

Al-Andalus *MAGREB*

Revista científica de estudios árabes e islámicos



Viñeta: "Aportación del islam a la construcción de Europa"

Autor José M Sánchez Díaz.



La revista *Al-Andalus Magreb* (AAM) (ISSN: 2660-7697) es una revista científica de la Universidad de Cádiz. Es una publicación digital en acceso abierto orientada a la difusión de las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar.

Consejo Editorial

Directora: Ana María Cabo González, Universidad de Sevilla

Secretaria: Carmen Garratón Mateu, Universidad de Granada

Editor: Joaquín Bustamante Costa, Universidad de Cádiz

Co-editora: Gracia López Anguita, Universidad de Sevilla

Secretaria de redacción: Rocío Ramírez Cultrera, Universidad de Cádiz

Vocales

Maravillas Aguiar Aguilar, Universidad de La Laguna, España

Mercedes Aragón Huerta, Universidad de Cádiz, España

Ahmed Bourhalla, Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos

Nuria de Castilla, Ecole Pratique des Hautes Études de París, Francia

Ignacio Ferrando Frutos, Universidad de Cádiz, España

Omar Salawdeh, Universidad Nacional de Singapur, República de Singapur

Juan Manuel Uruburu Colsa, Universidad de Sevilla, España

Consejo Asesor

Allaoua Amara, Universidad Emir Abd El Kader (Constantina, Argelia)

Mostafa Ammadi, Universidad Abdelmalek Essaadi (Tetuán, Marruecos)

Abdellah Bounfour, INALCO (París, Francia)

Dominique Caubet, INALCO (Paris, France)

Cristina de la Puente González, CSIC (Madrid, España)

Jean-Charles Ducene, Ecole Pratique des Hautes Études (París, Francia)

Maribel Fierro, CSIC (Madrid, España)

Miquel Forcada Nogués, Universidad de Barcelona (Barcelona, España)

María Dolores López Enamorado, Universidad de Sevilla (Sevilla, España)

Juan Martos Quesada, Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)

Christine Mazzoli-Guintard, Universidad de Nantes (Francia)

Juan Pedro Monferrer Salas, Universidad de Córdoba (Córdoba, España)

Kaj Öhrnberg, Universidad de Helsinki (Finlandia)

Fátima Roldán Castro, Universidad de Sevilla (Sevilla, España)

María Jesús Viguera Molins, Real Academia de la Historia (Madrid, España)

SUMARIO

SECCIÓN MONOGRÁFICA

MOUSTAOU, Adil y GINTSBURG, Sarali: <i>Presentación: Del habla a la pantalla: nuevas prácticas en árabe marroquí</i>	1-3
MICHALSKI, Marcin: <i>Árabe marroquí escrito en internet: tipos de variación y niveles de regularidad</i>	5-30
MOSCOSO GARCÍA, Francisco: <i>nuevas propuestas para la estandarización de la escritura en árabe marroquí: El Principito, un diccionario de definiciones en árabe marroquí, un diario y el Nuevo Testamento</i>	31-46
EL HACHIMI, Asmae: <i>Nueva práctica del árabe marroquí en las redes sociales</i>	47-72
BEDRA, Sanae: <i>Rasgos lingüísticos y construcciones sintácticas utilizados por los hablantes de ghyati en las redes sociales</i>	73-96
LOTFI, Mohamed: <i>Características lingüísticas del discurso de los vendedores en línea en Marruecos</i>	97-115
EL KHOMSSI, Rajae: <i>El árabe marroquí conectado: fusión de lenguas en la era de las redes sociales</i>	117-138

ARTÍCULOS

TUAMA HALABI, Ahmad: <i>Conceptos estéticos en al-Ghazali (en árabe)</i>	139-155
MAZZOLI-GUINTARD, Christine: <i>Las ciudades del emirato nazarí y tres décadas de historiografía: miradas desde la historia urbana</i>	157-195
ARIGITA MAZA, Elena: <i>Arquitectura religiosa y agencia musulmana: estudio de caso de la mezquita de Correo Viejo en Granada</i>	197-213
PELÁEZ ROVIRA et al.: <i>Negociando el exilio: una carta árabe inédita de Boabdil previa a su partida (1493)</i>	215-241

SECCIÓN MONOGRÁFICA II

BASALLOTE MARÍN, Antonio: <i>Presentación: La (nueva) emergencia de la cuestión palestina: un enfoque multidisciplinar</i>	243-246
RAMOS TOLOSA, Jorge: <i>Colonialismo de asentamiento sionista, Nakba palestina y genocidio de Gaza: ¿el principio del fin del régimen israelí?</i>	247-263
ABUAITA, Lora y HINDI MEDIAVILLA, Nadia: <i>El movimiento de mujeres palestinas entre el nacionalismo anticolonial y la ongización</i>	265-282

CHECA HIDALGO, Diego: <i>La academia española frente al genocidio en Gaza</i>	283-305
HABBOOB MARTOS, Belén: <i>La población refugiada palestina en El Líbano. El derecho al retorno y sus limitaciones</i>	307-327

RESEÑAS

AMRI, Nelly, <i>Sur les pas des maîtres. Entre Orient et Occident musulmans. L'Ifriqiya au cœur des échanges soufis (III^e/IX^e-X^e/XVI^e siècle)</i> , Sousse, Contraste Éditions, Collection "Itinéraires soufis", 2023, 363 págs. ISBN: 978-997-38-7888-5 (MEOUAK, Mohamed)	329-331
COJANU, Bogdan Eduard, <i>La pragmatique dans la didactique de l'arabe langue étrangère</i> , București, Editura Universității din București, 2024, 224 pags. ISBN: 978-606-16-1517-9 (LOMBEZZI, Letizia)	333-335
TORRES DÍAZ, Olga (ed.), <i>Traducción, estética y diálogo interreligioso</i> , Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2023 (Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 23), 208 págs. ISBN: 978-84-472-2515-6 (MONTORO VÍLCHEZ, Julia)	337-339

NOTAS Y COMENTARIOS

QUINTANA, Pablo Gabriel: <i>Dos episodios diplomáticos en el Tārīḥ iftītāḥ al-Andalus de Ibn al-Qūṭīyya</i>	341-345
---	---------

SUMMARY

MONOGRAPHIC SECTION

MOUSTAOU, Adil y GINTSBURG, Sarali: <i>Presentation: From speech to screen: new practices in Moroccan Arabic</i>	1-3
MICHALSKI, Marcin: <i>Written Moroccan Arabic on the internet: types of variation and levels of regularity</i>	5-30
MOSCOSO GARCÍA, Francisco: <i>New proposals for the standardisation of Moroccan Arabic writing: The Little Prince, a dictionary of definitions in Moroccan Arabic, a diary, and the New Testament</i>	31-46
EL HACHIMI, Asmae: <i>New practice of Moroccan Arabic on social networks</i>	47-72
BEDRA, Sanae: <i>Linguistic features and syntactic constructions employed by ghyatis speakers on social networks</i>	73-96
LOTFI, Mohamed: <i>Linguistic variation in e-commerce discourse in Morocco</i>	97-115
EL KHOMSSI, Rajae: <i>Connected Moroccan Arabic: language fusion in the era of social media</i>	117-138

ARTICLES

TUAMA HALABI, Ahmad: <i>Aesthetic concepts in al-Ghazali's thought</i>	139-155
MAZZOLI-GUINTARD, Christine: <i>The cities of the Nasrid emirate and three decades of historiography: views from the perspective of urban history</i>	157-195
ARIGITA MAZA, Elena: <i>Religious architecture and Muslim agency: a case study of the Correo Viejo mosque in Granada</i>	197-213
PELÁEZ ROVIRA et al.: <i>Negotiating exile: an unpublished Arabic letter of Boabdil before his departure (1493)</i>	215-241

MONOGRAPHIC SECTION II

BASALLOTE MARÍN, Antonio: <i>Presentation: The (re-)emergence of the Palestinian question: a multidisciplinary approach</i>	243-246
RAMOS TOLOSA, Jorge: <i>Zionist settler colonialism, Palestinian Nakba and Gaza genocide: the beginning of the end of the Israeli regime?</i>	247-263
ABUAITA, Lora y HINDI MEDIAVILLA, Nadia: <i>The Palestinian women's movement between anticolonial nationalism and ngoization</i>	265-282

CHECA HIDALGO, Diego: <i>The Spanish academy facing the genocide in Gaza</i>	283-305
HABBOOB MARTOS, Belén: <i>The Palestinian refugee population in Lebanon. The right of return and its limitations</i>	307-327

REVIEWS

AMRI, Nelly, <i>Sur les pas des maîtres. Entre Orient et Occident musulmans. L'Ifriqiya au cœur des échanges soufis (III^e/IX^e-X^e/XVI^e siècle)</i> , Sousse, Contraste Éditions, Collection "Itinéraires soufis", 2023, 363 pág. ISBN: 978-997-38-7888-5 (MEOUAK, Mohamed)	329-331
COJANU, Bogdan Eduard, <i>La pragmatique dans la didactique de l'arabe langue étrangère</i> , Bucareşti, Editura Universităţii din Bucareşti, 2024, 224 pags. ISBN: 978-606-16-1517-9 (LOMBEZZI, Letizia)	333-335
TORRES DÍAZ, Olga (ed.), <i>Traducción, estética y diálogo interreligioso</i> , Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2023 (Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 23), 208 págs. ISBN: 978-84-472-2515-6 (MONTORO VÍLCHEZ, Julia).....	337-339

NOTES AND COMMENTS

QUINTANA, Pablo Gabriel: <i>Two diplomatic episodes in the Tārīḥ iftitāḥ al-Andalus by Ibn al-Qūṭīyya</i>	341-345
---	---------

الفهرس

قسم مونوغرافي

- 3-1 MOUSTAOU, Adil y GINTSBURG, Sarali : من الكلام إلى الشاشة: ممارسات جديدة في اللغة العربية المغربية
- 30-5 MICHALSKI, Marcin : العربية المغربية الدارجة المكتوبة في الإنترنت: أنواع البدائل ودرجات الانتظام
- 46-31 MOSCOSO GARCÍA, Francisco : اقتراحات جديدة لتوحيد كتابة العربية المغربية: الأمير الصغير، قاموس تعريفات بالعربية المغربية، يوميات والعهد الجديد
- 72-47 EL HACHIMI, Asmae : ممارسة جديدة للدارجة المغربية على شبكات التواصل الاجتماعي
- 96-73 BEDRA, Sanae : السمات اللغوية والتراكيب النحوية التي يستخدمها غيثة على شبكات التواصل الاجتماعي
- 115-97 LOTFI, Mohamed : الخصائص اللغوية لخطاب الباعة عبر الإنترنت في المغرب
- 138-117 EL KHOMSSI, Rajae : الدارجة المغربية المتصلة: اندماج اللغات في عصر وسائل التواصل الاجتماعي

مقالات

- 155-139 TUAMA HALABI, Ahmad : مفاهيم جمالية لدى الغزالي
- 195-157 MAZZOLI-GUINTARD, Christine : مدن الإمارة النصرية وثلاثة عقود من التأريخ: رؤى من التأريخ الحضري
- 213-197 ARIGITA MAZA, Elena : العمارة الدينية والفاعلية الإسلامية: دراسة حالة مسجد كوريو فيخو في غرناطة

PELÁEZ ROVIRA *et al.*: التفاوض على المنفى: رسالة عربية غير منشورة لبوابديل قبل
رحيله ١٤٩٣ 241-215

قسم مونوغرافي ثاني

BASALLOTE MARÍN, Antonio: الظهور المسألة الفلسطينية: مقارنة متعددة
التخصصات 246-243

RAMOS TOLOSA, Jorge: الاستعمار الاستيطاني الصهيوني والنكبة الفلسطينية وإبادة
غزة: بداية النهاية للنظام الإسرائيلي؟ 263-247

ABUAITA, Lora y HINDI MEDIAVILLA, Nadia: الحركة النسوية الفلسطينية
بين القومية المناهضة للاستعمار والأنجزة 282-265

CHECA HIDALGO, Diego: الأكاديمية الإسبانية تواجه الإبادة الجماعية في غزة 305-283

HABBOOB MARTOS, Belén: اللاجئين الفلسطينيين في لبنان وحق العودة وقيوده.. 327-30

مقالات نقدية

AMRI, Nelly, *Sur les pas des maîtres. Entre Orient et Occident musulmans. L'Ifriqiya au cœur des échanges soufis (III^e/IX^e-X^e/XVI^e siècle)*, Sousse, Contraste Éditions, Collection "Itinéraires soufis", 2023, 363 págs. ISBN: 978-997-38-7888-5 (MEOUAK, Mohamed) 329-331

COJANU, Bogdan Eduard, *La pragmatique dans la didactique de l'arabe langue étrangère*, București, Editura Universității din București, 2024, 224 pags. ISBN: 978-606-16-1517-9 (LOMBEZZI, Letizia) 333-335

TORRES DÍAZ, Olga (ed.), *Traducción, estética y diálogo interreligioso*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2023 (Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 23), 208 págs. ISBN: 978-84-472-2515-6 (MONTORO VÍLCHEZ, Julia) 337-339

ملاحظات وتعليقات

QUINTANA, Pablo Gabriel: حلقتان دبلوماسيتان في تاريخ افتتاح الاندلس لابن
القوطية 345-341

SOMMAIRE

SECTION MONOGRAPHIQUE

MOUSTAOU, Adil y GINTSBURG, Sarali: <i>Présentation : Du parlé à l'écran : nouvelles pratiques en arabe marocain</i>	1-3
MICHALSKI, Marcin: <i>L'arabe marocain écrit sur Internet : types de variation et niveaux de régularité</i>	5-30
MOSCOSO GARCÍA, Francisco: <i>Nouvelles propositions pour la normalisation de l'écriture en arabe marocain : Le Petit Prince, un dictionnaire de définitions en arabe marocain, un journal intime et le Nouveau Testament</i>	31-46
EL HACHIMI, Asmae: <i>Nouvelle pratique de l'arabe marocain sur les réseaux sociaux</i>	47-72
BEDRA, Sanae: <i>Les traits linguistiques et les constructions syntaxiques employés par les locuteurs ghyatis sur les réseaux sociaux</i>	73-96
LOTFI, Mohamed: <i>La variation linguistique dans le discours du e-commerce au Maroc</i>	97-115
EL KHOMSSI, Rajae: <i>L'arabe marocain connecté : fusion des langues à l'ère des réseaux sociaux</i>	117-138

ARTICLES

TUAMA HALABI, Ahmad: <i>Concepts esthétiques chez al-Ghazali</i>	139-155
MAZZOLI-GUINTARD, Christine: <i>Les villes de l'émirat nasride et trois décennies d'historiographie : regards depuis l'histoire urbaine</i>	157-195
ARIGITA MAZA, Elena: <i>Architecture religieuse et agence musulmane : étude de cas de la mosquée de Correo Viejo à Granada</i>	197-213
PELÁEZ ROVIRA et al.: <i>Négocier l'exil : une lettre arabe inédite de Boabdil avant son départ (1493)</i>	215-241

SECTION MONOGRAPHIQUE II

BASALLOTE MARÍN, Antonio: <i>La (nouvelle) urgence de la question palestinienne : une approche multidisciplinaire</i>	243-246
RAMOS TOLOSA, Jorge: <i>Colonialisme sioniste, Nakba palestinienne et génocide à Gaza : le début de la fin du régime israélien ?</i>	247-263
ABUAITA, Lora y HINDI MEDIIVILLA, Nadia: <i>Le mouvement des femmes palestiniennes entre nationalisme anticolonial et ongismo</i> ...	265-282

CHECA HIDALGO, Diego: <i>L'académie espagnole face au génocide à Gaza</i>	283-305
HABBOOB MARTOS, Belén: <i>La population réfugiée palestinienne au Liban. Le droit au retour et ses limites</i>	307-327

AVIS

AMRI, Nelly, <i>Sur les pas des maîtres. Entre Orient et Occident musulmans. L'Ifriqiya au cœur des échanges soufis (III^e/IX^e-X^e/XVI^e siècle)</i> , Sousse, Contraste Éditions, Collection "Itinéraires soufis", 2023, 363 pags. ISBN: 978-997-38-7888-5 (MEOUAK, Mohamed)	329-331
COJANU, Bogdan Eduard, <i>La pragmatique dans la didactique de l'arabe langue étrangère</i> , București, Editura Universității din București, 2024, 224 pags. ISBN: 978-606-16-1517-9 (LOMBEZZI, Letizia)	333-335
TORRES DÍAZ, Olga (ed.), <i>Traducción, estética y diálogo interreligioso</i> , Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2023 (Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 23), 208 págs. ISBN: 978-84-472-2515-6 (MONTORO VÍLCHEZ, Julia)	337-339

NOTES ET COMMENTAIRES

QUINTANA, Pablo Gabriel: <i>Deux épisodes diplomatiques dans le Tārīḥ iftītāḥ al-Andalus d'Ibn al-Qūṭīyya</i>	341-345
---	---------

SECCIÓN MONOGRÁFICA

DEL HABLA A LA PANTALLA: NUEVAS PRÁCTICAS EN ÁRABE MARROQUÍ

FROM SPOKEN TO SCREEN: NEW PRACTICES IN MOROCCAN ARABIC

من الكلام إلى الشاشة: ممارسات جديدة في اللغة العربية المغربية

Adil Moustauoui Shhir*
Universidad Complutense de Madrid

Sarali Gintsburg**
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC.

Recibido: 06/06/2025

Aceptado: 24/09/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 1-3

0. Introducción

Con la extensión de la comunicación digital en una era de redes, asistimos a una comunicación mediada por la web que cambia rápidamente y que implica una gran variedad de prácticas lingüísticas, discursos, audiencias, propósitos comunicativos, modos y medios. De hecho, la tecnología digital ha transformado la forma en que concebimos la comunicación, las lenguas y las variedades lingüísticas proporcionando de este modo para las nuevas generaciones nuevas oportunidades de uso de recursos multilingües, multimodales y creación de nuevos discursos. Durante la última década en Marruecos, la expansión del uso del árabe marroquí (AM) en los canales de televisión nacionales y en la comunicación mediada por ordenador ha ido acompañada de un uso intensivo en redes sociales como Facebook, YouTube, TikTok e Instagram, así como en otras plataformas virtuales. Todas estas dinámicas desencadenan cambios lingüísticos, sociales, políticos e identitarios que necesitan ser explorados y analizados. Este tipo de cambio sociolingüístico requiere una investigación que supere la brecha entre lo macro y lo micro, abordando la complejidad, la diversidad, la multiplicidad y el multilingüismo en Marruecos.

* E-mail: adilmous@ucm.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0770-943X>

** E-mail: sarali.gintsburg@cchs.csic.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2962-9534>

Partiendo de esta breve contextualización, creemos que la academia debe prestar especial atención a las complejidades de la escritura y el discurso digital y sus implicaciones en la construcción discursiva de las lenguas locales, especialmente el AM y su intersección con otras categorías como la identidad, el género y la clase social. Asimismo, el cambio lingüístico que está teniendo lugar en la esfera comunicativa y en el espacio digital no solo refleja la pluralidad y complejidad social y cultural en el seno de la sociedad marroquí, sino que también tiene importantes implicaciones en términos de accesibilidad, inclusión y reconocimiento. Especialmente en esta era digital, el AM ha ganado una presencia significativa en el panorama mediático, reflejando un cambio más amplio hacia la aceptación de las realidades lingüísticas y sociales de la comunicación cotidiana en Marruecos. Y una de las razones clave de este creciente protagonismo del dariya en las plataformas digitales es justo su capacidad para conectar con una audiencia más extensa de manera más personal y cercana. Al utilizar dariya como *lingua franca*, los medios de comunicación y lo/as creadores de contenido pueden comunicarse directamente con todas las capas de la sociedad marroquí, superando las barreras impuestas por el árabe estándar o por el francés, que a menudo están vinculados con las élites, determinadas clases sociales y determinada economía e industria.

Este monográfico recoge trabajos e investigaciones presentados en la VIII edición del Congreso Internacional sobre el Árabe Marroquí: *Árabe marroquí: nuevas generaciones y nuevas prácticas en la era digital*, que tuvo lugar el 25 y 26 de abril de 2024 en el Instituto Cultura y Sociedad de la Universidad de Navarra. El monográfico se centra en los avances, enfoques y tendencias emergentes en estudio del AM, su escritura, estandarización, uso y enseñanza en la era digital y sus espacios. La temática de este monográfico trata de responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo pueden gestionarse y capitalizarse las lenguas y las variedades en los entornos tradicional y digital y qué ideologías están implicadas? ¿Cómo se pueden aunar diferentes necesidades comunicativas y propiamente lingüísticas en el entorno digital? ¿Cómo transforma el entorno digital las prácticas lingüísticas y discursivas? ¿Y qué subjetividades etnolingüísticas, políticas y sociales surgen en la nueva comunicación digital en AM? ¿Qué herramientas y recursos se proponen para la escritura en AM y qué métodos de aprendizaje/enseñanza del AM se requieren en el contexto actual? Para ello, académico/as e investigadore/as de distintos países contribuirán con sus trabajos académicos sobre el impacto de la tecnología de la era digital en las nuevas prácticas lingüísticas en AM. Los artículos que componen este monográfico combinan también teorías, enfoques y metodologías de la lingüística aplicada, la sociolingüística, el aprendizaje/enseñanza de lenguas o la Comunicación Mediada por Ordenador.

1. Michalski

El primer artículo a cargo de **Marcin Michalski** examina los tipos de variación en el AM y los grados de estabilidad, centrándose especialmente en los textos escritos en Internet. Entre las muchas cuestiones que surgen en torno a este tema, el artículo aborda las siguientes: ¿Qué tipos de variación afectan a qué tipos de textos? ¿Dónde se puede esperar encontrar el mayor grado de estabilidad o regularidad, y cómo mediante el análisis de textos reales se confirmarían estas presuposiciones o no? ¿Cómo se compara la práctica de escritura en AM en alfabeto árabe en el espacio digital con uso estudiado y contrastado en los textos literarios impresos?

2. Moscoso

El artículo de **Francisco Moscoso** presenta una propuesta de estandarización del árabe marroquí a partir de cuatro obras escritas en esta variedad: *El principito*, un diccionario de definiciones, una autobiografía y el Nuevo Testamento. A partir de un análisis centrado en los conceptos de patrón de “donación-orientativa” y “donación-desafiante”, Moscoso reflexiona

sobre cuál de las dos opciones sería la más apropiada para una posible estandarización del árabe marroquí.

3. Hachimi

La contribución de **Asmae El Hachimi** ofrece un análisis de las nuevas prácticas de escritura en AM teniendo en cuenta que suele representarse generalmente con nuevas formas de escritura en la comunicación digital. A partir de un corpus estudiado, la autora observa cómo los jóvenes hablantes e interlocutores marroquíes adoptan del francés la manera de redactar mensajes en AM. El análisis pone énfasis en varios casos de alternancia de códigos (intra-frástica e inter-frástica) y destaca cómo los hablantes mezclan el francés con el AM para ahorrar espacio y suplir falta del léxico en una de las dos lenguas usadas.

4. Bedra

El artículo de **Sanae Bedra** examina los rasgos lingüísticos y las construcciones sintácticas empleadas por los hablantes *ghiyatis*. Ghiata es una tribu amazige zeneta que, en la actualidad, está fuertemente arabizada. El estudio analiza sus intercambios a través de las redes sociales digitales. El análisis de Sanae concluye que estas plataformas permiten la transición del habla *ghiyati* de la oralidad a una escritura espontánea que combina las grafías latina y árabe en los comentarios y conversaciones entre los hablantes.

5. Lotfi

El estudio presentado por **Mohamed Lotfi** en su artículo se enmarca en el ámbito de la sociolingüística y los estudios del discurso y busca analizar y describir el discurso utilizado por los vendedores en línea en Marruecos. Los resultados del análisis de Lotfi muestran cómo los vendedores se ven obligados a adaptar su discurso para atraer a un amplio segmento de posibles clientes, empleando diversas estrategias creativas, como la variación suprasegmental o el uso de neologismos.

6. Khomssi

Por último, el artículo de **Rajae El Khomssi** pone el foco en una de las características más destacadas de la comunicación en las redes sociales, a saber, su hibridismo lingüístico. El análisis de El Khomssi también muestra cómo los creadores de contenido integran con frecuencia elementos lingüísticos prestados del francés y de otras lenguas para adaptarse a un entorno digital globalizado, complejo y multilingüe. De este modo, con esta práctica el/la creador/a de contenido contribuye a reforzar la visibilidad del AM y su contexto cultural a escala global.

WRITTEN MOROCCAN ARABIC ON THE INTERNET: TYPES OF VARIATION AND LEVELS OF REGULARITY

ÁRABE MARROQUÍ ESCRITO EN INTERNET: TIPOS DE VARIACIÓN Y NIVELES DE REGULARIDAD

العربية المغربية الدارجة المكتوبة في الإنترنت: أنواع البدائل ودرجات الانتظام

Marcin Michalski*
Universidad Adam Mickiewicz en Poznań

Recibido: 12/04/2025

Aceptado: 22/10/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 5-30

Abstract: For some time, Moroccan Arabic has been more and more extensively used in writing in various areas of the Internet: whether by ordinary Internet users, more or less amateur authors of expository texts aimed at the general public (the Wikipedia) or by journalists. Since Written Moroccan Arabic has no orthography, i.e. a generally accepted spelling standard, variation affecting a considerable number of forms is one its conspicuous features.

The aim of the present study is to discuss certain graphic phenomena related to writing Moroccan Arabic in Arabic script manifesting themselves in three text genres: readers' comments (on a major Moroccan news platform), articles in the Moroccan Wikipedia, and journalistic texts (in a popular online newspaper). To this purpose, a theoretical and methodological apparatus is proposed which includes, beside other notions, the concept of variation, understood as a relation between graphic words (variants) which have the same meaning and pronunciation but different graphies. Three basic types of variation are distinguished: (i) qualitative (the difference between the variants consists in each of them containing a different graph – or different graphs – in the same position), (ii) quantitative (the differentiating element is a graph present in one form and absent from the other), and (iii) linear (the differentiating element is a space).

The results of the study show that the graphy of texts written in Moroccan Arabic on the Internet differs in certain respects from that of printed literary texts, although some shared features can also be identified. The analysis also reveals that the three genres under examination differ from each other in terms of the occurrence of certain graphic phenomena, even though sometimes the differences are more a matter of frequency than clear-cut division. Finally, the levels of stability, or regularity, of particular genres vary, sometimes contrary to initial expectations.

Key words: Moroccan Arabic, Written Moroccan Arabic, Written Darija, Arabic graphy, Arabic script, Internet Arabic

Resumen: Desde hace algún tiempo, el árabe marroquí se utiliza cada vez más por escrito en diversas áreas de Internet: tanto por los usuarios comunes o aficionados que crean varios textos expositivos dirigidos al público general (como en Wikipedia), como por periodistas. Dado que el árabe marroquí escrito no cuenta con una ortografía, es decir, una norma de escritura generalmente aceptada, una de sus características más notorias es la variación que afecta a un número considerable de formas.

* Email: mmich@amu.edu.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4550-905X>

El objetivo del presente estudio es analizar ciertos fenómenos gráficos relacionados con la escritura del árabe marroquí en alfabeto árabe que se manifiestan en los tres géneros textuales siguientes: comentarios de lectores (en una importante plataforma de noticias marroquí), artículos en la versión marroquí de la Wikipedia y textos periodísticos (en un popular diario digital). Con este objetivo, se propone un aparato teórico y metodológico que incluye, entre otras nociones, el concepto de variación, entendida como la relación entre palabras gráficas (variantes) que tienen el mismo significado y pronunciación, pero diferente representación gráfica. Se distinguen tres tipos básicos de variación: (i) cualitativa (la diferencia entre las variantes consiste en que cada una contiene un grafema distinto – o grafemas distintos – en la misma posición), (ii) cuantitativa (el elemento diferenciador es un grafema presente en una forma y ausente en la otra), y (iii) lineal (el elemento diferenciador es un espacio).

Los resultados del estudio muestran que la representación gráfica de textos escritos en árabe marroquí en Internet difiere en ciertos aspectos de la de los textos literarios impresos, aunque también se pueden identificar características compartidas. El análisis revela, además, que los tres géneros examinados difieren entre sí en cuanto a la aparición de ciertos fenómenos gráficos, aunque en ocasiones las diferencias son de carácter estadístico y no absoluto. Se observa también que el nivel de regularidad varía según el género, a veces de manera contraria a lo que se podría esperar inicialmente.

Palabras-clave: Árabe marroquí, árabe marroquí escrito, dariya escrita, escritura árabe, alfabeto árabe, árabe en Internet.

الملخص: منذ فترة أصبحت العربية المغربية الدارجة تُستخدم بشكل متزايد في الكتابة في مختلف فضاءات الإنترنت، سواء من قبل المستخدمين العاديين، أو من قبل الهواة المؤلفين لنصوص وصفية موجهة إلى الجمهور العام (كما في ويكيبيديا)، أو من قبل الصحفيين. وبما أن الدارجة المغربية المكتوبة ليست لها قواعد إملائية معترف بها بشكل عام، فإن وجود البدائل الكتابية في عدد كبير من الحالات يُعدّ من أبرز سماتها. يناقش هذا البحث بعض الظواهر الشكلية المرتبطة بكتابة الدارجة المغربية بالحرف العربي كما تظهر في ثلاثة أنواع من النصوص: تعليقات الرّوّار (على منصة إخبارية مغربية كبرى)، ومقالات في ويكيبيديا المغربية، ونصوص صحفية (في صحيفة إلكترونية شهيرة). يُقترح فيه إطار نظري ومنهجي يشمل، إلى جانب مفاهيم أخرى، مفهوم البديل الكتابي والذي يعني كلمة مكتوبة تشارك كلمة مكتوبة أخرى كلاً من المعنى والنطق وتختلف منها في شكلها الكتابي. هناك ثلاثة أنواع أساسية من البدائل الكتابية: (1) البديل النوعي (حيث يتم التمييز بين بديلين بفضل استخدام حرفين مختلفين في نفس الموضع في كل منهما)، (2) البديل الكمي (حيث يكون العنصر المميّز هو وجود حرف في بديل وغيابه في الآخر)، (3) البديل المعتمد على الفصل والوصل (العنصر المميّز هو وجود مسافة في بديل وغيابها في الآخر). تُظهر نتائج البحث أن كتابة النصوص بالدارجة المغربية على الإنترنت تختلف من حيث بعض الخصائص عن تلك التي تمارس في النصوص الأدبية المنشورة في صيغة الكتاب، مع وجود بعض السمات المشتركة. كما كشف الدراسة عن اختلاف الأنواع الثلاثة من النصوص فيما يتعلق بوجود بعض الظواهر الكتابية، ولو أن هذا الاختلاف يظهر بمثابة كثرة أو قلة استعمال صيغة معينة ولا وجودها أو غيابها بشكل مطلق. يلاحظ كذلك أن كل نوع من النصوص التي تمت دراستها يختلف من حيث درجة الانتظام، أحياناً على عكس التوقعات الأولية.

