



# ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 55-II (julio-diciembre, 2021): 205-219

[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)

## Artículo

### Introspección antropológica en las prácticas y usos sociales, religiosos, identitarios y de colonialidad entre Egipto, Iraq y Siria

### An Anthropological Introspection into Identitarian, Social, Religious and Coloniality Social Practices in Egypt, Iraq and Syria

Samer Alnasir\*

*Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Facultad de Filosofía, Dpto. Filosofía y Filosofía Moral y Política  
Paseo Senda del Rey, 28040 Madrid, España.*

Recibido el 15 de febrero de 2021; aceptado el 29 de marzo de 2021.

#### Resumen

Por los discursos orientalistas, domina en Occidente un estereotipo generalizador de que el mundo árabe es homogéneo. El presente artículo se proyecta para negar empíricamente esta banalidad. Para ello, se analizan profundas divergencias socioculturales y, más bien, antropológicas entre sus colectividades, que en gran medida persisten como secuelas de colonialidad o son debidas a distintas políticas coloniales. Para ello, se analiza la interferencia colonial en los usos y las conductas sociales, así como en los tratamientos y extranjerismos en el lenguaje, que son síntomas residuales y crónicos de colonialidad. Esto se compara con otras prácticas que se muestran resistentes a las interferencias extranjeras y que se conservan como esquemas relacionados íntimamente desde la identidad cognitiva hacia la colectiva. Para ello, se analizan usos urbanos, filológicos, protocolos, ritos sociales y demás factores de interferencia en la identidad, pertenencia y conducta de los individuos. La referencia a estos se mantiene siempre neutral como grupos, individuos o colectividades, y se evita el uso de sustantivos como sociedades o comunidades, ya que, parcialmente, se les niega esta categoría jurídica. Con esto, se intenta subrayar el laberinto identitario y de pertenencia en el que se encuentran inmersas las masas de población, y se toman tres ejemplos principales de muestra: Egipto, Iraq y Siria.

#### Abstract

This article proposes to contest, from an interdisciplinary perspective, the stereotype of the Arab world as homogeneous and show that Arab societies have deep socio-cultural and anthropological differences. This article will first highlight colonial interference in anthropological practices, social usages and conducts, and courtesies, treatments and foreign influence on language in comparison with another practice founded to resist foreign influence: that which is related to intimate ontological life. The paper will analyse urban usages, philological aspects, protocols, social rituals and other factors of personality interference, belonging and individual behaviour. Neutrality will be maintained through the use of terms such as groups, individuals or collectivities rather than terms such as societies or communities to avoid associating these groups with political categories. Finally, the intersectionality of identitarianism and belonging will be examined in relation to three countries: Egypt, Iraq and Syria.

**Palabras clave:** religión y pertenencia; identidad religiosa; identidad colonial; protocolos antropológicos; protocolo árabe, protocolo colonial

**Keywords:** religion and belonging; religious identity; colonial identity; anthropological protocol; Arab protocol; colonial protocol

\*\* Correo electrónico: [samer@alnasir.org](mailto:samer@alnasir.org)

## Introducción

*«Special forms require special ways to treat them. The ways to encounter them, to avoid them, to behave in their presence are part of their context, therefore part of their meaning. From a structural point of view, the differentiation of forms with specific religious functions inaugurates the development of a special social system serving religious goals. The history of religion is the history of its differentiation».* (Luhmann 1985: 9).

¿Es antropológico el protocolo social? La cortesía y la urbanidad, así como lo que se considera “buenos modales”, dependen de valores antropológicos que condicionan su aprobación o su recriminación. Esa dependencia –acondicionamiento de juicio y valoración– se debe íntimamente a un esquema antropológico impregnado espaciotemporalmente en las *epistemes* sociales mediante un anclaje sustantivo que implica dos condicionantes. El primero es el llamado *protocolo social*, que se encuentra imbricado entre la identidad ontológica y la cognición social que no solamente avanza traducándose en normatividad, es decir, en derecho, sino también en la forma de percibir ese derecho, que es el segundo condicionante: cómo percibir el derecho, más como un patrón imperativo, como creencia e identidad colectiva, un síndrome cultural (Páez Rovira y Zubietta 2004: cap. III), que se impone como forma de reflejar y comunicar la identidad social (Van Hoecke 2002) y, por ende, de sostener un análisis, más que sociocognitivo, psicotécnico del derecho en una nueva identidad neopositivista (Alnasir 2005).

Todo ello, por consiguiente, parte de la antropología y desemboca circularmente en ella misma. Es el pez que se muerde la cola. Esto requiere un marco teórico antropológico para diseñar las distintas etapas de la construcción epistémica de la identidad social, incluida la construcción o la deconstrucción del lenguaje, del simbolismo etimológico que impregna (Worf 1959; Wilson 2017) y de la que forma cultura social (Berlin 1999; Williams 1983) hasta llegar a codificarse-plasmarse normativamente como derecho –y en línea con los provocadores apuntes de Comaroff (2018)–, subrayando la abundancia hegemónica de una antropología de *apartheid* (Persaud 2020).

El prisma del presente trabajo parte de la definición y distinción entre *colonialismo* y *colonialidad*, en cuanto a que:

Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o

naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Maldonado-Torres 2007: 131).<sup>1</sup>

No se pretende entrar en el marco teórico de esta idea, sino contribuir desde su definición y distinción realizando una exposición empírica de los residuos de la colonialidad en el atributo histórico de los usos y las celebraciones sociales que afectan a la identidad social y a sus conductas actuales, entendidas como protocolo social, urbano o de recíproca cortesía, que definen las fragmentaciones grupales en cuanto a la moral local imaginaria (Geertz 1983: cap. II). Se considera, además, la escasez de información de fondo sobre los estratos sociales árabes y su visualización sumaria por los tratadistas en la literatura académica, tanto occidental como la propiamente árabe. Soto Díaz, por ejemplo, en su renombrado tratado de las buenas maneras, apenas repasa los usos sociales árabes en dos párrafos y de forma muy lejana y abstracta sin introspección ni contraste de fondo (Soto 1995: 118-119). Incluso en el ámbito de la Escuela Diplomática, en sus cursos de protocolo, los usos sociales y las prácticas identitarias árabes apenas son tratadas desde una superficialidad y una banalidad generalizadora (Sarhan 2017). Éste es uno de los argumentos a los que podemos asociar la fragilidad o escasez de la diplomacia pública española. Éste es uno de los retos de inmersión y lejanía en lo cotidiano (Alnasir 2019b).

Los estudios nativos árabes del tema son igualmente escasos y deficientes. Apenas se ha escrito una sola tesis doctoral que compara los protocolos de las cortes reales árabes, pero desde un ángulo bibliográfico y recopilatorio de normativas y actividades de los regidores (Alḥmwdy 1996). Otra tesis de máster aportó una comparación entre los usos de urbanidad islámica y la occidental, pero desde un ángulo muy restringido a lo ideológico, por el lado oriental, generalizador y ambiguo hacia lo occidental (Alḡhlban 2015). Es decir, en Occidente abundan la generalidad y la superficialidad, en tanto que en Oriente predomina la escasez de método epistemológico y de perspectiva disciplinar. A pesar de que todos sabemos que la realidad de las cosas está en su interior, en su origen histórico; sin embargo, cuando se refiere a las definiciones entre Oriente y Occidente, la introspección nunca es convocada. Este trabajo pretende llenar ese vacío, pero desde un ángulo concreto –la incidencia extranjera en la identidad antropológica–, distinguiendo entre lo mutable y lo resistente.

Para ello, se tomará una muestra influyente y representativa en la identidad antropológica árabe, aparen-

<sup>1</sup> Cabe destacar que, como concepto, «colonialidad» se debe originalmente a Quijano (1992), quien lo acuñó como eurocentrismo hegemónico cultural y poder de seducción populista universal que arrasó las identidades nativas del mundo, un modo de dominación en sustitución del modelo del colonialismo clásico, asentado desde el siglo xv (1992: 12-14).

temente parecida, pero con profundas zanas de divergencias debido a influencias externas en su conducta antropológica: Egipto e Iraq, los dos ejes de la antropología antigua, y Siria, el paso franco en todos los términos de confluencias, tanto entre ellas como por su exposición al Mediterráneo y al mundo colonial grecorromano. A saber que los estudios antropológicos existentes hasta el momento no se han centrado en los ejes, haciendo comparativa específica entre estas zonas. En cuanto a Egipto, se ha hecho referencia a él recientemente como el nuevo espacio de interés antropológico, después de las viejas zonas tradicionales de prestigio (Deeb y Winegar 2012: 539), el Yemen del Norte<sup>2</sup> y Marruecos, pero dentro del espacio políticamente minado, es decir, afectado por Palestina y su conflicto (Abu-Lughod 1989: 279), y todo lo que se va a referir aquí como influencia colonial directa en las conductas antropológicas.

El marco temporal partirá desde la Revolución francesa y su exportación colonial para deducir desde sus secuelas cómo interfirió, desde la ignorancia del orientalismo hegemónico colonialista, en la identidad antropológica y las prácticas sociales, dejando sus síntomas como secuelas de *trasplante* cultural. Para ello, este artículo parte y se proyecta alineado con la perspectiva de Comaroff (2018: 13), abogando por la relevancia de la antropología tanto para el derecho como para su ingrediente formativo, el protocolo social, por lo que no se analizarán en detalle sus sistemas políticos, sino los valores ontológicos subyacentes en ellos, la religión, y la cohesión étnico-lingüística. Por eso, esta síntesis no se limitará a la mera exploración, sino a la comparación, adentrándose en la construcción histórica confluyente en su realidad actual y en el porqué de su diferencia de los demás.

Primero se hará un repaso teórico de la cuestión para recoger prácticas y usos concretos entre los tres botones de muestra, intentando localizar sus orígenes coloniales o la resistencia a la interferencia colonial entre las prácticas urbanas, sociales, rituales y dialectales de colonialidad que reflejen un resultado residual del colonialismo, y aquellos que representan la resistencia antropológica a la interferencia externa como elementos arraigados e impregnados de identidad antropológica. Para ello, se intentará subrayar cuáles de las prácticas sociales son más propicias a la interferencia y cuáles se encontrarían más arraigadas en la identidad social y son más resistentes a las mutaciones.

