única medida tributaria establecida de hecho en el Corán (y que constituye uno de los cinco pilares del Islam), la limosna legal que recaía sobre todo tipo de bienes, muebles e inmuebles, y la primera a un impuesto per cápita pagable al final del mes del Ramadán, considerada originalmente como una redención de las infracciones cometidas durante el año. A éstos se suma otro impuesto per cápita, que recaía tan solo sobre los musulmanes varones y mayores de edad que, aunque no se designa por su étimo árabe, corresponde no obstante a la *jiziya* que bajo el dominio islámico pagaban las comunidades minoritarias de judíos y cristianos, los *dhimí/sí*.

Se reproduce así, como si de un espejo se tratase, una sociedad multicultural simétrica, dominada esta vez por una mayoría y un poder cristianos que manipulan racionalmente los principios doctrinales islámicos. La Lisboa *de los cristianos* sigue siendo, aunque a una escala significativamente reducida, una ciudad islámica, ya que integra tanto normas como población musulmana. El origen de ésta última podría imputarse bien a una liberación de cautivos de guerra provenientes de la misma ciudad, o bien a una concentración de aquéllos que preservaran su libertad después de la conquista de la misma. Ambas situaciones se contemplan en la carta del Cruzado. En el primer caso, se refiere a una cláusula del pacto sellado entre Afonso Henriques y los Cruzados en junio de 1147, cláusula ésta que demuestra el interés del rey en mantener la población de la urbe. La cláusula preveía que correspondería a los Cruzados el dinero de aquellos cautivos que quisiesen comprar su libertad y que el soberano se quedaría con el conjunto de aquellos que no pudiesen hacerlo (NASCIMENTO 2001: 91). Respecto del segundo caso, la misiva hace referencia también al acuerdo establecido con el alcaide de la ciudad y su yerno, a los cuales se garantizaba la conservación los propios bienes y la libertad personal (IDEM: 135).

Sea como fuere, la transmutación de la sociología de la ciudad es patente y queda simbólicamente materializada en la consagración de la mezquita aljama como Catedral. Con ello, los musulmanes quedaban reducidos a espacios sagrados de importancia secundaria o forzados a construir otros nuevos. Durante el reinado de D. Dinis (1279-1325) se registra la existencia de dos mezquitas en el área de la Morería de la ciudad. La verticalidad de los minaretes continuaría resaltando en el perfil de la urbe y la llamada del almuédano seguiría resonando en el aire, si bien sofocado ahora por el sonido de las campanas de las iglesias. El cambio para una urbanización más *cristianizada* y depurada de

formas islámicas tan sólo aparecería de forma gradual, iniciándose con la construcción de la Catedral, que implicó la destrucción de la mezquita aljama de la ciudad.

De esta misma forma sobrevive una Lisboa judía. En 1175 se registra ya en la parroquia de Santa María Madalena un lugar llamado “aliazaria de los judíos”, dónde de hecho se concentraba la población de este credo, haciéndose referencia a un Zoleyma, “judío” y a una Doña Reia (?), “judía” que detentaban propiedades en el lugar (PRADALIÉ 1975: 147).

No obstante, resulta necesario ser prudente respecto a la posibilidad de una continuidad absoluta e invariable, ya de los espacios ocupados, ya de las poblaciones involucradas. La conquista cristiana (como ya se verificó en el caso de la árabe islámica) supone movilidad y rupturas. Por un lado, hay que considerar que, pese a que el origen de la comunidad musulmana se debe a una población residual, ésta se consolidó en función de una concentración de población de otras regiones, concretamente de cautivos entretanto emancipados. Esta movilidad caracterizará el conjunto de las aljamas musulmanas posteriormente legitimadas. En efecto, durante un conflicto por la jurisdicción de las comunidades musulmanas entre D. Afonso III (1245-1279) y la Orden de Santiago (conflicto que se prolongará hasta el reinado de D. Dinis-1279-1325) se hace referencia expresa a tres situaciones distintas: los musulmanes establecidos “desde el poblamiento de la tierra”, los que se hubiesen emancipado o los que fuesen a hacerlo y también los inmigrados de fuera del Reino (VENTURA; OLIVEIRA ed. 2006, 2: doc.725, 302). Para la comuna de Lisboa, el proceso no debería haber sido diferente, habiéndose la comunidad fijado en un espacio específico, que posteriormente se denominaría Morería, en un arrabal convenientemente situado extramuros.

Respecto a la minoría judía, su situación no es tan obvia. Sería plausible que los parámetros de fijación fuesen los mismos, si bien que en otros contextos urbanos peninsulares los judíos eran deliberadamente utilizados en la tarea de colonización para sustituir a los antiguos habitantes musulmanes. Esto se comprueba por ejemplo en la Sevilla pos-reconquista dónde Fernando III procedió a una efectiva evacuación de la ciudad, facilitando incluso a la población islámica los medios de transporte necesarios para llegar al norte de África (VALLVÉ, 1998: 110). La necesidad de nuevos colonizadores lleva a que el espacio asignado a los judíos fuese tan extenso que sólo se ocuparía plenamente a lo largo del S. XIV (BAER 1971: 311).

Lisboa no se constituía como una urbe de la misma dimensión que esta metrópolis y, además, conservaba parte de sus habitantes musulmanes. Esta prioridad de Afonso Henriques se hace además patente en la carta foral de 1170, anterior a la concedida a la mayoría cristiana, que data de nueve años después.

No obstante, la ciudad requería también colonizadores, por emigración o muerte de la población original, por el reparto de las riquezas y de los espacios nobles entre los conquistadores y, en resumen, por un impulso natural de inversión demográfica, que era necesario para apoyar al nuevo poder. Algunos de los Cruzados se establecieron en la ciudad, y el propio obispo era un inglés, Gilberto de Hastings. Resueñan pues en el ambiente urbano de Lisboa nombres de origen germánico o anglosajón, que se suman a los tradicionales de origen latino y a los árabes, que portan musulmanes, judíos e incluso mozárabes. De hecho, estos últimos reaparecen en el período posterior a la conquista con un papel fundamental en el redescubrimiento de las reliquias del patrono de la ciudad, San Vicente.

En los relatos más antiguos sobre la recuperación de las reliquias del mártir se cuenta que ésta se debió a miembros de esta comunidad, mencionándose explícitamente su origen foráneo y, en consecuencia, el uso que se hizo de esta población en la colonización de la urbe. Los textos relatan que Afonso Henriques rescató de entre los infieles a “un gran número de cristianos a quienes se da el nombre de mozárabes, es decir, mezclados con los árabes”. Entre ellos figuraban “dos hermanos, hombres de religión, de edad proveya y hábito monástico” que habían pasado toda su vida al servicio “del santísimo mártir” y que vivían en Lisboa “de forma sencilla y piadosa” y que habrían proporcionado las informaciones necesarias sobre el paradero de las reliquias (NASCI-MENTO, GOMES 1988: 33).

De hecho, Afonso Henriques ya había buscado anteriormente el cuerpo del mártir sin éxito, lo cual se atribuye a una intervención del propio santo “porque él quiso ser venerado de preferencia por las gentes de Lisboa y la intención del rey era depositarlo en Braga o en Coimbra, ya que la misericordia divina aún no le había rendido Lisboa”. No fue hasta después de la conquista de la ciudad que el santo se entregó a su población, en el contexto de una tregua entre el rey y los musulmanes, “por voluntad de Dios”. Aprovechando esta coyuntura favorable, “algunos hombres valerosos”, por inspiración divina, prepararon un barco y, tras búsquedas acompañadas por vigiliyas y oraciones,

consiguieron finalmente encontrar el cuerpo en el lugar indicado por los dos monjes, el cual transportaron a Lisboa “llenos de contento y de regocijo” (IDEM).

Es interesante darse cuenta de que los textos posteriores (como la *Crónica de 1419* o la *Crónica de D. Afonso Henriques*) callan por completo la intervención de los mozárabes, conservando, aún así, el registro dicotómico entre la acción popular, que tuvo éxito, y el intento fallido de Afonso Henriques. El santo pertenece por lo tanto al pueblo, encarnado por la ciudad, y no al rey, o a cualquier otro poder. Este simbolismo remite a varias interacciones. En primer lugar, el de los agentes: los mozárabes informan, pero no participan en el rescate de las reliquias que, por inspiración divina, se confía a “hombres valerosos”, a los que corresponde realizar la acción. *Hombres* que representan al pueblo de la ciudad, abstracto e intemporal, lo que nos remite a una expresión identitaria que excluye a los primeros, *extraños* al grupo, como de hecho subrayan explícitamente los textos. Esta consciencia social se corresponde con el sentimiento del S. XII, fecha del texto del maestro Estêvão, contemporáneo a los acontecimientos narrados (NASCI-MENTO; GOMES 1988: 21) y, como tal, a una visión de una jerarquía eclesiástica marcadamente ortodoxa. De cualquier modo, resulta interesante retener este inicio del proceso de construcción de la identidad de la nueva comunidad urbana, que se completa en los relatos posteriores con la pura y simple eliminación de cualquier referencia a los mozárabes. El pueblo de la ciudad encuentra entonces su formulación identitaria final.

La interacción surge también en los espacios transmitidos en la narrativa: la Lisboa cristiana y el área islámica en que yacían las reliquias de S. Vicente. Los textos narran que su cuerpo, martirizado en Valencia en los tiempos del emperador Diocleciano, habría sido transportado a un “lugar muy alejado de occidente, designado en latín como Cabo de San Vicente del Cuervo y en árabe como elkenicietal corabh, es decir, iglesia del cuervo”, dónde habrían sido erigidas algunas construcciones y se habría rendido culto al glorioso mártir “durante algún tiempo” (IDEM: 31). Los términos árabes están casi exactamente transcritos y traducidos correctamente. Además, a esta Iglesia del Cuervo (al-Kanís-atu-l-gurâb) se hace también referencia en la extensa obra del geógrafo árabe Idrisî, fechada en 1154.