الكلمات المفتاحية: الدارجة المغربية، الدارجة المغربية المكتوبة، الدارجة المكتوبة، التمثيل الخطي بالعربية، الحرف العربي، العربية على الإنترنت.

1. Introduction

The term Written Moroccan Arabic (henceforth WMA) refers to a phenomenon that has been drawing increasing interest on the part of Arabists in the recent years. In the present study, it is understood, more specifically, as (particular varieties of) Moroccan Arabic (henceforth MA) used in writing, in contradistinction to speech, in Arabic script.⁽¹⁾ The recent surge in the use of WMA is owed, in part, to the change of attitudes towards MA, as opposed to Standard Arabic (henceforth SA), with the new generations viewing more favourably the use of the former in writing as a more natural mode of expression, with its promotion by some cultural figures and its recognition on the State level through Article 5 of the Moroccan Constitution of 2011 stipulating that the State acts to protect “the dialects and cultural expressions” used in Morocco. Partly, it has been facilitated by the emergence of new communication technologies such as the Internet with the social networking services, blogs, forums, etc. as well as various personal messaging systems.

(1) Systems used for writing varieties of Arabic based on Latin script, which do not concern us here, have various names, e.g. Arabizi, Arabish, Arabic chat alphabet. In the particular case of MA, usually referred to *darija* in English (from MA *d-dariža* ‘colloquial language’), the term “e-darija” is used by some linguists, especially Caubet (e.g. 2005, 2012, 2013, 2017, 2018). For a systematic outline of this system, see Moscoso García (2009).

That MA has been used in writing on an increasing scale, in both printed and digital texts, private and public, has been noted in many studies. For its use in private communication, see Berjaoui 2001; Benítez Fernández 2003; Caubet 2004, 2012: 388-399, 2013, 2017 and Moustauoui Srhir 2016: 113-115). The introduction of WMA into the public and semi-official sphere, including the media, both printed and electronic, has been discussed in Aguadé 2012, Benítez Fernández 2012a and b, Caubet 2012, Miller 2012, 2017, Elinson 2013: 717-719, Hoogland 2013b, 2018; Langone 2003, Moustauoui Srhir 2016: 110-113 and Pennisi 2020a and 2023.⁽²⁾

The graphy used in particular MA texts is to a great extent improvised, often chaotic and tends to be internally inconsistent. Linguistic aspects of WMA in Arabic script, in terms of regularities and variations, have been discussed by a rather limited number of scholars. Aguadé (2005) and (2013) are case studies of the use of WMA in particular books, while Aguadé (2006) provides a general picture of the WMA spelling practice based on a heterogeneous selection of texts. Observations on WMA graphy in various genres can be found in Moustauoui Srhir (2013: 119-131), while Hoogland (2013a) analyzes a corpus of texts belonging to various genres with the normative aspect in mind. Some additional graphic phenomena in WMA literary texts were described by Michalski (2016) and his larger study in (2019), with a focus on qualitative variation (see Section 2.2 below). Chapters or passages devoted to the graphy of MA are in Benítez Fernández (2010: 218-220). Caubet (2017: 133-136) describes some aspects of the MA graphy online, while Pennisi (2020b: 137-138) deals with the graphy used in Mġarfāwī et al. 2017, a dictionary of MA published in Morocco.

The present paper is hoped to show that the theoretical apparatus proposed in Michalski (2019) for the analysis of literary texts written in WMA can be used for description of WMA used on the Internet. Apart from the purely descriptive character of the study, another of its features has to be emphasized here: Rather than being a statistical approach, it should be considered as introductory study whose findings can be used in further, more complete, research based on statistical examination.

In the subsequent parts of this paper, after the necessary theoretical and methodological considerations in Section 2, the following topics will be addressed: How does the practice of writing MA in Arabic script on the Internet compare to its usage in printed literary texts (with Section 3 devoted to similarities and Section 4 to major differences)? Which types of variation affect which particular types of texts and which of these exhibit the highest degree of regularity (with these issues discussed in Section 5)?

2. Theoretical considerations

Most studies mentioned above are based on the representational conception, i.e. one whose point of departure are relations between sounds and graphs (letters, vocalization signs) which represent them. By contrast, the method used in the present paper is based on Michalski (2019: 50-82), an approach which in many respects favours the distinctivity conception, i.e. starting from relations between particular graphs, such as their mutual interchangeability or graphemic

(2) See Michalski 2016: 26 for studies dealing with modern literary creation in WMA, its use in contemporary *belles lettres*, including literary translations. WMA appears also in some dictionaries, grammars (e.g. al-Midlāwī (2019: 75-107), where he explicitly proposes “[t]he orthographic and phonetic rules of what he refers to as “Middle Moroccan Arabic”, educated Moroccan Arabic (apud Pennisi 2023: 299, footnote 8)) and textbooks and papers being proposals of its graphy but this issue exceeds the topic of the present study.

opposition (corresponding, at least to some extent, to free variation and phonological opposition, respectively, in phonology) and variation between graphic words. The representational function of graphs is of course referred to whenever necessary in the description since, it goes without saying, writing, although constituting a separate system, should not be analyzed in separation from spoken language, i.e. language signs it represents. The basic concepts are introduced in the following paragraphs.

2.1. Graphetic concepts

Any system of writing can be analyzed on two levels: graphetic and graphemic. Graphetics deals with graphs, i.e. units of written language that are distinguishable on a purely formal basis, without taking into consideration relations based on their meaning-differentiating functions. The factor of sounds being represented by particular graphs becomes relevant at some point, but as a rule, graphic words can be compared in terms of their meaning without taking it into consideration. Relations involving graphs and their meaning-differentiating functions are the object of graphemics (cf. Günther 1988: 64, 71). The relationship between graphetics and graphemics is, at least at some points, analogous to that between phonetics and phonemics.

The minimal and basic unit of description, whether on the graphetic or graphemic level, is *graph*. It corresponds to what is commonly referred to as letter (*ḥarf*) in Arabic studies, some clarifying comments are, however, required. First, it seems convenient to consider the following signs: ا, إ and ؤ as separate graphs rather than as combinations of one graph, i.e. the alif ا, with other graphs: the *hamza* and *waṣla*. The same holds true for و and ؤ as well for ع and ئ. The second issue is the status of vocalization signs: Should they be considered graphs even though they are hardly used in the Internet texts? Since they appear in some examples quoted from printed literary texts, they are listed in the Transliteration table below. Third, whether an Arabic graph is in the initial, medial or final position within a writing group, each of them entailing the use of a specific form, is fully predictable and of no further theoretical interest. Fourth, the individuation of graphs is not always an easy task. For instance, with the letter whose initial and word-medial forms are ك and ك, respectively,⁽³⁾ two final forms can be associated: ك and ك, e.g. for *fazag* ‘wet’, one can find, among other forms, the following: فازك⁽⁴⁾ and فازك⁽⁵⁾. Yet another possibility is the medial incomplete form used word-finally, as in ضرك⁽⁶⁾ *ḍræg* ‘cactus’. This suggests users’ uncertainty as to which form is “right” but some may even not be aware of the difference. This uncertainty is reflected in scholarly literature: Aguadé identifies the graphs as ك (2006: 259), while in Caubet it is ك (2017: 134). In the Moroccan Wikipedia, the form with ك is used as the title of the article ‘Honkong’⁽⁷⁾, but in the body of the article forms with ك are used. It seems that, perhaps for technical reasons, strict differentiating between these two graphs may be beyond control of ordinary users: both forms, هونكونك and هونكونك, look the same when pasted into the search box in the Wikipedia but yield different results: 4 pages for the former and 35 for the latter. Moreover, the count is misleading since the forms occurring on these 35 latter pages turn out to be هونكونك. The theoretical and methodological question which arises here is: Should the final ك and ك be considered two different graphs and receive two different transliteration symbols, or be described as two technically conditioned variants of one graph? In this study we adopt the latter, simpler solution and transliterate each form as <ḡ>.

(3) It is used in WMA to represent the sound [g] but this is irrelevant for the time being.

(4) E.g. in Fathī (2018a). In order not to inflate the volume of this paper, only examples of forms which are not very common are referenced.

(5) E.g. in Mzīyyān (2016).

(6) «Ḍræg n-nṣāra»...» (2023).

(7) «Honkong» (Wikipedia) (no date).

Another potentially difficult issue is that of **ث**, a graph with which two final forms: **ث** or **ث**, can be associated. This case is, however, clear since words with the final form **ث**, e.g. أرشيف *aršiv* ‘archive’, كييف *Kyiv* ‘Kyiv’, ستيف *Stiv* ‘Steve’, are used quite commonly, while the number of graphic words with final **ث** is so low that it can be ignored.⁽⁸⁾

Graphs and larger units which they constitute – i.e. graphic words, graphic sentences and graphic texts – can be transliterated into other graphic systems on the principle that one graph corresponds to one transliteration symbol and *vice versa*. The transliteration system used in the present study is given in Table 1 below.⁽⁹⁾ Transliteration is given in angle brackets < >. Space is transliterated as a low line: <_>. The system does not include the traditional Maghrebi letters **ف** marking *f* and **ق** marking *q* as they did not occur in the analyzed Internet text.

Graph	Transliteration	Graph	Transliteration	Graph	Transliteration
ا	<a>	ر	<r>	گ	<g>
أ	<ā>	ز	<z>	گ / گ	<g>
آ	<ā>	س	<s>	ل	<l>
إ	<a>	ش	<š>	م	<m>
ب		ص	<ṣ>	ن	<n>
پ	<p>	ض	<ḍ>	ه	<h>
ت	<t>	ط	<ṭ>	ة	<ḥ>
ث	<ṭ>	ظ	<ẓ>	و	<w>
ج	<g>	ع	<ʿ>	و	<w̄>
ح	<ḥ>	غ	<g̃>	ی	<ā>
خ	<x>	ف	<f>	ي	<y>
چ	<č>	ق	<q>	ئ	<ẏ>
د	<d>	ف	<v>	ء	<o>
ذ	<ḍ>	ك	<k>		

Table 1. The transliteration system of graphs used in WMA on the Internet

Vocalization signs are transliterated as superscript vowels reflecting their function in SA:

Graph	Transliteration
َ (<i>fathā</i>)	< ^a >
ِ (<i>kasra</i>)	< ⁱ >
ُ (<i>ḍamma</i>)	< ^u >
ْ (<i>šadda</i>)	<̣>
ْ (<i>sukūn</i>)	<̤>

(8) Pace Aguadé (2005: 246), who gives **ث**, not **ث**, as the isolated form.

(9) The form of the transliteration symbols is, of course, not necessarily related to the sounds (phonemes) they are typically used to represent.

Table 2. *Transliteration of vocalization signs*

Graphs –as well graphic words, graphic sentences and graphic texts– which differ from others only with respect to features which are deemed irrelevant for their identification, i.e. size, colour, the kind of printing type (italic, bold), font or style, are said to be bound by *homography*. For instance, all graphic words in (1):

(1) دار – دار – دار (1)

are homographic and transliterated as <dar>. Graphs as well as larger graphic units that are not bound by homography are bound by the relation of *heterography*. Between units larger than graphs, three types of heterography can be distinguished: qualitative, quantitative and linear, depending on the nature of the distinctive unit(s).

Qualitative heterography relies on the quality – i.e. formal properties – of a graph. In other words, the distinctive unit is graph *x* in a given position of the graphic word as opposed to graph *y* in the same position, as in examples (2a) and (2b) (the distinctive units are transliterated in bold):

(2)

- a. دار <dar> — فار <far>
b. نقول <nqwl> — نغول <ngwl>

In *quantitative* heterography, the distinctive unit is the presence of a graph as opposed to its absence, as in examples (3a) and (3b):

(3)

- a. دار <dar> — دارو <darw>
b. لمغرب <lmgrb> — لمغريب <lmgryb>

Finally, in *linear* heterography, the distinctive unit is the space as opposed to its absence, as in examples (4a) and (4b):

(4)

- a. كاتقرب <kanqrb> — كان قرب <kan_qrb>
b. فالددار <faldar> — ف الدار <f_aldar>

So far, no reference to meaning differentiated or sounds represented by the graphic units has been made (or this question was not decisive, as in the case of ك or ف). These functions come into play in the next section, devoted to graphemics.

2.2 Graphemic concepts

The graphic units exemplified in (2)-(4) are used to represent units of spoken (phonetic) language, which, in their turn, convey meanings. The identification of the relationship between a graphic words and a phonetic words its represents, as well as their meanings, can entail various theoretical and practical problems (see Section 2.4 for details). For the sake of convenience, it is assumed here that such identification can be carried out without difficulties for the examples used (even though no context is provided).

Heterography, whether qualitative, quantitative or linear, can be either distinctive or variational (non-distinctive). *Distinctive heterography* is a relation between heterographic

words that differ in meaning (and/or pronunciation). It is illustrated in examples (2a), (3a) and (4a) above, repeated here with the transcription of words assumed to correspond to them⁽¹⁰⁾:

- (2a') دار <dar> *dar* 'house' vs. فار <far> *far* 'mouse' (qualitative distinctive heterography)
 (3a') دار <dar> *dar* 'house' vs. دارو <darw> *daru* 'his house' (quantitative distinctive heterography)
 (4a') كانقرب <kanqrb> *ka-nqarṛab* 'I approach' vs. كان قرب <kan_qrb> *kan qṛab* 'he was closer' (linear distinctive heterography).

Non-distinctive heterography, or in other words *variational heterography*, or simply *variation*,⁽¹¹⁾ is a relation between heterographic words that do not differ in meaning and pronunciation. Such graphic words will be referred to as graphic *variants*. The symbol “~” reads: “is a graphic variant of”. For cases of qualitative variation, the symbol “↔” will be used to mark that two or more graphs are mutually interchangeable in at least some graphic words without this causing a change in their meaning and pronunciation.

Examples (2b), (3b) and (4b) are repeated below as (2b'), (3b') and (4b') as instances of variation, with transcription of phonetic words assumed to correspond to them; in some cases, other graphic variants are added:

- (2b') قال <qal>⁽¹²⁾ ~ كال <kal> ~ گال <ḡal> ~ گَال <ḡal> *gal* 'he said' (qualitative variation)
 (3b') لمغرب <lmgrb> ~ لمغريب <lmgryb> *l-Maḡrib* 'Morocco' (quantitative variation)
 (4b') فالدار <faldar> ~ ف الدار <f_aldar> *fā-d-dar* 'at home, in the house' (linear variation)

Below are given some other typical examples of qualitative (5), quantitative (6) and linear (7) variation:

- (5) داره <darh>⁽¹³⁾ ~ دارو <darw> *daru* 'his house'
 (6) كانوا <kanw> ~ كانوا <kanwa> *kanu* 'they were'
 (7) قالولو <qalwlw> ~ قالو لو <qalw_lw> *qalu lu* 'they told him'

All examples adduced so far illustrate minimal variation: each term of the relation differs from the remaining one (or ones) in a minimal way, i.e. only one distinctive unit is involved. Examples of non-minimal variation, but still representing one of the three types of heterography, are given in (8)-(10):

- (8) أكثر <aktr> ~ أكثر <aktr> *ktar* 'more' (qualitative non-minimal variation)
 (9) لمغرب <lmgrb> ~ المغرب <almgryb> *l-Maḡrib* 'Morocco' (quantitative non-minimal variation)⁽¹⁴⁾

(10) The transcription follows that in Aguadé & Benyahia (2005: 10-12). It is not strictly phonetic and does not use IPA symbols.

(11) The term “variation” is used here in a different way than it was in Michalski (2019: 68-73), where it was reserved for a relation between graphs only.

(12) This form can also represent the pronunciation *qal*, i.e. with [q]. Here, however, the point is that it can represent pronunciation *gal*, with [g].

(13) In this example, this graphy <h> is assumed to represent -u rather than other possible pronunciations.

(14) Some examples, like (9), are repeated – sometimes in a modified form – on purpose in order to better illustrate the particular relations between graphic words.

- (10) <whadšy> و هادشي ~ <w_had_šy> *u had š-ši* ‘and this’ (literally, ‘and this thing’) (linear non-minimal variation)

Less frequent are instances of mixed variation, i.e. pairs of graphic words manifesting two or three types of variation at a time, as in (11)-(13):

- (11) <bḥalḥ> بحاله ~ <bḥalwa> بحالوا *bḥalu* ‘like him’
 (12) <ally_bğyt> اللي بغيت ~ <lbğyt>⁽¹⁵⁾ *lli bğit* ‘what I want’
 (13) <wyqwlyhwm>⁽¹⁶⁾ ويقول لهم ~ <w_yğwl_lyhm>⁽¹⁷⁾ *u-igul lihum* ‘and (that) he tells them’

Some words and expressions have more than two graphies. For *had š-ši* ‘this’ (literally ‘this thing’), at least 13 graphic multiplets can be identified on Moroccan Internet sites (the order is not indicative of their frequency of use):

- (14) <hadalšy> هادالشي ~ <hadšy> هادشي ~ <hdšy> هدشي ~ <hd_šy> هد شي ~ <hād_šy> هاذ شي ~ <hd_šy> هد شي ~ <had_šy> هاد شي ~ <hd_alšy> هذ الشي ~ <had_alšy> هاد الشي ~ <hd_alšy> هذ الشي ~ <hd_alšy> هذ الشي

It is evident, even without a statistical study, that in many, if not most, cases of graphic variation, the frequency of use of two (or more) graphic words bound by this relation is not the same. For instance, among the graphic variants of *had š-ši* ‘this’, <hdšy> هدشي is quite frequent, while <hd_šy> هد شي is rarely used. As it will be shown in the subsequent parts of the present study, this can be correlated, at least to some extent, with a text belonging to a particular genre or forming part of a particular publication. However, a detailed analysis of the factors determining this goes beyond the scope of the present paper. In this context, it should be stressed that the order of graphic variants used in examples is not intended to indicate which one of them is more frequently used.

2.3 Spelling principles in WMA

Although WMA has no codified or generally accepted spelling rules, it would be misleading to say that it has no rules whatsoever. Writing in any language without at least some generally accepted rules would be pointless since the reader would have no idea as to the meaning the writer intended to express. The principles underlying the graphy of WMA are covert and users may be unaware of them, but they do exist, albeit on a more abstract level. Their two basic types are characterized by Aguadé (2006: 255) as follows:

(...) when writing in dialect Moroccans have two opposite possibilities: either to preserve as much as possible the orthography of Classical Arabic or to innovate trying to represent the phonemes of the spoken language: the result is generally a fluctuation between both tendencies.

Since Classical Arabic – or, more adequately: SA – is the donor language with respect to WMA as far as the Arabic script is concerned, graphies imitating those used in SA for corresponding words can be termed SA-oriented (or more generally, donor-oriented). The use of <t> ث in <tany> ثاني for *tani* ‘second’ is an example thereof. By contrast, graphies

(15) E.g. in «S-Si Bənkiran...» (2012).

(16) E.g. in Ġərbi (2016).

(17) E.g. in Faṭḥī (2018b).

intended to reflect particular characteristics of MA can be termed self-oriented graphies. A self-oriented graphy may be phonetic, i.e. reflect pronunciation, or morphological, i.e. reflect the morphological structure of a word. The former is illustrated by the use of <t> in تاني <tany> for *tani* ‘second’ and the latter in تدير <tdyr> for *ddir* ‘(that) she does’, with <t> marking the abstract prefix *t-*, realized as *d-* due to assimilation (as opposed to the phonetic graphy دير <dyr>).

WMA makes frequent use of the principle of economy, according to which certain elements of phonetic language may be not represented in script. This can be illustrated by graphies which do not represent vowels and, at the same time, cannot be interpreted as based on any other spelling principle, e.g. مكينش <mkynš> (as opposed to ماكينش <makaynš>) for *ma kayənš* ‘there is not’.

Some graphies are based on what can be termed principle of analogy. This means that a particular graphy is used in graphic word A because the user is aware that it is used in graphic word B which is similar to word A in some respect; however, while this graphy in B is justified by some other spelling principle, this is not the case for A. For instance, the form ابحال <abḥal> for *bḥal* ‘like’ has an unpronounced initial <a>. This graph is used in SA do note a prothetic vowel before consonant clusters, e.g. اكتب <aktb> *uktub* ‘write!’. Thus, in SA its presence is justified by the phonetic principle: it represents a sound. In WMA, the *alif* has no phonetic function, it merely copies the SA graphy because the MA word contains a similar element: the consonant cluster. Another example is the graphy ترايري <tzayry> for *dzayri* ‘Algerian’. Here, the spelling person is aware that *d* is marked in some MA words as <t>, as in تدير <tdyr> for *ddir* ‘(that) she does’ – by virtue of the morphological principle. Consequently, they use <t> by way of analogy, although the analogy between *ddir* and *dzayri* is false: in the latter, *d* is part of the word’s root, not an affix, and the graphy <t> cannot be justified by morphological principle.

2.4 Methodological issues. Corpus

When describing WMA on the Internet, we are faced with some methodological problems which, as a matter of fact, do not substantially differ from those affecting the analysis of WMA in printed literary texts. One fundamental issue is how to determine the intended pronunciation hidden behind a graphic text. Sometimes the basic problem is whether a given graphic expression represents MA or SA – in most cases, context is helpful in this respect. Which particular variety of MA a given text is written in is another question. For instance, does the graph ق <q> in قال <qal> ‘he said’ stand for [q] or [g] and is the word supposed to be read *qal* or *gal*? This can be determined on the grounds of certain other linguistic features manifested in writing but some written forms are indeterminate and should be analyzed adequately (see Michalski 2019: 43-44 and 83-89 for a discussion and examples).

A particular challenge is to differentiate between recurrent, commonly used forms, rare forms and rare, unintentional graphies such as typos, instances of carelessness etc. Without any criterion of what is correct and what is not it is often difficult to decide about it. In general, however, it seems reasonable to assume that the author of a written text makes rational choices based on (i) their knowledge of MA, (ii) the orthography of SA and (iii) the conventions that have so far developed in writing MA. In other words, a graphy may be considered a typo, careless graphy etc. if it is impossible to find a reasonable justification based on these three competences. For instance, it is highly improbable that the following outlandish forms printed in the book *Lə-ḥṣuṣ l-ḥəryan* by Ṣzīz ṛ-Rəgrāgi (2008, Rabat) should have been intended by the author:

خودها ذ الجلابة لبسها وديرها ذا الصباط فرجليك (15a)
 <xwdha_d_alğlabh_lbsha_wdyrha_daasbat_frğlyk> (p. 14)

To readers knowing MA, it is obvious what the author intended is: *xud had l-žallaba lbasha u-dir had š-sbat f-rəžlik* ‘take this jellaba, put it on and put on these shoes’ and that the correct graphic form should have the following distribution of spaces:

خوذ هاذ الجلابة لبسها ودير هاذ الصباط فرجليك (15b)
 <xwd_had_alğlabh_lbsha_wdyr_had_alšbat_frğlyk>.

One might expect that printed literary texts, in contradistinction to Internet texts, will show more regular graphy, since they are prepared with more care and are additionally processed by publishing houses. This, however, is usually not the case. The text corpus examined in Michalski (2019), consisting of approximately 1900 printed pages and comprising 32 works by nearly thirty authors, show plenty of variation with a striking amount of creativity, individualism and inconsistency on the part of the authors, resulting in graphies that are strange, not to say extravagant, but sometimes used quite consistently. For instance, in his “novel in the Moroccan language” (*riwaya bə-l-luğa l-məğribiya d-dariža*) titled *ṛ-Rḥil: Dəmša mšāfra* (2012, al-Ribāt: Dār Abī Raqrāq) Murad al-ʿAlami uses (rather inconsistently) atypical graphies such as:

a) marking *i* by means of the sequence <yy>, probably some kind of “etymologizing” spelling, e.g. سويّعات <swyyʿat> *swiʿat* (p. 87) ‘hours (diminutive)’ (cf. **suwayyiʿat*), زوينّة <zwyyʿnh> *zwina* (p. 162) ‘beautiful (fem)’ (cf. **zuwayyina*, with both hypothetical forms following the SA diminutive pattern *CuCaɣyiC*);

b) marking the reduced vowel *ə* as <w>, e.g. إقتول <aqtwl> (p. 21) *yəqtəl* ‘(that) he kills’, يسكون <yskwn> (p. 24) *yəskən* ‘(that) he lives’;

c) marking a perceived assimilation of *n*, i.e. the 1st person present tense prefix, to the stem-initial *r* or *ṛ*, as in اركب <arʿkb> (p. 20) *nərkəb* ‘(that) I ride’, ارجع <arʿʒ> (p. 8) *nəṛʒəf* ‘(that) I return’.

The study Michalski (2019), analyzing MA printed literary texts, is expected to be helpful in the examination of the use of WMA on the Internet, in terms of providing both the terminological apparatus and a comparative perspective. For the needs of the present study, the three following types of Internet texts, representing three different genres, have been selected:

(i) Comments posted by readers (*taʿlīqāt al-zuwwār*) beneath press articles on the “Hespress” online news platform (hespress.com)⁽¹⁸⁾. This text genre is characterized by being created by laymen, ‘ordinary’ Internet users, often having little awareness of how language works; the texts are usually short spontaneous written utterances, sometimes not (proof)read by their authors before being posted and most probably never corrected by anyone. As such, they show a high number of typos and careless graphies.

(ii) Articles in the MA version of Wikipedia (ary.wikipedia.org)⁽¹⁹⁾, the free and open global online encyclopaedia, are a genre on its own: since they are created by a large number of ordinary users who do not necessarily communicate to agree on the issue of graphy, a great

(18) “Hespress” was founded in 2007 and soon became very popular among Moroccans; in 2015 it was the third most-visited site in Morocco (after Google and Facebook) (Roudaby 2015). Apart from MA, the comments are also written in SA, in a combination of both, or in French.

(19) See Sedrati & Ait Ali (2019) for an outline of this project.

variety of forms can be expected. This is, however, counterbalanced by supervision and moderation by the Wikipedia editors.

(iii) Articles in *Gud*,⁽²⁰⁾ an online newspaper publishing texts written partly or fully in MA, represent the genre of journalistic texts. Typically, this genre, being created by professionals and reviewed in an editorial process, is expected to be characterized by a relatively high degree of graphic regularity.

The analysis of the texts representing these genres has consisted in random reading rather than a systematic examination. Whenever necessary, also other sites containing texts written partly or fully in MA have been searched for specific graphic forms with the use of the Google search engine. The queries have been restricted to such sites by selecting those with the Moroccan domain “.ma” or by selecting “Morocco” in the Google “Advanced search” function as well as by verifying that a given text or passage is written in MA.

The analysis has shown that the three genres manifest a number of common graphic features, in particular variation, which they also share with printed literary texts. These similarities are illustrated in Section 3, while Section 4 focuses on the differences. Section 5 is devoted to a comparison between the three genres.

3. Internet texts and printed literary texts: Major shared features

For space limitations, only the most conspicuous graphic features shared by the three genres of Internet texts with printed literary texts in WMA, as described in Michalski (2019) are illustrated here. The following presentation should therefore not be considered exhaustive.

3.1 Qualitative variation.

3.1.1. ا <a> ↔ ة <h> when marking final -a in some nouns, adjectives and participles, e.g.:

- (1) كتوبة <ktwbh> ~ كتبوا <ktwba> *ktuba* ‘books’
- (2) اللولة <allwlh> ~ اللولا <allwla> *l-lūwwla* ‘first (fem)’
- (3) دايرة <dayrh> ~ دايرا <dayra> *dayra* ‘doing (fem)’

3.1.2. ا <a> ↔ ى <á> when marking final -a in some verbal forms, e.g.:

- (4) مشا <mša> ~ مشى <mšá> *mša* ‘he went’
- (5) يبقا <ybqa> ~ يبقى <ybqá> *yībqa* ‘(that) he stays’

3.1.3. ب ↔ پ <p> when marking *p*, e.g.:

- (6) بورطابل <bwrṭabl> ~ پورطابل <pwrṭabl> *poṛṭabl* ‘mobile phone’

(20) *Gud* (in MA, “Straight ahead”), also known in its French transcription as *Goud*, was created in 2011 and “acts as a continuation of «Nichane», a weekly magazine widely read [in the past – M. M.] by Moroccans” (Pennisi 2020a: 85), also owing to a conspicuous presence of MA in its texts.

3.1.4. ك <k> ↔ گ <g> ↔ گ <g> ↔ ج <ǧ> ↔ چ <č> when marking g resulting from the dissimilation of ž in the vicinity of a sibilant,⁽²¹⁾ e.g.:

(7) كالس <gals> ~ گالس <gals> ~ گالس <gals> ~ جالس <ǧals> ~ چالس <čals> ⁽²²⁾ *galas* ‘sitting (masc)’

3.1.5. ك <k> ↔ گ <g> ↔ گ <g> ↔ ق <q> when marking g corresponding to SA q,⁽²³⁾ e.g.:

(8) قال <qal>⁽²⁴⁾ ~ كال <kal> – گال <gal> – گال <gal> *gal* ‘he said’

3.1.6 ك <k> ↔ گ <g> ↔ گ <g> ↔ غ <ǧ> ↔ چ <č>⁽²⁵⁾ when marking g in some foreign words, e.g.:

(9) كوكل <kwkl> ~ گوگل <ǧwǧl> ~ گوگل <ǧwǧl> ~ غوغل <ǧwǧl> ~ چوچل <čwčl> *gugał*⁽²⁶⁾ ‘Google’

3.1.7 ف <f> ↔ ف <v> when marking v, e.g.:

(10) فیديو <fydyw> ~ فیديو <vydyw> *vidyo* ‘video’

3.1.8 In some words, ت <t>, د <d> and ض <ḏ> (phonetic graphy) are interchangeable with ث <ṭ>, ذ <ḏ> and ظ <ẓ> (SA-oriented graphy), respectively, when marking *t*, *d* and *ḏ*, e.g.:

(11) تاني <tany> ~ ثاني <ṭany> *tani* ‘second’

(12) هاد <had> ~ هاذ <haḏ> *had* ‘this’

(13) نضاضر <nḏaḏr> ~ نظاظر <nẓazr> *nḏaḏar* ‘glasses’

3.1.9 The above point is linked to the phenomenon of graphic pseudocorrections (also called hypercorrections), a kind of graphy based on the principle of analogy: the graphs ث <ṭ>, ذ <ḏ> and ظ <ẓ> are used in writing MA words as if following the SA graphy, although the corresponding SA words do not contain the respective sounds *ṭ* ([θ]), *ḏ* ([ð]) and *ẓ/ḏ* ([zʕ]/[ðʕ]). Pseudocorrect graphies, exemplified below on the right hand side are considerably less frequent than phonetic graphies, given on the left, e.g.:

(14) هوت <hwt> ~ هوت <hwt> *hut* ‘fish’

(15) غادي <gady> ~ غادي <gady> *gadi* ‘future verbal particle’

(16) عوض ما <ʕwḏ_ma> ~ عوض ما <ʕwḏ_ma> *ʕwḏ ma* ‘instead of’

(21) On this condition, cf. Heath (2002: 136-138). The use of چ <č> in general is very limited both on the Internet and in printed literary texts (see Aguadé 2005: 247 and 2006: 259 for its use in *Tqarqib n-nab*, a collection of ultrashort texts published by Yusaf Amin l-ʕAlami in 2006).

(22) Brahimi (2024).