En cuanto a las transcripciones literales del árabe al abecedario latino, se realizaron en la plataforma Glosbe para facilitar la lectura y, teniendo en cuenta la misma circunstancia, en la citación bibliográfica de títulos ex-

tranjeros se han transcrito del mismo modo siguiendo una indicación del título original entre corchetes para asegurar su correcta localización, omitiendo reproducir los nombres de autores en la lengua original para evitar la confusión.

## Oriente y la perspectiva orientalista

Cuando se hace referencia al mundo árabe, éste se proyecta con una connotación peyorativa o bien con superficialidad generalista y homogeneizadora. A pesar de parecer, visto superficialmente, homogéneo, los Estados nacionales que lo componen son bastante divergentes. Ni la homogeneidad se debe a las penurias, a los fracasos políticos o demás factores ontológicos, ni tampoco la divergencia se debe a lo económico, como suele considerarse de forma epidérmica. La referencia cabal al mundo árabe tiende a particularizarse cuando se pretende separar su oriente de su occidente, es decir, el golfo del Magreb, zanjando una línea entre esos dos ejes; sin embargo, en el propio eje oriental ya trascienden divergencias y distancias en todos los sentidos que imponen identidades propias a cada uno y en todos los contextos y dimensiones.

Los discursos orientalistas que abundan tautológicamente y enturbian las tribunas occidentales han sido reiteradamente tildados de falacia académica por hegemónicos y poscolonialistas (Bayart 2010a; 2010b) o, como ya se los acusó anteriormente, desde 1978, como un orientalismo inerte, ajeno a Oriente (Said 2003: 61) y antihumanista (Said 2003: 93), abogado ansiosamente a una búsqueda entre literaria y artística (Laurens 2004: 17). A pesar de todo ello, y hasta la actualidad, éste no mostró otra cosa que ser un orientalismo tautológico sobre el que urge recapacitar. Esa realidad constante la corroboró el agente de la CIA, John Nixon, encargado del caso del presidente iraquí Sadam Husein, antropólogo de formación y autor del famoso libro de confesiones *Debriefing the President* (Nixon 2017); cuando le preguntaron por su impresión al conocer a Sadam Husein y ser el principal inspector que lo interrogó, dijo:

Me sentí totalmente defraudado por toda la literatura y la formación que me dieron en Occidente, tuve que retirarme de las sesiones, regresar a Estados Unidos un mes para despejarme e intentar olvidarme de todo mi bagaje formativo y regresar nuevamente a conocer una realidad totalmente ajena a lo que domina nuestros relatos (Nixon 2017; Alnasir 2021: 514).

Estas divergencias tampoco son nuevas ni se deben a los fenómenos modernos de la expansión mediática, editorial o académica, sino que son el resultado remoto de una falacia literaria y del perspectivismo subjetivo y hegemónico en Occidente desde las leyendas romanas y el imaginario de Cleopatra. No en vano, Disraeli, en 1847,

<sup>2</sup> La consideración de zonas de prestigio referidas por Abu-Lughod se refiere a Appadurai (1986: 357). No obstante, cabe recordar que estos estudios, tanto el de Appadurai como el de Abu-Lughod, son del 1986 y 1989, es decir, anteriores a la evolución política en Yemen del Norte por su unificación con la del Sur (marzo 1990), y la posterior guerra civil posunificación (mayo-julio 1994), así como los incesantes acontecimientos bélicos emergentes desde 2011. Es decir, actualizando el dato ahora, Yemen, lamentablemente, dejó de ser aquel paraíso prestigioso de la antropología.

en su renombrada obra *Tancred*, incluyó un personaje, un príncipe que viaja por Oriente, y que mantiene una conversación con un mercante local de Alejandría sobre las desavenencias políticas y la hegemonía del Mediterráneo. Éste concluye con la siguiente pregunta: “¿La cuestión de Oriente es sobre quién debe dominar al Mediterráneo?”.<sup>3</sup> Esta pregunta plasma esa idea, y el personaje añade:

Solo hay dos poderes que pueden hacerlo, Egipto y Siria. Así como ingleses, rusos, franceses y austriacos son foráneos, van y vienen, los sirios y los egipcios son aborígenes, se quedan en su propia tierra. Los egipcios ya lo intentaron, y fracasaron, así que dejen a los sirios que lo hagan y prosperen (Disraeli 1847: cap. XLVIII).<sup>4</sup>

Seguidamente, veremos cómo el auge orientalista sirvió de instrumento colonial, no solamente para la denominación de los pueblos, sino también para subordinar su identidad cultural y sus constructos antropológicos.

### El foco del orientalismo hegemónico en Egipto

El prisma de Occidente hacia Oriente tiene siempre una perspectiva hegemónica, pero también generalizadora. Leibniz remite, en 1672, un informe al rey Luis XIV proponiéndole invadir o, según dice, conquistar Egipto. En dicho informe, el filósofo se empeña en reseñar al rey las fortalezas de Egipto, sus puntos débiles y las posibilidades de franquear sus defensas para dominar al país (Leibniz 1840: 3-6). El proyecto acabó desatendido por el rey, al considerarlo muy subjetivo desde la perspectiva religiosa, con la anotación del rey de que “las guerras santas son cosas pasadas de moda” (Vandal 1889: 1). Es decir, un filósofo propone una invasión y es un rey del Antiguo Régimen quien la considera poco motivada.

Por otra parte, por el decreto de Luis XIII, en 1669, se crea la primera escuela francesa de lenguas orientales vivas: el turco, el árabe y el persa, bajo la denominación de *Jeunes de Langues*, que pasa a ser el embrión del orientalismo francés. Se proyectó inicialmente con un objetivo sacro, aunque muy tardíamente, ya que el Concilio de Viena de 1311 ya incluía el árabe junto con el arameo como lenguas sacras para la hermenéutica bíblica y la reconstrucción histórica de la Iglesia. Sin embargo, las Juventudes de Lenguas rápidamente se transformaron en un instrumento de Estado para tender puentes diplomá-

ticos con el Imperio otomano, lo que proporcionó una mayor proximidad pragmática del antiguo régimen con las sociedades orientales e impulsó la política exterior (Laurens 2004: 105).

Uno de los notorios discípulos de la escuela, quien llegó a ser un diplomático francés envuelto en varias misiones secretas en el Imperio otomano, es François Baron de Tott (1733-1793). En 1777 es él quien se convirtió en el cerebro de la invasión a Egipto, resucitando el proyecto de Leibniz de 1672. Para tal fin, elaboró un plan táctico de la invasión de aquel país, con todos los detalles y las previsiones logísticas (Charles-Roux 1929: 74). Dicho proyecto tampoco prosperó en el Consejo del rey, por causas desconocidas, dado el secretismo oral que se le dio a las deliberaciones entonces, hasta ser rescatado por Talleyrand y ejecutado por Napoleón Bonaparte dos décadas más tarde.

En sus conclusiones, Tott describe al pueblo egipcio diciendo que “sus habitantes, beduinos, no tienen del islam más que el nombre, hay muchos cristianos coptos, aspiran a la dominación cristiana” (Charles-Roux 1929: 52). Apunta, además, a basar su administración colonial en la instrumentalización de los cristianos, sin necesidad de repoblación del país, diciendo que:

Será inútil enviar franceses para repoblar Egipto. Las tropas, los oficiales civiles y militares, los comerciantes y los artesanos serán suficientes. Además, será fácil aprovecharse de los católicos orientales, que sufren de la tiranía de los musulmanes, Palestina, Siria y Diarbaker están llenas de ellos. Les ofreceremos una vida dulce y tranquila, y alguna tierra, por lo que ganaremos su interés y adhesión a los franceses (Charles-Roux 1929: 27).

El ejemplo de Tott, como uno de los discípulos de esta escuela orientalista francesa, no es único, sino posiblemente es el de mayor impacto en la política pública, en la geopolítica internacional, y también en la antropología popular de los pueblos subordinados. En el ámbito literario, de las Juventudes de Lenguas, podemos aludir a Galland, genio e inventor de *Las mil y una noches* entre el 1704 y 1711 (Galland 1949). Mediante esa fantasía, Galland introdujo una ficción que representa el máximo asalto estereotipado hacia Oriente asentado desde las leyendas de Cleopatra, pero lo arraigó marcándolo como nativo y genuino de esa región sin aportar ni una prueba de su autenticidad, una leyenda construida sobre un imaginario desinformado, ficticio y fantasioso de Galland (Mahdi 2006: 122).

Luego de la calumnia literaria de Galland y emergida la Revolución francesa, la escuela de las Juventudes de Lenguas fue transformada en 1795 en la *École des Langues Orientales*, de la mano del conocido y preeminente De Sacy, quien rápidamente transformó toda la tarea filológica y literaria de la escuela en un instrumento colonial y al servicio de las ambiciones geoestratégicas de la República. Éste llegó a ser el traductor e introductor de

<sup>3</sup> La traducción es del autor del presente trabajo. El texto original dice: “*The Eastern question is, who shall govern the Mediterranean?*”.

<sup>4</sup> Es menester mencionar, aunque esta cuestión se sale de las perspectivas del presente trabajo, que Disraeli, entonces novelista de ficción, se saltó a la política tras la emancipación política de los judíos en 1836, alcanzando nada menos que el cargo de primer ministro del Reino Unido, y en dos legislaturas alternantes, donde llevó a cabo feroces políticas de expansión internacional del Reino Unido tanto en Oriente Medio como en el Sudeste Asiático, ejerció unas políticas ya advertidas en sus novelas de ficción publicadas tres décadas antes (Endelman 1985).