La descripción de la Iglesia resulta, aún así, diferente en muchos aspectos. Se la localiza a 7 millas del “Cabo de Al-gharb”, en un promontorio sobre el mar, y el autor indica que no habría sufrido ningún

cambio durante el período musulmán, poseyendo todavía tierras que le eran donadas “por las almas piadosas” y recibiendo dádivas de los cristianos que allí iban en peregrinación. En el edificio estarían posados diez cuervos, que al parecer nunca desaparecían y sobre los cuales los sacerdotes contaban historias extraordinarias. No era posible pasar por el lugar sin participar de la gran comida ofrecida por la iglesia, “una obligación invariable”, según el autor, “una costumbre de la cual no se separan jamás y con la cual estamos más conforme por cuanto que se trata de un hábito antiguo, transmitido de generación en generación y consagrado por una larga práctica” (DOZY; GOEJE ed. 1968: 218-219).

Pese a las diferentes versiones, y al hecho de que el geógrafo árabe no haga referencia específica a ningún culto o reliquias, la tradición de la Iglesia del Cuervo parece imbricarse tanto en el imaginario árabe como en el cristiano, que la subvierte y adapta a la realidad del nuevo patrono de la ciudad. El cuervo, como símbolo asociado a la iconografía de San Vicente, aparece ya en 1190 en un sello del monasterio del mismo nombre (NASCIMENTO, GOMES 1988: 11-12).

En ese culto se concentran simbólicamente todas las características de la Lisboa intercultural del período posterior a la conquista. La lucha entre las diferentes instituciones eclesiásticas por alojar las reliquias la ganará la Seo de la ciudad, lo que conlleva una centralidad que consagra definitivamente el papel de San Vicente como patrono de la ciudad. Quedan de lado otros aspirantes, en concreto el mismo Monasterio de San Vicente-de-Fora, cuya construcción se habría iniciado supuestamente durante el sitio de la ciudad, en el lugar de una antigua necrópolis mozárabe (PEREIRA: 2005). Paradójicamente, este espacio se encuentra vinculado a otro culto, el de un cruzado muerto en la conquista de la ciudad, el caballero Henrique, cuyo túmulo obra numerosos milagros. La memoria del espíritu de la Cruzada se perpetúa por lo tanto en un monasterio cuyo santo patrón estará relacionado con *otro* San Vicente, es decir, con una tradición del santo advenida de las elites de las cortes cristianas, en particular de la francesa (NASCIMENTO, GOMES 1988: 9).

San Vicente, el de Lisboa, no es un mártir de la *Reconquista*, ni un santo extranjero vinculado a la aristocracia. Recuperado del territorio musulmán, por intervención divina y por la acción popular, representa una perspectiva de transición con la cultura árabe, a través de sus mediadores en la ciudad, los mozárabes, y perpetúa, hasta nuestros días, un símbolo advenido de esa misma cultura, los cuervos que

le acompañan. Santo patrón de una ciudad intercultural, símbolo de la reconciliación e icono de la construcción identitaria de una nueva comunidad urbana que se finalizará con el encuentro de los diferentes San Vicentes de la ciudad.

Fuentes

DOZY, R.; GOEJE M. J. De (ed. 1968)–*Idrisi Description de L`Afrique et de L`Espagne*, Leiden.

NASCIMENTO, Aires A.; GOMES, S.A. (1988)–*S. Vicente de Lisboa e seus Milagres Medievais*, Lisboa.

NASCIMENTO, Aires A. (1998)–*Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa.

NASCIMENTO, Aires A. (2001)–*A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado*, introdução de M^a J. V. Branco, Lisboa.

VENTURA, L.; OLIVEIRA, A.R. (ed. 2006)–*Chancelaria de D. Afonso III, vols. 1-2, Coimbra*.

Bibliografía

BAER, Y. (1971)–*A History of the Jews in Christian Spain*, vol. I, Filadelfia.

BARROS, M^a. Filomena L. de (2001)–“Moçárabes”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P, Lisboa: 246-249.

BARROS, M^a. Filomena L. de (2007)–*Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa.

BRANCO, M^a. J. (2001)–“A conquista de Lisboa revisitada”, *Arqueologia Medieval* 7: 89-94.

FIERRO, M. (2007)–“Os Ulemas de Lisboa”, *Actas do II Colóquio-Nova Lisboa Medieval, Os Rostos da Cidade*, coord. Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes, Lisboa: 33-59.

LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E. (1997)–*Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante.

MARÍN, M. (1998)–“A l’extremité de l’Islam médiéval: élites urbaines et islamisation dans l’Algarve”, *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 53: 361-381.

MARÍN, M. (2001), “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, in *Elites e redes clientelares na Idade Média. Problemas Metodológicos. Actas do colóquio*, ed. Filipe Themudo Barata, Lisboa: 27-44.

MATTOSO, J. (2006)–*Afonso Henriques*, Lisboa.

MOLÉNAT, J.-P. (2008) – «Minorités en miroir: mozarabes et mudéjars dans la Péninsule Ibérique Médiévale», in *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica* (Períodos medieval e moderno), ed. Maria Filomena Lopes de Barros e José Hinojosa Montalvo, Lisboa: 309-322.

PEREIRA, A. (2005)–“Guerra e santidade: o cavaleiro-mártir Henrique de Bona”, *Lusitânia Sacra* 17: 15-38.

PICARD, C. (2000)–*Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle)*, París.

PICARD, C. (2001)–“Les Mozarabes de Lisbonne: Le problème de l’assimilation et de la conversion des Chrétiens sous la domination musulmane à la lumière de l’exemple de Lisbonne”, *Arqueologia Medieval* 7: 89-94.

PRADALIÉ, G. (1975)–*Lisboa: da Reconquista ao fim do Século XIII*, Lisboa.

VALLVÉ, J. (1988)–“La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (despoblación y repoblación en Al-Andalus)”, *Relaciones de La Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XIV)* Madrid: 87-130.



ORIENTE Y OCCIDENTE: ¿ENCUENTROS Y DESENCUENTROS?

ANA MARÍA TAPIA-ADLER*
Universidad de Chile. Santiago de Chile



Si uno revisa los mitos fundacionales de la creación en la mitología de las grandes culturas del mundo antiguo "oriental", observa que ellas hablan de la creación como un todo, y las divisiones principales se dan entre el cielo/tierra y tierra/aguas: No aparece en ellas la tajante división geográfica de oriente y occidente ni mucho menos lo que en la actualidad conocemos como el choque de civilizaciones.

La diversidad que observamos entre las grandes culturas debería ser reconocida como un elemento vitalizador y enriquecedor para todos, como una enseñanza de vida que permita aceptar la existencia de un "otro" que es diferente a mí, pero no por ello menos que yo, ya que ambos formamos parte de la gran familia humana.

Un cuento talmúdico relata que en "en una embarcación en pleno mar, uno de los hombres empezó a hacer un agujero en el fondo del bote. Al serle reprochada su actitud, él contestó: No agujereo más que debajo de mi propio asiento. Sí, contestaron sus compañeros, pero cuando el mar penetre en el bote, todos nos hundiremos contigo".

Si tomamos el cuento como una metáfora, el mundo es la embarcación y en él hay diferentes tipos de personas (culturas). Tarea de todos es que la embarcación (mundo) se mantenga flote en un ambiente de cordialidad e intercambio, aunando esfuerzos no dividiendo. Por ello celebro la realización de este Diálogo que inicia su segunda versión y agradezco la invitación a participar en el mismo. No cabe duda que todos saldremos fortalecidos y enriquecidos gracias a este "diálogo".

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

Licenciada en Filosofía con mención en Lengua y Cultura Hebrea, Universidad de Chile.

Estudios de Perfeccionamiento:

Historia de la Cultura Judía (Programa Mejanjim Bejirim). Universidad Hebrea de Jerusalem, Historia Judía Moderna y Contemporánea. Centro de Estudios Judaicos para la Diáspora, Universidad de Tel Aviv.

Enseñanza del Holocausto. Yad Vashem, Herusalem.

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- "Una aproximación al tema de "Judaísmo y Política" desde las fuentes". Revista Cultura y Religión, vol 1 n° 1, Junio 2008 (Revista virtual UNAP).
- "La concepción de la muerte en el judaísmo", Revista Cultura y Religión, vol 2 n° 1, Junio 2008 (Revista virtual UNAP).
- El Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y la Enseñanza e Investigación en el área de Judaísmo Latinoamericano, En: Reflexiones sobre la enseñanza e investigación académica del judaísmo latinoamericano: a 40 años de la división América Latina, España y Portugal. Acto de Apertura de LAJSA, Julio 2007. Editado por Instituto Abraham Hartman de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Edición bilingüe Un viaje en busca de las raíces, En: La construcción de la conciencia, Religión y Cultura N° XII, Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos 2007, 151-172.



Sean mis primeras palabras para agradecer la invitación del Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones a participar de este encuentro y felicitar al Reino de Marruecos, representado acá por el Excmo. Embajador de dicho país y el Director del Centro Mohammed VI, por la creación de un Centro que se ha convertido en un espacio de diálogo y reflexión.

La presentación que realizo en el marco de este encuentro, lleva por título *Oriente y Occidente: ¿encuentros y desencuentros?* El presente no es un análisis de obras de diversos autores, ni una revisión de las relaciones políticas, mucho menos una defensa ni una apología de uno u otro sector. Mi interés es presentar una reflexión personal elaborada a partir de lecturas realizadas a lo largo del tiempo y de la experiencia docente, producto de la relación con los estudiantes y las conversaciones surgidas a lo largo de mi vida académica.