(23) Graph غ <ǧ> used to mark this sound is a very infrequent graphy. E.g. حرغت <hrǧt> *hrǧt* ‘I (illegally) emigrated’ (Ibārūrī 2015).

(24) Cf. footnote 12.

(25) Cf. 3.1.4 above.

(26) «Man takūn Bahīḡa ...» (2020).

3.2 Quantitative variation.

3.2.1 Some vowels –usually those described by linguists as “stable” (Harrell 1962: 10-12) or “long” (Aguadé 2003: 92-93; Moscoso García 2004: 33-36)– can be marked or unmarked in writing. The latter kind of graphy, which is frequently SA-oriented, is referred to as *scriptio defectiva* in Semitic studies. In the former case, they are marked by means of the graphs <a>, <w> and <y>, termed in this function *matres lectionis* and this instance of phonetic graphy is referred to as *scriptio plena*, e.g.:

- (17) <ktāšf> ~ <ktšf> *ktāšaf* ‘he discovered’
- (18) <mṣāh> ~ <mṣh> *mṣah* ‘with him’
- (19) <minṭaqāh> ~ <minṭqḥ> *māṭaqa* ‘area’
- (20) <malyk> ~ <mlk> *malik* ‘king’
- (21) <lmğryb> ~ <lmğrb> *l-məğrib* ‘Morocco’
- (22) <ntwma> ~ <ntma> *ntuma* ‘you (pl)’
- (23) <lwğḥ> ~ <lğḥ> *luğa* ‘language’
- (24) <kwn> ~ <kn> *kun* ‘if’

3.2.2 Sometimes the *scriptio defectiva*, illustrated in the examples below on the right hand side, is used even though it cannot be justified as SA-oriented graphy – because the SA cognate word uses *scriptio plena*, e.g.:

- (25) <kayn> ~ <kyn> *kayən* ‘there is’
- (26) <makaynš> ~ <mkynš> *ma kayənš* ‘there is not’
- (27) <mağadyš> ~ <mğdyš> *ma ġadiš* ‘negated future particle (masc sg)’

Cf. the SA cognates written with *scriptio plena*: <kaʾn> ‘being, existing’, <ma> ‘negation particle’, <ğady> ‘going’.

3.2.3 Gemimates may be marked by means of a single graph (with or without a *šadda* sign) or by a doubled graph, e.g.:

- (28) <nṣs> ~ <nnṣs> *nnṣas* ‘(that) I sleep’
- (29) <ly> ~ <lly> *lli* ‘which’

3.2.4 Gemimates resulting from assimilation can be marked by morphological graphy, i.e. using the graph which represents the abstract, unassimilated unit, e.g. prefix, as is the case with *d-*, corresponding to *t-* on the abstract level, in the following example:

- (30) <dyr> ~ <tdyr> *ddir* ‘(that) she does’

3.2.5 The definite article, pronounced as *l-* or as a consonant resulting from its complete assimilation to the stem-initial consonant *d, ḏ, n, r, s, š, ṣ, t, ṭ, z* or *ẓ*, may be written as <al> (SA-oriented graphy) or <l> (phonetic graphy for *l-* and morphological graphy for other consonants), e.g.:

- (31) <almğryb> ~ <lmğryb> *l-məğrib* ‘Morocco’
- (32) <aldzayr> ~ <ldzayr> *d-dzayər* ‘Algeria’

3.2.6 An initial alif not representing any sound is sometimes written in words beginning with a consonant cluster. If these have SA cognates, such a pseudoprothetic alif can be considered a SA-oriented graphy, e.g.:

- (33) <ally> اللي ~ <lly> للي *lli* ‘which’ (cf. SA <aldy> الذي *alladī* ‘idem’)
 (34) <antwma> انتوما ~ <ntwma> نتوما *ntuma* ‘you (pl)’ (cf. SA <āntm> أنتم ‘you (masc pl)’)

When a MA word has no direct SA cognates, the graphy is based on analogy, e.g.:

- (35) <aʕlaš> اعلاش ~ <ʕlaš> علاش *ʕlaš* ‘why’
 (36) <abḥal> ابحال ~ <bḥal> بحال *bḥal* ‘like’ (preposition)
 (37) <aḥna> احنا ~ <ḥna> هنا *ḥna* ‘we’.

3.2.7 If the preposition *f* ‘in’ is followed by a space, the graphy can be phonetic: ف <f> or SA-oriented: في <fy> (less frequently also فى <fā>, cf. 4.6 below), e.g.:

- (38) <fy_darha> في دارها ~ <f_darha> ف دارها *f-darha* ‘at her home’

3.2.7 Modelled on the *alif al-wiqāya* used in SA graphy to mark some verbal forms, an unpronounced graph ʾ <a> is often added word-finally after و <w> marking the past and present verbal suffixes -u, e.g.:

- (39) <šafwa> شافوا ~ <šafw> شافو *šafu* ‘they saw’
 (40) <yšwfw> يشوفوا ~ <yšwfw> يشوفو *yšufu* ‘(that) they see’

By way of analogy, it is sometimes used after word-final و <w> marking the pronominal suffix -u ‘his, him’, e.g.:

- (41) <ʕndwa> عندوا ~ <ʕndw> عندو *ʕandu* ‘he has’, literally: ‘at/with him’

By the same token, it is used in words simply happening to end in -u, e.g.:

- (42) <walwa> والوا ~ <walw> والو *walu* ‘nothing’
 (43) <hadwa> هادوا ~ <hadw> هادو *hadu* ‘these’

3.3. Linear variation.

3.3.1 Prepositions, usually those composed of one letter, and the conjunction و <w> *w-/u-* ‘and’ can be written with or without a following space, e.g.:

- (44) <byna_w-bynhm> بينا وبينهم ~ <byna_wbynhm> بينا وبينهم *binna w-binhm* ‘between us and them’
 (45) <f_tnḡḥ> ف طنجة ~ <ftnḡḥ> فطنجة *f tanḡa* ‘in Tangier’
 (46) <mn_bʕd> من بعد ~ <mnbʕd> من بعد *mən bəʕd* ‘afterwards’

This also applies to the presentational particles *ha* and *ra*:

- (47) <ha_ḥna> ها حنا ~ <haḥna> هاحنا *ha ḥna* ‘and we...; and here we are’
 (48) <ra_ḥna> را حنا ~ <raḥna> راحنا *ra ḥna* ‘and we...; and here we are’

3.3.2 When a verb or, less frequently, a participle is followed by the preposition *l-* ‘for, to’ with a pronominal suffix attached to it, the whole can be written with or without a space, e.g.:

(49) $\langle ymkn_lyh \rangle \sim \langle ymknlyh \rangle$ *yīmkān lih* ‘he can’, lit. ‘it is possible for him’

(50) $\langle kyban_ly \rangle \sim \langle kybanly \rangle$ *ka-yban li* ‘it seems to me’

(51) $\langle dayra_lyh \rangle \sim \langle dayrallyh \rangle$ *dayra lih* ‘having (fem) done to him’

3.4 Mixed variation.

3.4.1 The negation particle *ma* may be written with or without a following space and with or without an *alif*, e.g.:

(52) $\langle ma_kanš \rangle \sim \langle makanš \rangle \sim \langle mkanš \rangle$ *ma kan-š* ‘he was not’

The same holds true for the present tense preverbs *ka-* and *ta-*, and the future particle *ga-*, e.g.:

(53) $\langle kayqwlw \rangle \sim \langle ka_yqwlw \rangle \sim \langle kyqwlw \rangle$ *ka-ygulu* ‘they say’

(54) $\langle tayqwlw \rangle \sim \langle ta_yqwlw \rangle \sim \langle tyqwlw \rangle$ *ta-ygulu* ‘they say’

(55) $\langle gankwn \rangle \sim \langle ga_nkwn \rangle \sim \langle gnkwn \rangle$ *ga-nkun* ‘I will be’

Forms with a space but no *alif* are infrequent for *ma* (e.g. $\langle m_kanš \rangle$) and hardly used for *ka-*, *ta-* and *ga* (e.g. $\langle k_yqwlw \rangle$, $\langle t_yqwlw \rangle$ and $\langle g_nkwn \rangle$).

3.4.2 The inflexional forms of the verb *qal/gal* ‘to say, to tell’ which end in *-l* and are followed by the preposition *l-* ‘to, for’ with a pronominal suffix attached to it can be written with one ل <l> or two لـ <ll> and with or without a space between the verb and the prepositional phrase, e.g.:

(56) $\langle qalyha \rangle \sim \langle qal_lyha \rangle \sim \langle qallyha \rangle$ *gal-liha* (or *qal-liha*) ‘he told her’ (lit. ‘he said to her’)

(57) $\langle qwlyna \rangle \sim \langle qwl_lyna \rangle \sim \langle qwllyna \rangle$ *gul-lina* (or *qul-lina*) ‘tell us’ (lit. ‘say to us’)

4. Internet texts and printed literary texts: Major differences

Generally, it can be said that in comparison with printed literary texts, Internet texts written in MA contain more self-oriented graphy (first and foremost phonetic graphy, including *scriptio plena*) and less SA-oriented forms (see Section 5 for details). Pseudocorrections and extravagant graphies appear to be less frequent. Obviously, such a comparison should be understood as one based on the relative frequency of use of particular solutions rather than their being exclusive to one category or the other.

Arguably, the differences result from the fact that the corpus of Internet texts in WMA, significantly larger than that of printed literary texts, is being processed by large masses of users on a daily basis. Therefore, it favours more universal solutions and, consequently, some kind of spontaneous standardization.

Some most conspicuous examples of such spontaneously (semi-)standardized features of the Internet texts, differentiating it, in general terms, from the graphy of the printed literary texts, are discussed in what follows.

4.1 Predominance of the phonetic graphy of the pronominal suffix *-u* ‘him, his’ و <w> over the SA-oriented graphy ه <h>.

4.2 Only marginal use of ه <h> to mark the word-final *a* in nouns, adjectives and participles, such as كبيره <kbyrh> *kbira* ‘big (fem)’ (cf. 3.1.1.).

4.3 Use of the bare alif ا <a> word-initially, in various functions, rather than إ <ā>, آ <ā> or إ <a>, which are all quite frequent in printed literary texts.

4.4 Absence of vocalization signs, with the occasional use of ؓ <ʿ> (the *šadda*).

4.5 No use of the pseudoprothetic *alif* in words not beginning with a consonant cluster, e.g. ابلي <abllly> *bəlli* ‘that’ (conjunction) or انتسناك <antsnak> *nətsənnak* ‘(that) I wait for you’ (cf. Michalski 2019: 104).

Not in every respect, however, do Internet texts look more regular in comparison with printed literary texts. The following two points illustrate this.

4.6 In addition to ي <y>, its undotted counterpart ى <ā> is quite often used to mark the word-final *i* in various parts of speech, e.g.:

- (1) مغربي <mğrby> ~ مغربى <mğrbā> *mğarbi* ‘Moroccan’
- (2) يمشي <ymsy> ~ يمشى <ymsā> *yīmši* ‘(that) he goes’

In the Internet texts, ى <ā> is also quite often used with no phonetic function in one of the two SA-oriented graphies of the preposition *f* ‘in’, viz. فى <fā> (the other one being the more frequent في <fy>). In literary texts, it was identified in one source only (see Michalski 2019: 181-183 for more details).

4.7 The digraph دج <dğ> is used to mark [dʒ] in borrowings from English, e.g. الدجاز <aldğaz> *l-ğaz* [ldʒæz], especially in proper names transcribed into MA, e.g. دجون <dğwn> *ğon* [dʒon] ‘John’. Such graphies have, however, more frequent variants with ج <ğ>: الجاز <alğaz>, جون <ğwn>. In the corpus of printed literary texts, no relevant occurrences have been identified.

The above list is by no means exhaustive. The types of differences that can be identified between the orthography used in printed literary texts and on the Internet depend largely on the corpora selected as the basis of investigation. The corpus referred to in Section 2.4 appears sufficiently large to provide reliable comparative data. By contrast, the Internet corpus of WMA texts is so vast that a more thorough examination would require the application of statistical tools. Nevertheless, even on the basis of random sampling and less quantifiable observations, it is evident that the spontaneous standardization occurring in this medium, as compared to WMA in printed literary texts, is striking. This tendency, however, does not extend equally across all areas of the Internet or across all text genres. These issues will be discussed in greater detail in the following section.

5. Types of variation and text genres

In this Section, the three genres are characterized with respect to their most conspicuous graphic features, with a focus on variation. A comparison of their graphies will make it possible to assess which one of them shows which degree of regularity.

5.1. Readers' comments

Readers' comments beneath the texts published in the "Hespress" online news platform represent spontaneous, usually very short texts. Created by people who, as a rule, do not live by their pen and do not tend to feel a need to check and correct what they have written, such pieces contain a relatively high number of typing errors, i.e. forms not intended by the author, as well as forms difficult to justify linguistically, sometimes even internally inconsistent. For instance, the word *tbərgig* 'inquisitiveness-cum-gossiping', which contains two sounds *g*, can be written consistently as, for instance, <tbrgyg>⁽²⁷⁾, but it is not difficult to find internally inconsistent form such as, e.g. <tbrgyk>⁽²⁸⁾, with two different graphs, گ <g> and ك <k>, marking one sound. Likewise, the word *gugəl* 'Google' has such aleatory variants as <gwk>⁽²⁹⁾ <kwğl>⁽³⁰⁾, <ğwğl>⁽³¹⁾ as well as other unjustified forms. The word *nḍaḍər* 'glasses', which contains two sounds *ḍ*, can be written, apart from other forms, as <nḍazr>⁽³²⁾ or <nḍaḍr>⁽³³⁾.

An example of linguistically unjustified linear features is the use a space after ي <y> representing the inflectional prefix *y-/yī-*, illustrated below:

- (1) <ymkn_baqy_ky_šwf_bšynyh>⁽³⁴⁾ (instead of <kyšwf> كيشوف) *yīmkən baqi ka-yšuf b-šinih* 'maybe he is still seeing with his eyes'
- (2) <ky_dyr_mbga>⁽³⁵⁾ (instead of <kydyr> كيدير) *ka-ydir ma bga* '(he) does what he wants'

The latter example also contains a relevant quantitative feature: the negation particle *ma* written as م <m>, rather than ما <ma>. This can be interpreted as an instance of the principle of economy at work: minimizing efforts at writing, or typing, is a paramount factor determining graphy in this genre. Other examples:

- (3) <mkyṇš> *ma kayənš* 'there is no' (~ <makayṇš> ماكايṇش ~ <ma_kayṇš> ما كايṇش)
- (4) <mğdš> *ma ġadiš* 'negated future particle' (~ <mağadyš> ماغاديš ~ <ma_ğadyš> ما باغيš)
- (5) <mbğyš> *ma bağiš* 'do(es) not want' (~ <mabagyš> ماباغيš ~ <ma_bağyš> ما باغيš)
- (6) <mkyṇnš> *ma kaynin-š* 'there are no' (~ <makayṇynš> ماكايṇيṇش ~ <ma_kayṇynš> ما كايṇيṇش)

(27) Eg. Yass (2017).

(28) E.g. Daxəl Suq Rašu (2018).

(29) E.g. caprice (2022).

(30) E.g. Ġarīr (2016).

(31) E.g. Rašīd (2012).

(32) E.g. Salīm (2017).

(33) Simo Asfi (2016).

(34) Muṣṭafā (2019)

(35) Anas (2024).

Consider also the two examples of the minimalistic graphy ل <l> for *lli* ‘which’:

- (7) <ana_l_m_fhamtš>⁽³⁶⁾
ana lli ma fhəmt-š
 ‘what I didn’t understand’

- (8) <hdšy_l_šta_all’h>⁽³⁷⁾
had š-ši lli šta llaḥ
 ‘This is what God has given’

Economy seems also to be the reason for a rather limited use of the special graphs پ <p> for *p*, ف <v> for *v*, and گ <g> or ك <g> for *g*. They are not directly accessible in typical Arabic keyboard configurations and most users do not like to waste their time looking for them. In this case, the principle of economy would thus have the upper hand over the phonetic graphy.

The two next instances show how the phonetic graphy is given preference over the morphological one:

- (9) <mmbšd_tlatyn_šam>⁽³⁸⁾
mim bəšd tlatin šam (cf. *min bəšd* in careful pronunciation)
 ‘after thirty years’

- (10) <ma_šty_walw>⁽³⁹⁾
ma šatti walu (cf. *ma šaṭti walu* in careful pronunciation)
 ‘you saw nothing’

The idea of ‘write as you speak’, put into practice in these two graphic utterances by reflecting the assimilation of *n* to *m* and of *f* to *t*, is one that permeates the genre under discussion.

5.2 Wikipedia in MA

If one considers that Wikipedia, “the free encyclopædia”, is created by amateurs and ordinary users and that a single article may be written or edited by more than one author or editor, a multitude of disparate graphies amounting to a graphic chaos can be expected. This is, however, not the case because, in Wikipedia, a text’s author is not the sole person responsible for its quality: Thanks to the positive controlling role of the Moroccan Wikipedia editors, called *imḡarən* (plural from *amḡar*, which is an Amazigh word for ‘chief, leader’), its articles show a strikingly high degree of regularity and low number of extravagant forms. In addition, the Moroccan Wikipedia has published in its *Kūnnaš lə-qwāšad* ‘Book of rules’⁽⁴⁰⁾ a number of explicit rules concerning language (*lə-ḥkam də l-luḡa*), both grammar and graphy, of obligatory (*ilzami*) or recommendatory (*tužihi*) character. Additionally, following a general practice (no relevant rule has been explicitly announced, to the best of my knowledge) supervised by the editors, an article should be written in one variety of MA, in order to avoid dialectal and stylistic

(36) Fouad (2021).

(37) Muḥammad Nīhū Šəkrād (2018).

(38) Nūmīdī Amāzīgī Dzayrī (2018).

(39) Chwarla (2018).

(40) *Kūnnaš lə-qwāšad* (no date).

incoherence⁽⁴¹⁾. From this, it follows that the users are not required to use a specific variety of MA when initiating an article; what matters is consistency within the scope of a single article.

The most relevant aspects of orthography listed in the *Kūnnaš lā-qwāṣad* are summarized in what follows.

Its Rules 1 to 3 concern, in general, the use of a space (called *xwa*⁽⁴²⁾) after prepositions and conjunctions. They stipulate that a space must be used after:

- a) genitival prepositions دِيَال <dyaḷ> *dyaḷ*, د <d> *dā*, تَاع <taṣ> *taṣ*, مَتَاع <mtaṣ> *mtaṣ* and نَتَاع <ntaṣ> *ntaṣ*⁽⁴³⁾ (rule 1).
- b) conjunctions listed as وَ <w> and وَ <w̄> for *w-/u-* ‘and’⁽⁴⁴⁾ and وَلَا <wla> for *wūlla* ‘or’ (rule 3)⁽⁴⁵⁾.

Also the remaining prepositions (called *l-kālmāt dā ḡ-ḡarṛ*) should be separated from the following word by a space, including those consisting of one graph, e.g. ب حُرُوف <b_ḥrurf> *bā-ḥrurf* ‘with letters’, ل حَبَابِكَ <l_ḥbabk> *lā-ḥbabāk* ‘for your loved ones’ (Rule 2). This rule is, however, recommendatory.

For *-a* marking the feminine nominal ending, it is recommended (Rule 4) that nouns which “come from an Arabic word” (*ḡayin mən kālma ḡarḡbiyya*) – i.e. have a SA equivalent – written with final ة <ḥ> should also be written in this way (including in a genitival construction, when final *-a* is replaced in pronunciation with *-t*). Borrowings from languages other than Arabic (*s-smīyyat* “*l-gawriya*”) can be written either with ة <ḥ> or ا <a>. The former is recommended for words in which the final *-a* is pronounced short, exemplified with مِيطَة <myṭḥ> *miṭa* ‘half’ (in sports) (from French *mi-temps*), كَاسِيطَة <kasyṭḥ> *kaṣiṭa* ‘cassette’, and بَلَاصَة <blaṣḥ> *blaṣa* ‘place’ (from Spanish *plaza* ‘place’), while the latter is preferable if *a* is pronounced longer, as in مَالِيزِيَا <malyzya> *malizya* ‘Malaysia’, إِثْنُولُوجِيَا <aṭnwlwḡyā> *itnoloḡya* ‘ethnology’ and جِيُولُوجِيَا <ḡywlwḡyā> *ḡyoloḡya* ‘geology’.⁽⁴⁶⁾

The spelling of the definite article (*t-taḡrif*) (Rule 5) is regulated as follows: If a word begins with a non-assimilating consonant, the article *l-* should be written as ل <l>, e.g. لِابَاب <lbab> *l-bab* ‘the door’. If the first consonant is an assimilating one, the article can be marked either as ال <al>, e.g. الدَار <aldar> *d-dar* ‘the house’, or as a *ṣadda* (gemination sign) on the first letter, e.g. دَار <d’ar>. The rule is recommendatory, in contrast to one stipulating that only the option with ال <al> is allowed if a word functions as title of an article (the *ṣadda*-equivalent can be used for redirection).

(41) I owe this latter piece of information to Mounir Afifi (Wikimedia Morocco User Group), personal communication (26 April 2025).

(42) All rules are formulated in MA, showing an early stage of the development of its linguistic terminology.

(43) Called *ḡrūf r-rāḡt u-l-wūṣl* there, more literally: ‘particles of joining and linking’. Note that they are dialectally differentiated.

(44) No explanation of the difference between these two forms is provided and their use is illustrated in the same context: لَمَغْرِب و دَزَايِر <lmḡryb_w_d:zayr> and لَمَغْرِب وَ دَزَايِر <lmḡryb_w̄_d:zayr> *l-Maḡrib u-d-Dzayar* ‘Morocco and Algeria’.

(45) It is also signalled, rather superfluously, that combinations with suffixed pronouns, e.g. دِيَالِي <dyaḷi> *dyaḷi* ‘min’, literally: ‘of mine’, are written with no space.

(46) Perhaps the issue should not (only) be considered in terms of the vowel’s length but a particular word’s morphology being or not being (perceived as) compatible with the structure of typical MA words.

Finally, the use of the hamza graph, marking glottal stop [ʔ], word-finally is described in Rule 6. If a MA word does not contain this sound, the hamza is not written, even though it is in its SA cognate with this sound, e.g. ما <ma> *ma* ‘water’ (cf. SA ماء <mao> *māʔ*). Its use is, however, obligatory in those MA words in which it is always pronounced, as in إنشاء <aṇṣao> *inšaʔ* ‘foundation, creation’.

Although no rules on marking the typically Moroccan sounds, [g], [p] or [v] are specified in the Moroccan Wikipedia, instructions (sometimes incomplete) are given on its help-page on how to introduce certain special graphs: گ <ġ>, گ <ġ>, پ <p> and the *šadda*.⁽⁴⁷⁾ A search of its pages for some particular forms with the use of the “Search for pages containing...” function (“*Qallab fla sfahi fihum...*”) shows that these special graphs are preferred to phonetically ambiguous ordinary Arabic letters, viz. ك <k> marking *g* or ب marking *p*. For instance, the name *Mbappé* is written مبابي <mbapy>, with پ <p>, on all seven pages mentioning this French football player, while the form مبابي <mbaby>, with ب , is not used at all (it redirects to مبابي <mbapy>). The form راب <rap> for *rap* ‘rap (music)’ occurs twice as frequently as راب <rab> and the word *gaʿ* ‘all’ is written كاع <kaʿ>, with the phonetically ambiguous ك <k> on 18 pages, while the graphy گاع <ġaʿ> occurs on 347 pages (for كاع <kaʿ>, 5 pages are found).

An interesting feature of the Moroccan Wikipedia graphic system is the quite consistent use of the digraph دج <dġ> for [dʒ] in words of English origin (see Section 4.7).

There is a visible tendency to mark long, or stable, vowels with the *scriptio plena*, although there is no regulation on it. For instance, the full name of Wikipedia, *l-māwsuʿa l-ḥurra* ‘the Free Encyclopaedia’, is written in its logo as لموسوعة لحررا <lmwswʿh_l-ḥwra>, not حرا <ḥra> (or حرة <ḥrh>). A search of Moroccan Wikipedia’s pages shows that there is marked preference for the *scriptio plena* in the case of certain lexemes, e.g. (the values in brackets indicate the number of pages with a given graphy):

- | | |
|---|---|
| (1) <i>luġa</i> ‘language’ | : لوغة <lwġh> (635) vs. لغة <lġh> (183) |
| (2) <i>l-Maġrib</i> ‘Morocco’ | : لمغريب <lmġryb> (6,383) vs. مغرب <lmġrb> (60) |
| (3) <i>d-dariža</i> ‘the colloquial (language)’ | : الداريجة <aldaryġh> (558) vs. الدارجة <aldarġh> (234) |

In some other lexemes, however, the long vowels tend not to be marked with graphs, e.g.

- | | |
|--|---|
| (4) <i>l-ʕilm</i> ‘knowledge, science’ | : لعيلم <lʕylm> (11) vs. لعلم <lʕlm> (31) |
| (5) <i>l-mašriq</i> ‘East’ | : لمشرق <lmšriq> (2) vs. لمشرق <lmšrq> (11) |
| (6) <i>l-ḥurr</i> ‘free (definite)’ | : لحرور <lḥwr> (3) vs. لحر <lḥr> (13) |

The unpronounced SA-oriented *alif al-wiqāya* in certain verbal forms ending in *-u* is quite consistently avoided. For instance, *kanu* ‘they were’ is written without it as كانوا <kanw> on more than 2,000 pages, while the graphy كانوا <kanwa> is used on 30 only. Similarly, *ykunu* ‘(that) they are’ is written without it, as يكونو <ykwnw>, on 325 pages, whereas the form يكونوا <ykwnwa> has been found only on one page. The use of the pseudo-prothetic *alif* is an exception rather than a rule. Both these choices to favour the self-oriented phonetic graphy and consistence with which they are put into practice are yet another indication that the Moroccan Wikipedia takes the issue of a consistent graphy seriously.

(47) *Mṣawna* (no date).

5.3 Online newspaper *Gud*

Newspapers can be assumed to publish texts created by professionals and persons guided by professionals. It can also be expected that their editorial staff include someone responsible for taking care of the graphic homogeneity of the texts. An investigation of the content of the *Gud*, however, does not validate these expectations: its texts show a high level of irregularity. The general impression is that its creators give the authors leeway as to what kind of graphy they want to use. To illustrate this: when looking at one of the articles,⁽⁴⁸⁾ the reader can see three different ways of marking the sound *g* at a time: in the newspaper's logo, گ <g> is used in its name *Gud*, written گود <gwd>. One of the thematic sections listed at the top of the page is called *Tbargig*, roughly: 'society gossip', with both its *g*-sounds represented as ك <k>: تبركك <tbrkyk>. In the title of the article, this sound is marked as گ <g> in the words: *gaʕ* 'all', *ħarṛaga* 'illegal emigrants', and *ħarḡu* 'emigrated illegally'.

Similarly, there is little consistency as far as quantitative features are concerned: Forms with *alif al-wiqāya* seem not to be used as often as those without it, but nevertheless they are quite frequent. Likewise, the pseudo-prothetic *alif* is not an uncommon sight. There are lexemes for which the *scriptio plena* is quite common, e.g. موهيم <mwhym> for *muhimm* (although the SA-oriented form مهم <mhm> is more usual), but in certain words it is not as frequent as, for instance, in the Moroccan Wikipedia. For example, for *d-dariža* 'colloquial (language)' written الداريجة <aldarġh> there are nearly 300 hits, while الداريجة <aldaryġh> has only three; *l-Maġrib* 'Morocco' is written as المغرب <almġrb> or, less often, as لمغرب <lmġrb>, with the alternatives المغرب <almġryb> and لمغرب <lmġryb> being marginal or non-existent. Perhaps these particular words, and some others, are written with SA graphy in mind.

Linear variation is quite strong. It can be exemplified by the graphy of the preposition *f*- 'in'. In the title of one article,⁽⁴⁹⁾ the phrase *f-Balžika* 'in Belgium' is written with a space: ف بلجيكا <f_blžyka>, whereas no space is used in فالاستفادة <falastfadh> *fə-l-istifada* 'in the profit'. In the opening sentence of the text, however, the latter word is written with a space: ف الاستفادة <f_alastfadh>. In other articles, there are yet other graphies of *f-Balžika*: with no space: فيلجيكا <fblžyka>⁽⁵⁰⁾ or in the SA-oriented form في بلجيكا <fy_blžyka>⁽⁵¹⁾ (cf. SA في <fy> for *fi* 'in').

In her analysis of the role of the *Gud* in the development of WMA, Pennisi (2020a: 93-94) observed that "[i]t is also thanks to editorial experiences such as «Goud», that *dāriġah* undertook (and undertakes) the process of informal codification (see conventionalization or «standardization from below») through its extensive written use." From our above observations, however, one gets the impression that the newspaper does not seem to have made substantial achievements as far as standardization of graphy is concerned. The present observable usage makes it rather doubtful that any conscious efforts towards elaborating a consistent graphy are being undertaken in its editorial environment.

6. Conclusion

The description provided by the present work may seem incomplete as it lacks some statistical underpinning. Its intention, however, has not been an exhaustive quantitative exploration but rather signalling the most important phenomena and indicating major paths of

(48) «S-suluṭāt l-maġribiya...» (2024).

(49) «157 mġarbi...» (2024).

(50) E.g. in «Ilyās š-Šāṣar...» (2024).

(51) E.g. in š-Šūfi (2023).

investigation. Several issues could not be treated here for space considerations, for instance the graphy of emphatic consonants, the initial *hamza* and sounds corresponding in MA borrowings from French to nasal vowels as well as the use of non-final forms of graphs before a space, such as ف فاس rather than فاس ف.

In comparison with printed sources, viz. books, Internet texts show a range of features that make them a better exponent of the processes currently taking place in the universe of WMA: the rapid growth of their volume means that, on one hand, more and more phenomena are reflected in writing and, on the other hand, an increasing number of people have access to it and are exposed to it. Consequently, it also has a greater flexibility in adjusting itself to the users' needs. As such, its role in shaping any future norm could be considerably more important than that of printed (literary) texts – especially if its development is not left run wild but overseen at least in some respects. In other words, it is where spontaneity meets control that the greatest potential of WMA on the Internet for shaping the future of its graphy lies.