Napoleón en Egipto y, posteriormente, en Argelia (Laurens 2004: 130-31).<sup>5</sup>

De Sacy, al igual que Galland, Tott, y Leibniz, también tuvo su fantasía. Pues sin haber pesado ningún país árabe, ni haberse envuelto en sociedades árabes, publicó una obra titulada *Chrestomathie arabe* (De Sacy 1806). No es que hiciera una comparativa específica entre árabes y cristianos, como pudiera dar a entender el título, sino que lo hizo ficticiamente imaginando a los árabes como cristianos, proponiendo así un título en forma de decálogo lingüístico y antropológico árabe, pero desde las categorías cristianas. Su obra no solamente está plagada de ignorancias conceptuales y materiales, sino hasta de manifiestos errores ortográficos y conceptuales del árabe. Desde una cita que aparece en su carátula hasta la última página, ignoraba hasta las letras del alfabeto árabe, incluso confundiendo con el persa por la aparente similitud de su abecedario.

La obra de De Sacy, *Chrestomathie arabe*, pasó a convertirse en manual básico de estudio tanto para los demás egresados de la Escuela de Lenguas como para todo el orientalismo francés. Al ignorar exactamente quién habría estado asistiendo a Napoleón en sus cometidos diarios en Egipto –posiblemente Panuzen, o cualquier otro de los egresados de la Escuela de Lenguas–, al traducir a Napoleón en sus discursos en Egipto, no se le ocurrió otra cosa que proponerle que halagara a los egipcios y se autoproclamara *nieto* del profeta del islam. Es decir, fue el colmo de la ignorancia y, además de las faltas y errores en el lenguaje en su traducción oral del discurso, causó burla, furia e indignación en la población, lo que provocó las sucesivas revueltas de El Cairo a los pocos días de dicha proclamación (Biblioteca Audiovisual 2018).<sup>6</sup>

Con el anuncio de ser el nieto del profeta, y para honrar así a su supuesto abuelo, Napoleón ordenó que se celebrara la natividad del profeta a lo grande para demostrar el máximo respeto y veneración.<sup>7</sup> Los musulmanes

o los árabes, generalmente, no acostumbraban a festejar los nacimientos, ni siquiera los memorizaban, por lo que este acontecimiento nunca había sido así celebrado. De hecho, el propio Napoleón lo reitera en varias de sus misivas al cónsul francés en Chipre, el 28 de agosto 1798 (Bonaparte 1860: 591-592), así como en sus demás misivas a otros líderes regionales, como que la “fiesta del profeta ha sido celebrado tan por lo alto como nunca”. De hecho, un testimonio de la época, Aljbrty, relata que el 17 de agosto 1798, es decir, apenas un mes después de la toma de Egipto:

[...] preguntó Napoleón a uno de los clérigos por el nacimiento del profeta, y le contestó que no lo hacían, que, además, dadas las circunstancias, no se va a celebrar, y entonces Napoleón le replicó: “Eso es imperdonable, hay que celebrarlo”. Entonces ordenó a su contable concederle tres mil francos franceses, y organizaron una fiesta a lo grande, colgaron las luces, reunieron sus tropas, bailaron y cantaron, con sus cánticos y en su idioma, hasta el amanecer. (Aljbrty 1998: 24-25).

Es decir, fue Napoleón quien introdujo en Egipto, desde entonces, la festividad del nacimiento del profeta, que se sigue celebrando hasta la actualidad y se ha convertido en un emblema identitario y cultural de Egipto. A pesar de las polémicas y contestaciones en todo el mundo islámico,<sup>8</sup> no solamente por ser un legado poscolonial, sino por la mera ignorancia de Napoleón o sus asesores orientalistas.

Las interferencias del orientalismo colonial francés en la identidad colectiva egipcia o árabe no acabaron ahí, sino que Napoleón, en el afán de restar las influencias otomanas en el ámbito judicial de Egipto –ya que la justicia se impartía en nombre del emperador otomano por unos doctores designados al efecto–, ordenó la disolución de estos juzgados imperiales, alegando su sustitución por una justicia democrática y popular. Los jueces nombrados por el emperador otomano pasaron a ser democráticamente elegidos por el pueblo entre los más venerados de entre ellos. Es decir, en lugar de que fueran tecnócratas nombrados entre doctores de la jurisprudencia, terminaron siendo aristócratas elegidos entre los más notables del pueblo, de manera que, considerando la naturaleza tribal y estamental de la sociedad egipcia, la elec-

busca de un tranquilizante borreguil, que denominó *paz religiosa*, monopolizando sus propios constructos antropológicos a sus fines populistas coloniales (Alnasir 2021b).

<sup>8</sup> El Consejo Superior de la Jurisprudencia Islámica declaró ilícito celebrarlo en la resolución 1888 del 9 de abril 2001. Además, es un motivo de arduas discusiones en otros países, como Jordania e Iraq. Cabe destacar que el apartado segundo del artículo 12 de la Ley Orgánica 26/1992, de 10 de noviembre, por el que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, lo declara fiesta oficial para las comunidades islámicas en España; es decir, genera derecho de disfrute ante la Administración y las fuerzas armadas españolas, uno de los puntos más polémicos del acuerdo, introducido, como es habitual, desde la ignorancia y por falta de información por parte de los asesores del ministerio.

<sup>5</sup> La afirmación de que De Sacy haya asistido a Napoleón en Egipto, o de que haya sido su introductor, como afirma la narrativa francesa, no ha podido constatar. Si bien, examinada la correspondencia oficial de Napoleón, publicada entre 1859-1870 bajo las órdenes de su nieto, Napoleón III, no hay rastro de De Sacy en la misión, pues el 26 de marzo 1798 Napoleón solicita a su ministro de Asuntos Exteriores comisionar varias personas y enviarles en secreto a Tolon para partir en la misión hacia Egipto, ya que la partida se dispuso en el máximo secreto. En dicha solicitud, Napoleón le detalla los nombres de las personas solicitadas, y entre ellas aparece Panuzen como intérprete (Bonaparte 1859: 34). Tampoco aparece el nombre de De Sacy en la orden de creación del Instituto del Cairo, donde aparece como intérprete Panuzen, ni tampoco aparece De Sacy en ninguna otra referencia ni orden de pago. Por ello, este artículo ha preferido constatar el hecho y evitar aludir específicamente a De Sacy, siguiendo la corriente dominante en la narrativa francesa, ya que no ha sido posible constatar tal hecho, lo que tampoco excluye a De Sacy de su posible implicación en otros aspectos.

<sup>6</sup> Ojo a la nota anterior, ya que el reportaje aquí comentado se refiere a que fue De Sacy quien le traducía.

<sup>7</sup> Aunque este particular se sale de las dimensiones del presente trabajo, cabe aludir a dos trabajos exhaustivos de Alnasir examinando la correspondencia secreta, interna y los discursos populares de Napoleón en Egipto, en los que demostró cómo manipulaba a los pueblos subordinados agitando su identidad ideológica en

ción acabó cayendo sobre terratenientes y jefes tribales, muchos de los cuales siguen ejerciendo, hereditariamente, hasta la actualidad. Esto hizo que la justicia dejara de ser un instrumento social de mediación para ser un instrumento de fragmentación y aristocracia. Además, a la cabeza de la jurisdicción, Napoleón creó un tribunal al que en el primer año se le asignaron exclusivamente competencias comerciales, alegando la necesidad de crear una jurisdicción especial para el comercio; sin embargo, al año siguiente se le confirieron todas las competencias de segunda instancia sobre todo Egipto y en todas las materias. Dicho tribunal fue nombrado por doce jueces: seis musulmanes y otros seis coptos (cristianos-ortodoxos); es decir, a pesar de que los coptos apenas alcanzaban 6% de la población, eran representados en el alto tribunal a 50%. Los judíos, los bahaítas y todos los demás quedaron marginados de representación y de todo otro derecho jurisdiccional. Además, y para colmo, a la cabeza de dicho tribunal, Napoleón colocó a un copto como presidente, lo cual violaba cabalmente todas las normativas jurisdiccionales islámicas, y además dicho copto, nombrado presidente de ese tribunal especial, que el año siguiente acabó siendo el órgano supremo de la justicia egipcia, ni siquiera era un jurista, sino un auxiliar escribano del contable general de El Cairo bajo el gobierno anterior, de los mamelucos (Aljbrty 1998: 31-32).<sup>9</sup> Dicha calamidad causó la decadencia de las competencias jurisdiccionales en Egipto desde entonces y emergieron, en su lugar, las competencias irregulares de los predicadores, religiosos e incluso las de alAzhar que, de forma *anormativa*, terminó ejerciendo funciones jurisdiccionales en la práctica y, hasta la actualidad, en distintas materias. A pesar de las reiteradas reformas normativas de la jurisdicción egipcia, el Estado no logró recuperar del todo la omnipotencia y exclusividad jurisdiccional (Alnasir 2021: 495). Hasta la fecha, en el sur del país y en distintas colectividades rurales sigue gobernando el más fuerte, al que se conoce como juez de conciliación, una figura hereditaria originada en la iniciativa napoleónica y reconocida tácitamente por el poder público. Es decir, lo que parece ser una figura peculiar ontológica no es otra que un lastre de colonialidad o un resto residual del colonialismo.

## La situación en Iraq y en Siria

En Iraq, la situación aún es más compleja, no solo por las secuelas coloniales otomano-inglesas, sino también por sus confluencias y confrontaciones nacidas en el siglo XVIII por el dominio de la India y el papel que jugó

el paso por Mesopotamia cuando en aquella época no existía aún el canal de Suez. La Armada británica no tenía otro camino que el penoso paso por el cabo de la Esperanza, en África. Es decir, lo que para la Armada otomana era apenas el paso de mil kilómetros por los ríos de Iraq, o en el espacio terrestre para alcanzar el golfo y las costas indias, para la británica era un recorrido que se multiplicaba dieciocho veces hasta alcanzar el mismo punto, motivo por el que resultó el paso por Iraq o, excepcionalmente, por el sur, el talón de Aquiles de la Armada británica para resolver e impedir su capacidad de maniobra por parte los otomanos. Esta definición fue crucial para la geoestrategia británica, que provocó desde entonces la desestabilización de esta zona y creó un triángulo de confrontación étnico-ontológica que remedió el paso seguro de las tropas otomanas y creó una cortina de humo ante su accesibilidad.