Así, pues, aclarado este punto, parto señalando que si uno examina los mitos fundacionales de los relatos de la creación en la mitología de las grandes culturas del mundo antiguo “oriental”, observa que ellas hablan de la creación como un todo, y las divisiones principales que se advierten se dan entre cielo/tierra y tierra/aguas: no he encontrado en ellas la tajante división geográfica de oriente y occidente tal como la conocemos en nuestros días, ni las denominaciones de Lejano y Cercano Oriente, como tampoco encuentro en ellos el concepto tan manoseado en la actualidad que conocemos como “choque de civilizaciones”.

Lo primero que me pregunto es: Oriente... Occidente ¿Para quién? Me supongo que para un hindú Jordania es occidente y la China es oriente. ¿Será Europa para ellos “el lejano occidente”? No lo creo. Así, pues, considero que el criterio usado en las denominaciones “Cercano” y “Lejano Oriente” es netamente europocéntrico porque para nosotros

que vivimos en Chile, por ejemplo, todo es lejano.

La periodización de la historia sigue el mismo camino, una división de cuatro estadios: Historia antigua, Edad Media, Edad Moderna y Época contemporánea. Nuevamente me asalta la misma pregunta ¿Por qué está clasificación? Si nos sumergimos en la historia de las civilizaciones observaremos que hacia el 1700 antes de la era común¹, en Europa recién se observaba la formación de técnicas del bronce diferenciado. En “Oriente”, en cambio, Mesopotamia había visto surgir las civilizaciones Sumerias (3000-2360), Akkadia (2350-2250) y Babilónica (1800-1596); Egipto había experimentado el auge y la caída de los Imperios Antiguo y Medio y aproximadamente en el 1730 sufría la invasión de los Hyksos. En Anatolia, Labarna establecía el Antiguo Imperio Hitita y en China, la historia se iniciaba con Huang Ti, monarca que inauguraba la “edad de las 5 reglas” que abarcó, aproximadamente, los años 2700 al 2200 antes de la era común.

Tenemos ejemplos más cercanos en el tiempo: en el siglo XV de nuestra era en “Occidente” llegaba a su fin el Imperio Romano de Oriente (Bizancio, 1453), Enrique VII fundaba la dinastía de los Tudor, Juana de Arco reanimaba la resistencia francesa, en España se unían los reinos de Castilla y Aragón, un intrépido Colón descubría América en octubre de 1492, y, en nuestra América hacia el 1500 estaba en pleno desarrollo y expansión el imperio Inca con las conquistas de Pachacutec, en el 1470 se destruía el reino Chimú... Es decir, ya existían “Altas Culturas” previa a la conquista del continente.

Así, pues, las divisiones cronológicas que nos han enseñado en la escuela tampoco se ajustan a la realidad de las distintas culturas existentes en el mundo. Cada cultura tiene su propio calendario. Solo a modo de ejemplo diré que no es casualidad que los calendarios hebreos, y chino sean lunisolares y marquen un año que supera con creces los 5000 (5769 para los judíos), en “occidente”, en cambio, el calendario gregoriano apenas se empina sobre el 2009 y el calendario musulmán parte su cuenta desde la hégira del profeta Muhammad en el 622 e.c.

Otro elemento importante en este hablar de Oriente y Occidente, y que debemos tomar en consideración son las famosas “generalizaciones” a las cuales somos todos tan proclives: hablamos de “la

1 Antes de la era común, es decir, antes de Cristo.

cultura oriental”, “la cultura occidental”, “el hombre oriental”, “el hombre occidental”. Pues no, lo siento, ¡me niego! No existen. No hay una “cultura oriental”, hay culturas de Oriente, hombres de oriente como existen culturas de occidente y hombres de occidente y señalemos que hay tantos tipos de hombres como culturas existen. Como *culturas*, no como *países*, porque al interior de cada país podemos encontrar sub-culturas. En Chile, por ejemplo, tenemos la cultura mapuche, la cultura altiplánica y aunque todos somos chilenos, hay diferencias entre un nortino y un sureño. Supongo que es así porque la geografía es importante en la formación de la cultura: los accidentes del relieve, la hidrografía son hitos relevantes incluso en la formación del lenguaje: un pueblo montaños que vive sin acceso al mar, ciertamente poseerá un lenguaje riquísimo sobre su hábitat y su paisaje: diferentes nombres para un mismo objeto, p.e. piedra, montaña, dependiendo del tipo o la forma que estos posean... pero difícilmente su vocabulario manejará términos referentes al mar y a lo que él concierne...

La hidrografía es vital también, recordemos que los orígenes de la cultura China se vinculan al río Amarillo, en Mesopotamia la vida se centró a orillas de los ríos Tigris y Eufrates, Egipto es considerado como un don del Nilo, y así, suma y sigue... el agua es vital porque condena a la sequía o fertiliza las tierras dejándolas aptas para el cultivo. Además, la necesidad de controlar el caudal de los ríos propició el surgimiento del trabajo común, la construcción de canales de regadío y facilitó –entre otras cosas– el intercambio, el comercio y las comunicaciones que posibilitaron la interacción entre diferentes pueblos y culturas.

Dicho lo anterior, me parece que en un diálogo de civilizaciones debemos rescatar aquello que nos une y debemos reflexionar sobre aquellas cosas que “aparentemente” nos dividen. Y es en este sentido que llegamos al punto en el cual debemos “hincar el diente”² –perdonando una expresión tan poco académica–, la figura de los seres humanos que habitan el planeta, es decir, sobre nosotros y nuestra actitud hacia los otros.

Utilizaré algunas citas bíblicas ya que este es un “texto oriental” fundamental en la formación de la “cultura occidental”.

En el texto de Génesis, capítulo 2 versículos 15 al 17 está escrito:

2 Forma coloquial chilena que significa “ahondar”, esto es, profundizar en la situación a la que se hace mención.

“Y tomó el Eterno, Dios, al hombre y lo puso en el huerto del Edén para que lo labrara y para que lo guardara. Y encomendó el Eterno, Dios, al hombre diciendo: ‘De todo árbol del huerto comerás. Y del árbol del saber del bien y del mal, no comerás de él, porque en el día de tu comer de él, morir morirás...”

Adán y Eva, la pareja primigenia vivió en el jardín de Edén donde Dios les permitió comer de todo, excepto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Eva falló, no resistió la tentación y no sólo comió del fruto sino que, además, persuadió a Adán para que lo hiciera. Por ese acto fueron castigados.

¿Cómo puede interpretarse este texto y qué enseñanza puede extraerse de él aplicable al tema que nos convoca?

La tradición rabínica señala que la enseñanza que subyace en el texto, es que la obediencia a las leyes de Dios es más importante que la adquisición del conocimiento. ¿Por qué? Porque al conocimiento de igual modo el hombre habría accedido, puesto que Dios le obsequió el poder de razonamiento.

La mente y la razón fueron herramientas entregadas al hombre para tomar conciencia y conocer la creación, el universo, el entorno. Por lo tanto su tarea era familiarizarse con estos obsequios, averiguar el propósito de los mismos y el modo cómo usarlos.

No es difícil observar que cuando el hombre desconoce las leyes de Dios, sus enseñanzas y las sobrepasa o intenta hacerlo a través del conocimiento, produce sufrimiento y desgracias ya que el producto de ese conocimiento es usado para destruir, para asesinar, para obtener mayor poder que los demás³. Es por ello que el conocimiento no debe sobrepasar las leyes divinas, debe emplearse con responsabilidad compartiendo los beneficios que él pueda otorgar.

Me pregunto: ¿Fueron castigados Adán y Eva sólo por haber comido el fruto prohibido? Ciertamente, ¡No! Ellos fueron castigados por lo que en su actitud subyacía: el deseo del conocimiento por el conocimiento. Más aún, me atrevo a decir que lo fueron porque no supie-

3 Nos referimos, p.e. al científico interesado tan solo en su investigación. Para él, lo importante es la “ciencia por la ciencia”, sin medir las consecuencias que su descubrimiento pueda generar. P.e. el poder del átomo que usado en medicina, la medicina nuclear, es realmente un paso importante, pero su utilización en la generación de la bomba atómica resultó absolutamente mortal y anti-ético.

ron asumir la responsabilidad de sus actos: Cuando Dios les llamó, se escondieron⁴.

El texto bíblico está lleno de ejemplos que señalan un modo de comportamiento y van indicando una forma de “ser y estar” en el mundo:

En el capítulo primero de Génesis, el Relato de la Creación enseña que todos los hombres descendemos de una misma pareja humana⁵, indicando que todos somos iguales y tenemos los mismos derechos. En Éxodo, capítulo 20 y Deuteronomio capítulo 5, aparecen los Diez Mandamientos⁶, normas destinadas a regular el comportamiento del individuo en sociedad, en comunidad, y también en la globalidad.

Podría decirse, sin temor a equivocarse que en los distintos libros que componen el TaNaJ (Antiguo Testamento) están reflejados los derechos inherentes a todo ser humano solo por el hecho de serlo.

En el texto bíblico, Dios es la figura que establece la justicia y el derecho, toma partido por el pobre, lo libera de la esclavitud y de la opresión⁷ y del mismo modo se preocupa especialmente del forastero, la viuda y el huérfano⁸. No me cabe duda alguna que “lo ideal” es la existencia de una sociedad donde impere el respeto mutuo y la aceptación de los hombres en toda su diversidad.

4 Génesis 3,8: “Y oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los árboles del huerto”.

5 Génesis 1,27-28 ²⁷ “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. ²⁸ Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplícaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.

Génesis 2,8: 7 “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente”.

Génesis 2,27-8 ²² “Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. ²³ Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona porque del varón fue tomada”.