Symbols and abbreviations

MA	– Moroccan Arabic
SA	– Standard Arabic
WMA	– Written Moroccan Arabic
~ (between graphic words)	– is a graphic variant of
↔ (between graphs)	– is mutually interchangeable in (at least some) qualitative variants with

Bibliography

Primary Sources

(all sites accessed 31.03.2025)

- «157 mgərbi ...» (2024) = «157 mgərbi həslu f-Bəlžika bə-sbab lə-htiyāl ʕla l-hukuma fə-l-istifada mən s-sakan l-ižtimāʕi», *Gud*, 02.04.2024, <https://www.goud.ma/157--مغربي-حصلو-ف-بلجيكا-بسباب-الاحتيا-ل-عل-871619>
- ANAS (2024): [Hūm (!) dāʕiman yubarrirūn...], reader's comment, *Hespress*, 28.12.2024, <https://www.hespress.com/1489192-أسعار-حلوى-يوناني-تسجل-الارتفاع-والم-871619>
- BRAHIMI, Youssef (2024): «Umarāʔ al-ğahīm wa-l-sabʕ wa-l-xaṭāyā», *Critique*, 29.02.2024, <https://critique.ma/أمراء-الجحيم-السبع-و-الخطايا-871619>
- CAPRICE (2022), [Akbar ʕamaliyyat našb...], reader's comment, *Hespress*, 27.04.2022, <https://www.hespress.com/980099-جمهورية-إفريقيا-الوسطى-تعتمد-البتكوي-871619>
- CHWARLA (2018): [L-ixwan ana bgit r-rədd...], reader's comment, *Hespress*, 13.10.2018, <https://www.hespress.com/455882-مؤشر-دولي-لحالة-الجوع-يرمي-بالمغرب-إلى-871619>
- DAXƏL SUQ RAŠU (2018), [Waš baqi ʕayšin...], reader's comment, *Hespress*, 10.02.2018, <https://www.hespress.com/409725-أصغر-رئيسة-جماعة-بالمغرب-نفي-الخيانة-871619>
- «Dṛəg n-nšāra»...» (2023) = «Dṛəg n-nšāra» yuʕarqil tanaqqul al-muwāṭinīn bi-Sīdī Binnūr», *al-Usbūʕ*, 10.08.2023, <https://www.alousboue.ma/94357/>
- FATHĪ, Nihād (2018a): «L-ʕar la-ma xəlliw Saʕd lə-Mžərrəd yittəšhər bə-ffaylu maši bə-ğnah», *Gud*, 28.08.2018, <https://www.goud.ma/377984-العار-لأما-خليو-سعد-المجرد-يتشهر-بفعالي-871619>
- FATHĪ, Nihād (2018b): «L-islamiyun kəffsuha ʕla l-mužtamaʕ...», *Gud*, 26.07.2018, <https://www.goud.ma/371197-الإسلاميين-كفسوها-على-المجتمع-و-ما-ع-871619>
- FOUAD (2021): [Ana lli ma fhəmt-š...], reader's comment, *Hespress*, 07.01.2021, <https://www.hespress.com/761997-الكونغرس-يصادق-على-فوز-بايدن-بالانتخاب-871619>

- ĠARĪR (2016): [Xtaɾəʃ lina ši haʒa ŭxra...], reader's comment, *Hespress*, <https://www.hespress.com/292555-بلخياط-ينتقد-هيمنة-غول-وقيسبوو.html>
- ĠARBI, Asma (2016): «L-qərqubi u-ma ydir. Bi-š-šumar...», *Gud*, <https://www.goud.ma/255655-القرقوبي-ومايدير-بالصور-اعتقال-شاب-شر/>
- «Honkong» (no date), *Wikipedia*, <https://ary.wikipedia.org/wiki/هونكونغ>
- IBĀRŪRĪ, Sihām (2015): «Təhlil nəfsi-ižtimaʃi l-haduk lli mšəddʃinna...», *Gud*, 29.01.2015, <https://www.goud.ma/119559-تحليل-نفسى-اجتماعى-لهادوك-اللى-مصدقين->
- «Ilyās š-Šāʃər...» (2024) = «Ilyās š-Šāʃər ttəhkəm ʃlih bə-l-həbs f-Bəlʒika», *Gud*, 23.02.2024, <https://www.goud.ma/864268-اللياس-الشاعر-تحكم-عليه-بالحبس-فبلجيكا->
- Kūnnaš lə-qwāʃəd* (no date), https://ary.wikipedia.org/wiki/ويكيبيديا:كناش_لقواعد
- Mšawna* (no date): https://ary.wikipedia.org/wiki/معاونة:صفحة_لمعاونة
- «Man takūn Bahīğa ...» (2020) = «Man takūn Bahīğa Ḥāfiḇ allatī ḥtafā Gügl bi-ḍikrā mawlidihā al-112?», *al-Axbār*, 04.08.2020, <https://www.alakhbar.press.ma/-من-تكون-بهيجة-حافظ-التي-111014-احتفى-جوجل-بذكر.html>
- MUḤAMMAD NĪHŪ ŠƏKRĀD (2018): [Ahl al-Məğrib mən ahli...], reader's comment, *Hespress*, 22.04.2018, <https://www.hespress.com/422782-مشارك-ملكية-في-مهب-الريح.html>
- MUŠTAFĀ (2019): [Yīmkən baqi ka-yšuf...], reader's comment, *Hespress*, 1.04.2019, <https://www.hespress.com/488012-الرئاسة-الجزائرية-بوتفليقة-سيستقيل-ق.html>
- MZĪYYƏN, ʃUmər (2016): «Fḍiḥa f-Ḍar lə-Brihi : Ilyas l-ʃUmari rʒəʃ küllu fazəg bə-l-ʃərq», *Gud*, 27.07.2016, <https://www.goud.ma/232438-فضيحة-فدار-لبريهي-اللياس-العماري-ارجع-ك.html>
- NŪMĪDĪ AMĀZĪĠĪ DZAYRĪ (2018): [Anā ka-Nūmīdī...], reader's comment, *Hespress*, 04.08.2018, <https://www.hespress.com/443040-نشطاء-أمازيغ-يطلقون-حملة-تيفيناغ-عل.html>
- RAŠĪD (2012): [Idā kuntum taʃtabirūn al-luğa...], reader's comment, *Hespress*, 23.05.2012, <https://www.hespress.com/233-88399-جمعية-تطالب-البرلمان-بالتراجع-عن-نع.html>
- SALĪM (2017): [Lā arā ayyat niswa...], reader's comment, *Hespress*, 13.07.2017, <https://www.hespress.com/370867-بنمسعود-حكومة-بنكيران-مانعت-تفعيل-مسا.html>
- SIMO ASFI (2016): [Šəft gaʃ l-bašar bğa...], reader's comment, *Hespress*, 21.03.2016, <https://www.hespress.com/278990-النظارايتون-يخوضون-اضرابا-وطنيا-ويرف.html>
- «S-Si Bənkiran...» (2012) = «S-Si Bənkiran: hada wūlla tbərhiš», *Gud*, 11.02.2012, <https://www.goud.ma/96145-2-السي-بنكيران-هدا-ولا-تبرهيش.html>
- Š-ŠUFI, Karīm (2023): «Təḍḥiya kbira: 2 mğarba f-Balʒika tlaḥu fə-myah konʒele baš...», *Gud*, 09.11.2023, <https://www.goud.ma/842604-تضحية-كبيرة-2-مغاربة-في-بلجيكا-تلاحف.html>
- «S-suluṭāt l-məğribiya ...» (2024) = «S-suluṭāt l-məğribiya qəblat l-ʃəwda dyalhūm...», *Gud*, 29.03.2024, <https://www.goud.ma/870883-السلطات-المغربية-قبلات-العودة-ديالهم.html>
- YASS (2017): [Anā attafiq maʃak fī kull mā qult...], reader's comment, *Hespress*, 14.12.2017, <https://www.hespress.com/399224-أخصائي-مخدر-النميمة-يرفع-منسوب-الكر.html>

Secondary Sources

- AGUADÉ, Jordi (2003): «Estudio descriptivo y comparativo de los fonemas del árabe dialectal marroquí», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, n° 7, pp. 59-109.
- AGUADÉ, Jordi (2005): «Darle al pico: un 'bestiario' de Youssouf Amine Elalamy en árabe marroquí», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, n° 9, pp. 245-265.
- AGUADÉ, Jordi (2006): «Writing dialect in Morocco», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, n° 10, pp. 253-274.
- AGUADÉ, Jordi (2012): «Monarquía, dialecto e insolencia en Marruecos: el caso *Nichane*», *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 441-464.

- AGUADÉ, Jordi (2013): « Des romans diglossiques: le cas de Youssef Fadel », *Évolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXI^e siècle*, vol. 1, Paris: L'Harmattan, pp. 207-220.
- AGUADÉ, Jordi & BENYAHIA, Laila (2005): *Diccionario árabe marroquí: Árabe marroquí-español, español-árabe marroquí*, Cádiz: Quorum Editores.
- BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Montserrat (2003): «Transcripción al árabe marroquí de mensajes de teléfono móvil», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, n° 7, pp. 153-163.
- BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Montserrat (2010): *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo*, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Montserrat (2012a): «*TelQuel*: una fuente contemporánea para el estudio del árabe marroquí», *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 403-417.
- BENITEZ FERNANDEZ, Montserrat (2012b): «*Al-ʔAmal*: Otro intento fallido de escribir en *dārīza* marroquí», *Dynamiques langagières en Arabophonies: Variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 379-391.
- BERJAOUI, Naser (2001): «Aspects of the Moroccan Arabic orthography with preliminary insights from the Moroccan computer-mediated communication», *Chat-Kommunikation: Sprache, Interaktion, Sozialität & Identität in synchroner computervermittelter Kommunikation: Perspektiven auf ein interdisziplinäres Forschungsfeld*, Stuttgart: Ibidem, pp. 431-465.
- CAUBET, Dominique (2004): « L'intrusion des téléphones portables et des 'SMS' dans l'arabe marocain en 2002-2003 », *Parlers jeunes ici et là-bas: Pratiques et représentations*, Paris: L'Harmattan, pp. 247-270.
- CAUBET, Dominique (2005): « Génération *darija*! », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, n° 9, pp. 233-243.
- CAUBET, Dominique (2012): « Apparition massive de la *darija* à l'écrit à partir de 2008-2009: sur le papier et sur la toile: Quelle graphie? Quelles régularités? », *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 377-402.
- CAUBET, Dominique (2013): « Maroc 2011 – Messagerie instantanée sur l'internet marocain: *facebook, darija* et parlers jeunes », *Évolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXI^e siècle*, vol. 1. Paris: L'Harmattan, pp. 63-87.
- CAUBET, Dominique (2017): «Morocco: An informal passage to literacy in *dārīja* (Moroccan Arabic)», *The politics of written language in the Arab world: Writing change*, Leiden-Boston: Brill, pp. 116-141. https://doi.org/10.1163/9789004346178_007
- ELINSON, Alexander E. (2013): «*Dārīja* and changing writing practices in Morocco», *International Journal of Middle East Studies*, n° 45, 4, pp. 715-730. <https://doi.org/10.1017/S0020743813000871>
- FERRANDO, Ignacio (2012): «Apuntes sobre el uso del dialecto en la narrativa marroquí moderna», *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 349-358.
- GÜNTHER, Hartmut (1988): *Schriftliche Sprache: Strukturen geschriebener Wörter und ihre Verarbeitung beim Lesen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110935851>
- HARRELL, Richard S. (1962): *A short reference grammar of Moroccan Arabic*. Washington, D. C.: Georgetown University Press.
- HEATH, Jeffrey (2002): *Jewish and Muslim dialects of Moroccan Arabic*. London-New York: RoutledgeCurzon.

- HOOGLAND, Jan (2013a): «Towards a standardized orthography of Moroccan Arabic based on best practices and common ground among a selection of authors», *Árabe marroquí: de la oralidad a la enseñanza*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 59-76.
- HOOGLAND, Jan (2013b): «L'arabe marocain, langue écrite», *Évolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXI^e siècle*, vol. 1. Paris: L'Harmattan, pp. 175-188.
- HOOGLAND, Jan (2018): «Darija in the Moroccan press: The case of the magazine *Nichane*», *Sociolinguistic Studies*, n° 12, 2, pp. 273-293. <https://doi.org/10.1558/sols.35567>
- LANGONE, Angela Daiana (2003): «*Hbār blādna*. Une expérience journalistique en arabe dialectal marocain». *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, n° 7, pp. 143-151.
- MGARFAWI, Xalīl & MABRUR, ʿAbd al-Wāḥid & ŠUKAYRI, ʿAbd Allāh (2017): *Qāmūs al-dāriġa al-maġribiyya* [Dictionary of Moroccan Darija], al-Dār al-Bayḍā: Markaz Tanmiyat al-Dāriġa Zakūra.
- MICHALSKI, Marcin (2016): «Spelling Moroccan Arabic in Arabic script: The case of literary texts». *Arabic varieties – Far and wide: Proceedings of the 11th International Conference of AIDA – Bucharest, 2015*, București: Editura Universității din București, pp. 385-394.
- MICHALSKI, Marcin (2019): *Written Moroccan Arabic: A study of qualitative variational heterography*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- AL-MIDLĀWĪ AL-MNABBĤĪ, Muḥammad (2019): *Al-ʿArabiyya al-dāriġa: Imlāʿiyya wa-naḥw – al-aṣwāt, al-ṣarf, al-tarkīb, al-muṣğam* [Colloquial Arabic: Spelling and grammar – sounds, morphology, syntax, lexis], al-Dār al-Bayḍā: Markaz Tanmiyat al-Dāriġa Zakūra.
- MILLER, Catherine (2012): «Observations concernant la présence de l'arabe marocain dans la presse marocaine arabophone des années 2009-2010», *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 419-440.
- MILLER, Catherine (2015): «Des passeurs individuels au mouvement linguistique: itinéraires de quelques traducteurs au Maroc», *Le social par le langage – La parole au quotidien*, Tunis: IRMC – Paris: Karthala, pp. 203-232.
- MILLER, Catherine (2017): «Contemporary *dārija* writings in Morocco: Ideology and practices», *The politics of written language in the Arab world: Writing change*, Leiden – Boston: Brill, pp. 90-115. https://doi.org/10.1163/9789004346178_006
- MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2004): *Esbozo gramatical del árabe marroquí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2009): «Comunidad lingüística marroquí en los foros y chats: Expresión escrita, ¿norma o anarquía?», *Al-Andalus Magreb*, n° 16, pp. 209-226.
- MOUSTAOU SRHIR, Adil (2016): *Sociolinguistics of Moroccan Arabic: New topics*. Frankfurt am Main: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-06484-1>
- PENNISI, Rosa (2020a): «Expressions of resistance: “Goud” and stylistic variation in Moroccan digital newspapers», *La rivista di Arablit*, n° X, 20, pp. 79-98.
- PENNISI, Rosa (2020b): «Written *dārija*: “māšī māsḡūl taktāb-ha bi-ḥurūf al-luġa al-ʿarabiyya!” It is not logical to write it with the Arabic letters! Media reception of the Zakoura Dictionary project», *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, n° 56, pp. 129-153. <https://doi.org/10.30687/AnnOr/2385-3042/2020/01/005>
- PENNISI, Rosa (2023): «From Mixed Arabic to Educated Written *dāriġa*: Diglossic variation in Moroccan written production», *Revista Española de Lingüística*, n° 53, 2, pp. 293-314. <https://doi.org/10.31810/rse.53.2.11>

ROUDABY, Youssef (2015): « Comment *Hespress* s'est hissé au sommet », *TelQuel*, 12.03.2015 (https://telquel.ma/2015/03/12/comment-hespress-hisse-sommet_1438110, accessed 31.03.2025).

SEDRATI, Anass & AIT ALI, Abderrahman (2019): «Moroccan *Darija* in online creation communities: Example of Wikipedia», *Al-Andalus Magreb*, n° 26. (<https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/6794/6744>).
<https://doi.org/10.25267/AAM.2019.i26.11>

**NUEVAS PROPUESTAS PARA LA ESTANDARIZACIÓN DE LA ESCRITURA EN
ÁRABE MARROQUÍ: *EL PRINCIPITO*, UN DICCIONARIO DE DEFINICIONES EN
ÁRABE MARROQUÍ, UN DIARIO
Y EL NUEVO TESTAMENTO**

**NEW PROPOSALS FOR THE STANDARDISATION OF MOROCCAN ARABIC
WRITING: *THE LITTLE PRINCE*, A DICTIONARY OF DEFINITIONS IN
MOROCCAN ARABIC, A DIARY, AND THE NEW TESTAMENT**

اقتراحات جديدة لتوحيد كتابة العربية المغربية:
الأمير الصغير، قاموس تعريفات بالعربية المغربية، يوميات والعهد الجديد

Francisco Moscoso García*
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/2024

Aceptado: 24/09/25

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 31-46

Resumen: El árabe marroquí carece de reconocimiento oficial, más allá de su consideración como dialecto. Su escritura no ha sido normalizada, lo cual ha hecho que existan hasta el momento diferentes formas de plasmarla, ya sea en grafía árabe, en la mayor parte de las veces, ya en grafía latina o latinonumérica. Presentamos en este artículo cuatro propuestas de escritura a partir de cuatro obras escritas en árabe marroquí: la traducción de *El Principito*, un diccionario de definiciones en árabe marroquí, un diario y el Nuevo Testamento. Las dos primeras están más cercanas al árabe literal, mientras que las dos últimas tienen más en cuenta la pronunciación de las variedades en las que han sido escritas. Las primeras siguen el principio de «donación-orientación» y las segundas el de «donación-desafiante» (Michalski 2019). A partir de estas dos propuestas, intentaremos responder sobre cuál de ellas podría ser la más apropiada para una posible y futura estandarización.

Palabras clave: árabe marroquí, escritura, grafía árabe, estandarización, heterogeneidad.

Abstract: Moroccan Arabic has no official status and is regarded as a dialect. Since its orthography had not been standardized, today there exist various ways of writing in it: either in Arabic script (most of the time), or in Latin or Latin-numerical script. In this article, I present four proposals of standardizing Moroccan Arabic orthography based on four independent pieces written in Moroccan Arabic: the translation of *The Little Prince*, a Moroccan Arabic dictionary of definitions, a diary, and The New Testament. While the former two are closer to Standard Arabic, the latter two are influenced by the pronunciation of the varieties in which they were written. Further, while the former two follow the principle of “donor-orientation”, the latter two abide by the principle of “donation-defying” (Michalski 2019). Building my analysis on these two trends of writing in Moroccan Arabic, I will try to suggest which one would be more useful for possible future standardization.

Key-words: Moroccan Arabic, Writing, Standardisation, Arabic Script, heterogeneity.

الملخص: تفتقر اللغة العربية المغربية إلى الاعتراف الرسمي، باستثناء اعتبارها لهجة. لم يتم توحيد كتابتها، مما يعني أن هناك طرقاً مختلفة للتعبير عنها حتى الآن، إما بالخط العربي، في معظم الأحيان، أو بالكتابة الرقمية اللاتينية أو اللاتينية. في هذا المقال، نقدم أربع مقترحات كتابية تستند إلى أربعة أعمال مكتوبة باللغة العربية المغربية: ترجمة الأمير الصغير، وقاموس تعريفات باللغة العربية المغربية، ويوميات والعهد الجديد. الأولان أقرب من اللغة العربية

* Email: francisco.moscoso@uam.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2880-4540>

الفصحى بنسبة الحروف، في حين أن الآخرين يأخذان في الاعتبار نطق اللهجات التي كتبت بها. يتبعان الأولان مبدأ «توجيه-تبرج» والآخران مبدأ «تحد-تبرج» (Michalski 2019). بناء على هذين الاقتراحين، سنحاول الإجابة على أيهما يمكن أن يكون الأنسب لتوحيد محتمل ومستقبلي. الكلمات المفتاحية: العربية المغربية، كتابة، توحيد، حروف عربية، تغاير.

0. Introducción⁽¹⁾

La reforma constitucional en Marruecos de 2011 –nos recuerda Daranas (2011: 482)– se publica en un año que se inició con manifestaciones que clamaban por «reformas de signo auténticamente democrático», las cuales culminaron con una que tuvo lugar el 20 de febrero en Rabat. Seguían los pasos de otras contestaciones surgidas en Túnez, Egipto o Argelia a las que se llamó «primaveras árabes». Nuestro interés no es analizar el origen social de este descontento social sino, sencillamente, dejar constancia en esta introducción del preámbulo que llevó a la publicación de la Constitución de 2011 y nos detendremos en esta presentación en el artículo 5 de esta carta magna. Se dice en él que «el árabe sigue siendo la lengua oficial» y que «el amazige tiene asimismo consideración de lengua oficial». Se entiende que, al hablar de «árabe», se está haciendo referencia a la variedad árabe literal, oficial también en el resto de los países árabes, y al hablar de «amazige», a una variedad estandarizada a partir de las tres grandes variedades del país, *tarifit*, *tamazigt* y *tachelhit*; ambas no son con las que un niño o niña desarrolla su primera lengua, es decir, no son su lengua materna. En relación con las variedades árabes maternas hay dos referencias en el mismo artículo. La primera sobre el *hassāniyya*, una variedad que se extiende desde el valle de Draa hasta Mauritania, y definida como «parte integrante de la identidad cultural y unificada de Marruecos»; y la segunda definida como «dialectos». De la primera se aboga por su «preservación» y de la segunda por su «protección».

Pero esta dicotomía, claramente expuesta en la carta magna marroquí, entre lengua y dialecto no es más que una clasificación artificial llevada a cabo desde una posición de poder. La variedad árabe literaria –lengua oficial, el árabe o el amazige– es la dominante y la variedad materna o natural es la dominada. Resulta curioso anotar cómo al *hassāniyya* no se le da ninguna connotación, se define simplemente con su nombre, mientras que se habla de «dialectos» para las variedades árabes maternas de Marruecos. La primera conclusión es pensar que estos son una evolución natural de la lengua árabe oficial y que el *hassāniyya* es algo sin definir que no se sabe muy bien clasificar lingüísticamente, aunque sí territorialmente, ya que en el preámbulo a la constitución se afirma que:

El Reino de Marruecos es un Estado musulmán y soberano, celoso de su unidad nacional y territorial y de la salvaguardia de la cohesión y la diversidad de los valores de su identidad nacional, unificada con la

(1) Este artículo ha sido redactado en el marco de actuación del proyecto de I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación «El corpus de la narrativa oral en la cuenca occidental del Mediterráneo: estudio comparativo y edición digital (CONOCOM)» (referencia: PID2021-122438NB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

En este artículo, emplearemos la siguiente transcripción consonántica: *b* (oclusiva bilabial sonora), *w* (aproximante labiovelar sonora), *m* (nasal bilabial), *f* (fricativa labiodental sorda), *t* (oclusiva dental sorda), *ɾ* (oclusiva dental sorda velarizada), *d* (oclusiva dental sonora), *ɖ* (oclusiva dental sonora velarizada), *s* (fricativa [predorso]alveolar sorda), *ʃ* (fricativa [predorso]alveolar sorda velarizada), *z* (fricativa alveolar sonora), *ʒ* (fricativa alveolar sonora velarizada), *l* (aproximante lateral alveolar), *ɭ* (aproximante lateral alveolar velarizada), *r* (vibrante), *n* (nasal dental), *ɲ* (fricativa prepalatal sorda), *ʝ* (fricativa prepalatal sonora), *y* (aproximante prepalatal sonora), *k* (oclusiva palato-velar sorda), *g* (oclusiva palato-velar sonora), *q* (oclusiva uvulo-velar sorda), *x* (fricativa posvelar sorda), *ɣ* (fricativa posvelar sonora), *ħ* (fricativa faringal sorda), *ʕ* (fricativa faringal sonora), *ʔ* (oclusiva glotal sorda), *h* (fricativa glotal sorda).

fusión de sus componentes árabe, islámico, amazige y *sahariano-hassāni*, y enriquecida con los aportes africano, andalusí, árabe y mediterráneo.

Sin embargo, Moreno Cabrera (2021: 16) dice al respecto que «lo que se considera dialecto no es otra cosa que una lengua natural con todas las características estructurales que definen una lengua humana». Por consiguiente, «no es una lengua defectiva, deforme, incompleta o degenerada», pero la que «no es una lengua natural normal y corriente es la lengua estándar oficial, ya que esta se ha obtenido de una variedad dialectal mediante un proceso artificial de elaboración lingüística cultural». Concluyendo, las variedades árabes de Marruecos, que son comprensibles entre sí, como lo son las variedades del español en España, y a las que llamaremos desde ahora «árabe marroquí» y no «dialecto marroquí», no proceden del árabe literal, sino que este se formó en su día a partir de una variedad de prestigio y se nutrió de otras para su normalización. El árabe marroquí es el resultado de una evolución de las variedades árabes que llegaron con los conquistadores árabes a partir del siglo VII, las cuales entraron en contacto con el amazige, sufriendo un proceso gradual de criollización que acabaría entre los siglos XI y XV con la llegada de las tribus beduinas Banū Hilāl, Banū Sulaym y Banū Maṣqil. Sobre la denominación del árabe marroquí y el nivel de comprensión entre las diferentes variedades de esta lengua, Mgharfaoui et al. (2017: 9-10) dicen lo siguiente:

والتسمية الشائعة التي كما يتشار بها للغة العربية الأم بالنسب للغالبية العظمى ديار المغاربة هي لفظة الدارجة وبشكل متزايد العربية المغربية [...] ولّى اليوم كل مغربي، كيفما كان النطق دياره أو الألفاظ التي كما يستعمل بجهته، كما يمكن له يفهم ويتواصل مع أي مغربي كما يتكلم الدارجة من أي جهة أخرى بلا حتى شي عائق. بل هذا التواصل والتفاهم السلس كما يمتد حتى للجهة الغربية من الجزائر⁽²⁾.

Las manifestaciones que precedieron a la reforma constitucional fueron además la expresión de la lengua materna como bien lo ha puesto de manifiesto Caubet (2019: 277) hablando de la *nāyḍa* marroquí:

Le mouvement a donné une importance toute particulière à la darija (l'arabe marocain), lui attribuant le rôle de langue unissant tous les Marocains, dans une identité marocaine repensée dès les années 2002-2005, comme étant plurielle –berbère, africaine et arabe– et plurilingue –darija, amazighe, arabe standard, français, espagnol...⁽³⁾.

Y más allá de la *nāyḍa*, con sus letras de canciones reivindicativas, la expresión escrita del árabe está cada vez más extendida en blogs, tuits, WhatsApp o Wikipedia (Caubet 2018 y Sedrati & Ait Ali 2019), ya sea en grafía árabe, ya en lo que se ha venido en llamar *arabizi*, una escritura que conjuga consonantes y números (Benítez 2003 y Moscoso 2009). La expresión escrita en árabe marroquí va más allá de la red y con anterioridad a la invención de este medio de comunicación, y actualmente, se siguen escribiendo géneros literarios en esta. Sobre esta cuestión, puede leerse el trabajo escrito por Aragón (2019) sobre la escritura de los zejleros marroquíes o algunas de las obras literarias en árabe marroquí que recoge Moscoso

(2) «La denominación más extendida para designar a la lengua árabe materna por parte de la mayoría de los marroquíes es la voz *dariya*, siendo cada vez más empleado *árabe marroquí* [...] Hoy día, todos los marroquíes, cualquiera que sea su acento o las palabras que emplee en su región, son capaces de entenderse y comunicarse con cualquiera de sus correligionarios, independientemente de la variedad de su zona, sin casi ninguna dificultad. Esta comunicación y comprensión fluidas se extienden también a la región occidental de Argelia» (trad. del autor).

(3) «El movimiento ha otorgado una importancia particular al *dariya* (el árabe marroquí), atribuyéndole el papel de lengua de unión a todos los marroquíes en una identidad marroquí repensada desde los años 2002-2005, entendida como plural –bereber, africana y árabe– y plurilingüe –*dariya*, amazige, árabe estándar, francés, español...» (trad. del autor).

(2010: 56-60). Y sobre la escritura en árabe marroquí, el lector podrá leer las aportaciones realizadas por Aguadé (2006), Elinson (2013), Hoogland (2014) y Michalski (2019). Volveremos a citar esta última obra, por considerarla la más completa hasta el día de hoy y porque recoge resultados muy relevantes para una futura y posible estandarización del árabe marroquí.

Por otro lado, convendría poner de relieve que las escrituras, en general, son artificiales y resulta complicado con ellas reproducir todas las variantes fonéticas. Pero no por ello resulta imposible de leer un texto convenientemente si se ejercita al discente en la grafía normalizada. Y que, además, la mayoría de las lenguas del mundo son orales, pero no por ello carentes de valor literario. Hablar de literatura solo porque se tenga escritura es lo que Moreno Cabrera (2005: 30-34) denomina «grafocentrismo» y «alfabetocentrismo».

En este artículo queremos presentar, por un lado, las propuestas de escritura del árabe marroquí, de forma comparativa, de dos obras, cuyos autores proceden del ámbito académico: la traducción al árabe marroquí de la obra *El Principito*, llevada a cabo por Abderrahim Youssi (De Saint Exupéry 2014) y el *Diccionario de definiciones en árabe marroquí* de Mgharfaoui et al. (2017). Y, por otro lado, la escritura de dos nuevas obras que han aparecido recientemente escritas en árabe marroquí. La primera es el *Diario de Mūḥammād*, escrito por El Medlaoui (2021) y la traducción del Nuevo Testamento (2022) a la variedad árabe de la región de Yebala. Hemos separado en dos apartados estas cuatro obras, ya que las dos primeras presentan una propuesta muy parecida, basada en el acercamiento de la escritura del árabe marroquí al árabe literal, y las dos siguientes siguen como pauta el acercamiento de aquella a la pronunciación real de las variedades en las que han sido escritas⁽⁴⁾. Para esta presentación, tomaremos como manual de referencia la obra de Michalski (2019), que ha analizado textos en grafía árabe de treinta y dos obras literarias, un total de mil novecientas páginas, en árabe marroquí, escritas entre 1991 y 2012, cuya producción va desde creaciones en la variedad materna hasta una variedad intermedia cercana al árabe literal. Este autor ha citado en su libro sólo una de las obras que presentamos en este artículo, la traducción de la obra de De Saint Exupéry (Youssi 2011²), pero como «otros trabajos de árabe marroquí no incluidos en el corpus» (Michalski 2019: 205). Las otras tres son publicaciones posteriores a 2012 y no quedan reflejadas en su estudio. Uno de los logros más interesantes de Michalski en su trabajo de investigación ha sido el de exponer las distintas formas de escribir el árabe marroquí, empleando la grafía árabe, lo cual supone una contribución muy útil para una futura estandarización oficial. La variedad gráfica que descubre Michalski es un estadio previo a la estandarización, al igual que ha ocurrido en todas las lenguas con escritura cuando se encontraban en su etapa previa de normalización de esta. Sin ir más lejos, valga recordar aquí que el maltés, una variedad árabe, fue hecha oficial en 1933, después de que en 1920 se creara una asociación de escritores para consensuar y normalizar su escritura con letras latinas.

Nuestra pregunta, a la que intentaremos dar respuesta en las conclusiones después del análisis, es la siguiente: ¿cuál de las dos propuestas es la que mejor puede reproducir un sistema estándar normalizado? ¿Es sólo válida la que propone apoyarse únicamente en la escritura del árabe literal o habría que tener en cuenta también la pronunciación a la hora de escribir el árabe marroquí?

(4) *Grosso modo* son las dos variantes generalizadas entre quienes escriben el árabe marroquí en grafía árabe (Mgharfaoui et al. (2017), *Qāmūs ad-dāriġa al-maġribiyya*, p. 11). Estos autores, pero también Youssi, han elegido un camino intermedio que se apoya en el acercamiento del árabe marroquí al árabe literal, pero con ciertas licencias que permitan reproducir las particularidades de aquella lengua.