En efecto, los británicos, a través de la Compañía de las Indias, y desde la emergencia del reino de Oudh, en el norte de la India en 1722, impulsaron significativas inversiones en el sur de Iraq con fines proselitistas orientados a la conversión masiva en el chiismo (Cole 1986; Nakash 1994), como una identidad ideológica antagónica a los otomanos, para arraigar el distanciamiento-fragmentación identitario en el seno del Imperio otomano. Así consiguieron la desestabilización de la zona llamada “triángulo chií” (Nwry 2019: 66-67). Es decir, tanto la alteración ontológica, como todos los vínculos que esto conllevó no se debieron a un origen etnográfico propio, sino que fueron residuos del colonialismo y sus confluencias en el pueblo iraquí.

La punta del iceberg es el escenario iraquí producido por las confrontaciones étnico-identitarias y cómo éstas se deben, en gran parte, a las imposiciones británicas por el tratado de la independencia tras la invasión de Iraq durante la Primera Guerra Mundial, al derrumbarse el Imperio otomano y proceder al reparto de sus posesiones.

La primera Constitución iraquí, de 1925, redactada en suelo británico, imponía la creación de órganos jurisdiccionales étnico-identitarios con el lema de proteger a las minorías. Es decir, protegiendo a las minorías se diseccionó el futuro Estado y su administración de la justicia, reservando poderes a los patriarcas religiosos islámicos, cristianos y judíos, y transfiriéndoles competencias estatales sobre sus feligreses para que ejercieran sobre ellos potestades más allá de las espirituales. Crearon así otra calamidad judicial en detrimento de las potestades jurisdiccionales estatales (Alnasir 2021: 509). Se creó, por consiguiente, un laberinto jurídico ante las libertades individuales como una forma de subversión del Estado en las pertenencias ideológicas gestionadas por estructuras religiosas, que fueron significativamente reforzadas tras la reciente invasión de Iraq por los estadounidenses en 2003.

Actualmente, en Iraq existen poderes patriarcales múltiples, tanto de las distintas ramas del islam como de las Iglesias católica y ortodoxa. El artículo 40 de la Constitución iraquí, proveído por los estadounidenses

<sup>9</sup> Las calamidades de la historia del colonialismo se repiten, pues en 2003, cuando los norteamericanos y sus aliados invadieron Iraq, hicieron exactamente lo mismo. No solo me refiero al sectarismo y la fragmentación, ni al otorgamiento del poder a una base sectaria y étnica, sino, como documenta Alnasir, el caso de rehabilitación de un juez apartado de la carrera disciplinariamente por prevaricación contra los derechos humanos en la época anterior, al que nombraron nada menos que presidente del Tribunal Supremo de Iraq (Alnasir 2021: 504).

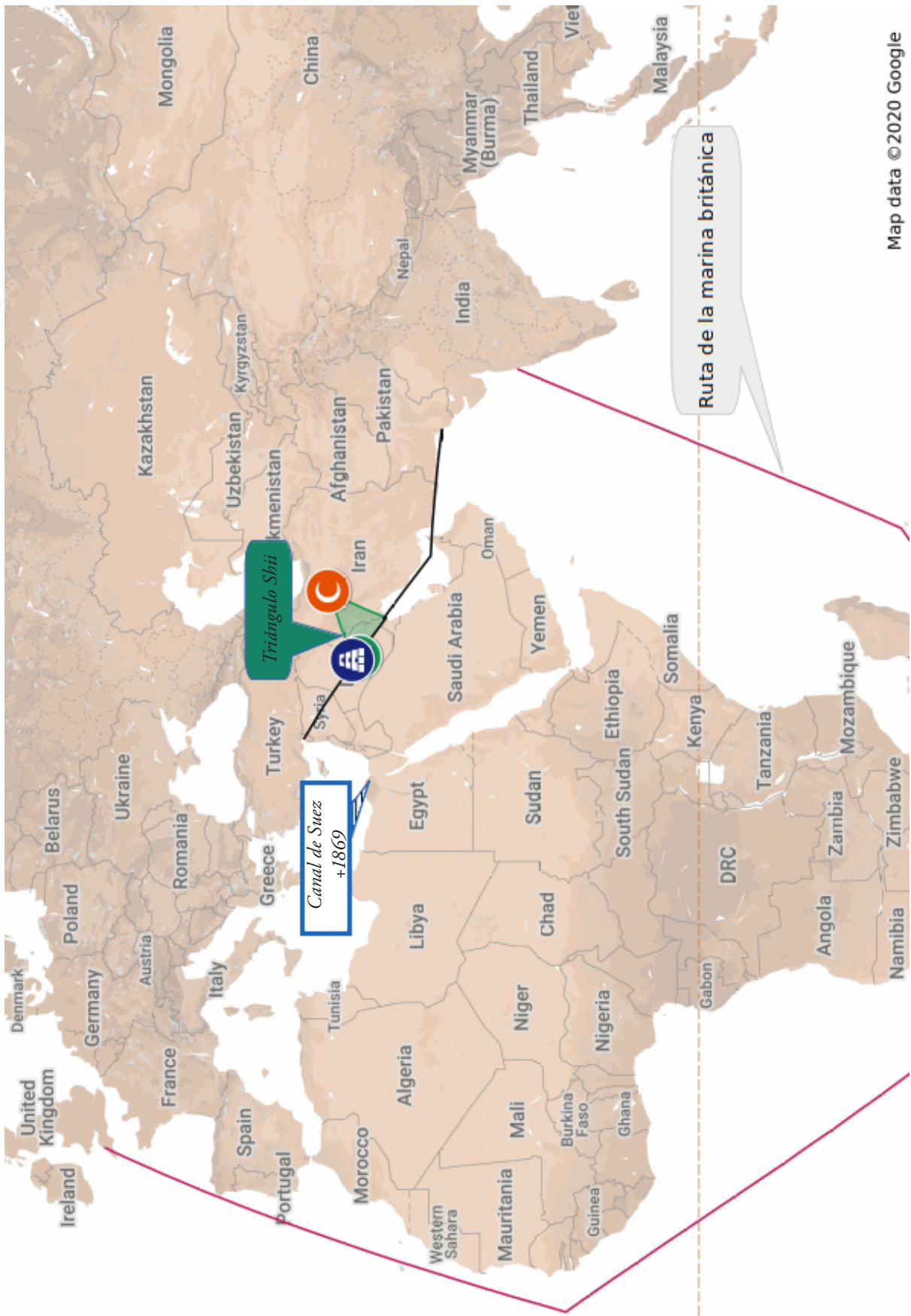


Figura 1. Confluencia de rutas marítimas otomano-británicas y el triángulo geoestratégico del chiismo a su paso por el sur de Iraq. Se han observado la representación ideológica de los colores en la metodología chii, Najaf, con el color verde; Kerbala, en cambio, con el color negro, por la representación propia de cada una; Qum, con el color rojo, por referencia al centro neurológico de su ideología, observando la totalidad del triángulo con color verde, que es el mitológico color chii.



en 2005 –y a instancia específica del embajador de este país–, estableció difusa y confusamente el derecho de los iraquíes a pertenecer a cualquier identidad ideológica que patrocinara sus creencias y su estado civil. En efecto, los ciudadanos quedaron esclavizados por los patriarcalizados ideológicos, que se inflaron frente al poder público, plasmándose como entidades supraestatales y con todos los poderes verticales, tanto judiciales como ejecutivos, frente al Estado.

Además de esto, las fracciones son antagónicas; es decir, no conviven en cohesión ni tolerancia. Todo lo contrario: existen grandes confrontaciones hasta en sus denominaciones, y éste es un aspecto importante para cualquier foráneo que los trate. Por ejemplo, a los *shías*<sup>10</sup> se los conoce entre los suníes como protestantes, o renegadores (*rwāfīd*), y referirse a ellos como tales es un cumplido para un suní, pero, sin lugar a dudas, es una gran ofensa que se debe cuidar si el interlocutor es chií y se hace referencia a los chiitas como protestantes (Alnasir 2020b).

Se debe tener cuidado, incluso, con los cristianos y no dar por hecho su similitud con la cristiandad occidental. Los cristianos orientales son escrupulosamente practicantes, conservadores y están anclados en su fe, lo que no es comparable con el cristianismo occidental, reducido apenas a la identidad bautismal. Esa particularidad tiene sus orígenes en una telaraña identitaria de los cristianos orientales por la teología en términos identitarios y de pertenencia difusa y confusa. Ambos ejes de esa red, tanto la difusión como la confusión, se deben a la errónea implementación de los ideales del nacionalismo europeo emergente desde la Ilustración en cuanto a que los cristianos de Oriente fueron incididos por este idealismo y convertidos en enclave antropológico desintegrado, y fragmentado, del resto de las sociedades otomanas. El nacionalismo libertario y democrático europeo de la Ilustración poswestfálica fue recibido por las sociedades otomanas y poscoloniales del Imperio otomano apenas en dos perspectivas. Los turcos se decantaron por la democracia como bien social de gobernanza, integración y rejuvenecimiento sociocultural; sin embargo, los cristianos se agarraron de la idea del nacionalismo e hicieron de la religión una identidad nacional y una estructura vertical de identidad (Edib 1930: 66 ss.). El paradigma lo podemos vislumbrar en los elementos constitutivos del potencial de las autoridades patriarcales orientales, que se reforzaron, o incluso se inflaron, como subversiones del Estado nacional, impulsando la religión –la cristiandad oriental– como identidad y pertenencia nacional impregnada en todos los términos, mucho más allá que una ideología o una espiritualidad pura. Se convirtieron, así, en un ícono del síndrome de identidad y de la pertenencia (Páez Rovira y Zubietta 2004: cap. III).