6 Éxodo 20: “Seis días trabajarás y harás toda tu obra, mas el séptimo día es Šabbat para el Señor tu Dios, no hagas en él obra alguna tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni el extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día. Por tanto, el Señor bendijo el Šabbat y lo santificó. (v. 9-12) Honra a tu padre y a tu madre para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da (v. 12). No asesinarás (v. 13). No cometerás adulterio (v. 14). No hurtarás (v. 15). No hablarás contra tu prójimo falso testimonio (v. 16). No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo” (v. 17).

7 Cf. M.H. Ellis, *Apuntes para una teología judía de la liberación*, en: “Pasos” 1986, 15-22.

8 “No maltratarás al forastero ni lo oprimirás” (Ex 22:20), “No maldecirás a un mudo, ni pondrás tropiezo ante un ciego” (Lv 19:14), “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. (Lv 19:18), “Al forastero que reside junto a vosotros le mirareis como a uno de vuestro pueblo y le amarás como a ti mismo, pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo soy el señor vuestro Dios” (Lv 19:34), “Nunca faltarán pobres en este país, por esto te doy Yo este mandamiento: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra (Dt. 15:11).

Las religiones abrahámicas⁹ reconocen en el texto masorético judío sus raíces y lo aceptan dentro del corpus de sus Escrituras. Sin embargo, debemos destacar que esta preocupación podemos encontrarla también en códigos más arcaicos procedentes de otras culturas antiguas que se esforzaron en establecer un orden y una forma de vida armónica acorde a sus propios principios¹⁰.

Toda civilización, desde sus inicios, se sustenta en sistemas estructurados sobre la base de un “deber ser” aceptado por el conjunto de sus componentes y que marcan su forma de vida y su modo de relacionarse con los demás. Según este “deber ser” todo ser humano tiene derecho a vivir de acuerdo a sus valores y principios y a educar a sus hijos en ellos a condición de que no discrimine ni dañe a los demás.

¿Donde está la falla, por qué no es posible este “deber ser” que al parecer sólo es una utopía y como tal algo irrealizable?

Supongo que a la natural tendencia que tiene el ser humano de dividir su habitat entre un *nosotros* y un *ellos*, en donde el nosotros se considera civilizado, modelo de sociedad abierta, libre, moderna, cultural y tecnológicamente mejor preparada y por consiguiente apta para liderar a la totalidad de los habitantes. Esta actitud y no otra es la que provocaría el famoso “choque de civilizaciones” del que tanto se habla desde que Samuel Huntington formulara dicha teoría hace poco más de una década¹¹ y lo que, a lo largo de siglos, ha provocado *encuentros* y *desencuentros* entre Oriente y Occidente y que hace necesario, urgente e imperioso que se establezca un diálogo de civilizaciones.

Pero para ello se precisa *dialogar*, conversar especialmente sobre aquello que no compartimos y nos separa. Eso implica la presencia de un interlocutor válido, dispuesto a escuchar y no a manipular ni a persuadir al “otro” de que es él quien posee la verdad. Lo que al parecer hasta el momento no ha sido posible porque cada quien pretende justificar su punto de vista sin escuchar verdaderamente lo que el otro dice.

No podemos llegar al punto que señala Abba Eban cuando dice que “*La Historia nos enseña que la gente y las naciones sólo actúan sabiamente después de haber agotado todas las otras alternativas*”.

9 Las religiones abrahámicas son aquellas que reconocen en el patriarca Abraham su origen: Judaísmo, Cristianismo e Islam (mencionadas acá por orden de aparición cronológica).

10 Pienso en el Código de Hammurabi y sus antecesores, el código de Eshnunna y el de Ur Nammu.

11 Cfr. Artículo publicado en la revista *Foreign Affairs* en 1993 y que posteriormente, transformado en libro, alcanzó una mayor difusión.

¿Existe alternativa?, Sí, no olvidemos que desde antiguo ha habido contacto entre “Oriente” y “Occidente”, ha habido flujo y reflujo en esa relación, porque la cultura griega ciertamente bebió de fuentes sapienciales orientales y porque seguramente en Occidente habrían pasado desapercibidas las obras de Aristóteles y Platón, –entre otros grandes del pensamiento griego– si no hubiera sido gracias a las traducciones realizadas por los árabes.

Para que haya diálogo se necesita la interrelación *Yo-Tú*, en el que se reconozcan como iguales y esto, me parece, es posible solo partiendo desde abajo, desde la base misma, desde él o los individuos y en este sentido la educación es fundamental.

Esto trae a mi memoria lo que acerca del estudio escribió el filósofo japonés Kaibare Ekken: “[...] *el fin del estudio no es solamente ampliar los conocimientos, sino formular el carácter. Su objeto es hacer de nosotros hombres cabales más que hombres doctos*”¹². Para ello necesitamos preparar educadores que más que hacer gala de su conocimiento se preocupen de que sus enseñanzas lleguen al educando.

La idea es proporcionar una educación en valores que permita formar personas libres de pre-juicios, que hablen en lenguaje simple a fin de evitar la in-comprensión, la in-comunicación, y que como una forma de promover el diálogo, sepan escuchar y *compartir*, no *competir*.

Para concluir, quisiera retomar acá la idea bíblica del hombre, como criatura creada a imagen y semejanza de Dios, que es un sujeto cuyos derechos deben ir de la mano con los deberes y que el ejercicio del libre albedrío conlleva el que se haga responsable de sus actos.

Parafraseando el texto bíblico podría decir:

‘Hombre, crece y multiplicate, puebla la tierra y domínala, pero no olvides que procedes de una misma pareja humana y ten presente que hasta el más insignificante de los insectos te precedió en la creación. Por lo tanto, reconóctete a ti mismo en el otro que siendo diferente a ti no es menos que tú, no hagas distingos, no dividas. Integra, concilia, comparte’.

¿Y qué es lo compartible entre “Oriente” y “Occidente”?, pues simplemente aquello que cada uno ha aportado a través del tiempo: “Occidente” posee conocimiento que se traduce en tecnología. “Oriente”, en cambio, posee sabiduría.

12 Durant, Will La Sabiduría de Oriente.

La mezcla de ambos sería un punto de encuentro que haría de este un mundo más amable, más sano, más digno de vivir en él y pondría fin a los desencuentros que no hacen sino sembrar odio y dividir a las personas sin reconocer que, como hemos planteado, en la diversidad está la riqueza y la posibilidad de encuentro y de diálogo.

EL APORTE DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AL DIÁLOGO DE LAS CIVILIZACIONES

ANNA MARÍA VANDINI*

Universidad Católica del Norte. Coquimbo, Chile



Las Tradiciones religiosas tienen en sí mismas la capacidad de descubrir y de aunar todas las fuerzas positivas de la humanidad y de orientarla hacia un cause común.

Es por esto tal vez que el trabajo mancomunado de todas las fuerzas sociales para resolver los grandes desafíos que nos presenta la vida parece no solo necesario sino también urgente.

Es cierto que las religiones no pueden resolver por sí mismas los problemas ecológicos, económicos, políticos y sociales de nuestra sociedad, pero sí pueden conseguir lo que sólo con planteamientos económicos, políticos y sociales no se puede conseguir, es decir un cambio de mentalidad, una transformación del corazón humano mediante la conversión a una nueva actitud vital que pueda concentrarse en nuevos estilos de vida.

Pareciera entonces necesario pensar en las relaciones humanas también desde la dimensión religiosa.

En el fondo de lo que se trata es de crear personas con espíritu crítico que permitan establecer nuevos paradigmas. A nuestra sociedad le hace falta hacer emerger la conciencia colectiva y sustituir el egoísmo por el altruismo, la competitividad extrema por la cooperación, el individualismo por la solidaridad, el consumismo por la sencillez, el tener por el ser, el materialismo por la espiritualidad.

Es a este nivel donde el aporte de las tradiciones religiosas puede ser no solo interesante sino también necesario para la solución de los grandes problemas de la humanidad.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

Título de Profesora de Educación Primaria Básica, Escuela Normal

“José Abelardo Núñez de Santiago.

Bachiller en Ciencias Religiosas, Universidad Católica de Valparaíso.

Licenciada en Ciencias Religiosas, Universidad Católica de Valparaíso.

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- “La Mujer en el Pueblo de Israel y en la iglesia”. (Publicación interna UCN) (1983).
- Mentalidades y Concepto de pecado en la religiosidad popular chilena, (Publicación de la Tesina). Universidad Católica de Valparaíso (1987).
- “La Sexualidad en la Iglesia”. Proyecto (Publicación del Documento final de la Investigación), Proyecto DGI de la Universidad Católica del Norte, año 2000.
- Armonía entre hombre y mujer: Un largo camino, Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte, 2005.



No cabe duda de que nuestra sociedad vive en un momento de crisis, pero no necesariamente la crisis es un momento negativo, al contrario se podría aprovechar para preguntarse que tipo de sociedad y de mundo queremos construir. Un momento, en definitiva, en el cual se nos exige la lucidez necesaria para saber percibir las posibilidades emergentes que podemos encontrar en la realidad presente. Las crisis son algo así como un toque de atención para cambiar de rumbo y edificar un mundo sobre otras bases.

Afrontar los retos que tenemos planteados como humanidad hace necesaria la colaboración de todos, sin excepciones. Si somos parte del problema también somos parte de la solución; esto debemos tenerlo claro. Una realidad tan compleja como la nuestra necesita buscar soluciones que no pueden ser fáciles sino muy complejas. Una parte sustancial de esa complejidad viene dada por las diferentes visiones de la misma realidad; nuestro mundo es multicultural, con seres humanos y pueblos con raíces, creencias y paradigmas diferentes. Ante el miedo y la inseguridad que causa esa diversidad, necesitamos ser conscientes que la diversidad cultural es la única garantía de libertad. Debemos recordar que: “no es la libertad la que asegura la diversidad, sino que es la diversidad lo que hace que la libertad esté llena de verdad”.