Dividiremos nuestro artículo en los apartados siguientes: las propuestas de Youssi y Mgharfaoui et al., las propuestas de El Medlaoui y de la traducción del Nuevo Testamento y las conclusiones. A estas les seguirán la bibliografía y un apéndice en el que hemos incluido cuatro fragmentos de los libros analizados.

1. *El Principito y el Diccionario de definiciones en árabe marroquí*

Pasamos a presentar en este apartado las características más destacables de las pautas seguidas en dos obras para escribir el árabe marroquí con grafía árabe. Se trata de la traducción del francés al árabe marroquí llevada a cabo por Youssi (2011²) y del *Diccionario de definiciones en árabe marroquí* escrito por Mgharfaoui et al. (2017). Ambas están escritas en una variedad de árabe marroquí moderna, es decir, emplean como base el árabe hablado en la zona centro de Marruecos, especialmente Rabat y Casablanca, pero con voces y giros en árabe literal que se han incorporado al árabe marroquí o son comprensibles por sus hablantes. Las dos también toman como referencia para su escritura a la lengua dominante, el árabe literal, que es la única variedad árabe presente, a nivel escrito, en la Educación y la Administración. Presentamos a continuación a estos profesores universitarios:

Abderrahim Youssi, profesor emérito en la Universidad Mohamed V de Rabat. Es especialista en Lingüística y una de las figuras más reconocidas a nivel nacional e internacional en los estudios relacionados con el árabe marroquí.

Khalil Mgharfaoui, profesor en la Universidad de El Jadida, es especialista en Didáctica, Pedagogía y Lingüística. Es el director del Centro de Desarrollo del *Dariya* en la Fundación Zakoura.

Abdelouahad Mabrou, profesor en la Universidad de El Jadida. Es especialista en Política lingüística y enseñanza de lenguas.

Abdallah Chekayri, profesor en la Universidad Al Akhawayn de Ifrán. Es especialista en Lingüística y en enseñanza del árabe para no hablantes en esta lengua.

La introducción de *El Principito* ha sido escrita en árabe literal y la del diccionario en árabe marroquí moderno. La primera ofrece al final algunas indicaciones fonéticas relacionadas con la vocalización, el uso de interdental y el *schwa*. La segunda nos aporta datos sobre la transcripción empleada. Nosotros hemos entresacado algunos ejemplos de la escritura tanto de la introducción como, en algunos casos, de las definiciones del diccionario, por un lado, y de la traducción que Youssi ha hecho de la obra de De Saint Exupéry, por otro. Señalamos en el cuadro siguiente las semejanzas y desemejanzas. Hemos colocado una doble línea de subrayado cuando no tenemos información en la otra obra que nos permita la comparación y un subrayado con una sola línea cuando hay diferencias entre las dos.

<i>El principito</i> (De Saint Exupéry, 2011).	قاموس الدارجة المغربية (Mgharfaoui et al., 2017).
- Interdentales ظ و ث، ذ.	- Interdentales ظ و ث، ذ.
- <u>گ</u> para <u>g</u> (oclusiva palato-velar sonora) y <u>ب</u> para <u>p</u> (oclusiva bilabial sorda).	- <u>ڭ</u> para <u>g</u> (oclusiva palato-velar sonora), <u>ڤ</u> para <u>v</u> (fricativa labiodental sonora) y <u>پ</u> para <u>p</u> (oclusiva bilabial sorda).

- | | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - راجل, (ا = ə) <i>axruʒ</i> «sal» اخرج, <i>anta</i> «tú» انتا - «hombre». - Ausencia de <i>alif waşla</i>. - Verbos hamzados: يبدأ «él empieza». - Realización de <i>tāʔ marbūta</i> en rección: بطبيعت الحال «naturalmente». - Preverbio separado del verbo: كما يسطروا «ellos zampán». - Demostrativos: هذ النوع «este tipo», هذيك «esta», هذي «este», هذا «aquella», Pero <u>ديك الساعة</u> «aquella hora». - Presencia de <i>alif</i> de protección en el plural de la conjugación: كما ينعسوا «ellos duermen». Pero desaparece con la partícula negativa: ما تنساوش «no olvidéis». - Partícula de relativo: اللي (invariable). - Partícula de genitivo: د ديال, د. Partícula posesiva variable: ديال (m. y f. sing.), <u>دياول</u> (pl.). - Partícula de futuro غادي (invariable). - Partículas negativas, solo se une la segunda: ما عجبوش «no le gusta», ما زوينش «no es bonito». - «algo» شي. - «él», هو, «ellas», «ellos» هما. - «cansancio» عيا. - «dos», زوج, «dos» اثناين. - معيا «con él», بيه «en la edad», فالسن «conmigo», بالضحك «con risa». - <u>تغيرّات</u> «ella cambió». | <ul style="list-style-type: none"> - <i>anta</i> «tú», راجل «hombre». - Ausencia de <i>alif waşla</i>. - Verbos hamzados: يبدأ «él lee», يقرأ «él empieza». - No hay datos. - Preverbio separado del verbo: كما نتكلّمو «hablamos, estamos hablando». - Demostrativo adjetivo: هذ التواصل «esta comunicación», هذاك «este», هذا «este», <u>ديك البنّت</u> «aquella chica». - No hay <i>alif</i> de protección en el plural de la conjugación: كما نعنّيو «nosotros entendemos». - Partícula de relativo: اللي (invariable). - Partícula de genitivo: د ديال, د. Partícula invariable para la posesión. - Partícula de futuro غادي (invariable). - Partículas negativas separadas ما قراش «él no ha leído», ما كا يرحم شئ «no es compasivo». - «algo» شي. - «él», هو, «ellas», «ellos» هُما. - «cansancio» عيا. - «dos», جوج, «dos» اثنين. - «en el libro», «en él», «en ti», بالكتاب «con el libro», فيه, فيك / في الكتاب «con él», به. - <u>ولّت</u> «ella se ha convertido». |
|--|---|

- Pronombre personal sufijado masculino singular: كلو «todo él».	- Pronombre personal sufijado masculino singular كتابو «su libro».
- <u>Conjunción copulativa: ة no unida</u> a la palabra que la sigue.	- <u>Conjunción copulativa: و unida</u> a la palabra que la sigue.
- No hay datos.	- احمر، حمرا «roja», «rojo».
- Numerales: ثناعش «doce», خمستااعش «quince».	- Numerales: ثلاثاش «trece», اثناش «doce», احداش «once».

En el primero de los capítulos de la obra de Michalski (2019: 23-37) se presenta la escritura normalizada en árabe literal, destacando en esta la tendencia a la no vocalización, el uso del *tašdīd* y la heterogeneidad gráfica en algunos casos: مائة / مئة «cien», la no pronunciación del *alif* de protección, كتبوا *katabu* «ellos han escrito», la pronunciación de la *tāʾ marbūṭa* ة, en unos contextos como «a» y en otros como «at», etc. Un concepto que nos ha parecido interesante en la obra anterior es el que aparece en el segundo capítulo (Michalski 2019: 38-49), el «principio de donación-orientación» que se refiere a la escritura normalizada en árabe literal como referencia para escribir en árabe marroquí.

Estas dos cuestiones, la heterogeneidad, al menos en parte, y el «principio de donación-orientación» rigen las pautas seguidas por quienes escriben en árabe marroquí de forma general, pero mucho más la de aquellos, como nuestros autores de la traducción y el diccionario, que intentan acercar las raíces del árabe marroquí a las del árabe literal, estableciendo puentes entre las dos variedades. Si echamos un vistazo al cuadro anterior, podemos encontrar más semejanzas que desemejanzas. De estas, las más destacadas son: la escritura de la g; la opción o no por el *alif* de protección; la unión o no de la segunda partícula de la negación; la conjunción copulativa; el sufijo de la tercera persona femenino singular del perfectivo; y algunas diferencias a la hora de escribir algunas voces que responden más bien a las variantes de estas en las variedades árabes empleadas por los traductores, las cuales se corresponden con la zona centro del país, especialmente Rabat y Casablanca, centros urbanos donde estas variedades no están totalmente homogenizadas. Esto nos lleva a la conclusión de que las propuestas, que toman como base la normalización de la escritura en árabe literal, podrían estar más cerca de llegar a un consenso que las que se basan únicamente en la escritura fonética del árabe marroquí como veremos más adelante. Que exista heterogeneidad es inevitable, lo hemos visto en árabe literal, como indicaba anteriormente Michalski. Bajo nuestro punto de vista, habría que buscar un acuerdo en cuestiones importantes como el *alif* de protección o la conjunción copulativa para poder seguir avanzando conjuntamente en una codificación normalizada de la escritura, que pudiera tener un apoyo político para su generalización.

Por último, en lo tocante a la vocalización y otros signos, nos ha parecido interesante reproducir aquí lo dicho por Youssi en la presentación de su traducción, quien no la ve necesaria, anotando, en casos dudosos, el *tašdīd* (2011: 11):

[...] طريق ما يسمّى بالشكل، الذي يثقل التراكيب بالرموز، اذا يزيد القراءة تعقيدا وتعثرا، حيث تُحَبَّر العين على التوقف عند كل حرف من حروف الهجاء كما تتوقف عند ما أحاط به من علامات الشكل ورموز إملائية أخرى زائدة عن الحاجة، في عملية تكاد توصف بالتهجي الدماغي [...] إن عين القارئ العادي، عند «تشطبيها» لتراكيب النص، لا تقف عند كل حرف من حروف الكلمات -وبالأحرى عند الحرف وما اعتلاه أو رُصد تحته من

حركات، بل تقتطف العين «صورا» تركيبية ودلالية في آن واحد هي بمثابة بنيات تركيبية أو حتى جمل، الواحدة تلو الأخرى، كما تسجل آلة التصوير الفتوغرافي المشاهد الواحد تلو الأخرى⁽⁵⁾.

2. El *Diario de Medlaoui* y el Nuevo Testamento

El autor de la presentación de la obra de Medlaoui, Mourad Kadiri, quien la escribe en árabe literal, dice sobre ella:

تُوغِّل يوميات موحَّد في التاريخ الشخصي لمحمد المدلاوي المنهبي، فيما هي تُعَمِّن في الكثير من الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية التي مرَّ بها المغرب خلال العقود التي تلت استقلاله، وخاصة الأحداث التي عاشتها الجهة التي ينحدر منها الكاتب⁽⁶⁾.

Mohamed Medlaoui, ha ocupado, entre otros puestos, el de profesor en la Universidad de Oujda e investigador en el IRCAM⁽⁷⁾, es especialista en lingüística amazige, árabe y hebrea. De las cuatro obras que hemos presentado hasta el momento, la suya destaca por ser la que más se aproxima a la fonética del árabe marroquí, reflejando en su escritura las vocales largas propias de la variedad árabe en la que escribe, aunque sí mantiene las interdentalas del árabe literal, rasgo que no parece existir en esta región. Esto último se debe, quizás, a que su texto está escrito en árabe literal, intercalado con aquella variedad, que es en realidad un árabe marroquí moderno que toma como base la zona centro del país. El autor también incluye textos en amazige del Sus, de donde es originario, pero los traduce al árabe marroquí.

La traducción del Nuevo Testamento al árabe de la región de Yebala ha sido hecha por la Sociedad Bíblica en España y la Promotora Española de Lingüística (PROEL)⁽⁸⁾. No consta en la página de créditos el autor o autora de la traducción. En los consejos que la editora da a los lectores del Nuevo Testamento (p. 4) figura este: لازم ما خصك شي تقرا هذ النسخة فحال العربية الفصحى. لازم نكتبو الكلمات كيفما كينطقوها الناس بالدارجة، ولكن بلا ما نبعدو بزاف من الكتابة ديال الفصحى «no necesitas leer este texto como el árabe clásico. Tienes que hacerlo como hablas con la gente que está contigo». También resulta interesante destacar lo siguiente: «escribimos las palabras como la gente las pronuncia en *dariya*, pero sin alejarnos mucho de la escritura del árabe literal». Es decir, hay una pretensión clara de reflejar la fonética de la variedad empleada, pero, al mismo tiempo, de tomar como referente la escritura en árabe literal. Aquella variedad es la de la región de Yebala, pero también podemos decir que el texto está escrito en una variedad marroquí moderna, con no tantas voces y expresiones del árabe literal como la anterior obra de Medlaoui.

(5) «[...] el método que se llama vocalización hace pesada la estructura de la escritura con símbolos, complicando y dificultando la lectura en exceso, ya que se informa al ojo, más de lo necesario, para que se detenga en cada una de las letras que conforman el alfabeto y también en todo aquello que rodea a la letra, vocales y otros símbolos ortográficos; es una operación que casi puede ser descrita como ‘deletereo cerebral’ [...] el ojo del lector corriente, al hacer ‘un barrido’ de las estructuras del texto, no se para en cada una de las letras de las palabras –o mejor dicho en la letra y en las vocales que se ven sobre ella o debajo– sino que el ojo capta ‘imágenes’ estructuradas y con sus significados al mismo tiempo, se trata de estructuras sintácticas e incluso oraciones, una detrás de otra, como un aparato de fotos va captando las instantáneas una a una» (trad. del autor).

(6) «El diario de Mohamed se adentra en la historia personal de Mohamed Medlaoui El Manbahi, destacando muchos sucesos políticos, sociales y culturales por los que pasó Marruecos durante los decenios que siguieron a su independencia, especialmente aquellos que vivió la región de la que es originario el escritor» (trad. del autor).

(7) Véase Institut Royale de la Culture Amazigh (<https://www.ircam.ma/fr/>) [consultado el 24/09/2023].

(8) Véanse <https://www.sociedadbiblica.org/> y <http://www.proel.org/> [consultado el 24/09/2023].

Al igual que en el apartado § 1., señalamos con una línea debajo las desemejanzas y con dos aquellos rasgos de los que no hemos encontrado datos para comparar.

يوميات موحّمد. نصوص سردية	العهد الجديد
- Se mantienen las <u>interdentales</u> ظ, ذ, ث.	- Paso de <u>interdentales</u> a <u>oclusivas</u> : > د, > ذ: ت, excepto ظ que se mantiene.
- <u>Labialización</u> : كُبار «grandes».	- No hay datos.
- No hay datos.	- Paso de > ض: مريط «lugar», مريط «enfermo».
- <u>Alargamiento de vocales breves</u> en sílaba abierta en voces del árabe literal: الجامع «actitudes», موعامالات «puntos», تبادل «intercambio», طالب «petición», ستاطع «él pudo». Y también en árabe marroquí, aunque no estén en sílaba abierta: حجار «piedras», عاصر «tarde».	- No hay datos.
- No hay datos	- <u>Relajación de enfáticas</u> : كيلسق (< كيلصق) «se pega».
- <u>ك</u> para <i>g</i> (oclusiva palato-velar sonora) y <i>b</i> para <i>p</i> (oclusiva bilabial sorda).	- <u>ك</u> para <i>g</i> (oclusiva palato-velar sonora) y <i>b</i> para <i>p</i> (oclusiva bilabial sorda).
- En ocasiones, señala con un <u>apóstrofe</u> la última sílaba en la conjugación del verbo en perfectivo o en otras voces: فهِمْت (sīfətt) «yo envié», رَكِبْتُ (fəhhamt) «yo le hice comprender», رَكِبْتُ (rkəb) «cortejo», يَكْحَبُ (yk'həb) «él tose», لَلِّي (ləlli) «al que».	- No hay datos.
- No se emplea el <i>alif waṣla</i> .	- No se emplea el <i>alif waṣla</i> .
- No hay datos.	- Uso del <u>alif madda</u> : آ المعلم «¡oh maestro!».
- Ausencia de <u>vocalización</u> , solo aparece raramente en algunos casos: كُتّاب «redactores». Uso del <i>tašdīd</i> .	- Ausencia de <u>vocalización</u> , solo en algunos casos para evitar ambigüedad: يَحْرُ «otro»; y uso del <i>sukūn</i> cuando la voz comienza por una preposición monosilábica unida y, en algún caso, cuando el ataque silábico contiene dos consonantes: نُكَلُّ «a todos», سَتِيْتَوَة «pequeñita», وُعْطَى «y él dio»; o para marcar la primera persona singular del imperfectivo: اختارْتَكُمْ «yo os

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - Ausencia de <i>alif</i> de protección en la conjugación plural de los verbos: يوجّدو «ellos preparan», زوّلو «quitaron». - <u>Preverbio separado</u> del imperfectivo: كا «ellos os representan». - <u>Partícula de futuro</u>: غادي (invariable). - <u>Sufijo de la tercera persona femenino singular del perfectivo</u>: طلعات الشمس «el sol subió». - No hay datos. - Imperativos: شوف «mira», جيب «trae». - Imperfectivo de los verbos hamzados: يقرأ «él lee», تبدأ «tú empiezas». - <u>Pronombres personales independientes</u>: هوّا / هُوّا «ellos/as», هِيّا «ella». - <u>Pronombre personal sufijado plural</u>: دَوّاركوم «vuestro aduar», روسهوم «sus cabezas», عرفتها «yo la conocí». - <u>Demostrativos</u>: هاذوك «esta vez», هاذوك «aquellos», هاذاك «aquel», هاذاك «aquella gente». - <u>Preposiciones</u>: فهاب واحد «en el habla», فالهضرة «en la puerta del hotel», بيها «con ella», معا طلوع الشمس «con el orto del sol». | <ul style="list-style-type: none"> he elegido»; y la tercera persona femenina: عَمَرَتْ «ella llenó». - Ausencia de <i>alif</i> de protección en la conjugación plural de los verbos: يقدرّو «ellos pueden entender». Pero cuando aparece وُ, se refiere al pronombre personal sufijado de tercera persona: صيفطُو «él lo envió». - Asimilaciones: وُسْمَح نّا : نّا > لنا «y perdónanos», وَقَات لّا «y él le dijo». - <u>Preverbio unido</u> al imperfectivo: كتهدر «tú hablas». - <u>Partícula de futuro</u>: غادي / عَدّ (invariable). - <u>Sufijo de la tercera persona femenino singular del perfectivo</u>: عملّت «ella hizo». - <u>Verbos cóncavos</u> en perfectivo: جيئنا «hemos traído». - Imperativos: وُشْشي, سَكْت وُخْرَج «¡calla y sal!», «¡y marcha!». - Imperfectivo de los verbos hamzados: تقرأ «tú lees», برا «él se curó». - <u>Pronombres personales independientes</u>: هُمّ «ellos», هُوّ «ellas», هُوّ «él». - <u>Pronombre personal sufijado</u> de tercera persona femenino singular y tercera plural después de consonante أ y و respectivamente: ديالّا «de ella», بينوم «entre ellos». - <u>Demostrativos</u>: هَدّ «aquello/a/os/as», هَدّ «este», هَدّا «aquel», هَدّاك «esto», الشّي «esta». - <u>Preposiciones</u>: لِلوم «para mí», نَلّي «a ellos/as», فِي جبل الزيتون «en el monte de los olivos», نَفُوسَط السّاحَة «en medio de la plaza», فِي الخِلا «en mí», فِيّ «en el |
|--|--|

	desierto», تُهْدُ الشَّيْءَ «por esto».
- <u>Adverbio</u> : ضَرُوكَ «ahora».	- <u>Adverbio</u> : هَيْدَاكَ «así».
- <u>Relativo</u> : الّٰي	- <u>Relativo</u> : الّٰي.
- Se separa la primera <u>partícula de la negación</u> y la segunda se une: ما بَغَاش «él no quiso». Pero también podemos encontrar un guión que separa el verbo de la segunda partícula: مَا تَحْرُكْ-شَيْ «tú no te muevas».	- Partículas de la <u>negación separadas</u> de la voz negada: مَا كَيَجِبْرُ شَيْ «él no la encuentra».
- Numerales: «quince» خَمْسَاشِر, «dos» زَوْج, «doce años» طَنَاشِرَعَام (sic)	- <u>Numerales</u> : «dos» جَوْج, «doce» طَنَاش, «trece» اَتْنَيْن وَعَشْرَيْن, «veintidós».
- Partícula de <u>genitivo</u> : دِيَال (m. sing.), دِيَاوِل (pl.) y د (invariable); a esta última le sigue un guión largo: دِ-الْمَخْزَن «las sandalias de los soldados del Gobierno».	- Partícula de <u>genitivo</u> : د.
- Partícula de <u>posesión</u> invariable: نَتَاع / تَاع, دِيَال	- Partícula de <u>posesión</u> invariable: دِيَال.
- <u>Conjunción copulativa</u> unida a la voz siguiente: وَ.	- <u>Conjunción copulativa</u> unida a la voz siguiente: وَ.
- Voces: «trabajadores» خَدَّامَا, «eso» دَاكْشِي, «ellos hablan» كَا يَهْضُرُو, «tú» رَاْجَل «hombre».	- Voces: «hombre» رَجُل, «algo» شَيْ, «él habló» هَدَر.

Como decíamos antes, las dos propuestas, aunque toman como base la grafía del árabe literal, están más influenciadas por la realización fonética de las variedades árabes en las que están escritas. Esto hace, bajo nuestro punto de vista, que existan mayores diferencias entre ellas. Por ejemplo, Medlaoui señala la labialización, el alargamiento vocálico, la enfatización, la partícula de genitivo flexionada o la de posesión نَتَاع; todas estas características son típicas de las ciudades de la zona centro de Marruecos. Por el contrario, la traducción del Nuevo Testamento refleja la pérdida de interdental, el paso de ط > ض, la pérdida de enfatización, la preposición ن, el sufijo ا para el pronombre de tercera persona femenina singular después de consonante o la partícula de genitivo د, rasgos típicos de las variedades de la región de Yebala. Y ambos discrepan a la hora de reflejar el fonema g, en separar o unir el preverbo al imperfectivo, en la realización del sufijo de la tercera persona femenino singular del perfectivo, en los pronombres personales independientes y sufijados, en el relativo, en la unión o no de la segunda parte de la negación, en los numerales, la partícula de genitivo y la posesión o en la conjunción copulativa.

3. Conclusiones

La producción literaria en árabe marroquí es una realidad que se ha hecho cada vez más presente a partir de los años 2000 y que ha ido en aumento, no solo en papel, sino, sobre todo, en internet, en redes sociales, páginas webs, blogs, etc. La falta de una normalización, apoyada desde las instituciones gubernamentales, ha hecho que los escritores desarrollen su propia forma de escribir a partir de la grafía árabe o de la latina. En este trabajo hemos presentado la escritura en grafía árabe de cuatro obras aparecidas en las décadas de los 2010 y 2020: la traducción de *El Principito*, realizada por Youssi (2011²), el *Diccionario de definiciones*, escrito por Mgharfaoui et al. (2017), el *Diario* de Medlaoui (2021), y el Nuevo Testamento (2022).

En el capítulo quinto del libro de Michalski (2019: 91-97) se esbozan algunos principios ortográficos en árabe marroquí: el de la «propia orientación» (el único referente es el árabe marroquí), el de la «donación-orientativa» (se copia o imita la escrita en árabe literal) y el de la «donación-desafiante» (tomando como referencia el árabe literal, pero empleando algunos recurso fonéticos y morfológicos para oponerse a la variedad dominante). Bajo nuestro punto de vista, los dos textos que hemos analizado en el primer apartado (§ 1.), la traducción de Youssi y el diccionario de Mgharfaoui et al., se englobarían en la segunda de las clasificaciones de Michalski, aunque estos también se oponen en algunos casos a la variedad dominante, el árabe literal. Y los textos del segundo apartado (§ 2.), el *Diario* de Medlaoui y el Nuevo Testamento, en la tercera clasificación, en ellos, la oposición a la variedad dominante es mucho más evidente.

En la introducción nos hacíamos dos preguntas: ¿cuál de las dos propuestas es la que mejor puede reproducir un sistema estándar normalizado? Y ¿Es solo válida una propuesta que solo se apoye en el árabe literal? Nuestra respuesta a la primera pregunta es que la primera de las propuestas, la de Youssi y Mgharfaoui et al. es la que podría ser la mejor por dos cuestiones. La primera porque hay mayor número de semejanzas entre ellas que pueda haberlas entre las de Medlaoui y el Nuevo Testamento. Y la segunda, porque debemos tener en cuenta que la sociedad marroquí ha avanzado mucho en cuanto a arabización; aunque todavía siga existiendo un porcentaje de analfabetismo alto en esta variedad, la gran mayoría de la población posee destrezas en cuanto a la escritura y, aunque entre algunos menos, destrezas orales y escritas en árabe lateral. El árabe marroquí se nutre además de muchas voces procedentes de esta variedad gracias a los medios de comunicación. Estas circunstancias hacen del alfabeto árabe y del árabe literal una referencia para la escritura del árabe marroquí y, por consiguiente, la mejor propuesta para una futura normalización. La propuesta de Medlaoui y del Nuevo Testamento contienen un mayor número de desemejanzas, ya que ambas han optado por reflejar características fonéticas propias de las variedades en las que están escritas, lo cual puede hacer dificultosa la lectura a un lector que no proceda de las regiones en las que se hablan. Recuerdo que cuando el profesor Youssi me ofreció un ejemplar de su traducción recién publicada, estuvimos hablando sobre esta cuestión y él me hizo ver cómo una persona, en este caso una señora que cocinaba en su casa, con pocos estudios en árabe literal, y que nunca había leído un libro, podía leer sin problemas su traducción de *El Principito* y entenderla. Luego, más tarde, hice la prueba con estudiantes de origen marroquí, que seguían hablando esta variedad, y que se iniciaban en el estudio del árabe literal cursando el Grado de Estudios de Asia y África de la Universidad Autónoma, en donde impartí clases; y el resultado fue igualmente satisfactorio, podían leer y entender casi al completo el texto.

A la segunda de las cuestiones, respondemos diciendo que, tanto una pareja como otra, han recurrido a la fonética del árabe marroquí, pero en el caso de Youssi y Mgharfaoui et al. mucho menos. No creemos, por consiguiente, que se deba de abandonar la fonética del árabe marroquí como referencia, pero solo en casos en los que existan variantes que sean comprensibles por todos y en contados casos. En este sentido, habría que avanzar por consensuar la propuesta de Youssi y Mgharfaoui y adaptar determinadas variantes.

Por último, sí nos parece interesante destacar la existencia en la obra de Medlaoui de dos grafemas que se unen a los 34 expuestos en Michalski (2019: 198), algunos con sus variantes, que aparecen en las obras que ha analizado. Se trata de كْ, que se une a ك, ڤ, ڤْ para escribir el fonema g; y el apóstrofe ' para indicar una sílaba cerrada por una o dos consonantes.

4. Referencias bibliográficas

- AGUADÉ, Jordi (2006): «Writing in Moroccan Arabic», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, nº 10, pp. 253-274, [en línea], disponible en: <https://journals.uco.es/edna/article/view/8679> [consultado el 24/09/2024].
- ARAGÓN HUERTA, Mercedes (2019): «Tentativas de escritura del árabe marroquí. La poesía del zéjel», *Al-Andalus Magreb*, nº 26, pp. 10.1-30, [en línea], disponible en: <https://doi.org/10.25267/AAM.2019.i26.10>
- BENÍTEZ, Montserrat (2003): «Transcripción al árabe marroquí de mensajes de teléfono móvil», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, nº 7, pp. 153-163, [en línea], disponible en: <https://journals.uco.es/edna/article/view/8298> [consultado el 24/09/2024].
- DARANAS PELÁEZ, Mariano (2011): «Constitución del Reino de Marruecos», *Revista De Las Cortes Generales*, nº 82, 1, pp. 481-561, [en línea], disponible en: <https://doi.org/10.33426/rcg/2011/82/362>
- CAUBET, Dominique (2018): «New Elaborate Written Forms in Darija. Blogging, Posting, and Slamming in Morocco», *Routledge Handbook on Arabic Linguistics*, Benmamoun, Abba and Bassiouney, Reem (eds.), London: Routledge, pp. 387-406.
- CAUBET, Dominique (2019): «De la Nayda à l'après 20 février au Maroc, écrire en darija: textes d'une jeunesse...», *Cultures et jeunes adultes en région Méditerranée : circulations, pratiques et soft power*, Benchenna, Abdelfettah, Bourdeloie, Hélène et Majdouli, Zineb (dir.), Paris: L'Harmattan, pp. 277-298.
- DE SAINT EXUPÉRY, Antoine (2011²): *El principito* (الأَمِير الصَّغِير), Traducción de Abderrahim Youssi, Casablanca: Kalimate [2009¹. Casablanca, Éditions Aïni Bennaï].
- ELINSON, Alexander E. (2013): «Dārija and changing writing practices in Morocco», *International Journal of Middle East Studies*, nº 45, 4, pp. 715-730, [en línea], disponible en: <https://www.jstor.org/stable/43304009> [consultado el 24/09/2024].
- HOOGLAND, Jan (2014): «Towards a standardized orthography of Moroccan Arabic based on best practices and common ground among a selection of authors», *Árabe marroquí: de la oralidad a la enseñanza*, Colección estudios 140, Santillán Grimm, Paula, Pérez Cañada, Luis Miguel & Moscoso García, Francisco (eds.), Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 59-76.
- MEDLAOUI, Mohammed (2021): *يوميات موحّاد. نصوص سردية* (yūmiyyāt mūḥammād. nuṣūṣ sardiyya), Tetuán: Fondation Zakoura.
- MGHARFAOUI, Khalil, CHEKAYRI, Abdellah & MABROUR, Abdelouahed (2017): *قاموس الدارجة المغربية* (qāmūs ad-dāriġa al-maġribiyya), Casablanca: Fondation Zakoura.
- MICHALSKI, Marcin (2019): *Written Moroccan Arabic. A Study of Qualitative Variational Heterography*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, [en línea], disponible en:

<https://press.amu.edu.pl/en/written-moroccan-arabic-a-study-of-qualitative-variational-heterography-5380.html> [consultado el 24/09/2024].

MORENO CABRERA, Juan Carlos (2005): *Las lenguas y sus escrituras. Tipología, evolución e ideología*, Madrid: Síntexis.

MORENO CABRERA, Juan Carlos (2021): *La clasificación de las lenguas*, Madrid: Síntexis.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2009): «Comunidad lingüística marroquí en los foros y chats. Expresión escrita, ¿norma o anarquía?», *Al-Andalus Magreb*, nº 16, pp. 209-226, [en línea], disponible en: <https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/7305> [consultado el 24/09/2024].

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2010): «La pentaglosia en Marruecos. Propuestas para la estandarización del árabe marroquí», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, nº 59, pp. 45-61, [en línea], disponible en: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14277> [consultado el 24/09/2024].

Nuevo Testamento = العهد الجديد

SEDRATI, Anass & Ait Ali, Abderrahman (2019): «Moroccan Darija in Online Creation Communities: Example of Wikipedia», *Al-Andalus Magreb*, nº 26, pp. 11.1-14, [en línea], disponible en: <https://doi.org/10.25267/AAM.2019.i26.11>

YOUSSE = DE SAINT EXUPÉRY.

الدستور (2011): سلسلة الوثائق القانونية المغربية، المملكة المغربية، الأمانة العامة للحكومة، مديرية الطبعة الرسمية، [en línea], disponible en: http://www.sgg.gov.ma/Portals/1/lois/constitution_2011_Ar.pdf [consultado el 24/09/2024]

المدلاوي = Medlaoui

العهد الجديد (2022): الإنجيل بالدرجة المغربية الشمالية، جمعية الكتاب المقدس في اسبانيا والمروج الاسباني للسانيات.