El nacionalismo, como ideología centroeuropea, era una idea altamente beligerante para la sociedad otomana, heterogénea en todos los términos idiomáticos, raciales y geográficos. Los cristianos orientales, quienes se decantaron por el nacionalismo europeo, posteriormente se suicidaron por ello, pues la unión de los cristianos orientales por la fe cristiana se debe a otros factores ontológicos, ya que son de distintas razas, lenguas y orígenes. Además de pertenecer a distintas corrientes ideológicas, sus diferencias ideológicas se deben a un lastre histórico, antagónico y lleno de rencor, sobreviviente entre las generaciones como memoria viva más que como una historia remota.<sup>11</sup> Son ortodoxos, lucanos, nestorianos, jacobinos, además de maronitas conversos al catolicismo; asirios y arameos errantes entre una identidad racial-histórica y otra religioso-cristiana con profundas oposiciones y antagonismos. Todos ellos hicieron que la recepción del nacionalismo europeo en cuanto a la identidad cristiana se volviese más dañina en su unión que habiéndose mantenido cohesionados con las sociedades árabes con otros factores de pertenencia ulteriores a la religión. O, también, esa ideología fragmentaria creó un antagonismo social ideológico polarizado, lo que los convirtió en comunidades que iban cada una por su lado cuando, anteriormente, convivían todas.

Además de la referencia idiomática, las identidades socioculturales que agrupan las variantes dialécticas como diferentes *digloses* lingüísticas –y que representan una identidad propia cada una de ellas– son cerradas en sí mismas como identidades étnico-culturales propias, y no como simples formas de uso lingüístico.

Los filólogos hispánicos asentaron una tesis particular difícil de aplicar, desde el punto de vista antropológico, al caso del árabe. Por un lado, en el mundo hispano, se entiende que:

Cuando se usa el término de comunidad lingüística, se hace referencia al hecho de compartir algo y ese “algo” puede entenderse de formas distintas. Así, se puede pensar en el conjunto de todos los hablantes de una lengua histórica (comunidad idiomática) o en los hablantes de una lengua en un momento y un territorio determinados (comunidad lingüística) (Moreno 2009: 24).

A su vez, en el caso del árabe, esa comunidad lingüística versa más sobre el contenido antropológico e iden-

<sup>10</sup> *Shía*, o *chía*, o chiismo, se refiere a la corriente protestante del islam, dominante principalmente en Irán. Para saber más de su ideología, ver Alnasir (2020b).

<sup>11</sup> Esta cuestión se sale de las dimensiones del presente trabajo, pero para ilustración del estimado lector, los cristianos orientales, primogénitos de la cruz, durante los primeros tres siglos de la cristiandad sobrellevaron crueles luchas por la definición del dogma cristiano y la identidad eclesial. Algunos se integraron en el Concilio de Constantinopla del año 381 y otros lo abandonaron y regresaron a la lucha y el recíproco exterminio de unos hacia los otros hasta casi la aparición del islam en el año 610 dC, aproximadamente. Sus desavenencias siguen hasta la actualidad como antagonismos identitarios y de pertenencia, a pesar de que, en realidad, se deben a un fondo ideológico. Más adelante se volverá a esta cuestión con más detalle.



titario como comunidad racial y de pertenencia, postulando el lenguaje y sus particularidades como vínculo de identidad y pertenencia, y no como simple variante dialectal.

Los hispanistas entienden por dialecto:

[...] un término técnico que se refiere simplemente a una variedad de la lengua compartida por una comunidad. Las lenguas, conceptos abstractos, se realizan en dialectos. Hablar una lengua es hablar un dialecto de una lengua, y la forma estándar o de prestigio de una lengua es simplemente otra realización dialectal más. En el uso técnico, no hay dialectos “correctos” o “incorrectos”, el término dialecto se refiere simplemente a una variedad de lengua característica de un grupo de hablantes. De hecho, hay dialectos que gozan de mayor o menor prestigio social, pero todos constituyen dialectos. (Silva-Corvalán y Enrique-Arias 2017: 14).

Esta perspectiva, vista desde el esquema hispano —ya que los ejemplos que aportan Silva-Corvalán y Enrique-Arias se refieren a los casos del español mexicano y el peninsular ibérico—, es muy diferente, si no inaplicable, a los casos de las lenguas antiguas orientales, pues los dialectos se deben a usos y costumbres socioculturales impregnados y arraigados en la cognición como identidad más que a simples variantes lingüísticas. No son, simplemente, formas de prestigio o rectitud, sino que son una identidad y pertenencia más allá de los supuestos religiosos que pretendieron consolidar los europeos entre los grupos sociales de Oriente.

Desde la invasión de Iraq, en 2003, se diagnosticó en este país una sublevación lingüística en la terminología jurídico-legislativa, impulsada por una sublevación grupal más que por un asalto vulgar a las tribunas y al poder (Alnasir 2019a; 2021: 489). Ese asalto no se debió apenas al relevo intergrupal de un grupo social por otro (los chiitas del sur de Iraq, reforzados por la invasión, en detrimento de los suníes del centro, debilitados por ese mismo hecho). Es decir, la variante lingüística investida por el poder y las instituciones, reflejada en una sublevación cultural que llevó el lenguaje vulgar a las tribunas políticas, textos legislativos e, incluso, a resoluciones judiciales, viene impregnada por un reajuste-inclinación en la pertenencia hacia una identidad que pretende brotar e imponerse en contra de los demás. Era considerada una variante vulgar, definida con la marginación, los estereotipos y el clasismo, al considerarla de clase baja, y entendiéndola como identidad ontológica, y no simplemente como otra forma pasajera en el uso del lenguaje. “Las palabras son un modo de categorizar la realidad” (Conde 2010: 230), y este caso representa todos los esquemas de esta categorización.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Incluso viéndolo desde otra perspectiva, la sublevación lingüístico-cultural versa sobre una identidad populista. Llevar el lenguaje vulgar como referente de una masa o grupo étnico concreto es entendido

Más que ideológicamente, patriarcalmente, los cristianos orientales están divididos entre asirios, recientemente canonizados como católicos orientales por la Iglesia católica en 2005,<sup>13</sup> y caldeos, que siguen un rito particular, ya que tienen una larga historia especial de conversiones y renegados entre el catolicismo y un estatus propio procedente de los nestorianos, que renegaron y fueron expulsados del Concilio I de Constantinopla de 381 dC (Wojciechowski 2002). A los caldeos se los puede identificar como menos practicantes —más liberales y menos laicos—<sup>14</sup> que los asirios, por lo que es muy normal tratarse con un caldeo cualquier día de la semana, pero un asirio siempre reserva una tradición especial para el domingo y para el resto de las celebraciones litúrgicas de la Iglesia, que habitualmente siguen como unión comunitaria y de identidad colectiva más que como meras prácticas de fe. De hecho, llamar a los caldeos, ante un asirio, *nestorianos* puede entenderse como un cumplido y puede sacarles una sonrisa de satisfacción, pero hacerlo ante un caldeo es una gran ofensa que se debe evitar.

Los resultados de la encuesta mundial de valores sociológicos (World Values Survey), recogida entre 2010 y 2014, muestra que, mientras que la religión apenas le importaba a 10.7% de la población española, es muy importante para 84.7% de los iraquíes, para 93.8% de los egipcios, para 87.5% de los palestinos, para 93.3% de los jordanos, para 95.4% de los tunecinos y para 88.9% de los marroquíes.<sup>15</sup> Es decir, los individuos se identifican con su fe religiosa más intensamente que con su patria, a pesar de que apenas 7% de los iraquíes se declara miembro activo de una congregación o comunidad religiosa, frente a 0.4% de los egipcios. Es decir, confiesan la fe, se adhieren a ella como pertenencia identitaria; sin embargo, se desligan de las instituciones patriarcales que postulan la representación o la gobernanza religiosa<sup>16</sup>. A

como una representación, reflejo y adhesión de ese grupo concreto con el discurso político que lo postula.

<sup>13</sup> La Iglesia asiria gozaba de estatus independiente del catolicismo romano, aunque reconocida como primogénita de la cristiandad, sin embargo, desde 2005 se canonizó por la adhesión a Roma como Iglesia de rito nativo oriental, recibiendo el primer nombramiento patriarcal desde Roma, que anteriormente era electo localmente entre sus propias ordenanzas.

<sup>14</sup> Con laico nos referimos a la definición asentada por el Concilio Vaticano Segundo, que divide a los cristianos entre seglares y laicos, entendiendo a estos últimos como los civiles creyentes y feligreses anteriormente llamados el pueblo de Dios (Pablo II 1965), y no en el confuso término entendido como laicidad francesa. Laicos son los fieles practicantes adheridos a la fe sin voto seglar.

<sup>15</sup> La encuesta omite a Siria, pues no aparecen datos del país en este periodo, posiblemente por la inestabilidad política iniciada a raíz de los movimientos sociales desde 2011 y hasta la actualidad. No obstante, la wvs ha recibido serias objeciones en cuanto a los datos ofrecidos y la forma de hacer las preguntas a los encuestados, por lo que se propone recibir sus resultados cautelosamente y con alfileres (Alnasir 2019a: 89). A su vez, existe otra encuesta controvertida ofrecida por el CIDOB en el proyecto Sahwa, que ha sido criticada más duramente en los mismos términos anteriores, cuyos resultados no son ni de interés ni fiabilidad para esta investigación.

<sup>16</sup> Cabe apuntar que la afiliación identitaria con la religión en estos grupos sociales no representa un significado ecuménico, es decir, la religión no representa las mismas prácticas entre todos los grupos. Los

pesar de que, en el siguiente tramo de la encuesta (2017-2020), la misma muestra refleja un aumento en la adhesión y los iraquíes pasan de 84.7% a 87.6%, así como los egipcios de 87.5% a 97.3%, ello en detrimento de la confianza en la política y las instituciones del Estado, que varía, en el caso iraquí, de 12.2% a 17.6%,<sup>17</sup> y, en el egipcio, de 31% a 8.2% (World Values Survey).