1. ¿Por que hay que contar con las religiones?

El tema de la cultura es un tema recurrente, de hecho a menudo hablamos de cultura, pero cuando de lo que se trata es hablar de religión generalmente lo evitamos, especialmente cuando tenemos que hablar de su proyección pública. Hay quienes piensan que la identidad religiosa es una amenaza para la convivencia y la libertad y es evidente que existe un fanatismo religioso no ajeno, por otra parte, a ninguna de las tradiciones religiosas, que se muestra claramente incompatibles

con planteamientos democráticos. Sin embargo esta realidad no nos debe hacer pasar por alto la importancia de las religiones; ellas son aún una de las formas de identidad cultural más potentes en el mundo y una de las más capaces de movilizar a las sociedades. Aunque no fuera más que por esto merecerían que le prestemos atención.

El peligro de caer en el fanatismo religiosos no tendría que ser obstáculo para valorar el papel positivo de las tradiciones religiosas en la cohesión social, así como la posibilidad de ser, en según que contextos, verdaderos agentes de cambio social, al ayudar a hacer emerger una cultura del entendimiento, tan importante para transformar la realidad.

Culturas y religiones, además, no son realidades aisladas e independientes. En toda la sociedad humana se da una interrelación entre elementos culturales y religiosos.

La UNESCO afirma muy acertadamente que: "Cada cultura es en sí misma un universo, el cual, sin embargo no está cerrado. Las culturas proporcionan a las religiones su lenguaje y las religiones ofrecen a cada cultura su significado esencial" y añade: "la paz no será posible si no reconocemos el pluralismo y respetamos la diversidad".

Por eso mismo podemos decir que las religiones son fenómenos socioculturales, porque: todas las culturas poseen unos comportamientos religioso que son como el alma de cada una de ellas. El hecho religioso es algo que incumbe a todos los miembros de un grupo o de una comunidad, independientemente de que sean creyentes o no. Y es así porque las religiones forman parte de las culturas y las civilizaciones, siendo el hecho religioso algo inherente a las formas de pensamiento y a los comportamientos y prácticas del ser humano.

La religión es un fenómeno cultural que proporciona al grupo humano unas pautas mentales, unos valores, unas actitudes y unos comportamientos; es un hecho social que surge como exteriorización del proceso, mental y vital, colectivo del grupo.

En este sentido podemos decir que las tradiciones religiosas forman parte de la estructura social que cada grupo humano va creando. Desde esta perspectiva, las religiones se tienen que entender, pues, como construcción social, y de ahí su trascendencia pública, no sólo interior o de conciencia.

Es obvio pues que no podemos pasar por alto el hecho religioso y su concreción en las diferentes tradiciones. Por ello cuando defendemos la diversidad cultural, debemos defender también, sin reservas,

la libertad de creer en el hecho religioso (o de creer en él). Sólo si lo hacemos así, aseguraremos de verdad la convivencia, imprescindible para ser libres, la cohesión social o el ideal de igualdad y, consecuentemente la paz.

2. Necesitamos una perspectiva espiritual

No cabe duda de que las reuniones y los foros económicos y sociales a nivel mundial representan visiones importantes en orden a construir un orden más justo. Sin embargo para solucionar los problemas que plantea la humanidad urge también trabajar desde una perspectiva espiritual, basada en el amor gratuito (ágape), a fondo perdido y en la compasión universal. Es la percepción de la unidad de todas las cosas y la sacralidad que impregna la existencia lo que nos puede aportar la fuerza necesaria para tener éxito en nuestro propósito de construir otro mundo, edificado sobre otras bases.

Las religiones no pueden resolver por sí mismas los problemas ecológicos, económicos, políticos y sociales de nuestro mundo, pero sí pueden conseguir lo que sólo con planteamientos económicos, políticos y sociales no se puede conseguir: un cambio de mentalidad, una metanoia, una transformación del corazón humano mediante la conversión a una nueva actitud vital que pueda concretarse en nuevos estilos de vida. Es por eso que debemos pensar en las relaciones humanas también desde la dimensión religiosa.

De lo que se trata es de crear una masa crítica que permita establecer nuevos paradigmas. Porque es necesario hacer emerger la conciencia colectiva de la responsabilidad individual y sustituir el egoísmo por el altruismo, la competitividad extrema por la cooperación, el individualismo por la solidaridad, el consumismo por la sencillez, el tener por el ser, el materialismo por la espiritualidad.

3. Un dios de todos y de nadie

Aunque las tradiciones religiosas se expresen mediante la sabiduría, el amor, la compasión y la vida de piedad, no son inmunes a la locura, al pecado, a la maldad. Las instituciones y tradiciones religiosas han apoyado y apoyan a veces sistemas de opresión y exclusión, o han funcionado y funcionan como tales en su interior. Pero a la hora de construir una convivencia más humana, podríamos decir que las religiones son las entrañas trascendentes de la cultura y, como trascendentes, tienen la posibilidad de ir más allá de la pertenencia, pues afectan al sentido mismo de la vida.

La religión puede ayudarnos a convivir y afrontar los nuevos retos a condición de que:

a) La religión se viva como experiencia, en términos de espiritualidad más que en términos de moral heterónoma, a pesar de que la actuación hacia los otros, el comportamiento ético, se convierte en el test de calidad de la propia vivencia. Las diferentes tradiciones religiosas constituyen propiamente una de las matrices del comportamiento ético, el núcleo de creencias, disposiciones, actitudes que dan unidad, identidad, sentido a las personas en su relación con los otros, con la realidad y con Dios mismo. Las religiones son altamente valiosas en la formación de una ciudadanía implicada en el quehacer social, pero para que eso sea así, deben vivirse en profundidad. Sólo así podrán dar lugar a éticas autónomas.

b) No se caiga en la tentación de apropiarse del Absoluto, buscado por todas las religiones, lo cual las pervierte, haciendo que su vocación universalista esté permanentemente amenazada de convertirse en totalitarismo. Entonces en lugar de ofrecer las religiones como oportunidad para todo el mundo, éstas se convierten en dominio sobre los otros. Se transforman así en ídolos que reclutan y bloquean el dinamismo de la experiencia personal, en lugar de actuar como iconos del Misterio, que remiten siempre más allá y abren al ser humano a una realidad que siempre está por develar, nunca poseída, sino más bien por la que debe dejarse poseer.

4. Religar, releer

La palabra religión proviene de dos posibles fuentes y ambas hacen referencia clara no sólo a una experiencia interior sino también a la relación del individuo con el grupo humano. La palabra religión proviene de:

*a) **Religare**, religar que quiere decir crear vínculos, establecer vínculos; en primer lugar con Dios, Realidad Última o Trascendente; en segundo lugar entre los seres humanos; y en tercer lugar con el mundo y la naturaleza. Y en este sentido, cada religión integra creencias (en relación con Dios), códigos de comportamiento o vertiente ética (en relación con el grupo humano), y ritos que ponen en relación con el mundo y la naturaleza).*

*b) **Relegere**: releer, interpretar el Misterio de Dios, el sentido de la vida y de la muerte, el sentido de la existencia de cada persona, el por*

qué del mal, etc. Las religiones hacen inteligible y asumible a escala humana el Misterio a pesar de que no pueden, de ninguna manera alcanzarlo, ya que siempre queda más allá de toda interpretación. Y este releer el Misterio nos hace percatar del nexo profundo con uno mismo y con los otros, la naturaleza y el cosmo entero.

Las tradiciones religiosas son caminos diversos para propiciar la experiencia de Dios y, vividas a fondo, como experiencia, tienen en común la transformación espiritual de las personas y su capacidad de generar santidad. No cabe duda de que las tradiciones religiosas juegan un importante papel en la cohesión de las sociedades siempre y cuando lleven consigo la experiencia de un *Dios inmanipulable, inaprehensible*. Todas ellas contemplan al ser humano como valor absoluto y abren al Misterio: hacen experimentar el carácter sagrado de la vida y la gratuidad saberse don y entregarse gratuitamente. En este sentido pues ayudan a tejer una realidad no dual, en la cual hay una conexión misteriosa de todo con todos, porque hay un soporte básico que nos impulsa a la comunión desde la diversidad. Las tradiciones religiosas trabajan también por la liberación y el discernimiento del yo, conduciendo a una empatía con el otro: la experiencia religiosa, si es auténtica, nunca es individualista, sino relacional.

Por ello, las diferentes tradiciones religiosas pueden favorecer hoy la revisión del proceso globalizador para que sea favorable a todo ser humano, nos ayudan a caminar hacia el territorio de lo que es colectivo, donde se inicia realmente la humanización. Las religiones pueden pues, facilitarnos el vivir en dialéctica entre unidad y diversidad, globalidad e identidad.

5. Repensar la opción creyente

En el mundo de la globalización, en sociedades cada vez más multiculturales y, por tanto, con más pluralidad religiosa en su seno, todo este pluralismo cosmovisional empuja a las sociedades democráticas a entrar inexorablemente en la lógica del pluralismo no sólo ideológico sino también cultural. Y en este contexto, el ideal de la opción creyente ya no puede ser la neutralidad ni la indiferencia, sino el reconocimiento de las tradiciones religiosas como sabidurías que, enriqueciéndose unas con otras, hacen emerger lo que es verdaderamente humano.

Por ello ante una opción creyente que quiere reducir la religión a un sentimiento íntimo y privado de las personas y que intenta escon-

der su dimensión social, debe proclamarse la necesidad de normalizar el hecho religioso, asumiendo su existencia y el carácter público de su proyección.. En este sentido, es preciso tener clara la distinción entre la religiosidad, entendida como encuentro personal con Dios, y la religión entendida como un hecho comunitario. Se nos presenta el reto de vivir nuestra opción religiosa en el interior del pluralismo cultural, y repensarla como opción intercultural, lo que lleva a recrear la forma de presencia pública del hecho religioso.