5. Apéndice

De Saint Exupéry (2011: 94-95, capítulo 27):

بطبيعت الحال، هذي دابا سبع سنين دازت... باقي ما عمري عاودت هذ الحكاية لشي حدّ. صحايي اللي عاودوا شافوني من بعد، فرحوا كثير لأنني باقي على قيد الحياة. انا كنت حزين، لكن كنت كا نقول: راه غير العيا... دابا راني صبرت راسي شويّا... يعني ما شي ثماما. انا عارف بأنه هو رجع للكوكب ديالو، لأنه فالفجر ما لقيتش الجسد ديالو. ما كانش جسد ثقيل حتى لتما... فالليل ثاني كا يعجبني نتصنت للنجوم. راها بحال خمس ميات مليون د النوقيسات... لكن، من بعد، ها هي وقعات مسألة عجيبة للغاية. الشكيمة اللي رسمت للأمير الصغير، نسيت ما زدت ليها السمطة د الجلد! ما كانش ممكن تمام يربط بها الخروف ديالو. بقيت كا نتساءل: « ترى أشنو وقع فوق الكوكب ديالو؟ ربّما الخروف يكون فعلا كلا النّوّارة... ».

بعض المرات كا نقول مع راسي: « أبدا، لا! الأمير الصغير كا يدخل النّوّارة ديالو تحت القبّ د الزاج، و كا يحضي الخروف ديالو ميزان... ». و ذيك الساعة كا نحسّ بالسعادة. و النجوم كلّها كا تولّي تضحك بالشويّا.

بعض المرات كا نقول مع راسي: « الواحد كا يسها شي مرة ولاّ أخرى، و كا يصبح اللي عطى الله عطاءه. شي ليلة نسي القبّ د الزاج، أو خرج الخروف فالليل بلا حسّ... ». ذيك الساعة النوقيسات كلّهم كا يتغيّر الضحك دياهم، كا يرجع بكّا!... هذا دابا أمر غريب للغاية. بالنسبة لكم حتى اتما اللي كا تحبوا الأمير الصغير، كما بالنسبة لي انا، ما كاين أي مسألة فالكون اللي كا تشبه لمسألة أخرى، إلا كان فشي موضع، فين ما كان، شي خروف اللي احنا ما عارفينوش، كلا أو ما كلاش وردة...

هزوا عينيكم للسما. قولوا مع راسكم: « واش الخروف إيّه ولاّ لا كلا النّوّارة؟ » و ذيك الساعة غادي تلاحظوا كيف كلّشي كا يتغيّر...

و ما عمّر شي واحد من الناس الكبار يقدر يفهم بيلا هذ الأمر راه عندو أهميّة لهذ الدرجة!

Mgharfaoui et al. (2017):

أمازيغي: س/ (إمازيغن / أمازيغ). 1- مجموعة إثنية أصلية بشمال إفريقيا اللي كا يتّعترو السكان الأصليين ديال المنطقة، معنى الكلمة في اللغة الأمازيغية الإنسان الحر والشجاع: **الأمازيغ** عدّة مجموعات متجانسة منها الشلوح وإمازيغن والريافة وقبايل وغيرهم. س/ 1- لغة كا يتكلمها الأمازيغ في الأطلس المتوسط. اللغة المعيارية اللي وحدت كل اللغات الأمازيغية اللي كا تدرس في المدارس.

دارجة: س/ (دارجات). لغة متداولة، ولكن ما مقنّنة شي في الكتابة والقواعد دياها وغالبا كا تتعايش مع لغة سائدة ورسمية: فصحي، لهجة. عامة المغاربة كا يتكلموا الدارجة.

فرّان: س/ (فران). 1- البلاصة اللي كا تشعل فيها العافية باش تطيب عليها المأكلة أو الخبز أو شي مادة بحال الخبز أو باش يدوب فيها المعادن بحال الحديد أو النحاس: اذّ الخبز لفرّان الحومة. شعل الفرّان باش يدوب الحديد. 2- آلة من أدوات المطبخ كا يطيبوا فيها المأكلة بكل أنواعها: سَخْن الغدا في الفرّان ديال الكوزينة. عنده فرّان ديال الضو وفرّان ديال الّكاز. (مثل) فرّان وقاد بحومة. (مثل) لاهونا لا فرّان لا طاحونة.

عربيّة: س/ (عربيّات). لغة العرب، لغة كا تنتمي للغات السامية بحال العربية والأمهرية والسريانية، والجنوب عربيّة: العربيّة لغة رسمية في الأمم المتحدة.

كبدة: س/ (كبدي / كبديات). 1- عضو داخلي من جسم الثدييات اللون دياهه قهوي كا يتواجد في اليمين ديال الكرش عند الإنسان وعنده وظائف مهمّة، فيه كا تنتج البروتينات اللي كا تحلّي القدر ديال الدم في الجسم كافي وفيه كا تجمع وتخزن الدهون اللي كا تستخدم كمصدر للطاقة والكوليسترول. عنده مرض خطير في الكبدة. 2- (مخ) رمز حبّ د الوالدين لأولادهم والرحمة والحنان: إنسان ما عنده كبدة، ما كا يرحم شي. (عم) ربّي الكبدة على شي واحد أو شي حاجة: الف بها وما بقى شي يقدر يتفارق معها: ربّي الكبدة على صحابه.

لغة: س/ (لغات). أصوات وكلمات عندها معنى كا يتواصلوا بها الناس وكا يعبروا بها على مشاعرهم وإحساسهم: العربية كا تنتمي لعائلة اللغات السامية.

Medlaoui (2021: 190):

الرباط، الرباط، الرباط! معا نيهاية الخمسينات، بُدا « الرباط » كا يتّسمع بزّاف فبلاد إيگودار (في الراديو: « هنا الرباط »، « غيد رّباط »، « داهـا د-ريياض ») بعدما كانت الشنعة غير لمزّاكش وللدار البيضاء وفاس ومكناس وطنجة...، ويلات كاع كان شي واحد جايل ومخالط الدنيا، كا يقول ليك: « ركبنا فالطانجي-فاس من مزّاكش إلى كُنطرة علي وعدي » (زعما: القنيطرة). ومن بعدما كانوا أهل ديال « الحزّاك د-زمان فمجموعة إيگودار ما كا يعضروا سيوى على الدار البيضاء ولوي-جانطي وفضالة » (ولاد بن حميتي، ومن بعد ولا دسي العياشي ولد سيّ علال القرش)، بداو دابا كا يعضروا على أولادهم أو قراياتهم اللي فتح عليهم الله ولقاو الخدمة فالرباط واستقرو فيها.

كا يتدكرو موحّاد ذاك الموعليّ، ولد « ايت سدا علال » فدوّار العوينة، اللي كبر فالرباط، ورجع واحد المرة ودّاو معاه أهله، ملي رجعو، « عيشة بنت الزهرة الشواطية » من دّوار ماديدة باش تعاوتهم فالدّار، وهيتا اللي كانت، معا خاديجة بنت عكّيريت، من البنات القلال الي دخلوهم للسكيلة، بعد موحّاد، فواحد الحملة ديال التامدروس. وملي رجعت عيشة فواحد العوطلة د-الموعليّين، رجعت لابسة جيبّة/صاية كحلا بـ«البليّات » فوق الركابي، وكا تقول فعضرتها: « ناري-ناري » عيواض « ويلي » « ويلي »، و« حكا » عيواض « واطربي ». ومن بعد سگم ليها الله سعدا وزّوجها كاع لذك الموعليّ، وصبح الموعليّين كا يجيب السيارة دياهه فالعوطة معا طريق لايتست حتى لعند الخربة ديال « ايت الغرابي »، ويسبقو ليها الدراري باش يزولوا الحجر والشطب من التيرّ ديال « البورة »، حتّى توصل الطوموبيل لباب « دار ايت سدا علال » في قلب وسط دّوار العوينة.

Nuevo Testamento (2022: 188, 18 (إنجيل يوحنا 18):

¹ « انا هُو الدالية الحقيقة وِبابا هُو الرّباع. ² الرّباع كيحيّد كُل غصن فيّ اليّ ما كيحيب شي الغلّة. وُكُل غصن اليّ كيحيب الغلّة، كيميّه باش يجيب الغلّة كتر. ³ أنتم دابا نقيّين بسباب الكلام اليّ تكلمت معكم به. ⁴ تبتو فيّ وانا فيكم. فحال

الغصن ما يقدر شي يجيب الغلّة من نفسو إذا ما تبت شي في الدالية، حتّى أنتم، إذا ما تبتو شي فيّ، ما تقدرو شي تجيبو الغلّة.⁵ أنا هُو الدالية وانتم الأغصان. كُل واحد الي كيتبت فيّ، وانا فيه، غادي يجيب بزاف د الغلّة، حيث بلا بيّ ما تقدرو شي تعملو والو.⁶ أي واحد الي ما كيتبت شي فيّ غادي يتسيّب على برا، وُغادي يُيس فحال شي غصن/ وُغادي يجمعوه ويسيوه في العافية ويتحرق.⁷ إذا تبتو فيّ وتبت الكلام ديالي فيكم، طلبو الي بعيتو ويكون لكم.⁸ في هَد الشي غادي يتمجد بابا: ملي تجيبوا بزاف دالغلّة، وتكونو التلامد ديالي.

⁹ « كيفما عزني الأب، هيداك كنعرّكم حتّى أنا. تبتو في المحبة ديالي.¹⁰ إذا عملتو بالوصايا ديالي، غَد تبتو في المحبة ديالي، فحال ما علمت أنا بالوصايا د بابا وكنتبت في المحبة ديالو.¹¹ هدزّت معكم هُد الأمور باش الفرحة ديالي تبت فيكم وتكمل الفرحة ديالكم.

¹² « هدي هي الوصية ديالي، بلي تعزو بعضياتكم كيفما كنعرّكم أنا.¹³ حتّى واحد ما عندو محبة كبر من هدي، باش يضحي بنفسو من جهة صحابو.¹⁴ أنتم صحابي إذا عملتو الي وصيتكم به.¹⁵ ما نعاود شي نسيتكم عبيد، حيث العبد ما كيغرف شي شتو كيغفل سبدو. ولكن أنا سميتكم صحاب، حيث، خبرتكم بـكُل شي الي سمعت من عند بابا.¹⁶ أنتم ما اختارتوني شي، ولكن أنا اختارتكم، وكلفتكم باش تمشيو وتجيبو الغلّة، وتبقا الغلّة ديالكم باش كُّل شي الي كتطلبوه من عند الأب باسمي، يعطيه لكم.¹⁷ هُد الشي كنأمركم، باش تعزو بعضياتكم.»

NOUVELLE PRATIQUE DE L'ARABE MAROCAIN SUR LES RESEAUX SOCIAUX

NUEVA PRÁCTICA DEL ÁRABE MARROQUÍ EN LAS REDES SOCIALES

NEW PRACTICE OF MOROCCAN ARABIC ON SOCIAL NETWORKS

ممارسة جديدة للدارجة المغربية على شبكات التواصل الاجتماعي

Asmae El Hachimi*
École Riad Toulal

Recibido: 19/03/2025

Aceptado: 14/10/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 47-72

Resumen: Las redes sociales han revolucionado la forma en que las personas socializan, se comunican e intercambian información. Ahora constituyen plataformas privilegiadas de socialización, entretenimiento e intercambio. Para los jóvenes marroquíes en particular, las redes sociales son una plataforma donde se borran hábilmente las fronteras geográficas y sociales. También les permiten conectarse con personas que antes eran inaccesibles. También constituyen un cruce de caminos culturales y lingüísticos, donde las lenguas y los códigos de comunicación se cruzan y mezclan.

Los jóvenes marroquíes utilizan varios idiomas para comunicarse en Internet, por ejemplo árabe, amazige, francés, inglés, español, etc., según la situación y los interlocutores. El darija, o árabe marroquí, sigue dominando el diálogo diario. También han surgido nuevos estilos de escritura, nacidos de Internet y el uso de emojis, que innovan la forma en que nos comunicamos.

Para este estudio, se creó un corpus a partir de capturas de pantalla de conversaciones de usuarios de Facebook. Luego, este contenido se analizó para identificar tendencias en el uso del lenguaje y los estilos de comunicación. Este proceso implica una interpretación cualitativa de las interacciones y una categorización de diferentes usos del lenguaje. Entonces, ¿cómo hacen los jóvenes marroquíes la transición entre diferentes lenguas y modos de expresión en las redes sociales, y cuáles son las nuevas formas escriturales observadas en el corpus recopilado?

Palabras clave: árabe marroquí, redes sociales, comunicación online, lenguas y diversidad lingüística, nuevas formas escriturales.

Résumé : Les réseaux sociaux ont révolutionné la façon dont les individus socialisent, communiquent et échangent des informations. Ils constituent désormais des plateformes privilégiées de socialisation, de divertissement et d'échange. Pour les jeunes Marocains en particulier, les réseaux sociaux sont une plateforme où les frontières géographiques et sociales s'effacent habilement. Ils leur permettent également d'entrer en contact avec des

* Email: asmahachimi01@gmail.com ORCID: [0000-0001-9905-0283](https://orcid.org/0000-0001-9905-0283)

personnes auparavant inaccessibles. Ils constituent également un carrefour culturel et linguistique, où les langues et les codes de communication se croisent et se mélangent.

Les jeunes Marocains utilisent diverses langues pour communiquer sur Internet, par exemple l'arabe, l'amazigh, le français, l'anglais, l'espagnol, etc., selon la situation et les interlocuteurs. Le darija, ou arabe marocain, continue de dominer le dialogue quotidien. De nouveaux styles d'écriture, nés d'Internet et de l'utilisation des émojis, ont également émergé, innovant notre façon de communiquer.

Pour cette étude, un corpus a été créé à partir de captures d'écran de conversations d'utilisateurs de Facebook. Ce contenu a ensuite été analysé afin d'identifier les tendances en matière d'utilisation du langage et de styles de communication. Ce processus implique une interprétation qualitative des interactions et une catégorisation des différents usages du langage. Alors, comment les jeunes Marocains opèrent-ils la transition entre différentes langues et modes d'expression sur les réseaux sociaux, et quelles sont les nouvelles formes scripturales observées dans le corpus collecté ?

Mots clés : L'arabe marocain, réseaux sociaux, communication en ligne, langues et diversité linguistique, nouvelles formes scripturales.

Abstract: Social media has revolutionized the way individuals socialize, communicate, and exchange information. They now constitute preferred platforms for socializing, entertainment, and exchange. For young Moroccans in particular, social media is a platform where geographical and social boundaries are skilfully erased. It also allows them to connect with previously inaccessible people. It also constitutes a cultural and linguistic crossroads, where languages and communication codes intersect and blend.

Young Moroccans use a variety of languages to communicate online, including Arabic, Amazigh, French, English, Spanish, and others, depending on the situation and the audience. Darija, or Moroccan Arabic, continues to dominate daily dialogue. New writing styles, born from the internet and the use of emojis, have also emerged, innovating the way we communicate.

For this study, a corpus was created from screenshots of Facebook user conversations. This content was then analyzed to identify trends in language use and communication styles. This process involves a qualitative interpretation of interactions and a categorization of different language uses. So, how do young Moroccans transition between different languages and modes of expression on social media, and what new script forms are observed in the collected corpus?

Keywords: Moroccan Arabic, social media, online communication, languages and linguistic diversity, new script forms.

ملخص: لقد أحدثت وسائل التواصل الاجتماعي تحولاً جذرياً في أنماط التفاعل والتواصل بين الأفراد، خاصة في أوساط الشباب. وفي السياق المغربي، باتت هذه الوسائط الرقمية تشكل فضاءً مفتوحاً يتجاوز الحدود الجغرافية والاجتماعية، حيث أضحى الشباب يستخدمونها ليس فقط للتواصل والترفيه، بل أيضاً كمنصات للتعبير عن الذات، والانخراط في نقاشات ثقافية ولغوية متعددة حيث تتقاطع وتختلط اللغات ورموز التواصل.

تعد الدارجة المغربية العمود الفقري لهذا التفاعل اللغوي، حيث تهيمن على المحادثات اليومية، وغالباً ما تُكتب بالحروف اللاتينية مدعومة بأرقام ترمز إلى أصوات عربية (فمثلاً يستعمل الرقم « 3 » للدلالة على حرف العين، و« 7 » للدلالة على حرف الحاء). كما برزت ظاهرة التناوب اللغوي بشكل واضح، حيث ينتقل الشباب بسلاسة بين الدارجة، العربية الفصحى، الأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، وأحياناً الإسبانية، بحسب السياق والمحاور.

تعتمد هذه الدراسة على تحليل نوعي لمجموعة من لقطات الشاشة لمحادثات عبر منصة فيسبوك، بهدف رصد وتحليل الاتجاهات السائدة في استخدام اللغة وأساليب التعبير الكتابي لدى الشباب المغاربة. وقد كشفت النتائج عن ممارسات لغوية معقدة ومتعددة المستويات، تتسم بمرونة كبيرة في الانتقال بين اللغات وتوظيف أساليب تعبيرية جديدة مبتكرة. فشبكات التواصل الاجتماعي، بالنسبة للشباب المغاربة، ليست فقط وسيلة للتواصل، بل منصة لإعادة تشكيل اللغة، والتعبير عن الذات، وبناء الهويات المتعددة في عالم رقمي متسارع.

إذاً، كيف يقوم الشباب المغاربة بالانتقال بين اللغات المختلفة وأساليب التعبير على شبكات التواصل الاجتماعي، وما هي الأشكال الكتابية الجديدة التي لوحظت في العينة المدروسة؟

الكلمات المفتاحية: الدارجة المغربية، التناوب اللغوي، شبكات التواصل الاجتماعي، الأشكال الكتابية الجديدة، التواصل الرقمي.

Introduction

Les réseaux sociaux ont changé radicalement les modes de communication, d'interaction et de socialisation, en particulier parmi les nouvelles générations qui ont grandi avec le numérique. Actuellement, ce sont des plateformes dynamiques qui constituent un carrefour d'expression individuelle, des débats collectifs, d'humour, d'activisme et de la créativité. Dans le contexte marocain, ces plateformes numériques ne sont pas seulement des espaces d'échange, mais aussi de véritables laboratoires linguistiques et culturels où se croisent des influences métissées. Facebook, Instagram, WhatsApp, TikTok et X (anciennement Twitter) deviennent

ainsi des laboratoires où les jeunes construisent de nouvelles appartenances linguistiques et identitaires.

Au Maroc, où la société est socialement et historiquement multilingue, les médias sociaux reflètent également cette complexité linguistique. Les jeunes utilisateurs des médias sociaux jonglent continuellement entre un large éventail de langues : l'arabe marocain (darija), langue de la vie quotidienne ; le français, langue de l'école et de l'État ; l'anglais, de plus en plus valorisé dans les contextes techniques et culturels ; et parfois l'espagnol, notamment dans le nord. Cette alternance de codes est devenue la norme dans la communication informelle sur Internet. L'alternance codique peut faciliter une communication fluide et expressive, mais aussi une stratégie identitaire, où la variation linguistique devient l'expression d'attitudes, d'appartenances sociales ou de positions culturelles.

À cet égard, les jeunes marocains élaborent de nouvelles manières d'écrire en réponse à l'environnement numérique. La transcription de la darija en alphabet latin, l'écriture de certains sons arabes avec des chiffres (par exemple, « 3 » au lieu de « ع » ou « 7 » au lieu de « ح »), l'utilisation d'emojis pour exprimer des émotions ou souligner le ton du message, ainsi que les abréviations et les mèmes, témoignent de la créativité linguistique déployée dans ces contextes. Ce sont ces habitudes qui sont à l'origine du changement linguistique, mais aussi de la création d'une nouvelle grammaire sociale numérique marocaine chez les jeunes Marocains.

Face à ces changements, plusieurs questions méritent d'être explorées : comment les jeunes Marocains mélangent-ils langues et modes d'expression sur les réseaux sociaux ? Quelles sont les implications de cette fluidité linguistique, et comment le mélange des langues, les signes picturaux et les écritures hybrides influencent-ils la manière dont ces jeunes se perçoivent, s'expriment et se positionnent par rapport à leurs interlocuteurs ? Autrement dit, quelles sont les possibilités de relier ces modes de langage aux identités sociales, culturelles ou générationnelles en ligne qui se créent ?

Cette étude vise à apporter des éléments de réponse à ces questions en analysant un corpus de discussions sur Facebook, l'une des plateformes les plus utilisées au Maroc. Ce faisant, elle vise à éclairer les schémas linguistiques dominants, les formes d'innovation linguistique et les dynamiques identitaires à l'œuvre au sein de la communauté virtuelle marocaine. L'objectif est de mieux comprendre comment les jeunes Marocains utilisent les ressources numériques pour innover linguistiquement, réaffirmer leur identité et inventer de nouvelles formes de socialisation dans un monde de plus en plus interconnecté.

Du parler quotidien à l'expression numérique

L'utilisation créative et répandue de la darija sur les réseaux sociaux contribue aujourd'hui à la lente renaissance de cette langue, autrefois reléguée aux marges des institutions. Utilisée excessivement à oral, moins à l'écrit, à la création de savoirs ou l'expression officielle, la darija a longtemps été exclue de l'éducation, des médias publics et de l'administration. Mais la création de nouveaux espaces d'expression virtuelle a contribué à réaffirmer la valeur sociale et symbolique de cette langue vernaculaire.

L'élément le plus significatif de ce processus de revitalisation est peut-être l'apparition de la darija écrite sur Internet. En s'appuyant sur l'alphabet latin et des chiffres afin de représenter phonétiquement certains sons, les jeunes Marocains ont créé un système d'écriture lisible, fonctionnel et commun. Ce passage à l'écrit, même officieux, constitue une forme de

légitimation populaire : il rend une langue historiquement associée à l'oralité individuelle accessible au public, dans des lieux où elle est rendue visible, légitime et socialement acceptée. De plus, la créativité linguistique des jeunes utilisant la darija contribue à la vitalité de cette langue, qui répond aux défis de la communication numérique. Loin de se conformer aux normes établies, les utilisateurs créent des orthographe exclusives, inversent les normes syntaxiques, créent des néologismes hybrides et jouent avec les codes visuels (émoticônes, mêmes, hashtags) avec aisance. Cette liberté d'écriture permet le développement d'une langue forte, flexible et très expressive, reflet des évolutions linguistiques récentes.

Usages identitaires et enjeux culturels de la darija dans le numérique

La darija devient également un puissant vecteur d'identité collective, notamment auprès des jeunes des zones urbaines. Son utilisation sur Internet ne relève pas d'une simple adaptation linguistique : c'est un positionnement culturel, social et générationnel. Elle est utilisée par les jeunes internautes pour tenter de forger une identité marocaine. Il s'agit d'un sentiment d'identité dynamique et connecté, conscient de ses différentes appartenances, en quête de moyens d'expression authentiques et autochtones. Loin d'être un indicateur de déficit éducatif, la darija est devenu un indicateur d'enracinement culturel, de modernité, voire de résistance aux normes.

Cette réappropriation se manifeste également par la présence croissante de la darija dans les productions culturelles sur Internet. Podcasts humoristiques, vidéos virales, musique en ligne... Autant de formats par lesquels la darija se diffuse aujourd'hui. En s'insérant dans ces nouveaux médias, elle pénètre l'imaginaire collectif et s'impose comme une langue de narration, de commentaire social, d'humour et d'émotions. Ces usages renforcent sa présence publique et contribuent à sa légitimation auprès d'un large public.

Ce processus de valorisation remet régulièrement en question les modèles normatifs hégémoniques dominants, notamment en matière de politique linguistique, d'éducation et de représentation médiatique. Quelle est la place de la darija dans le système éducatif ? Faut-il envisager une standardisation partielle de son système d'écriture ? Est-il envisageable de l'intégrer à l'arabe standard sans le remplacer ? ce problème de statut soulève autant de questions quant à l'officialisation ou la validité d'une langue commune dans un contexte hiérarchique multilingue.

Au-delà de ces ambivalences, il est inévitable que les jeunes générations marocaines aient construit la darija comme un instrument de communication efficace et un espace créatif d'expression identitaire. Loin d'être un vestige d'une langue désuète ou une langue seconde, la darija numérique est devenue un idiome vivant et contemporain, ancré dans les pratiques sociales de la jeunesse marocaine.

La domination de la darija sur les réseaux sociaux marocains

L'arabe dialectal marocain, ou darija, est en plein essor sur le web et constitue la langue privilégiée pour les échanges en ligne au quotidien. Cette situation contraste fortement avec les médias marocains traditionnels – télévision, journaux et radio – où l'arabe classique ou le français sont les langues privilégiées. Sur les réseaux sociaux comme Facebook, Instagram, TikTok et X, la darija est une langue de proximité, d'authenticité et d'identité culturelle, notamment auprès des jeunes générations. Elle domine les commentaires, les publications, les légendes de photos et les stories. Elle permet aux internautes de s'exprimer spontanément, librement et sans contrainte formelle. Par exemple, les commentaires moqueurs ou critiques sont généralement rédigés en darija afin de maximiser leur impact affectif ou satirique. La darija

est également utilisée pour la narration d'histoires, de bandes-annonces et de courtes vidéos, car elle est à la hauteur de leur caractère immédiat, oral et informel. YouTube est également un site où la darija a trouvé un large public, notamment dans les vlogs, les podcasts, les vidéos humoristiques et les vidéos de vulgarisation scientifique. Une majorité de créateurs marocains ont choisi de filmer leurs vidéos en darija afin de toucher un public plus large et plus diversifié. Les vlogs présentent des scènes de la vie quotidienne de manière spontanée et brute ; les podcasts abordent des sujets de société, souvent tabous, dans un langage simple ; les vidéos éducatives présentent des concepts complexes dans un langage simple. La darija est ainsi devenue un puissant vecteur de transmission du savoir et de critique sociale.

Plusieurs raisons expliquent cette suprématie de la darija. Premièrement, elle est accessible à tous, quel que soit le niveau social ou éducatif. Elle permet également une expression émotionnelle plus intense, pour rire, condamner ou émouvoir. Elle renforce également le sentiment d'appartenance à l'identité culturelle marocaine en réadaptant les codes et les réalités locales. Enfin, son caractère oral est très adaptable aux modes d'immédiateté, de vidéo et de narration des médias sociaux. En bref, la darija n'est pas seulement une question d'argot Internet : c'est un nouveau moyen de communication, un levier d'expression en usage et un puissant marqueur identitaire dans le paysage cybernétique marocain.

Succès de la darija en ligne

L'intégration successive de la darija sur les réseaux sociaux marocains s'explique par la facilité de sa compréhension par l'ensemble de la population. Contrairement à l'arabe classique, perçu comme formel et réservé à l'administration ou à l'école, et au français, souvent associé aux élites urbaines. Elle transcende les clivages sociaux, régionaux ou éducatifs. Cette facilité de compréhension en fait une langue informatique de communication naturelle, car elle permet de communiquer avec un public extrêmement large sans exclure personne. Elle devient ainsi une langue universelle dans le contexte marocain.

La darija se distingue aussi par la charge émotionnelle qu'elle véhicule. C'est une langue familière qui permet l'expression spontanée de sentiments profonds comme la joie, la colère, l'ironie ou la tristesse. Elle est également expressive, pleine de nuances et de tournures idiomatiques qui colorent le discours. Sur les réseaux sociaux, avec leurs conditions de communication rapide et de régulation émotionnelle, cette capacité à exprimer librement des sentiments sincères et sans fard rend la darija si puissante et captivante. Elle crée un lien entre les locuteurs et permet un échange humain et naturel. Un autre élément important est la dimension identitaire que la darija incarne. Utilisée sur les réseaux sociaux, elle est désormais un outil par lequel de nombreux Marocains, notamment les jeunes, peuvent affirmer leur identité et leur culture. Face à la mondialisation et à l'utilisation des langues étrangères sur Internet, la darija est une arme de revendication culturelle. Elle permet aux utilisateurs et aux producteurs de retrouver leur langue dans des contextes modernes : humour, musique, débat, récit.

Les réseaux sociaux fonctionnent sur des formats rapides, visuels et oraux, tels que les stories, les réels, les tweets et les courtes vidéos. Grâce à sa souplesse et à sa forme orale, la darija est idéale pour ces usages. Elle permet une communication directe, immédiate et informelle. Son expressivité spontanée est en parfaite adéquation avec les codes des réseaux sociaux, où la spontanéité et l'authenticité sont primordiales.

Nouvelles formes scripturales de l'arabe marocain sur les réseaux sociaux

Lors de leurs discussions en ligne, les jeunes Marocains développent des nouvelles stratégies d'écriture adaptées à leur contexte linguistique et technologique en utilisant la darija. La première stratégie est l'utilisation de l'orthographe phonétique de l'alphabet latin. Dans ce système, les sons absents de l'alphabet latin sont remplacés par des chiffres. A titre d'exemple le chiffre « 9 » peut être utilisé pour remplacer la lettre arabe « ق » (qaf). Ce type d'écriture est très répandu sur WhatsApp, Instagram, Facebook et Snapchat.

Une autre pratique courante est le « code-switching », c'est-à-dire l'utilisation de deux langues ou plus dans une même phrase ou au sein de deux séquences linguistiques. Aucun jeune n'hésite à utiliser la darija avec le français ou l'anglais, selon ses capacités linguistiques ou le contexte du message. Ce mélange, fruit du multilinguisme du Maroc, facilite la transmission de nuances ou de références culturelles.

Outre ces stratégies linguistiques, les jeunes Marocains adaptent leur écriture au rythme rapide et informel des réseaux sociaux : Abréviations (slm, db, bzf), émojis (😂, 🍌), GIF et même de courts extraits sonores sont utilisés pour compléter ou remplacer le texte (sur WhatsApp ou Messenger par exemple). L'écriture devient ainsi un complément à la parole : spontanée, rapide, affective et parfois codée, selon le groupe d'appartenance ou le réseau de pairs. Le ton adopté est, en gros, familier, badin, voire ironique, et s'inscrit dans une logique de communication instantanée où la concision prime sur la correction grammaticale.

Cet imaginaire écrit témoigne d'une volonté de faire en sorte que la darija soit à la hauteur des outils numériques actuels, même en l'absence de norme officielle. Les jeunes générations marocaines s'approprient la langue dans une arène virtuelle où les codes sont ceux de leur génération, de leur culture et de leurs pratiques quotidiennes. Cela montre que, plutôt que d'être une langue exclusivement orale, la darija se développe, s'écrit, se crée et prend sa place dans la culture numérique contemporaine.

Nous allons voir quelques procédés observés dans le corpus de notre recherche.