Los cristianos orientales, primogénitos de la Cruz, especialmente los de Iraq y Siria, mantienen una perspectiva muy negativa hacia el cristianismo occidental. Los que son más simpatizantes con el Occidente romano católico son los maronitas del Líbano, muy distintos al resto de las entidades de Iraq y de Siria. A este grupo cabe añadirles los armenios, que realmente son nuevos grupos asentados entre Iraq, Siria y Jordania desde mediados del siglo XIX, debido a las políticas otomanas de expulsión, *tahcir*, en represalia a los acontecimientos del genocidio griego de 1821. Además de conservar escrupulosamente su tradición ritual, mantienen un uso peculiar del lenguaje, al que agarran como identidad propia, y presentan una fiel sumisión al patriarcado armenio ortodoxo. Es decir, son ajenos a todo el contexto sociocultural local, lo que es más que un *apartheid* social. Las variantes del habla, vistas desde fuera, pueden parecer una delimitación fragmentaria pero, muros adentro, son defendidas como identidad propia de la que se aferran las generaciones con orgullo nacional y de pertenencia.

Cabe reiterar que el cristianismo allí ni es homogéneo ni está unificado, ni tampoco se puede reducir a las corrientes anteriormente citadas, asiria, caldea —o aramea—, armenia, o los maronitas del Líbano, pues subsisten los lucanos como congregación independiente de la Iglesia oriental, además de las prelaturas independientes de los patriarcas locales como franciscanos, jesuitas y la prela-

tura de la Santa Cruz del Opus Dei con sede en Beirut (el Líbano).

Siria tampoco es la excepción, aunque su posición estratégica es ineludible ante todos los escenarios, con sus largas costas en el Mediterráneo y un importante tramo del río Éufrates, nacido en el sur de Turquía, que tiene la mayor zanja de la zona y desemboca en el golfo. Es decir, es el recorrido perfecto para conectar el Mediterráneo con el golfo directamente, aunque exista hoy el canal de Suez. Antes de concluirse la construcción de éste, en 1869, ésta era la única esperanza para evitar el cuerno de África.

La interferencia-mutación ideológica del islam chií inducida por los británicos en Iraq tuvo similares ecos en el sur de Siria y lo que es actualmente el sur del Líbano. En Siria emergió otra corriente errante entre los preceptos islámicos y los bahaítas, conocida hoy como los alauíes, que es más identificada políticamente con el chiismo y, socioculturalmente, con los drusos. Ésta fue fortalecida significativamente por los franceses desde la invasión napoleónica entre 1798 y 1801. Los alauíes, en el poder político de Siria desde 1971, no admiten ser denominados chiitas ni drusos; de hecho, ambas referencias para ellos constituyen una ofensa, a pesar de las muchas simpatías y similitudes en sus prácticas; simplemente, toman la identidad como propia y se denominan alauíes. Se insiste y se reitera que las entidades ideológicas orientales son entendidas como identidades y pertenencias más que como ideologías espirituales. Así, en ese laberinto de ansiosa búsqueda de identidad y pertenencia, conviven las colectividades orientales. Una mirada a fondo dificulta cada vez más llamarlas comunidades o sociedades por lo que esos sustantivos implican, apenas conviven juntos, pero en partes delimitadas.

individuos se identifican con la religión como conjunto pragmático, y no específicamente como esquema dogmático. Entendiendo la religión como un entramado de dogmas, ideología y prácticas particularizadas espaciotemporalmente, Schacht (1982) ofreció una comparativa entre las prácticas antropológicas, entendidas como religiosas islámicas, entre Argelia y la India. Es decir, aquellas prácticas identitarias, como el matrimonio, el nacimiento, los funerales, en cuanto a sus ceremonias, requisitos y costumbres (Schacht 1982: cap. 11). La conclusión es que nada tienen que ver los unos con los otros, sin embargo, todas son definidas como religiosas, islámicas o conformes con las directrices religiosas, que en el fondo no son absolutamente ajenas a todo dogma religioso, sino son propias de la identidad antropológica. Incluso, en algunos casos, contrarias a los dogmas religiosos, o hasta prohibidas, como la ablación genital, por ejemplo, aludida a las sociedades islámicas, mientras que el dogma islámico la había repudiado desde el inicio, y no se practica sino apenas entre grupos periféricos ajenos a la autoridad religiosa. Es decir, que el islam, como dogma religioso, es monolítico, sin embargo, sus prácticas están íntimamente ligadas a la entidad óptica circunscrita al espacio y al tiempo, es decir, a la antropología.

<sup>17</sup> Con cautela ha de escoger la variante iraquí, dado que la encuesta se refiere a un lapso amplio de cuatro años plagado de turbulencias. Durante estos años, se produjo la guerra contra el Estado Islámico, 2015-2017, las elecciones del 2017, y varios cambios gubernamentales en los sucesivos años, además de los movimientos sociales iniciados en octubre 2019 y culminados por la dimisión del Ejecutivo precisamente por desconfianza pública en todo el sistema político y los partidos. Todo ello requiere máxima cautela al recibir y entender este aumento, que puede deberse a un balón de espuma.

## Protocolo social del mundo árabe

Las sociedades orientales, generalmente, son muy formalistas, hasta pueden tildarse, y sin remordimiento, de narcisistas en sus tratamientos interpersonales, y este detalle es visible y notorio a todos los efectos. A nadie se le llama por su nombre de pila sin un tratamiento previo. Incluso en el ámbito familiar y más íntimo, es ofensa y falta de educación hacerlo. Lo curioso es que varias de estas distinciones sociales tampoco se deben a un origen autóctono ni son genuinas de las lenguas dominantes. Se manejan diversos distintivos de diferentes culturas simultáneamente. No en vano, el título reivindicativo del álbum del cantante Rouhana es “Hi, ça va? Kifak?” (Rouhana 2006a; 2006b), en referencia al típico saludo libanés, procedente de un argot<sup>18</sup> (Calvet 1994) conformado por tres lenguas simultáneamente: el inglés, francés y el árabe.

<sup>18</sup> El término “argot”, incorporado a la lengua española sin modificaciones en la escritura, procede del francés, con el mismo significado que “jerga”.

Otros botones de muestra son, por ejemplo, que Egipto maneja diversos distintivos procedentes de distintas culturas simultáneamente. Es decir, los nombres de pila se mencionan imperativamente seguidos con el indicativo *bey*, que es el adjetivo turco correspondiente al ‘don’ en castellano. Es una falta de respeto llamar a alguien, por muy cercana que parezca la relación, con el nombre sin ese distintivo. Sin embargo, llamando a la tía, los egipcios manejan el distintivo *tante*, que es ‘tía’ en alemán,<sup>19</sup> y cuando se refieren a una dama se le dice *madame*, en francés, y como vocativo de respeto se maneja el término *efendim* –un equivalente del ‘usted’ castellano–, que procede del turco. Es decir, una misma señora puede ser a la vez *madame*, *tante* y ser nombrada como *efendim*.<sup>20</sup>

En cambio, a pesar de su mayor exposición colonial al Imperio otomano, Iraq es quien más interfirió en los otomanos, y no al revés. Pocas palabras de cortesía extranjera podemos encontrar en su uso social. Manejar términos extranjeros en los tratamientos y dentro de la cortesía social se considera una falta de educación o hasta un modo de desprecio y de sarcasmo ofensivo. Siria, en cambio, parece encontrarse en el medio: maneja más distintivos turcos, pero menos franceses o alemanes que el ejemplo egipcio, sin que haya, por cierto, un antecedente colonial alemán en Egipto.

Las formalidades árabes que podemos tildar de narcisismo social colectivo y, por tanto, individual, no son tantas como las que podemos encontrar en los tratamientos formalistas de algunas sociedades americanas latinas. En el Perú, a cualquier licenciado lo tratan de *doctor*, y en México hasta quien ostente un título de máster lleva el tratamiento de magíster o de arquitecto, etc. En el mundo árabe, el adjetivo es una ansiedad de estatus. En Egipto, al candidato a doctorado, desde el primer día de su admisión a un programa de doctorado, ya se lo llama *doctor*, y hasta se ofende si no es tratado así. *Doctor* hace referencia al médico, al dentista y hasta al farmacéutico

y al veterinario.<sup>21</sup> El tratamiento *a’stadh*, procedente de ‘maestro’, es el usado en el ámbito académico para cualquier docente universitario y escolar; sin embargo, en el ámbito vulgar, se refiere a cualquier persona, profesional y artesano.<sup>22</sup> Incluso es muy distinguido en el uso artístico, ya que a los dramaturgos se los distingue tratándolos de *a’stadh*. Es decir, es el mismo tratamiento que une la mayor categoría académica con la más anónima categoría vulgar.

Los otomanos mantuvieron a sus periferias inmersas en la miseria medieval, apenas les llegaron las reformas otomanas del siglo XVIII, de la mano de la invasión británica tras el derrumbe del Imperio otomano por la primera Gran Guerra. Napoleón, en una de sus cartas al director ejecutivo de la República, el 24 de junio 1798, es decir, nada más tomar Egipto, le describe la miseria rural diciendo que “en los pueblos no conocen ni siquiera un par de tejas” (Bonaparte 1860: 356-57). Entonces, nada más derrumbarse el Imperio británico por la invasión británica a sus colonias, se expusieron repentinamente a la industrialización del siglo XX, hecho que los introdujo en un abanico de terminología extranjera que no lograron transferir a su lengua local hasta la actualidad. Las herramientas mecánicas son ejemplo irrefutable de ello, ya que no solamente importaron los productos, sino que también importaron el uso propio de sus nombres extranjeros. Por ejemplo, la *secure spanner*, es decir, ‘llave inglesa’ en castellano, se transliteró al árabe como tal, “skwr sbanh”, así como muchas otras utilidades industriales resultaron incapaces de dotarlas de nuevos adjetivos locales que las denominaran y las mantuvieron con sus propios nombres extranjeros como símbolos de colonialidad.