Dentro de un perfecto juego democrático, las tradiciones religiosas pueden ayudar a la promoción de valores en la sociedad civil y también en las estructuras políticas. Las religiones son factores importantes en la construcción de la vida social y pueden aportar su ayuda en la creación de una cultura cívica y en la formulación de una nueva moral pública dentro de los diferentes países. También pueden ser consideradas factores importantes para ayudar a una gobernabilidad mundial con justicia.

De una manera u otra, la religión da respuesta a las grandes cuestiones fundamentales del ser humano: las preguntas sobre el amor y el sufrimiento, la culpa y el perdón, la vida y la muerte. El ser humano aparece en el centro de todas las religiones y en todas ellas es enaltecido con una dignidad sin igual. Por ello podemos decir que las tradiciones religiosas han vinculado la dignidad y el respeto absoluto al ser humano. Y, por eso mismo debe hacerse justicia a las religiones y no desfigurarlas.

6. la propuesta de una etica mundial

Se hace cada vez más evidente la necesidad de gobernar toda esta complejidad creciente. Por ello, la importancia de organizar un espacio público transnacional que ayude a hacer visible la la democratización de las relaciones internacionales y la construcción de unas bases sólidas para una gobernabilidad mundial. Espacio donde las principales tradiciones religiosas puedan mantener un diálogo fecundo entre ellas y con otros actores, sobre problemas comunes de la humanidad. Espacio público con capacidad para influir en el proceso de toma de decisiones sobre cuestiones globales y donde se pueda generar una ética común. En un mundo tan complejo como el actual, todas las voces tienen que ser escuchadas, la toma de decisiones no puede quedar reducida a la representación de los gobiernos de los estados. Hoy más que nunca, es necesario ejercer la corresponsabilidad entre todos los actores de la escena mundial. En este sentido:

*a) **La necesidad de unos estándares éticos mínimos a nivel planetario.** Estos deben ayudar a orientar y regular nuestras relaciones interpersonales y las relaciones a nivel planetario entre pueblos y culturas. Sin estos estándares mínimos, la gobernación de la globalización para que vayan llegando los beneficios a todo el mundo no es más que ilusión. Al respecto es indispensable mencionar la labor realizada por el teólogo Hans Küng, el cual parte de la siguiente base:*

- No puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones.
- No puede haber paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones.
- No puede haber diálogo entre las religiones sin unas normas éticas universales.
- No puede haber supervivencia para nuestro planeta sin una ética de carácter Universal, mundial.

De esta manera Hans Küng transforma la religión, o de forma más precisa, el diálogo interreligioso en un ethos universal que no quiere decir, en cambio, una ética uniforme para todos. Cuando Hans Küng habla de ética mundial se refiere a un consenso social básico en relación con determinados valores, derechos y deberes fundamentales; consenso que debe ser compartido por todos los grupos sociales, por creyente y no creyentes, por los miembros de las diferentes naciones, religiones, filosofías y concepciones del mundo. En otras palabras, este consenso social que un sistema democrático no tiene que imponer sino presuponer, no consiste en un sistema ético común, sino en una actitud ética común, o sea, un ethos una manera de comportarse de la humanidad, que no es una nueva ideología o superestructura, sino que enlaza entre sí los recursos religiosos-filosóficos comunes ya existentes de la humanidad, sin imponerlos por ley desde fuera sino interiorizándolos de manera consciente.

*b) **Dos principios y cuatro normas.** No sólo Hans Küng sino también el Parlamento de las Religiones y la misma ONU han asumido ya como principios fundamentales como base para una ética mundial que:*

- Todo ser humano debe ser tratado de manera humana: debe respetarse la vida y la dignidad humana, la individualidad y la diferencia

– Lo que no quieres que te hagan los otros, no se lo hagas tú a ellos. Todos somos responsables de lo que realizamos, de todas nuestras decisiones, actuaciones y negligencias, porque todas ellas tienen sus consecuencias.

Estos dos principios tienen que constituir una norma inamovible e incondicional para todos, familia, agrupaciones sociales, toda clase de razas, naciones y religiones. Y sobre esta base, deben garantizarse cuatro normas indispensables:

a) El compromiso a favor de una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida (“no matarás”).

b) El compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo (“no robarás”).

c) El compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y de una vida veraz y un estilo de vida honrada (“no mentirás”).

d) El compromiso a favor de una cultura de igualdad, de compañerismo entre hombre y mujer (“no cometerás adulterio”).

Estos puntos éticos mínimos, son necesarios para poder legislar sobre problemas que afectan a toda la humanidad. Y para gobernar la complejidad de la globalización. Sin embargo esto requiere de una autoridad mundial que vele por su cumplimiento. Pero el problema que presenta toda ética de mínimos, es determinar la manera de llegar a definir esos mínimos de manera que puedan ser aceptados por todas las culturas y sistemas éticos. La base participativa para elaborar este consenso se convierte en un elemento clave. Es evidente que cuanto más amplia es la participación, más legitimación tendrá la propuesta.

7. Apostar por la diversidad en torno a grandes problemáticas

De manera paralela y complementaria a la ética de mínimos, debe propiciarse que ante una problemática común que afecta a toda la humanidad se pueda aprovechar todo el potencial que las diferentes tradiciones religiosas y culturales llevan dentro. Se trataría de actuar no tanto pensando en aquello que las une a todas, sino operando desde la diversidad que las diferencia.

Es evidente que hay valores y prácticas que no son traducibles a una singularidad global pero que pueden ser vividos de forma sín-

gica, en función de la participación en la solución de problemas comunes. Además se debe tener cuidado de no propiciar la hegemonía global de algún modelo o visión de la realidad, para no caer en el etnocentrismo.

Debería además llevarse a cabo un intento multidimensional y global de complementariedad entre la unidad (ética de mínimos comunes) y la diversidad (aspectos diferenciales de cada tradición). Esta sería una manera de liberar toda la energía creativa y transformadora que contienen las diferentes tradiciones religiosas y también las diferentes culturas en su globalidad para que la pudiesen invertir en la búsqueda de maneras de afrontar los nuevos retos.

8. ¿Cual puede ser la contribución de las religiones a la gobernabilidad mundial?

No debemos olvidar que nuestra sociedad y nuestro mundo no van a cambiar hacia algo mejor si antes no cambiamos la mentalidad de las personas que formamos esta sociedad. Las tradiciones religiosas están en una situación privilegiada para que esto pueda convertirse en una realidad. Pero, ¿Cuál podría ser el aporte concreto de las tradiciones religiosas? Estas podrían ayudar a:

*a) **Educar en las actitudes éticas democráticas fundamentales.** Las religiones pueden contribuir de manera eficaz a construir una cultura cívica y democrática. La construcción de una sociedad democrática tiene mucho que ver con “tener cuidado” de la recuperación del concepto de bien común, con todo cuanto comporta y con prestar atención a las necesidades de los otros. Pensemos por ejemplo, en el trabajo de purificación interior, de autocontrol, disciplina y descentramiento de uno mismo que las tradiciones religiosas hacen con los seres humanos, y que los capacita para “estar presentes” en la realidad es decir, para estar de forma activa donde cada cual está, para vivir el aquí y el ahora del presente con intensidad. Más aún las tradiciones religiosas pueden hacer su aporte específico ante la necesidad de pasar de una libertad individualista a una libertad que, por amor se hace responsable. Como bien lo señala Paul Ricoeur: “el sujeto moral individual o colectivo sólo puede construirse en el encuentro con el otro y, por ello podemos afirmar que la ética, lugar de encuentro de un yo con un tú, es el fundamento de la libertad que se hace responsabilidad”.*

b) **Educar en el consumo responsable.** Debemos evitar el predominio de las relaciones comerciales en las acciones sociales, predominio cosificador de la realidad, ya que reduce a mero objeto o mercancía todo lo que es humano y que ha penetrado en todas las esferas de la vida. El sistema de valores consumistas se centra en el poseer, el gozar, el ganar, el alcanzar el éxito, el aparentar ante los otros para no ser menos que ellos, y todo esto nos introduce en la sociedad de la simulación y la ostentación, alimentada por los medios de comunicación que pervierten el deseo y convierten la necesaria autonomía personal en aceptación ciega de opiniones extrañas (como vivir al dictado de la moda!). Es precisamente detrás del estímulo del consumo donde se juega el modelo de vida y de persona. El deseo de tener genera una actitud cognoscitiva, ya que la realidad es vista bajo el punto de vista del interés posesivo. Todo es visto como un objeto que se puede poseer y todo queda referido a la utilidad y el interés. Es por eso que no tiene nada de extraño que el sujeto consumista sea un sujeto explotador y expoliador de la naturaleza y de los otros, individuos, naciones o colectivos, y esto se debe a que desconoce el valor del otro en sí mismo y sólo lo ve a partir de la utilidad o satisfacción que le puede proporcionar. Ante esta exacerbación del individualismo egocéntrico, las tradiciones religiosas pueden aportar su sabiduría en la contención del deseo y en una mayor sobriedad de vida.

c) **Favorecer el diálogo a todos los niveles.** Las religiones son capaces de capacitar para el diálogo y la escucha, cuestión básica si queremos alcanzar un consenso fundamental a partir de valores comunes, opiniones y normas reconocidas por todos los seres humanos en el seno de sus respectivas tradiciones culturales y religiosas

TRADUCIR E INTERPRETAR EN LA ERA DEL “CHOQUE DE CIVILIZACIONES”

MOURAD ZARROUK*

Universidad Autónoma de Madrid. España



Sabido es que los traductores y los intérpretes han desempeñado siempre un papel decisivo en lo que se refiere a la comunicación y al diálogo entre culturas y civilizaciones. Sin embargo, estos mediadores culturales realizan su labor en la sombra de agentes más potentes a nivel nacional e internacional, a saber: las editoriales, los organismos internacionales, las multinacionales, los diferentes poderes políticos, etc.