Les squelettes consonantiques

Pour écrire en Darija, tout comme en arabe classique, sur les réseaux sociaux, les jeunes Marocains utilisent la méthode de squelettes consonantiques qui sont des mots dont les voyelles ont été supprimées, réduisant ainsi la forme à une succession de consonnes principales du mot. Autrement dit des modèles consonantiques constants auxquels les voyelles sont annexées pour former des mots. Par exemple, le squelette K-T-B peut produire "ktab" (livre), "kataba" (il a écrit), "maktoub" (sort), etc. Un tel système de dérivation rend la variation morphologique fantastique, mais rend également la vocalisation obligatoire pour une compréhension complète du sens du mot. Sur les réseaux sociaux, où les voyelles sont abandonnées dans l'écriture spontanée de Darija, cela provoque des ambiguïtés, en particulier dans la communication écrite informelle sans une norme établie. Cette caractéristique accentue davantage le rôle joué par le contexte dans l'interprétation des messages et montre à quel point la langue est fermement établie dans l'oralité, même dans ses formes écrites spontanées.

Exemples :

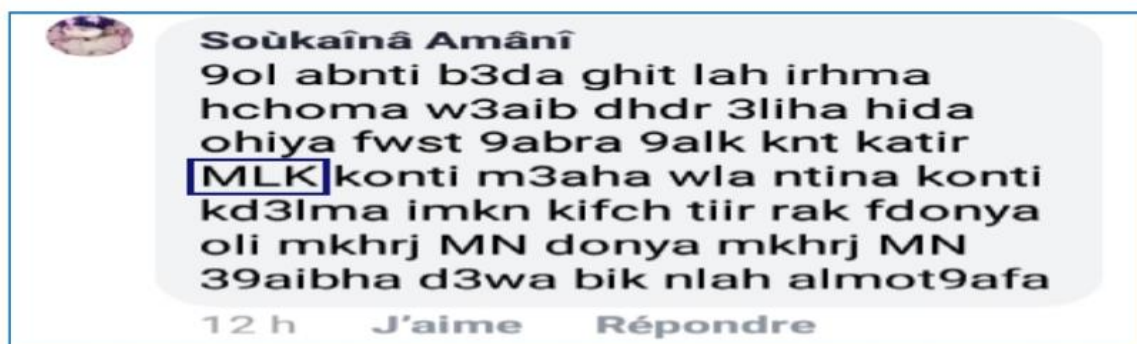


Image 1

-MLK

Transcription : [malək]

Traduction littérale : (Qu'est-ce que tu as?)



Image 2

-hmdlh

Transcription : [l-ḥamdu li l-lah]

Traduction : Dieu merci

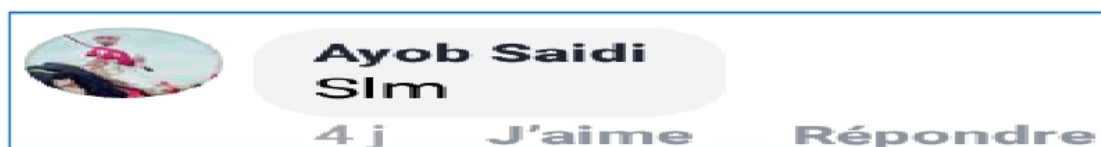


Image 3

-Slm

Transcription : [s-salâm]

Traduction : Salut

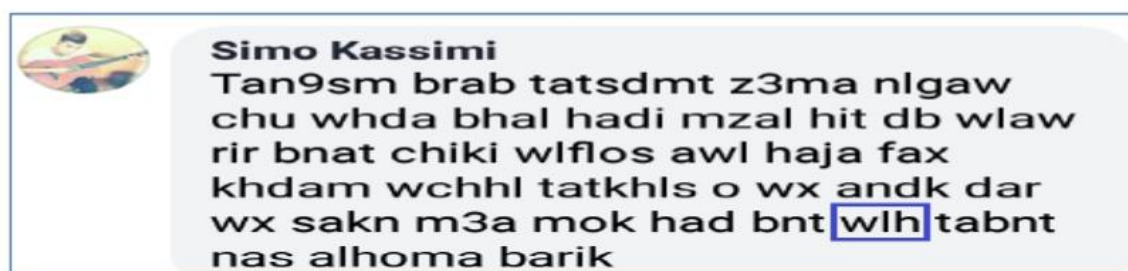


Image 4

-Wlh

Transcription : [wə l-lah]

Traduction : je jure au nom de dieu



Image 5

-bzff

Transcription : [bəzzaf]

Traduction : Beaucoup

Les étirements graphiques

Selon J. ANIS l'étirement graphique est « *un procédé expressif reposant sur la répétition des lettres pour attirer l'attention. Il est conçu pour qu'une transcription orale ne soit possible* »⁽¹⁾. Il est très répandu dans le chat par le biais du clavier de l'ordinateur, car les espaces d'écriture électronique ne subissent pas une limitation de caractères contrairement au SMS. Cependant, cela n'a pas empêché les chatteurs de l'utiliser, avec un esprit créatif et plus d'imagination.

Les étirements graphiques ont un rôle expressif similaire à l'intonation ou à l'accentuation orale. Ils donnent aux orateurs les outils pour transmettre des émotions (colère, surprise, ironie, joie.) Dans un contexte écrit, qui est spontané et créatif, autrement dit transcrire l'oralité dans la langue écrite. Cela montre à quelle mesure la transcription de la darija sur les réseaux sociaux continue d'être caractérisée par l'oralité et le registre émotionnel.

Exemples :



Images 6 et 7

-Mbrouuuuukkkkkkkk

-mabroooooooooook

Transcription : [məbruk]

Traduction: (litt. Félicitations !)



(1) Anis Jaques, (2001 : 35)

Image 8

- rbi ykhliik

Transcription : [rəbbi yxəlli-k]

Traduction : (litt. Que Dieu te garde !)

**Image 9**

-ncha2laaah

Transcription : [nša' l-lah]

Traduction : (litt. Si Dieu le veut bien)

**Image 10**

- Anaaaaaaaaaaaa

Transcription : [ʔanâ]

Traduction : (moi)

Pour le mot (mabrouk), on remarque qu'un interlocuteur multiplie la voyelle (u) et la consonne (k), un autre multiplie la voyelle (o), on touche le degré de liberté que les jeunes chatteurs possèdent en utilisant le langage chat.

Les interlocuteurs multiplient une consonne ou une voyelle pour attirer l'attention, exprimer l'insistance, renforcer l'émotion ou oraliser l'écrit.

La troncation

La troncation comme type d'abréviation⁽²⁾ est un phénomène très fréquent de nos jours, en particulier chez les jeunes. Il se caractérise par la suppression de syllabes ou de phonèmes d'un long mot, soit au début (aphérèse), soit à la fin (apocope), dans le but de raccourcir la communication écrite ou orale. Ce processus d'origine orale influence directement l'écriture quotidienne sur les ordinateurs ou les mobiles, en particulier sur les réseaux sociaux et la messagerie instantanée. Les jeunes l'utilisent pour gagner du temps. On trouve aussi cette technique dans les petites annonces, les télégrammes, en dactylographie ou en prise de notes afin d'économiser de l'espace et surtout de l'argent.

L'apocope (troncation droite)

La troncation par apocope consiste « en la chute de segment final », c'est-à-dire supprimer une ou plus d'une syllabe à la fin d'un mot. L'apocope efface fréquemment les dernières syllabes, deux ou trois syllabes sont conservées, parfois une seule. L'utilisateur cherche à abrégé le message et le fait d'absence de norme écrite en darija facilite la tâche. Parfois cette méthode peut créer des confusions ou des incompréhensions si le mot modifié devient plus éloigné de sa forme d'origine.

(2) Selon Le Petit Larousse : « réduction d'un mot ou d'une suite de mots ou mot ou suite de lettres qui en résulte ».

Exemples :

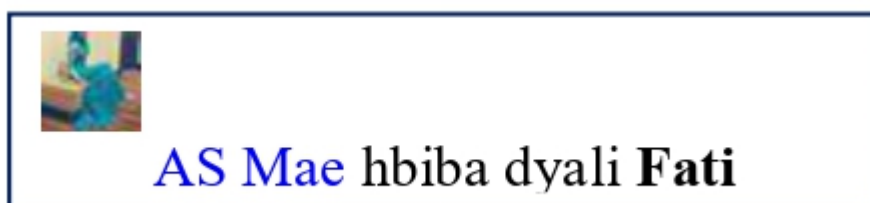


Image 11

- Fati

Transcription : [hbiba dyal-i fati]

Traduction : (ma chère Fatima)

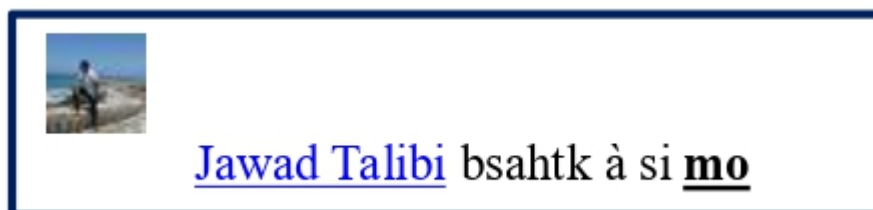


Image 12

- Si mo

Transcription : [bsəhtək a s-si mu]

Traduction : (Que Dieu préserve ta santé !)

L'aphérèse (troncation gauche)

L'aphérèse consiste en «*la chute de segments initiaux d'un mot*» (C. FAIRON. J.R. KLEIN et S. PAUMIER.2006 :41)⁽³⁾, c'est-à-dire la suppression de lettres ou de syllabes au début du mot pour obtenir une version plus courte du message. Elle est présente dans l'oral des jeunes et se transpose à l'écrit numérique.

L'alternance codique ou code-switching (La typologie de Poplack)

L'alternance codique⁽⁴⁾ est un phénomène provenant des études sur le bilinguisme et le contact de langues. Il s'agit de l'une des manifestations particulières et majeures du contact de langues où les locuteurs bilingues ou multilingues sont susceptibles d'utiliser les ressources de plusieurs systèmes linguistiques et d'alterner entre les uns et les autres au cours d'un même énoncé, un même acte de parole ou une même interaction : «*L'emploi de deux variétés linguistiques ou plus dans la même interaction (à l'exclusion des emprunts bien établis)* ».⁽⁵⁾

(3) Cédric Fairon, Jean René Klein et Sébastien Paumier, (2006 : 41)

(4) « L'alternance codique dans la conversation peut se définir comme la juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal de passages où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents. Le plus souvent l'alternance prend la forme de deux phrases qui se suivent. Comme lorsqu'un locuteur utilise une seconde langue soit pour réitérer son message soit pour répondre à l'affirmation de quelqu'un d'autre. » (Gumperz, 1989, p. 57.)

« L'alternance codique est le fait de mêler sans les mélanger deux langues (ou plus) dans des prises de paroles. » (Charnet, 1999, p. 138).

(5) "The use of two or more linguistics varieties within the same interactions (excluding well-established loans." (C. Meyer-Scotton et W. Ury, 1977 cités dans Gardner-Chloros, 1983, 22.)

Le code switching, appartenant à la terminologie anglo-saxonne, est le terme inventé par E. HAUGEN⁽⁶⁾ en 1950, pour désigner la même réalité linguistique. Les dénominations se diffèrent selon les linguistes : « discours mélangé » (Nissabouri, 1999), « rencontre d'habitude linguistique » (Charnet, 1999), « heurt de deux langues » (Lafont, 1997), etc.

L'alternance codique individuelle est une pratique aléatoire⁽⁷⁾, nous ne pouvons pas prévoir les codes que le locuteur va alterner pour faire passer son message. Cela dépend de l'objet du discours, du style d'élocution, de l'attitude du locuteur, etc. C'est une pratique irrégulière. Dans ce sens K. Ziamari (2008, p. 272) a observé que le code switching arabe/français au Maroc « n'est ni constant ni stable. Il se meut et change », à la suite de cette réalité, nous ne pouvons pas la considérer comme un code.

Le mélange de deux langues dans le discours d'un locuteur bilingue ou multilingue peut prendre plusieurs formes. A ce sujet, Poplack établit une typologie au niveau de l'alternance codique que nous donnerons ci-après.

Dans l'alternance codique, Shana Poplack distingue trois types : l'alternance codique inter-phrastique, intra-phrastique et extra-phrastique⁽⁸⁾.

L'alternance codique intra-phrastique⁽⁹⁾ :

Cette forme se caractérise par l'existence de deux structures syntaxiques des deux langues différentes dans une même phrase. C'est-à-dire que le changement de langue s'effectue à l'intérieur d'une même phrase. Poplack note que « *des structures syntaxiques appartenant à deux langues coexistent à l'intérieur d'une même phrase* » (Poplack 1988 : p 23).

Exemples dans le corpus :



Image 13

Français/Darija/Français

Traduction littérale : (La première est belle merci.)



Image 14

Darija/Français/Darija

Traduction littérale : (Toi aussi tu as le rattrapage ma sœur Khadija.)

(6) Haugen Einar (1950), « The analysis of linguistic borrowing » dans *Language*, vol. 26, 2, pp. 210-231.

(7) Selon Sesep N'Sial (1979, 37), le métissage linguistique désigne « le processus qui consiste en une alternance individuelle, plus ou moins systématique et apparemment aléatoire entre deux ou plusieurs variétés linguistiques au sein d'un même acte de langage ».

(8) Poplack Shana, (1988 : 23-47).

(9) Ibid.

**Image 15***Français/Darija*

Traduction littérale : (Merci pour la supplication.)

**Image 16***Darija/Français*

Traduction littérale : (Que Dieu bénisse le meilleur groupe.)

**Image 17***Darija/Anglais*

Traduction littérale : (Belle gosse ma belle agréable.)

**Image 18***Darija/Amazigh/Darija*

Traduction littérale : (Et surtout cet Amazigh est nécessaire.

{La langue maternelle symbolise les racines, le lieu de naissance.})

**Image 19***Amazigh/Darija*

Traduction littérale : (Belle photo, Dieu vous donne la santé.)

**Image 20***Italien/Darija*

Traduction littérale : (Agréable Dieu te bénisse.)

L'alternance codique inter-phrastique⁽¹⁰⁾ ou phrastique

Signifie l'utilisation de deux ou diverses langues d'une manière alternative au niveau d'unités plus longues, de phrases ou de fragments de discours, dans les productions d'un même locuteur ou dans les prises de parole entre interlocuteurs. Dans ce type d'alternance, le locuteur cherche une facilité ou une fluidité dans les échanges.

Exemples :



Image 21

Français/Darija/Français/Darija

Traduction littérale : (Joyeux anniversaire ma belle. Je te souhaite 100 ans, si Dieu le veut et avec tes meilleurs vœux.)

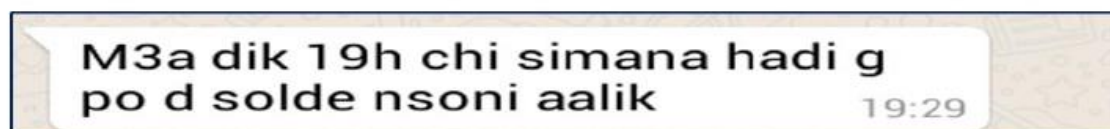


Image 22

Darija/Français/Darija

Traduction littérale : (A 19h ça fait une semaine, je n'ai pas de solde pour t'appeler.)



Images 23 et 24

Darija/Français

Traduction littérale : (Je suis venu, j'ai pris mon déjeuner et je suis allé au bain pour se débarrasser du stress.)

Traduction littérale : (C'est bon, mes salutations à tous et bonne chance pour Amine.)

(10) Ibid.



Images 25 et 26

Anglais/Darija

Traduction littérale : (Agréable ma sœur Basma, et pour les laids tu sais bien.)

Traduction littérale : (Joyeux anniversaire ma belle, je vous souhaite beaucoup de réussite et longue vie si Dieu le veut.)



Image 27

Darija/Anglais/Français

Traduction littérale : (Vous êtes belles. Dieu vous bénisse.)

(Agréables photos.)

L'alternance codique extra-phrastique⁽¹¹⁾

Apparaît lorsque les segments alternés sont des expressions idiomatiques et des proverbes. Ces derniers sont insérés dans des segments monolingues. Ils servent à ponctuer le discours.

Exemples :



Image 28

Transcription : [wa hya mulay s-səltān həz ʿinik tʃuf z-zin]

Traduction intelligible : Ce proverbe est lié aux fêtes du mariage marocain. On demande à l'époux de regarder la beauté de l'épouse. Le locuteur l'a utilisé pour mettre en valeur la beauté de l'interlocuteur.

(11) Ibid.



Image 29

Transcription : [z-zin ʔutbata]

Traduction intelligible : Le locuteur désigne la beauté et la bonne éducation de l'interlocuteur.

L'emprunt

Nous parlons d'emprunt quand il y a un mélange des règles de deux systèmes linguistiques. Il s'agit de l'adoption et l'adaptation d'un mot aux règles morphologiques, syntaxiques et phonétiques de la langue d'accueil. Et selon le dictionnaire de linguistique, Larousse :

« Il y a emprunt linguistique quand un parler A utilise et finit par intégrer une unité ou un trait linguistique qui existait précédemment dans un parler B et que A ne connaissait pas ; l'unité ou le trait emprunté sont eux-mêmes appelés emprunts. »⁽¹²⁾

D'après cette citation, nous remarquons que le mot emprunt signifie aussi l'élément intégré dans une langue.

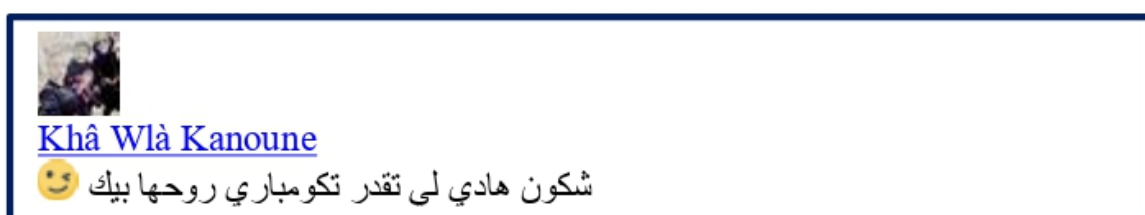
Grâce à des échanges linguistiques et/ou culturels entre différentes communautés linguistiques ou diverses nations, quelques mots voyagent d'une langue à une autre. Ce voyage permet l'enrichissement et le renouvellement de la langue d'accueil. Dans ce sens, nous pouvons considérer l'emprunt linguistique comme manière d'évolution pour les langues. Toutefois, dans un autre sens, il est considéré comme une menace pour la langue d'accueil. Lorsque cette dernière emprunte colossalement à une autre langue dotée d'une puissance économique ou démographique, elle risque de perdre son identité.

L'emprunt linguistique se fait directement entre deux langues (langue prêteuse et langue d'accueil), ou à travers une troisième langue dite « langue de transit » ou langue intermédiaire.

Une langue emprunte un mot pour désigner un nouveau référent intégré récemment dans sa culture et qui n'a pas encore une dénomination précise.

La fréquence de l'emprunt se diffère selon les critères qui caractérisent la langue prêteuse : le degré de prestige, le niveau du rayonnement économique et/ou scientifique.

Exemples :



(12) Dubois (1973: 188).

Image 30

Transcription : [škun hadi l-li təqdər tkumbari ruḥha bi-k]

La locutrice a utilisé le verbe français «comparer» avec des traits syntaxiques de la langue arabe.

**Image 31**

Les jeunes Marocains empruntent le mot Internet à la langue française (الأنترنت).

**Image 32**

La locutrice a emprunté le mot « fkhater » [f xaṭər] à la langue algérienne, pour l'intégrer dans l'arabe dialectal.

**Image 33**

Le locuteur a emprunté le mot « ghaya » [gaya] à la langue algérienne, pour l'intégrer dans l'arabe dialectal.

**Image 34**

Ces locuteurs ont emprunté le mot « bravo » [bɾavo] à la langue française.

**Image 35**

Le locuteur a intégré le mot français « drapeau » [dɾapo], dans l'arabe dialectal.



Image 36

Le locuteur a utilisé le mot français « bloquer » avec des traits syntaxiques de la langue arabe, en ajoutant *it-* au début du mot et *-aw* à la fin.



Image 37

La locutrice a emprunté le mot « oui » [wi] à la langue française pour l'intégrer dans l'arabe dialectal.



Image 38

Le locuteur a emprunté le mot « semaine » à la langue française, pour l'intégrer dans l'arabe dialectal.



Image 39

Cette locutrice a utilisé le mot français « non » [nɔ̃] .

En somme, nous remarquons que le contact de langues chez les internautes (langues mères et langues apprises), a été à l'origine de plusieurs phénomènes sociolinguistiques.

Autres stratégies d'écriture observées dans le corpus

L'utilisation de la lettre « p » pour remplacer le son /p/ qui est absent dans l'alphabet arabe

L'utilisation de la lettre latine « p » pour remplacer le son /p/ dans l'écriture informelle arabe, et notamment dans les messages électroniques sur les réseaux sociaux et autres formes d'écriture informelle, est un phénomène sociolinguistique et phonétique. L'occlusive bilabiale sourde /p/ est absente dans la phonologie de l'arabe classique. Ainsi, à l'oral et à l'écrit traditionnel, les emprunts contenant /p/ sont traduits par /b/. Mais avec l'avènement de l'écriture latine, notamment dans les médias électroniques, les locuteurs ont commencé à utiliser spontanément le « p », une adaptation graphique et phonétique au contact des langues étrangères, notamment le français et l'anglais.

L'utilisation de la lettre « p » témoigne également d'un processus plus large de changement scriptural et identitaire. L'arabe formel est aujourd'hui délaissé en ligne au profit des dialectes, perçus comme plus proches de la vie quotidienne. L'utilisation de l'alphabet latin permet non seulement de contourner les contraintes techniques (claviers, absence de lettres spéciales), mais aussi d'élaborer un style d'écriture innovant et adaptatif, propre aux jeunes générations. Cela prouve que l'arabe dialectal est une langue vivante et dynamique, capable d'assimiler des éléments externes tout en s'affirmant. La prononciation du son « p » dans l'arabe dialectal n'est pas une adaptation : c'est une réponse créatrice aux défis du multilinguisme et de la mondialisation.

Exemple :



Image 40

الباكية = [l-pakiya] (la boîte)

L'utilisation de la lettre « g » pour remplacer le son /g/ qui est absent dans l'alphabet arabe

L'utilisation de la lettre latine « g » pour représenter le son /g/ (une occlusive vélaire sonore) dans l'écriture informelle de l'arabe, notamment dans l'alphabet latin, est un phénomène parallèle à celui du /p/. Le son /g/ n'apparaît pas en arabe standard. En l'absence de lettre équivalente dans l'alphabet arabe standard, on utilise la lettre latine « g » pour écrire en alphabet latin sur les réseaux sociaux, dans les SMS ou dans la correspondance informelle. Il s'agit d'une distinction phonétique importante, qui n'est pas toujours réalisable avec l'alphabet arabe. Ainsi, l'utilisation du « g » dans l'écriture informelle illustre une fois de plus la créativité linguistique des arabophones, qui peuvent expérimenter différents systèmes d'écriture afin de mieux refléter leur réalité linguistique quotidienne.

Exemples :



Image 41

ودحر g = [dəħrəg] (elle émigre)

L'utilisation de « x » ou « ch » pour remplacer la lettre arabe « ش », /š/

Dans la transcription de l'arabe dialectal avec l'alphabet latin, le son /š/, représenté en arabe par la lettre ش (shīn), est généralement transcrit soit par « ch », soit par « x ». L'emploi

de l'un ou l'autre dépend à la fois de la région et des usages en vigueur dans l'environnement virtuel. L'emploi de la transcription « ch » doit beaucoup au français, notamment au Maghreb, où « ch » est employé pour représenter le son /ʃ/ comme dans *chien*. En revanche, l'utilisation de la lettre « x » comme abréviation graphique du même phonème n'est pas rare sur Internet (par exemple, *xayf* pour *šāyif*, « il voit »). Il s'agit d'un exemple de compromis orthographique motivé par les contextes écrits locaux ainsi que par un besoin de rapidité ou d'économie de frappe dans ce type de communication écrite informelle.

Exemples :

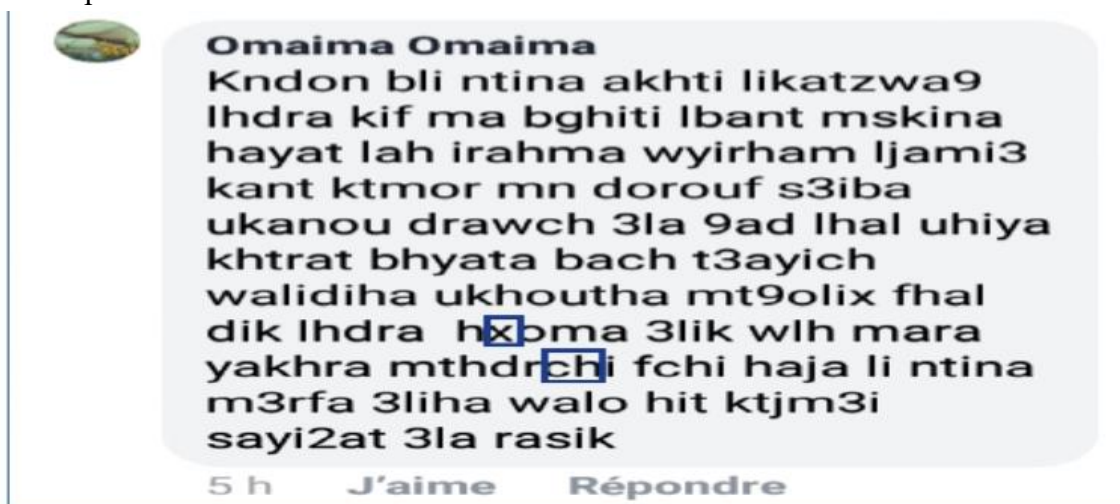


Image 42

hxoma = [ħsuma] (c'est honteux)

mthdrchi = [mathədarʃi] (ne parle pas)

L'utilisation de la lettre « e » pour remplacer le son arabe « ء », /ʔ/

Le hamza (ء), coup de glotte, n'a pas d'équivalent direct dans l'alphabet latin. Dans l'orthographe de l'arabe dialectal, certains locuteurs le représentent par la lettre « e ». Cette substitution n'est pas phonétique, mais contribue à maintenir la forme du mot. L'utilisation du « e » révèle alors un compromis entre lisibilité et fidélité phonétique dans un système qui, bien que non standardisé, est en constante évolution.

Exemple :



Image 43

Lae = [laʔ] (non)

L'utilisation du chiffre « 9 » ou de la lettre « k » pour remplacer la lettre arabe « ق », /q/

Le phonème occlusive vélaire sourd /q/ représente en arabe la lettre (ق) (qāf). En écriture latine informelle, le chiffre « 9 » est fréquemment utilisé pour transcrire ce son aussi, en raison de sa très grande ressemblance visuelle avec la lettre arabe « ق ». La lettre « k » est également utilisée occasionnellement, bien qu'elle représente généralement (ك) (kāf) et puisse donc être source d'ambiguïtés. Une convention numérique répandue en arabe dialectal est l'utilisation du

« 9 », qui permet de préserver la distinction entre (ق) et (ك) même en l'absence d'alphabet arabe.

Exemples :



Image 44

9alik = [qalli-k] (il te dit)

kol = [qul] (dit !)

L'utilisation de la lettre « o », la lettre « E » en majuscule ou du chiffre « 3 » pour remplacer la lettre arabe « ع », /ʕ/

Le phonème /ʕ/, une consonne pharyngale sonore apparaissant sous la forme de la lettre ع (ʕayn), est considéré comme le son le plus difficile à translittérer en écriture latine, car il est absent des langues européennes. Plusieurs conventions ont été développées en écriture arabizi pour contourner ce problème : l'utilisation de la lettre « o », de la lettre « E » (presque toujours en majuscule) ou du chiffre « 3 », en raison de sa ressemblance graphique avec une occurrence manuscrite de ع. Par exemple, 3ali peut être traduit par ʕAlī. Cet éventail de solutions démontre la créativité des arabophones dans la traduction des sons propres à leur langue, même en l'absence de symboles équivalents dans l'alphabet latin.

Exemples :



Image 45

ochrin = [ʕšrin] (vingt)



Image 46

3ochrin = [ʕšrin] (vingt)

Nabil Ibiza rejaEto katkdbo bzaaf xano wa9a3

Image 47

rejaEto = [rʒəʔtu] = (vous devenez)

L'utilisation du chiffre « 3 » parfois pour dire le nombre « trois » et parfois pour remplacer la lettre arabe « ع », /ʕ/

Le nombre « 3 » est un cas paradigmatique de l'écriture arabizi, car les locuteurs l'utilisent à la fois comme chiffre pour indiquer le nombre trois et comme substitut graphique de la lettre (ع) (ʕayn). Cela peut entraîner une ambiguïté, une difficulté d'interprétation du message électronique mais le contexte de la phrase le lève généralement. En bref, « 3 » est une représentation phonétique du son /ʕ/, mais en tant qu'entité indépendante, ou en mathématiques, il reste un nombre arithmétique. Cette transformation fonctionnelle témoigne de l'adaptabilité de l'écriture numérique, où les caractères sont reconstruits pour répondre aux besoins d'un alphabet non conçu pour le latin. Elle souligne également l'efficacité et l'intuition des locuteurs pour passer d'un système d'écriture à l'autre.

Exemples :



Image 48

s3iba = [sʕiba] (difficile)

b3 = [bətlatə] (les trois)

L'utilisation des chiffres au lieu des lettres qui n'existent pas en langue française

Lors de leur discussion instantanée sur les réseaux sociaux, les chateurs marocains utilisent souvent la darija en utilisant l'alphabet latin. Cependant, comme certaines lettres arabes sont absentes du français, ils les remplacent par des chiffres. Cette solution est simple et courante, notamment chez les jeunes. Cela leur épargne les contraintes techniques des claviers et leur permet de communiquer efficacement sans utiliser l'alphabet arabe. Cependant, ce système d'écriture non standard et informel peut entraîner une confusion chez les locuteurs, en ce qui concerne l'interprétation du message, surtout si un mot peut s'écrire de plusieurs manières.