## Ceremonias antropológicas

Los eventos antropológicos relacionados con el inicio y el fin de la vida también presentan diferencias que destacar, no solo tomando como referencia nuestros tres

<sup>19</sup> Es extraño ese rasgo de colonialidad sin precedente de colonialismo, pues Alemania no tiene antecedente colonial en Egipto. Ese ejemplo puede ser considerado como un rasgo de colonialidad sin colonialismo.

<sup>20</sup> Originariamente estas distinciones son muestras de clasismo social lastrado desde el colonialismo estamental. La sociedad colonial otomana, y más concretamente en Egipto, se formaba por tres estamentos: los mamelucos, que son los prefectos gobernadores del país en nombre del emperador otomano, denominados *byes* en turco, es decir, ‘amos’ y ‘dominantes’; y los sabios y servidores de la administración, denominados *efendis*, en turco, es decir, ‘señores’, frente al pueblo llano, denominado con sus propias referencias y en el propio idioma. La misma fragmentación se mantuvo poscolonialmente, y hasta la actualidad, como secuela estamental y de fragmentación social. Las profesiones manuales de clase baja son denominadas con distintivos nativos en el propio idioma, pero las profesiones de clase alta son denominadas por su procedencia colonial. El farmacéutico es *eczacı*, en turco, y el abogado, *maître*, en francés, pero ambos son *byes*, es decir, ‘señores’; sin embargo, la profesión manual y de clase baja se mantiene circunscrita a lo tradicional.

<sup>21</sup> En el ámbito político, el título de doctor se usa como lema electoralista y con ponderación populista. No en vano, hoy día en Iraq no solamente todos los parlamentarios ostentan títulos de doctores, hasta altos cargos, incluso diplomáticos, y rápidamente se filtran a la prensa noticias de falsos títulos de personas que ni siquiera ostentan la secundaria y pretenden postularse con el título de doctor. Este aspecto lo podemos apreciar igualmente en la clase política alemana, hoy perseguida por el plagio académico y los escándalos de corrupción, recientemente también conocidos en España. Pero, en el caso de nuestros ejemplos, versan más sobre un eje cultural antropológico que sobre un síndrome de populismo. Además, mientras que en Alemania o en España los políticos recurren a tesis plagadas, en el mundo árabe más bien recurren a títulos falsos, o simplemente a universidades virtuales creadas en Europa, precisamente, al efecto para otorgar esos títulos ficticios proyectados exclusivamente a estos fines carismático-populistas.

<sup>22</sup> Curiosamente, en Egipto, y también en Siria, a los maestros artesanos les tratan como *usta*, que es un término turco referido al maestro artesano; es decir, también éste, y a pesar de ser un oficio antiguo y tradicional, adquirió una denominación extranjera y se mantuvo como residual poscolonial.



botones de muestra, pues incluso en el interior de cada uno de ellos subyacen importantes diferencias entre las regiones. El evento funerario se sitúa en la oscuridad de las tipologías estandarizadas, cuya “organización depende de elementos genuinos en cada comunidad” (Rubio 2013: 531), al igual que los rituales de nacimiento y las ceremonias nupciales (Borgeaud y Petrella 2016).

En Iraq, por ejemplo, tanto las ceremonias nupciales como las funerarias son muy distintas entre una región y otra o, incluso, en las grandes ciudades, entre un barrio y otro. No solo por razones ideológicas, sino por el distintivo social que representan y hasta de clase. Lo mismo ocurre en Egipto, donde el Alto Nilo representa una tradición antropológica muy ajena al norte. Lo que sí cabe destacar es que todas ellas son muy ajenas y muy distintas a los marcos ideológicos. En muchos casos, el islam y el cristianismo no comparten estos ritos ni los imponen, sino que éstos se deben puramente a la tradición social.

En términos holísticos y de paridad aristotélica, la “religión impera”<sup>23</sup> un sistema funcional diferenciado entre una sociedad y otra” (Luhmann 1985: 14). Engels distingue entre los *antropos*, naciones con historia, y otras sin historia. Las primeras cuentan con una clase social “capaz de generar en cada momento histórico la cultura nacional” (García 1981: 49), a diferencia de aquellos pueblos fracasados en “constituir una finalidad esencial de su existencia para convertirse en Estados” (Alnasir 2019a: 28). Para tales prácticas y pueblos podemos referirnos a varios de los de la península arábiga, pero no son los ejemplos referidos aquí, ya que estos pueblos cuentan con una estructura social propia que se mantuvo resistente a las tradiciones religiosas, a pesar de que, en el fondo, las abrazaran como ideología. Éstas mantuvieron las religiones, desde la óptica marxista, como identidades vicarias que sirvieron a favor de su patriarcado con una procedencia ajena ideada desde perspectivas transnacionales. Es decir, desde el ángulo de origen, interés y dependencia, la religión se constituye como otra forma de colonialidad, la ideológico-espiritual (Alnasir 2019: 30). Este esquema lo podemos encontrar en las prácticas ontológicas íntimas, como ya hemos apuntado: las del nacimiento y los funerales.

Por ello, no solamente encontramos diferencias rituales y ceremoniales, sino que todas ellas en conjunto son muy distintas a las marcadas por la religión, concretamente a la islámica. Nada tienen que ver las celebraciones de nacimientos ni de funerales en cada masa antropológica<sup>24</sup> con las directrices marcadas por la religión.

En Egipto, por ejemplo, celebran de forma muy especial el séptimo día del nacimiento mediante unos ritos muy particulares que no se asemejan a ningún otro grupo. En Iraq, eso ni siquiera es motivo de celebración.

Algunos colectivos chiitas del sur lo hacen a los cuarenta días. En Egipto, el ritual funerario impone que los vecinos se encarguen de la manutención de la familia del difunto durante tres días. En Iraq, sin embargo, es la familia del difunto quien debe hacerse cargo de todas las personas que asistan al funeral durante tres largos días. A su vez, el marco religioso del islam prohíbe comer cualquier alimento que se ofrezca en ofrenda por el difunto (Binbaz Sf; CSJI 2005). Es decir, ambas tradiciones imperantes entre los grupos son muy ajenas a la religión y a cualquier otra tradición vicaria. Ese parece ser el único esquema antropológico propio y genuino inalterable por alguna interferencia vicaria. Las constelaciones familiares (Ulsamer 2004: cap. 1) representan un esquema ontológico impregnado transgenéticamente y resistente a las mutaciones, salvo aquellas repercutidas paulatinamente en el tiempo.

Las ceremonias nupciales, por lo general, además de su estatus jurídico, no son tan distintas como lo mostró Alnasir anteriormente (Alnasir 2020a), aunque sí mantienen diferencias en cuanto al tratamiento normativo de los matrimonios mixtos y otras formas de reglamentación (Alnasir 2021a).

Cabe referirse a la gran tergiversación literaria en la literatura orientalista sobre el tema de los kurdos o cualquier otro grupo relacionado con Iraq, o incluso por confusión con la situación de Siria. Ignatieff puede ser uno de los ejemplos perfectos, ya que dedicó el capítulo quinto de su diario de viajero a Kurdistan y afirmó, entre otras cuestiones, que los kurdos de Iraq no podían practicar su lengua y que eran perseguidos por ser suníes (Ignatieff 1995: 210 ss.). Es sabido, y de sobra, que los suníes son los que siempre gobernaron en Iraq. ¿Cómo podían perseguir a los kurdos por ser suníes también? Más bien, Ignatieff publicó aquel libro en 1995, una época de plena insembración de la demonización de Iraq en la literatura universal. Habría que volver a preguntar si el autor ahora mantiene aquella postura, ya que abandonó sus cometidos políticos y regresó a las tribunas académicas. Pues además, por la invasión de Iraq, se produjo el reforzamiento de los chiitas y la eliminación total de los suníes del escenario público y político. Cabría preguntarse, entonces, por qué mantener la fragmentación antagónica. Parece claro que, hablando de Oriente, todo cabe, ya que el orientalismo es ajeno cabalmente de Oriente y sus realidades antropológicas (Said 2003: 61; Persaud 2020) y más bien busca explicaciones desde las propias categorías occidentales para hechos no solo lejanos materialmente, sino conceptual y estructuralmente.

## Conclusiones

En todo lo expuesto en este trabajo se reflejan más las divergencias que las similitudes entre cada uno de estos tres Estados, que, por muy homogéneos que puedan parecer, mantienen prácticas divergentes que han de tenerse en cuenta, en lugar de presumir generalidades, y se

<sup>23</sup> En el original dice “survives”, que traducimos como ‘imperar’, que es lo que más se ajusta a la perspectiva de este trabajo.

<sup>24</sup> Con el término “masa antropológica” se intentan separar los marcos nacionales estadísticos y se orienta hacia un particularismo, o regionalismo subestatal, como ya se refirió anteriormente.

observa también que, en muchos casos, sus diferencias son un resultado residual de colonialidad. Además, se debe percibir y asentar el tratamiento social como instrumento identitario inviolable, mucho más allá de simples normas de cortesía o urbanidad.

La ignorancia occidental de Oriente, en sus distintas formas, incluida la ideológico-religiosa, colonial y hegemónica, consiguió incidir en prácticas sociales, usos y conductas antropológicas, incluso en el lenguaje y sus cargas connotativas, lo que deja notorios y perpetuos síntomas de colonialidad; sin embargo, las prácticas antropológicas de inicio y fin de la vida se mantuvieron resistentes a las interferencias ajenas, coloniales y religiosas. Las prácticas antropológicas íntimas se mantuvieron rígidas marcando fronteras e identidades hacia los demás grupos, por mucho que parecieran superficialmente homogéneos. Incluso, en cuanto al uso de las variantes lingüísticas, éstas son más bien entendidas como identidades y pertenencias que están más allá de un simple uso de clase o de connotación geográfica. Tanto el lenguaje como las prácticas antropológicas son entendidas como símbolos de identidad y pertenencia más que meros actos de urbanidad. De hecho, aquellos que se desligan de esos dos factores –la identidad y la pertenencia–, lo primero que muestran es el abandono de los factores que constituyen el esquema de su pertenencia.