Por otra parte, el comportamiento de los traductores y de los intérpretes no está condicionado solamente por la actuación de sus superiores y de aquellos que manejan el poder económico, sino tiene que ver también con las diferentes coyunturas políticas. Es lo que explica que los intermediarios lingüísticos son un factor de comunicación entre culturas y civilizaciones, pero también de dominación en el contexto colonial y en la era del polo único.

* ANTECEDENTES ACADEMICOS:

*Bachillerato en Letras Modernas. Instituto Mouley Abdellah, Casablanca.
Diploma de Estudios Universitarios Generales en literatura española.
Universidad Hassan II, Casablanca.
Licenciado en Traducción: Árabe-Español-Francés, Escuela Superior Rey Fahd de Traducción, Tánger, Marruecos.
Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid.
DEA en Ciencia Política, Programa de Doctorado “Teoría Política, Teoría Democrática y Administración Pública”, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid.*

PUBLICACIONES DESTACADAS:

- “El traductor en tanto que intermediario internacional: ¿Es libre o controlado?”, in *Traduction et Mondialisation*, Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction, Tánger, 2000.
- “Los traductores del protectorado español en Marruecos de la Guerra de Tetuán al Alzamiento de Franco”. en *El protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Fernando Rodríguez Mediano, Helena de Felipe, eds. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002..
- “Arabismo, traducción y colonialismo: el caso de Marruecos”, in *Awraq*, N° 22, 2001-2005.
- “El poder político de los traductores del protectorado de España en Marruecos (1912-1934)”, in *Estudios de Traducción y recepción*, publicaciones de la Universidad de León, 2007.



Introducción

No sería en absoluto injusto decir que el traductor y el intérprete no van con su pensamiento más allá de intentar aclimatarse con los nuevos cambios que se dan a nivel internacional. Sus puntos de vista, los relega a los confines más íntimos de su pensamiento, para mantener un perfil profesional intachable. En otras palabras, los traductores y los intérpretes no pasan de ser simples auxiliares en este espacio meramente lucrativo que llamamos mercado de trabajo, incluidos los cargos públicos. Este espacio está, obviamente, sometido a los cambios ocurridos en las relaciones internacionales en todas sus dimensiones.

Es cierto que el intermediario lingüístico no está llamado a desempeñar otro papel que no sea el de auxiliar, pero la pasividad de todo un gremio a lo largo de la historia impidió a los traductores e intérpretes construir un discurso independiente sobre este mercado de trabajo. Basta con analizar las fechas de celebración de los primeros congresos sobre traducción y postcolonialismo, traducción y globalización, ética de los traductores, etc. para percatarnos de lo tardía que suele ser la reacción de los profesionales y de los estudiosos de la traducción y de la interpretación, eso si no se ignora un capítulo entero por nuestra parte, como pasó con el nuevo orden mundial, etapa que la comunidad internacional experimentó a partir del fin de la II Guerra del Golfo, con Bush padre entronizado como líder planetario.

Analizar los cambios acaecidos en las relaciones internacionales y en la gestión de nuestros asuntos públicos como ciudadanos, pero desde la perspectiva del traductor y del intérprete, es sin lugar a dudas, la asignatura pendiente de los truchimanes. Estamos asistiendo a cambios vertiginosos en dos dimensiones, y ambas conciernen a la comunidad de traductores e intérpretes.

Partamos de la segunda mitad del siglo XX. Primero, como ciudadanos, asistimos a los cambios originados por la II Guerra Mundial: creación de las Naciones Unidas, procesos de descolonización, inicio de la Guerra Fría, intromisión de las multinacionales en la política, caída del muro de Berlín y como no, el surgimiento de los reflejos culturales en los conflictos internacionales.

Segundo, como traductores e intérpretes, después de vivir siglos al ritmo, muy lento, de los cambios a nivel internacional, de repente, se han producido cambios sustanciales en el mundo. Apareció la nueva modalidad de la interpretación simultánea, la universidad abre sus puertas a la traducción y a la interpretación, se construyeron nuevos bloques de países, sea en el marco de la Guerra Fría o en el de la creación de nuevas organizaciones internacionales con sus correspondientes plantillas de traductores y de intérpretes, el fenómeno de las migraciones hacia el norte aumenta hacia los años ochenta, se introdujo la mediación lingüística en los servicios sociales y se intensificaron los intercambios económicos.

Cada uno de estos cambios puede ser el objeto de un estudio a parte. Las consecuencias que acarrearán en tan poco tiempo nos llevan a pensar en grupo. Por ello nos centraremos en la necesidad de elaborar un discurso político y social producido por la comunidad de traductores y de intérpretes y en la necesidad también de elaborar un nuevo código ético.

Papel del traductor/intérprete:

El problema de la idealización

El discurso sobre el papel del traductor o del intérprete, producido dentro de los círculos académicos especializados o dentro del gremio suele ser, en la mayoría de los casos, un enaltecimiento incondicional de la labor de los intermediarios lingüísticos.

Casi siempre nos encontramos ante una labor magnificada cuando se trata de relatar el comportamiento de traductores e intérpretes a través de la historia. También tenemos que reconocer que utilizamos un tono victimista cuando nos referimos a las desgracias de nuestros antecesores en la profesión, sin preocuparnos por el contexto histórico, ni por el rigor necesario a la hora de comprobar los datos, porque se trata esencialmente de traductores e intérpretes que resaltan las aportaciones de sus antecesores, su labor imprescindible y lo ingratos que suelen ser los superiores, y más tarde, los historiadores. Incluso,

cuando hablamos de traductores o de intérpretes que suelen estar al servicio de dictadores o de Estados agresores, procuramos siempre retocar su imagen. Sin darnos cuenta, ayudamos a estos truchimanos a desmarcarse de su propio pasado y simpatizamos automáticamente con nuestros antihéroes.

La historia de la traducción no sirve para juzgar el comportamiento de los intermediarios lingüísticos que prestaron sus servicios en el pasado, pero tampoco para ensalzar su labor y sus preferencias políticas de una manera ciega y servil. El reflejo del gremio está muy presente en este discurso que, dadas sus características, nos impide establecer un diagnóstico exacto del estado de la cuestión de la profesión desde la perspectiva histórica, profesional y ética. Tenemos que reconocer que en nuestra historia ha habido de todo.

Sobre la pasividad del gremio: una ética de mercado

Los códigos deontológicos más modernos elaborados por traductores e intérpretes son incompletos y son excesivamente pragmáticos. En realidad, estos textos aportan una serie de normas que no van más allá de la regulación de la profesión. Se trata de textos que tienen dos funciones esenciales: transmitir tranquilidad al usuario de los servicios del traductor o del intérprete: secreto profesional, criterios de calidad, etc. y organizan el mercado de trabajo para que podamos mantener nuestros intereses inmediatos. Pero prácticamente no se regulan nunca situaciones de objeción de conciencia, papel social de los intermediarios lingüísticos, posiciones activas en el ámbito de los derechos humanos, apoyo a causas humanitarias, boicot a dictaduras que vulneran los derechos fundamentales de los ciudadanos, o a multinacionales que se comportan como actores políticos nefastos o empresas que destruyen el medioambiente. En otras palabras, necesitamos además de los áridos códigos deontológicos, necesarios sin lugar a dudas para mantener intactos los fundamentos innegociables de la profesión, un código de ética que recoja dichos aspectos abandonados por aquellos que establecen las normas dentro de nuestra comunidad.

Dicho esto, hay que reconocer que un código de ética ampliado, no puede emanar de una simple necesidad. Debe haber una serie de debates previos y sobre todo un discurso político y social propio de la comunidad de traductores y de intérpretes.

Los intermediarios lingüísticos no han elaborado su propio discurso político y social, y por eso se vieron obligados a aclimatarse con

situaciones que se contradicen a veces con el sentido común y a las políticas impuestas por los protagonistas, los que ponen las reglas del juego. La misma situación del traductor /intérprete, tal y como la describió Valery Larbaud en 1946 sigue en vigor: *Desconocido, sentado en el último sitio, servicial hasta el aniquilamiento de su personalidad intelectual*². En otro contexto, el intermediario lingüístico se describe como un actor atrapado entre sus intereses económicos y el poder al cual se encuentra sometido: Éste no tiene otra alternativa, ha de respetar los poderes existentes, sobre todo cuando estos poderes manejan los cordones de la bolsa³.

La comunidad de traductores e intérpretes: ¿Hacia un juicio político propio?