## Referencias

- Abu-Lughod, L. (1989). Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18, 267-306.
- Alghlban, Mhmd. (2015). âdâb âllyaqîwqwa' dâlmrâsm byn âlaşlamwâlgħrb. LLM. Alaqsa University, Disponible en <https://library.iugaza.edu.ps/thesis/118373.pdf> [Consulta: 23 de enero de 2020].
- Alhmwdy, 'bd âlrhmn. (1996). Aldblwmâsyî wâlmrâsym âls'wdyî wmqarnthâ bb'q âldwl âl'rbyî. phdthesis. Meca: Umm al Qura University.
- Aljbrty, 'bd âlrhym. (1998). III, 'jaÿb âlâthar fy âltrajm wâlâkħbar. ed. 'bd âlrhym 'bd âlrhym. Cairo: dar âlktb âlmsryî.
- Alnasir, S. (2005). Hacia nuevo dogma del neopositivismo jurídico. *Hesperia, Culturas del Mediterráneo* 3, 251-62, Disponible en [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1120168](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1120168) [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Alnasir, S. (2019a). *Concepto jurídico, Religión y Secularidad: los casos de Israel, Egipto e Iraq*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Alnasir, S. (2019b). Defeats and Defects of Spanish Cyberdiplomacy in the Arab World. *Public Diplomacy Magazine*, 22, 61-63. Disponible en [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3505855](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3505855) [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Alnasir, S. (2020a). Ceremonial nupcial y protocolo matrimonial en el mundo árabe - islámico. *Protocolo & etiqueta*. Disponible en <https://www.protocolo.org/social/bodas/ceremonial-nupcial-y-protocolo-matrimonial-en-el-mundo-arabe-islamico-i.html> (Consulta: 27 de octubre de 2020).
- Alnasir, S. (2020b). *What Is Iranian Shiism?* Rochester, NY: Social Science Research Network. SSRN Scholarly Paper. Disponible en <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3595218> [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Alnasir, S. (2021a). Calamidades del Derecho (post)Colonial y su Orientalismo: Religión, Identidad y libertad individual en Egipto, Iraq y Túnez. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 158, 485-519.
- Alnasir, S. (2021b). Cuando el populismo también es colonial, A propósito de Napoleón en Egipto. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*: 1-30.
- Bayart, J. F. 2010a. *Etudes postcoloniales (Les). Un carnaval académique*. París: Karthala.
- Bayart, J. F. 2010b. Les Études postcoloniales. Un carnaval académique. *Politique étrangère* Hiver 4, Disponible en [doi.org/10.3917/pe.104.0912](https://doi.org/10.3917/pe.104.0912) [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Berlin, I. (1999). *Concepts and Categories*. Londres: Pimlico.
- Biblioteca Audiovisual. (2018). *Napoleón Bonaparte, la campaña de Egipto - La conquista*. Disponible en <https://youtu.be/pJ3AY-0BLP0> [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Binbaz, A. (s. f.) ħkm tqdym âhl âlmyt âlt'âm llm'zyn. *Binbaz Foundation*. Disponible en <https://binbaz.org.sa/fatwas/12926/> [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Bonaparte, N. (1859). III *Correspondance de Napoléon Ier*. París: Plon.
- Bonaparte, N. (1860). IV *Correspondance de Napoléon Ier*. París: Imprimerie Impériale.
- Borgeaud, P. y Petrella, S. (2016). *Le singe de l'autre : du sauvage américain à l'histoire comparée des religions*. Genève: Éditions des Cendres.
- Calvet, L.-J. (1994). *L'Argot*. París: Presses Universitaires de France.
- Charles-Roux, F. (1929). *Le projet français de conquête de l'Egypte sous le règne de Louis XVI*. Caire: Imprimerie de l'Institut Français.
- Cole, J. R. I. (1986). "Indian Money" and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850. *Middle Eastern Studies*, 22 (4), 461-80.
- Comaroff, J. (2018). 'Does Anthropology Matter to Law?': Reflections, Inflections, Deflections. *Journal of Legal Anthropology*, 2 (2). Disponible en [doi.org/10.3167/jla.2018.020206](https://doi.org/10.3167/jla.2018.020206) [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Conde, O. (2010). El Lunfardo en la literatura argentina. *Gramma*, XXI (47), 224-46. Disponible en <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/59/122> [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Consejo Superior de la Jurisprudencia Islámica (2005). *ħkm tnâwl âlt'âm fy byt âlmyt*. Veredicto.

- De Sacy, S. (1806). *I Chrestomathie Arabe ou Extrait de Divers Écrivains Arabes, tant en Prose qu'en Vers*. Paris: De L'Imprimerie Impériale.
- Deeb, L., y Winegar, J. 2012. Anthropologies of Arab-Majority Societies. *Annual Review of Anthropology*, 41 (1). Disponible en doi.org/537-58. 10.1146/annurev-anthro-092611-145947 [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Disraeli, B. (1847). *Tancred or the New Crusade*. Londres: Walter Dunne.
- Edib, H. (1930). *Turkey Faces West*. New Haven-London: Yale University Press.
- Endelman, T. M. 1985. Disraeli's Jewishness Reconsidered. *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 5 (2), 109-23. Disponible en doi.org/10.1093/mj/5.2.109 [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Galland, A. (1949). *Les Mille et Une Nuits*. Paris: Garnier frères.
- García Pelayo, M. (1981). *El tema de las nacionalidades: la teoría de la nación en Otto Bauer*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Ignatieff, M. (1995). *Blood and Belonging: Journeys Into the New Nationalism*. Nueva York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Laurens, H. (2004). L'orientalisme français: un parcours historique. Y. Courbage y M. Kropp (eds.) *Penser l'Orient: Traditions et actualité des orientalismes français et allemand* (pp. 103-28). Beyrouth: Presses de l'Ifpo, Disponible en http://books.openedition.org/ifpo/206 [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Leibniz, G. W. (1840). *Mémoire de Leibnitz à Louis XIV sur la conquête de l'Égypte*. Paris: Edouard Garnot.
- Luhmann, N. (1985). Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference. *Sociological Analysis*, 46 (1), 5-20. Disponible en https://www.jstor.org/stable/3710892 [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Mahdi, M. (2006). The Sources of Galland's Nuits. U. Marzolph (ed.) *The Arabian Nights Reader*, Fairy-tale Studies. Michigan: Wayne State University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de un Concepto. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-67). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Moreno Fernández, F. (2009). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel.
- Nakash, Y. (1994). The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism. *International Journal of Middle East Studies*, 26 (3), 443-63. Disponible en https://www.jstor.org/stable/163698 [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Nixon, J. (2017). *Debriefing the President: The Interrogation of Saddam Hussein*. Nueva York: Penguin Random House.
- Nwry, N. M. (2019). *ashkalyat alsrdayat al'thmanyi walghrbyi 'n "alshy'i al'rb": alhndsī alajtmā'yī wsyasī altdamj walfsl fy al'raq al'thmanyi almtākhr*. Beyrouth: almrkz al'rby llābhāth wdraṣī alsyāsāt.
- Pablo II. (1965). Decreto Apostolicam Actuositatem sobre el Apostolado de los Laicos. Disponible en http://www.vatican.va/archive/hist\_councils/ii\_vatican\_council/documents/vat-ii\_decree\_19651118\_apostolicam-actuositatem\_sp.html [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Páez Rovira, D., y Zubieta, E. M. (2004). Dimensiones Culturales Individualismo-Colectivismo como Síndrome Cultural. D. Páez Rovira, I. Fernández Sedano, S. Ubillos Landa y E. M. Zubieta (eds.) *Psicología social, cultura y educación*. Madrid: Pearson Educación.
- Persaud, R. (2020). Postcolonialism, Race, and International Relations in the Age of Racial Populism. *The Transatlantic Puzzle*. Disponible en https://transatlanticpuzzle.com/2020/10/30/postcolonialism-race-and-international-relations-in-the-age-of-racial-populism/ [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20. Disponible en https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Rouhana, C. (2006a). *Hi Kifak Ca Va*. Disponible en https://youtu.be/EAh2wHphoRk [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Rouhana, C. (2006b). *Hi Kifak Ca Va*. 2006. Lebanese Arabic Institute. Disponible en https://www.lebanese-arabic-institute.com/charbel-rouhana-hi-kifak-ca-va/ [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Rubio Calero, D. (2013). Nuevos tipos de evento social. El evento funerario. *Fòrum de recerca*. Disponible en doi.org/10.6035/ForumRecerca.2013.35 [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Said, W. E. (2003). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sarhan Assy, M. (2017). Particularidad del Protocolo del Mundo Árabe e Islámico. *Ponencias del curso de protocolo. Escuela Diplomática* (pp. 321-325). Madrid: Escuela Diplomática.
- Schacht, J. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Nueva York: Clarendon Press.
- Silva-Corvalán, C. y Enrique-Arias, A. (2017). *Sociolingüística y Pragmática Del Español: segunda edición*. II. Georgetown: Georgetown University Press.



- Soto Díez, C. (1995). *Las buenas maneras: Usos y costumbres sociales. El protocolo*. Madrid: Ediciones Palabra, S.A.
- Ulsamer, B. (2004). *Sin raíces no hay alas: la terapia sistémica de Bert Hellinger*. Barcelona: Luciérnaga.
- Van Hoecke, M. (2002). *Law as Communication*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Vandal, A. (1889). *Louis XIV et l'Égypte*. París: Picard.
- Williams, R. (1983). *Culture and Society, 1780-1950*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wilson, E. (2017). *The Origins of Creativity*. Nueva York: Liveright.
- Wojciechowski, G. (2002). Las competencias patriarcales en el derecho canónico oriental: Estudio histórico-canónico. Tesis. Universidad de Navarra.
- Worf, B. L. (1959). *Language, Thought, and Reality*. IV. Nueva York: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.
- World Values Survey*. Stockholm: World Values Survey Association. Survey. Disponible en <http://www.worldvaluessurvey.org> [Consulta: 14 de febrero de 2021].