Sabido es que el hecho de cursar estudios en la universidad no suele inmunizar a ninguna ciudadana o ciudadano contra la adopción de opiniones políticas incorrectas o ingenuas. No es nada extraño dar con análisis simplistas, para no adjetivarlos de otro modo, de la política hechos por médicos, lingüistas o físicos jóvenes e incluso juristas. ¿Por qué? La respuesta radica en la mismísima estructura fragmentada de la universidad que confinó a cada uno en su propia especialidad. Los universitarios se han especializado a ultranza cada uno en su área de conocimiento. El filósofo francés Edgar Morin llamó la atención sobre esta situación hace años:

A un pensamiento que aísla y separa hay que sustituirlo por un pensamiento que distingue y una. A un pensamiento disyuntivo y reductor hay que sustituirlo por un pensamiento de lo complejo, en el sentido originario del término complexus: lo que está tejido junto. (Morin: 2000)

Este problema es el origen de la ausencia de polígrafos polivalentes y del desconocimiento preocupante de asuntos que nos conciernen directamente so pretexto de que la especialidad nos obliga a atrincherarnos en nuestros departamentos y en nuestras facultades. En este contexto, la reflexión sobre la política, que como estudios especializados lleva 66 años en la universidad española, se ha convertido en un

2 LARBAUD, Valery (1946): *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Montrouge: Gallimard, p. 9.

3 LEFEVRE, André y AAVV (1995): "Les traducteurs sur la scène du pouvoir". En: Jean Delisle & Judith Woodsworth (eds): *Les traducteurs dans l'histoire*, op. cit., p. 137.

asunto de especialistas. Si a esta situación se suma el retroceso del civismo y de los lazos políticos en las sociedades modernas, el panorama es sencillamente desolador. Tan desolador que existen universitarios brillantes que no “hablan de política” que “no ven los informativos” porque no les interesa la gestión de los asuntos públicos. La idea política que estaba al origen de las naciones ha cedido a las consecuencias de la evolución de las democracias dónde la vida colectiva parece centrarse en la producción de las riquezas y su reparto. En otras palabras, el individuo y sus intereses han eclipsado al ciudadano y sus ideales⁴.

Isaiah Berlin distinguía entre el buen juicio político necesario para el comportamiento político y el juicio político de los que observan y que les permite analizar dicho comportamiento. Aquí se trata del sentido común que nos permite pronunciarnos correctamente sobre asuntos políticos. Si tenemos en cuenta el problema del culto a los intereses individuales, el desinterés por los asuntos públicos y la impresionante labor de manipulación llevada a cabo por los medios de comunicación, podremos decir que es cada vez más difícil mantener un juicio político adecuado.

Es cierto que nuestro problema como intermediarios lingüísticos es la pasividad de los traductores y de los intérpretes a la hora de criticar libremente el escenario dónde ejercen su oficio. No se trata solamente de un problema de falta de juicio político, que existe en nuestras filas, sin lugar a dudas. En el año 2003, se movilizaron 500 intérpretes para trabajar de voluntarios en el Foro Social en Porto Alegre. A esta labor meritoria hay que añadir la colaboración de intérpretes profesionales en calidad de voluntarios con organizaciones como Amnistía Internacional o la Federación Internacional de Derechos Humanos, y otros organismos. Ser crítico con el mundo dónde vivimos y realizar un esfuerzo para intentar cambiar las cosas no nos exime de realizar nuestro propio diagnóstico. Necesitamos nuestro propio juicio político. No se trata de buscar una posición común, pero se trata sobre todo de establecer unos criterios reconocidos por todos, a la hora de esgrimir la objeción de conciencia para boicotear un acto determinado, a la hora de debatir nuestra contribución en la manipulación de “los consumidores” de nuestras traducciones e interpretaciones.

La comunidad de traductores y de intérpretes, debido al carácter mismo de nuestra actividad, está llamada más que nadie a hacer lle-

4 SHNAPPER, Dominique (1994): *La communauté des citoyens*, Paris: Gallimard. p. 21.

gar su voz a quien corresponda, y para ello ha de dotarse de un juicio político propio y de un discurso político y social. El traductor o el intérprete puede convertirse fácilmente en un instrumento en manos de entidades e instituciones cuya ideología no comparte.

La pasividad de los traductores e intérpretes, como comunidad, como gremio y como grupo ante los cambios que el mundo está experimentando no solamente llevaría a la exclusión automática de los mismos, sino, y esto es lo más grave, se podría fácilmente interpretar que este grupo es falto de juicio político, que no es autónomo y que tiene un déficit de ciudadanía. De hecho el comportamiento excluyente de la perspectiva anti-participativa liberal-conservadora se basaba en la falta de juicio político y de autonomía de los trabajadores, de las mujeres y de algunos grupos raciales para denegarles el derecho al voto. Si hoy en día es muy difícil negarle a cualquier ciudadano de un país democrático el derecho al voto, salvo en caso de una decisión judicial argumentada, sí que se puede perfectamente *mandar a callar* a grupos de personas o hacer que los medios de información, no tan independientes como creemos, ignoren sus manifestaciones.

Por lo tanto, ya es hora de que tengamos nuestro propio discurso político y social, y éste ha de basarse en un nuevo código de ética, más completo, más comprometido, y que va más allá de los meros aspectos profesionales y organizativos.

Los retos: El contexto actual y el futuro

Hoy en día, los intermediarios lingüísticos ejercen su oficio en un contexto internacional peculiar. Es el contexto del polo único, del miedo a la diferencia y de la invasión del uniformismo. Una vez más, el traductor y el intérprete se encuentran ante un dilema ético. O se ponen al servicio de aquellos que pretenden detener los principios universales u optan por el camino de la “subversión” o la *indigenización*, como diría un Samuel Huntington, no muy proclive a respetar valores diferentes a los suyos.

Sería algo ingenuo pensar que los intermediarios lingüísticos han trabajado desde siempre en un marco de intercambio de ideas y de pensamiento entre las diferentes culturas. En realidad se trata de un actor desprovisto de poder, involucrado en una relación que no es forzosamente equilibrada. El traductor o el intérprete puede, si las condiciones son favorables, ser un intermediario neutral, útil y hasta enriquecedor. Pero al mismo tiempo, puede contribuir en el contexto de la

globalización a exterminar la diferencia, los valores y las ideas que no se consideran *universales*. En la era del fatalismo ideológico y cultural, el intermediario lingüístico puede participar fácilmente en la propagación del pensamiento único.

En el debate sobre la globalización no existen solamente dos bandos; los ideólogos de la superioridad cultural y civilizacional y los defensores de las especificidades de las culturas y de la diferencia en general. Esta visión es simplista. La globalización es un concepto tan ambiguo que procede buscar sus diferentes concepciones en cada individuo consciente de los efectos de este fenómeno. El traductor o el intérprete no ocupan una sola posición en toda esta amalgama, pero entran en contacto con todas las partes implicadas en esta pugna. Lo cual quiere decir que ocupan una posición privilegiada para construir un discurso susceptible de aportar mucho al debate sobre la coyuntura actual.

El dilema del traductor-intérprete en la era de la globalización no consiste en estar en pro o en contra de este fenómeno o en adoptar o no un discurso normativo con un tono moralizador. El traductor-intérprete tiene sencillamente que ser consciente del contexto en el cual ejerce. Este contexto es conflictivo, y el concepto mismo de la globalización surgió en pleno triunfalismo del polo único, cuando las guerras estratégicas cedieron su lugar a conflictos entre ideas y valores. Los conflictos culturales tienen objetivos estructurales ya que intentan cambiar la manera del otro de concebir las cosas, de pensarlas, de aceptarlas o rechazarlas. Estos conflictos tienden sobre todo a cambiar otras formas de ser.

En este tipo de conflictos, la fuerza militar es un instrumento necesario, pero no es suficiente. La única arma decisiva es la del verbo. Algunos especialistas en prospectiva vaticinan que las guerras del futuro serán semánticas. Estos conflictos ya se han desencadenado, y se parecerán a las guerras de posiciones. Se pueden consagrar con facilidad los conceptos acuñados por los que dominan, pero también puede haber resistencias. En este caso, entorno a cada concepto/posición se desencadenarán batallas lingüísticas. Hoy en día, vemos con qué facilidad se propagan en todo el planeta conceptos cuidadosamente preparados en los laboratorios de la tergiversación. El objetivo suele ser a menudo manipular una realidad determinada o acuñar un eufemismo, atenuando así el efecto de recepción de un acto determinado. En este sentido, no es nada extraño constatar de repente que dictaduras árabes

de toda la vida pasen a ser países árabes moderados, en vez de *dictaduras árabes amigas* o que los medios de información más influyentes recurran descaradamente a la magia del lenguaje para convertir centenares de víctimas civiles en *daños colaterales*.

La función de cada concepto será una posición que hay que atacar o defender.

En esta guerra, el traductor-intérprete es el protagonista ya que el arma utilizada es la lengua, su instrumento de trabajo. En este conflicto se decidirá el destino de la diferencia y del derecho a describir en primera persona la realidad que vivimos en los términos que juzgamos adecuados. La presencia del traductor-intérprete es necesaria, para aniquilar la creatividad terminológica y conceptual participando en la ofensiva semántica que emana de la hegemonía o para mantener la tendencia natural a la diversidad a nivel del pensamiento y de la descripción de nuestro entorno, como seres humanos libres e independientes.

El optimismo nos lleva, como habitantes de este mundo, a buscar soluciones a este problema. El diálogo, la diversidad y la comunicación cultural constituirían los procedimientos más adecuados para lograr una convivencia sana entre los seres humanos. Los traductores e intérpretes están llamados, desde luego, a desempeñar su papel de intermediarios en ese tipo de relaciones. Pero esta vez, se supone que ejercerían su oficio en un ambiente sano, el mismo que permitió que muchos intermediarios lingüísticos ayudaran al acercamiento de las diferentes culturas para conocerse y respetarse mutuamente, lo cual nos permitió descubrir la grandeza de abrirse a las ideas del Otro y a su forma de pensar.

Bibliografía

LARBAUD, Valery. *Sous l'invocation de Saint Jérôme*. Montrouge: Gallimard, 1946.

LEFEVRE, André y AAVV. "Les traducteurs acteurs sur la scène du pouvoir". *Les traducteurs dans l'histoire*. Ed. Jean Delisle y Judith Woodsworth. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 1995. 137-163.

MORIN, Edgar. *La mente bien ordenada*, Traducción del francés por : María José Buxó-Dulce Montesinos, Barcelona: Seix Barral, 2000.

SHNAPPER, Dominique. *La communauté des citoyens*, Paris: Gallimard, 1994.





Este libro se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2010,
en los talleres de Gráfika Copy Center,
Santo Domingo 1862, Santiago de Chile.