Chiffre	Equivalent en arabe
2	/lhəmza/
3	/lʕîn/
5	/lxâʔ/

7	/lhâʔ/
8	/lgîn/
9	/lqâf/

Exemples :

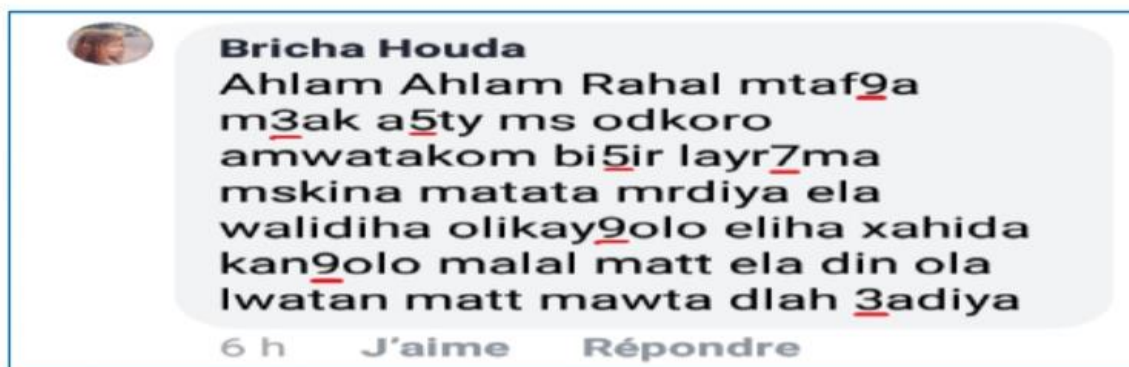


Image 49

mtaf9a = [møttafqa] (je suis d'accord)

m3ak = [mʰa-k] (avec toi)

a5ty = [axəti] (ma sœur)

bi5ir = [bixayr] (avec du bien)

layr7ma = [l-la yərħəm-a] (Que Dieu ait pitié d'elle)

olikay9olo = [u lli ka-yqulu] (ceux qui disent)

kan9olo = [ka-nqul l-u] (je lui dis)

3adiya = [ʰadiya] (normale)



Image 50

so2al = [s-suʔâl] (la question)



Image 51

8ali = [ǧali] (trop cher)

Défis et limites de l'usage de la darija sur les réseaux sociaux

L'absence de norme écrite

L'un des défis cruciaux de l'usage de la darija sur les réseaux sociaux réside dans l'absence de norme écrite. Langue principalement parlée, la darija ne possède ni règles orthographiques fixes ni codification grammaticale. Contrairement à des langues comme le français ou l'arabe classique, il n'est pas enseigné formellement à l'école, ce qui laisse une place à une écriture extrêmement variable. Sur les réseaux sociaux, les utilisateurs jonglent entre l'alphabet latin et l'alphabet arabe en insérant souvent des chiffres pour représenter des sons arabes spécifiques. Ce système, bien que plus pratique pour certains, est source de confusion pour d'autres, notamment pour ceux qui ne connaissent pas les codes. Les variations régionales qui ont liées à l'âge accentuent cette différence d'écriture. Un même mot peut s'écrire de différentes manières, ce qui rend parfois les transactions difficiles à suivre, même pour les Marocains. Cette manque de normalisation empêche également les moteurs de recherche, les logiciels de traduction ou les outils d'analyse linguistique de traiter automatiquement la darija, bloquant ainsi son entrée dans les applications numériques avancées.

Exemples :

Safi – çafi – saf – sf

Db – daba

Chekoun – xkoun – xkun -xqun

Cette liberté d'écriture emmène vers une certaine créativité linguistique, cependant elle constitue aussi des limites en ce qui concerne la communication, la compréhension et la valorisation de la darija.

Problèmes de compréhension et d'accessibilité

Bien que plus répandue au Maroc, elle est peu connue en dehors de cette région. La darija peut s'avérer difficile à comprendre, même pour de nombreux Marocains vivant à l'étranger, notamment pour les jeunes générations élevées dans des environnements multilingues. Cette situation est aggravée par les différences régionales au sein des dialectes : les mots, la prononciation et certaines expressions varient à Fès, Marrakech et Oujda. Ainsi des malentendus surviennent sur Internet lorsque des mots locaux sont utilisés sans contexte.

La darija reste largement inintelligible à travers le monde, même pour les autres arabophones (ex. : l'Egypte). Elle diffère également considérablement de l'arabe standard et des autres dialectes du Moyen-Orient et du Maghreb en raison de ses nombreuses influences linguistiques. Elle emprunte des mots et des expressions au français, à l'espagnol, à l'amazigh et même à l'anglais, souvent adaptés à la phonétique marocaine. Ces emprunts rendent la darija extrêmement difficile à comprendre pour un locuteur peu habitué à ces références culturelles.

Sur les plateformes internationales comme TikTok, YouTube ou Instagram, elle est très restrictive. Un contenu entièrement en darija n'a aucune chance de franchir les frontières linguistiques, ce qui réduit sa viralité et sa capacité à atteindre un public international plus large. Pour les influenceurs, les créateurs de contenu ou les marques, cela peut limiter leur visibilité et leur croissance à l'international en dehors du marché marocain. Ainsi, si la darija permet une interaction immédiate, authentique et intime avec un public local, il limite également sa diffusion.

Une reconnaissance institutionnelle limitée

L'un des principaux obstacles à l'utilisation de la darija en ligne est son invisibilité institutionnelle. Bien qu'il soit présente dans tous les recoins de la vie quotidienne des

Marocains, que ce soit dans les conversations en ligne, les conversations familiales, l'humour ou les débats sur les réseaux sociaux, la darija ne bénéficie d'aucune reconnaissance officielle. Les deux langues officielles reconnues par la Constitution marocaine (2011) sont l'arabe standard et l'amazigh. L'arabe standard reste la langue de référence dans l'éducation, l'administration, les médias publics et les documents officiels. Le français, en revanche, occupe une place prédominante dans les domaines techniques, scientifiques, économiques et juridiques.

Il s'agit d'une fracture linguistique de facto : d'un côté, les institutions continuent de promouvoir des langues parfois considérées comme plus « prestigieuses », mais inaccessibles à une majorité de la population ; de l'autre, la population communique principalement en darija au quotidien, notamment sur Internet. La darija, jamais enseignée à l'école, ni même utilisée dans les documents officiels, est confinée à un registre populaire et quotidien.

Cette illégitimité limite véritablement son utilisation dans les travaux en ligne à des fins éducatives, culturelles ou juridiques. À titre d'exemple, peu de manuels scolaires, de campagnes gouvernementales ou de documents officiels sont rédigés en darija, alors qu'ils pourraient toucher un public plus large et le rendre plus compréhensible. De même, dans les médias audiovisuels traditionnels, la darija est principalement utilisée pour des programmes de divertissement. Cette interdiction contribue à entretenir l'image de la darija comme une langue « inférieure » et, par conséquent, à freiner sa croissance dans l'espace institutionnel ou professionnel en ligne.

Conclusion

Grâce à Internet et aux réseaux sociaux, les jeunes Marocains ont inventé un nouveau moyen de communication dynamique, rapide et efficace. En combinant différentes langues, à savoir le français, l'anglais, l'arabe marocain (darija) et l'espagnol pour certains (nord du Maroc), ils ont créé une variété linguistique hybride et dynamique, adaptée aux besoins du monde virtuel. Sa fonction n'est plus de se conformer à des prescriptions linguistiques rigides ou à des prescriptions grammaticales étatiques, mais de transmettre un message de manière efficace, directe et expressive. Cette fluidité suggère une réinvention du langage, les adolescents repensant leurs outils de communication pour les nouvelles technologies médiatiques.

Dans ce contexte, la darija joue un rôle de plus en plus important, passant d'une langue exclusivement orale à une langue écrite numérique à part entière. Son utilisation massive dans les articles, commentaires, messages privés et vidéos en ligne prouve qu'il est désormais considéré comme un instrument légitime de communication écrite. La traduction de la darija en alphabet latin, généralement suivie de l'utilisation de chiffres pour certains sons, lui permet de s'intégrer dans un environnement numérique mondialisé dominé par les claviers Qwerty ou Azerty et les interfaces internationales. Elle permet aux jeunes Marocains d'exprimer leur identité locale de manière compatible avec les outils mondiaux.

À cela s'ajoute la francisation ou l'anglicisation de certains mots de la darija, symbole non seulement de la coexistence linguistique historique du Maroc, mais aussi d'un besoin de créativité. Cela crée un mélange particulier de langues, où les langues ne sont plus compartimentées mais deviennent des ressources complémentaires au sein d'un répertoire linguistique plus vaste. Ce mélange ne résulte pas simplement d'un manque de mots dans une langue, mais donne également naissance à une pensée créative et identitaire du monde virtuel.

Il convient toutefois de souligner que ce changement linguistique n'est pas un simple choix utilitaire, motivé par la commodité ou la facilité. Il s'inscrit dans un processus plus large de

mondialisation culturelle, dans lequel les jeunes luttent pour se présenter, se différencier des autres et appartenir à un groupe transnational. Par l'hybridation linguistique, l'adoption de nouveaux codes et l'acquisition de compétences numériques, ils construisent une nouvelle identité générationnelle locale et mondiale, à la fois enracinée et ouverte. Une identité qui leur permet non seulement de se différencier de leur propre société, mais aussi de s'identifier à d'autres jeunes du monde entier qui partagent les mêmes habitudes numériques et culturelles. À cette fin, le métissage linguistique en ligne ne se résume plus à la création de langues, mais à quelque chose de bien plus profond : la mutation de l'identité linguistique et culturelle des jeunes à l'ère de la mondialisation. Par leur choix d'écriture, leur changement de langue et leurs nouvelles façons d'exister, les jeunes Marocains participent activement à la refonte des normes linguistiques et des modèles de sociabilité à l'ère d'Internet.

Références bibliographiques

- ANIS, JACQUES (2001), *Parlez-vous texto ? Guide des nouveaux langages de réseau*. Le Cherche Midi.
- BLACQUE-BELAIR, ANNE (2011), *Impact du langage sms sur la qualité de l'orthographe des adolescents : Exploration*, Editions Universitaires Européennes.
- BRIGUI, FOUAD (2016) « De l'usage de l'arabe dialectal dans la presse écrite marocaine », dans *VI Congreso de árabe marroquí : Identidad y conciencia lingüística*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 249-263.
- CHARNET CH. (1999), « "Ana je pose la question" ou quelques façons de parler de locuteurs marocains : étude de manifestation du contact linguistique », dans MANZANO F. (dir.), *Les langues du Maghreb et du Sud méditerranéen*, Rennes, P.U.R.
- DUBOIS, JEAN et al. (1973), *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse.
- EL HACHIMI, ASMAE (2023), *La variation linguistique dans la communication entre les jeunes Marocains sur les réseaux sociaux*, thèse de doctorat en Lettres et Sciences Humaines, option : Langue et Littérature Françaises à FLSH –Dhar El Mahraz – Fès.
- ELMEDLAoui, MOHAMED (2019), المعجم، التركيب، الصرف، الأصوات، نحو : إملائية وندجو : العربية الدارجة – إملائية ونحو : الأصوات، التركيب، الصرف، المعجم (Arabe dialectal : orthographe et grammaire : phonétique, morphologie, structure, lexique), Markaz Tanmīyat al-Dārijah.
- FAIRON CEDRICK, KLEIN, JEAN RENE et PAUMIER, SEBASTIEN (2006), *Le langage sms. Étude d'un corpus informatisé à partir de l'enquête « Faites don de vos sms à la science »*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain.
- GARDNER-CHLOROS, PENELOPE (1983), « Code-switching : approches principales et perspectives », dans *La linguistique*, vol. 19, pp. 21-53.
- GUMPERZ JOHN (1989), *Sociolinguistique interactionnelle, une approche interactive*, Paris, l'Harmattan.
- HAUGEN EINAR (1950), «The analysis of linguistic borrowing» dans *Language*, vol. 26, 2, pp. 210-231.
- HOOGLAND JAN (2013), « L'arabe marocain, langue écrite » dans BENITEZ FERNANDEZ et al. *Evolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXIème siècle*, pp. 175-188.
- LAROUSSE, PIERRE (1906), *Petit Larousse illustré : nouveau dictionnaire encyclopédique*, Librairie Larousse.
- MILLER, CATHERINE (2012), « Observations concernant la présence de l'arabe marocain dans la presse marocaine arabophone des années 2009-2010 » dans MEouAK, MOHAMED et al. *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, pp. 419-440.

- MILLER CATHERINE (2017), «Contemporary dārija writings in Morocco: Ideology and practices», dans HØIGILT, JACOB and MEJDELL, GUNVOR, *The Politics of Written Language in the Arab World*, pp. 90-115.
- POPLACK SHANA (1988), « Conséquences linguistiques du contact de langues : un modèle d'analyse variationniste », *Langage et société*, n. 43, pp. 23-48.
- SESEP N'SIAL (1979), *Recherche sur le métissage linguistique. Cas du français, du lingala et de l'indoubill au Zaïre*, thèse de doctorat, université nationale du Zaïre, campus de Lubumbashi.

**LES TRAITS LINGUISTIQUES ET LES CONSTRUCTIONS SYNTAXIQUES
EMPLOYÉS PAR LES LOCUTEURS *GHIYATIS* SUR LES RÉSEAUX SOCIAUX**

**RASGOS LINGÜÍSTICOS Y CONSTRUCCIONES SINTÁCTICAS UTILIZADOS
POR LOS HABLANTES DE *GHIYATI* EN LAS REDES SOCIALES**

**LINGUISTIC FEATURES AND SYNTACTIC CONSTRUCTIONS EMPLOYED BY
GHIYATI SPEAKERS ON SOCIAL NETWORKS.**

السمات اللغوية والتراكيب النحوية التي يستخدمها غيائة على شبكات التواصل الاجتماعي

Sanae Bedra*
Université Ibn Tofail, Kenitra

Recibido: 02/06/2025

Aceptado: 14/10/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 73-96

Résumé : La communication entre les individus est entrée dans l'ère numérique grâce au développement des technologies de l'information et de la communication, qui ont permis l'émergence de nouveaux moyens de communication pouvant remplacer les conversations en face-à-face. C'est sans doute sur les réseaux sociaux numériques que s'est forgée la pratique de l'écrit du parler *ghiyati* comme variété linguistique de l'arabe dialectal marocain. En effet, les réseaux sociaux numériques offrent la possibilité de passer de l'oral à un écrit spontané transcrit à l'aide de nouvelles techniques graphiques mêlant les alphabets latin et arabe que les locuteurs *ghiyatis* utilisent dans leurs commentaires et leurs échanges sur les réseaux sociaux.

Dans cette contribution qui s'inscrit dans le cadre de la sociolinguistique, nous avons mis l'accent sur les traits linguistiques et les constructions syntaxiques les plus marquants employés par les locuteurs *ghiyatis* dans leur langage électronique lors de leurs échanges sur les réseaux sociaux numériques. L'analyse du corpus a permis de démontrer que le parler *ghiyati* présente des traits linguistiques qui le distinguent des autres variétés de l'arabe marocain et qui permettent de le classer parmi les parlers du groupe pré-hilalien.

Mots-clés : sociolinguistique, Ghiata, parler *ghiyati*, traits linguistiques, réseaux numériques, parlers pré-hilaliens.

Abstract : Communication between individuals has entered the digital age thanks to the development of information and communication technologies, which have enabled the emergence of new means of communication that can replace face-to-face conversations. It is undoubtedly on digital social networks that the written practice of Ghiyati, a linguistic variety of Moroccan dialect Arabic, has been forged. Indeed, digital social networks offer the possibility of moving from the spoken word to spontaneous writing transcribed using new graphic techniques combining the Latin and Arabic alphabets that Ghiyati speakers use in their comments and exchanges on social networks.

In this sociolinguistic contribution, we focus on the most striking linguistic features and syntactic constructions used by Ghiyati speakers in their electronic language during exchanges on digital social networks. Analysis of the corpus has shown that Ghiyati has linguistic features that distinguish it from other varieties of Moroccan Arabic and enable it to be classified among the pre-Hilalian group of languages.

* Email: sanae.bedra@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5831-9321>

Keywords: sociolinguistics, Ghiata, Ghiyati speech, linguistic features, digital networks, pre-Hilalian languages.

Resumen: El desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación ha transformado la manera en que nos relacionamos, dando lugar a nuevos medios que, en muchos casos, sustituyen las conversaciones cara a cara. Es sin duda en las redes sociales digitales donde se ha forjado la práctica de escribir el *ghiyati* como variedad lingüística del árabe dialectal marroquí. En efecto, las redes sociales digitales ofrecen la posibilidad de pasar de la palabra hablada a la escritura espontánea transcrita mediante nuevas técnicas gráficas que combinan los alfabetos latino y árabe utilizados por los hablantes de la lengua *ghiyati* en sus comentarios e intercambios en las redes sociales.

En esta contribución sociolingüística, nos centramos en los rasgos lingüísticos y las construcciones sintácticas más llamativos utilizados por los hablantes *ghiyati* en su lenguaje electrónico durante sus intercambios en las redes sociales digitales. El análisis del corpus ha demostrado que el *ghiyati* presenta rasgos lingüísticos que lo distinguen de otras variedades del árabe marroquí y permiten clasificarlo como lengua del grupo prehilánico.

Palabras clave: sociolingüística, Ghiata, habla *ghiyati*, rasgos lingüísticos, redes digitales, lenguas prehilalianas.

ملخص: لقد دخل التواصل بين الأفراد إلى العصر الرقمي بفضل تطور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، والتي مكنت من ظهور وسائل جديدة للتواصل يمكن أن تحل محل المحادثات المباشرة وجهاً لوجه. ومما لا شك فيه أن شبكات التواصل الاجتماعي الرقمية هي التي مكنت غيائية من كتابة لهجتهم الشفهية، وهي عبارة عن لهجة من لهجات الدارجة المغربية، حيث تسمح الشبكات الاجتماعية الرقمية من كتابة اللهجات الشفهية باستخدام تقنيات واساليب جديدة تجمع بين الحروف اللاتينية والعربية، في تفاعلات ورسائل مستخدمين شبكات التواصل الاجتماعي. ركزنا في هذه المساهمة، التي تندرج في إطار علم اللغة الاجتماعي، على أبرز السمات اللغوية والتراكيب النحوية التي يستخدمها غيائية في تواصلهم عبر الشبكات الاجتماعية الرقمية. وقد تبين أن هذه اللهجة تتمتع بخصائص لغوية تميزها عن باقي لهجات الدارجة المغربية والتي تمكن من تصنيفها كلهجة من لهجات جبالة. **الكلمات المفتاحية:** علم اللغة الاجتماعي، غيائية، لهجة قبيلة غيائية، السمات اللغوية، الشبكات الرقمية، اللهجات ما قبل الهلالية.

1. Introduction

Ghiata est une tribu amazighe aujourd'hui fortement arabisée. Elle est considérée comme l'une des tribus les plus puissantes du Nord-Est marocain. Le parler de cette tribu est une variété de l'arabe dialectal marocain. Il était pratiqué principalement à l'oral. Toutefois, l'avancée technique des outils de communication numériques a favorisé le passage de cette variété linguistique des Ghiata du domaine de l'oral à celui de l'écrit. Les réseaux sociaux numériques offrent aux locuteurs ghiyatis un espace de partage de leur culture et de leurs traditions locales, mais aussi un moyen de publier des contenus dans leur variété linguistique.

Nous examinerons, dans cette contribution, les traits linguistiques et les constructions syntaxiques utilisés dans les pratiques langagières des locuteurs ghiyatis sur les espaces numériques. Pour ce faire, nous avons constitué un corpus linguistique à partir de conversations authentiques échangées sur les plateformes de messagerie « Facebook » et « Whatsapp » entre des locuteurs natifs de la tribu des Ghiata. Ces échanges ont été transmis volontairement par les participants à des fins de recherche. Composé de données écrites (messages textuels) et orales (messages vocaux), ce corpus offre un terrain privilégié pour l'analyse des pratiques langagières de locuteurs ghiyatis en situation de communication numérique. Bien que majoritairement constitué de données écrites, ce corpus permet d'aborder l'analyse phonétique, en nous appuyant sur les choix graphiques des locuteurs, qui reflètent leur prononciation et les traits linguistiques de leur parler. La transcription phonétique utilisée dans cette étude suit les conventions établies pour la transcription des langues chamito-sémitiques.

2. Classification des parlers arabes marocains

L'arabe marocain est la langue maternelle des Marocains arabophones. Auparavant, c'était une langue essentiellement orale, utilisée dans des situations de communication informelles. Toutefois, ces dernières années, l'arabe marocain s'est emparé de certains domaines formels

qui étaient réservés à l'arabe standard, comme les médias, la publicité et la presse écrite (Chatar-Moumni 2015 : 75).

Actuellement, l'arabe marocain commence à s'affirmer et bénéficie d'un processus de valorisation grâce aux chercheurs qui s'intéressent aux dialectes maghrébins en général, et plus particulièrement à l'arabe marocain et à ses variétés.

D'après la classification de Colin (1945 [1937]), les parlers arabes marocains sont classés en parlers citadins (*ḥaḍarī*), parlers montagnards (*jebli*), parlers bédouins (*ʕrubi*), parlers juifs et mixtes (Marrakech).

Quant à Boukous (1995) distingue cinq variétés de l'arabe dialectal marocain :

- Le parler citadin ou urbain (*mdini*). Il contient des traits de l'arabe andalou. Il est localisé dans les grandes villes comme Fès, Tétouan, Tanger, Rabat et Salé.
- Le parler montagnard (*jebli*) est pratiqué dans la région nord-ouest du Maroc. Il est caractérisé par l'influence de l'amazigh.
- Le parler bédouin (*ʕrubi*) issu des parlers de Bani Hilāl et Bani Maʕqīl. Il est utilisé dans les plaines du Gharb, de Chawiyya, de Doukkala et Abda, il est employé également à Marrakech et Tadla.
- Le parler bédouin (*bedwi*). Il est utilisé dans les plateaux du Maroc oriental.
- Le parler bédouin hassani (*ʕribi*). Il est parlé au Sahara dans la région méridionale du Maroc.

Les dialectologues comme Brigui (2019) et Caubet (1998, 2014) avancent que les parlers citadins, montagnards et juifs sont des parlers pré-hilaliens et les parlers bédouins se réfèrent aux tribus hilaliennes et maʕqiliennes.

Les parlers citadins sont des parlers pré-hilaliens qui résultent de la première vague d'arabisation. Ils sont parlés dans de nombreuses villes anciennes du Maroc comme Fès, Rabat, Salé, Tétouan et Tanger. Ces parlers se caractérisent par la prédominance des traits de l'arabe andalous. Ils sont pratiqués, particulièrement, par les anciennes familles d'origine andalouse. Il y a encore l'émergence des parlers urbains qui comportent des traits ruraux des tribus avoisinantes. À ce propos, Messaoudi (2017 : 123) souligne que « le parler citadin ancien de Rabat comporte des traits andalous dominants tandis que le nouveau parler urbain de Rabat se caractérise par la dominance des traits ruraux des tribus avoisinantes, en particulier des Zaers ».

Les parlers citadins considérés comme prestigieux sont en voie de disparition au profit de nouvelles variétés urbaines.

Le terme Jbala est difficile à définir comme semble le penser Vignet-Zunz (2017 : 19) « Il existe une certaine difficulté à saisir les contours exacts de la notion de Jbala. Est-ce un ethnonyme, le nom d'une population définie, homogène, reconnue comme telle et se percevant comme telle ? Est-ce au contraire une notion administrative ? ». Selon cet auteur « Jbala est donc en fait un ethnonyme, il désigne les habitants d'une région montagneuse bien particulière, en gros la moitié occidentale du Rif, à l'extrême nord du pays » (Vignet-Zunz 1995 : 1). Dans le même sens, Vicente (2017 : 31) considère le mot *žbāla* comme « une dénomination plus géographique que linguistique. Les parlers *žbāla* sont donc les variétés arabes parlées par ces populations habitant dans la région montagneuse de Jbala ».

Les dialectologues ont classé les parlers jbala parmi les parlers pré-hilaliens par opposition aux parlers hilaliens. Les jbala sont d'origine amazighe arabisés dès la première phase de la conquête arabe qui remonte au VII^{ème} siècle.

Colin (1945 [1937] : 226) affirme que « les parlers montagnards sont plus différenciés que les parlers citadins. Les tribus qui les emploient appartiennent à deux clans politiques dont l'origine est vraisemblablement ethnique : les Ghomara, anciens occupants, et les Senhadja, conquérants ». Il distingue deux groupes de parlers de la région de Jbala :

- Les parlers septentrionaux parlés par les Ghomara qui occupent un territoire qui s'étend du détroit de Gibraltar à l'ouest d'Ouezzane.
- Les parlers méridionaux pratiqués par les Senhadja. Leur territoire s'étend d'Ouezzane jusqu'à Taza.

Les parlers septentrionaux sont plus anciens que les parlers méridionaux parce que la population de la région des variétés méridionales a été arabisée tardivement.

La situation géographique de la tribu des Ghiata rend difficile la classification de leur parler au sein de la dialectologie marocaine. Lévi-Provençal et al. cités dans Brigui (2019 : 4) soulignent qu'il existe « Deux petits îlots méridionaux : les montagnards de la région de Sefrou, au sud-est de Fès (Bhalil, Bni Yazgha, etc...), et les Ghiata du sud de Taza ; ils constituent vraisemblablement les derniers vestiges d'un bloc arabophone continu qui s'étendait au sud du couloir de Fès-Taza et dont l'existence est attestée au XII^e siècle, par le géographe Idrissi ». Une observation similaire a été faite par Brigui (2019 : 4) « Des enquêtes de terrain récentes, menées sous notre direction, ont permis de confirmer que les caractéristiques communément reconnues aux parlers des Jbala s'étendaient au-delà de l'espace considéré habituellement comme jebli ».

Suite à des recherches menées sur le terrain, il y a d'autres variétés qui présentent des traits similaires aux parlers des Jbala mais qui se situent en dehors du territoire géographique des jbala c'est le cas, par exemple, du parler de la région de Sefrou, au sud-est de Fès : Bhalil et Bni Yazgha et le parler des Ghiata au sud de Taza. Vignet-Zunz confirme le fait de considérer le parler ghiati comme un parler de type jebli malgré que le territoire des Ghiata se situe en dehors de l'aire géographique des jbala. « Cette question des Ghiata me semble importante à éclaircir. Ils occupent la partie de la trouée de Taza située principalement à l'ouest de cette ville (ils l'encerclent en fait mais s'étendent surtout à l'ouest). Leur parler est considéré unanimement comme de type jebli. Mais ils se situent, et sont situés, hors-Jbala » Vignet-Zunz (2017 : 23). Il ajoute en insistant sur le fait que les Ghiata pratiquaient l'arabe montagnard après leur arabisation « Probablement : les Ghiata étaient des Senhadja, ils parlaient cette variante du berbère nommée senhaji – sur laquelle nos collègues linguistes doivent encore travailler. Ils se sont arabisés en adoptant la variante de l'arabe montagnard des Jbala, comme les petites tribus de la vallée de l'Ouergha et comme les Senhadja du littoral méditerranéen. Ils se sont « jeblisés » du point de vue de la langue, mais sans se reconnaître dans l'identité Jbala » (Vignet-Zunz 2017 : 23).

Alors, les Ghiata sont des Senhadja arabisés qui pratiquent l'arabe montagnard ou jebli. Il s'agit de l'une des variantes des parlers pré-hilaliens. Ce parler se caractérise par des traits linguistiques qui le distinguent des autres variétés de l'arabe marocain.

3. Traits phonétiques-phonologiques

3.1. Les graphies phonétisantes

3.1.1. Les squelettes consonantiques

Un squelette consonantique correspond à un mot réduit en consonnes principales permettant de préserver le sens du mot. Du corpus, nous avons relevé ces exemples :

- *lhmdlh* azin *lbs* wntiya *lbs* 3lek
[lħəmdullāh ʔa z-zin labas w ntiya labas ʕlək]
« Louange à Dieu ma belle, je vais bien et toi comment vas-tu ? »
- *ta ana rn3ss db*
[ʔʔa ʔana ra nʕəs dāba]
« Moi aussi je vais dormir maintenant ».
- *wlh* ta bsah
[wllāh ʔʔa bʕah]
« Je te jure que c'est vrai ».
- *knt* kanktb chi haja
[kunt ka-nktəb ʕi hāʒa]
« J'étais entrain d'écrire quelque chose »
- *wrda t9dr thbt* lmdina
[w ɡədda ʔ-qdər ʔ-hbət l mdina]
« Et demain tu peux aller à l'ancienne médina »
- *Db* ana 9olt m3a rasy nmchiw l9hwa w nhdro
[daba ʔana qult mʕa rāʕi n-mʕiw l qəhwa w n-həḍro]
« Maintenant je me suis dit nous allons au café et nous parlerons »

À travers ces exemples, nous constatons que les locuteurs ghyatis suppriment les voyelles de quelques mots et ils les réduisent en leurs consonnes principales. Cette forme de réduction graphique n'altère pas le sens des messages dans la mesure où les consonnes portent l'essentiel de l'information lexicale. L'écriture de « Db » pour [daba] « maintenant » est un type d'abréviation qui illustre que les consonnes seules suffisent à transmettre le sens dans un contexte informel.

3.1.2. Les étirements graphiques

L'étirement graphique est défini comme « un procédé expressif reposant sur la répétition des lettres pour attirer l'attention. Il est conçu pour qu'une transcription orale ne soit possible » (Anis 2001 : 35). Tout en mentionnant le caractère expressif des étirements graphiques, Caubet (2013 : 77) affirme « les duplications de lettres remplacent à l'écrit les allongements de l'oral ».

L'étirement graphique est, donc, une technique qui permet de traduire les émotions des internautes dans un écrit oralisé.

- *Aaaah* 3ad fhmt
[ʔāh ʕad fhəm-ʔ]
« Oui, maintenant j'ai compris ».
- *Ah zwiiaa*
[ʔāh zwīna]
« Oui elle est belle ».
- *mbrouuuuuk* 3lek
[məbrūk ʕlək]
« Félicitations »

- Tw7chtek bzzaaaaaaf
[tʷəħəʃt-ək bzzāf]
« Tu me manques beaucoup »

Les locuteurs recourent à la démultiplication des voyelles pour exprimer leurs émotions et leurs sentiments (joie, tristesse...).

3.1.3. L'écriture par rébus

Le rébus est « l'utilisation de séquences mêlant chiffres, lettres et signes divers, qui doivent être interprétés à l'aide de leur valeur dénominative » (Fairon et al. 2006 : 32). Autrement dit, ce procédé consiste à combiner chiffres, lettres et signes dans un mot.

Lorsque le locuteur ghiyati utilise la graphie latine, il recourt à des caractères du clavier, principalement des chiffres, qui ressemblent à des lettres en arabe : le « 3 » pour « ع », le « 9 » pour « ق » et le « 7 » pour « ح », comme le montrent les exemples suivants :

- ah bach y3tewhali larb3
[ʔāh baʃ yəʃtew-ha li laɾbəʃ]
« Oui, pour qu'ils me la donnent mercredi ».
- 3rfty d7kni
[ʃɾāft-i dħħākni]
« Tu sais, il m'a fait rire ».
- maja 3ndkom 7ad
[ma ʒa ʕənd-kum hədd]
« Personne n'est venue chez vous ? »
- Ana n7awl n9lb la l9it nmra dyalo n3ytlo
[ʔana n-ħawl n-qəlləb la lqit nəmra dyāl-u n-ʕəyyət l-u]
« Je vais essayer de chercher son numéro de téléphone, si je le trouve je l'appelle ».

3.2. Les diphtongues

« Une diphtongue est une voyelle complexe dont le timbre se modifie au cours de son émission, de sorte que l'on entend une certaine qualité vocalique au début de la diphtongue, une autre à la fin » (Dubois et al. 2002 : 149).

La diphtongue est, donc, la combinaison d'une voyelle et d'une semi-voyelle /w/ et /y/. Nous avons relevé du corpus les diphtongues [ay] et [aw].

• Diphtongue [ay]

- Les formes adverbiales

Parler ghiyati	Traduction
[fayn ʃāfər-ʔ]	« Où as-tu voyagé ? »
[layn mʃaw]	« Où sont-ils allés ? »

- Les formes nominales

Parler ghiyati	Traduction
[ʃināy mɾāɖ]	« Mes yeux me font mal »
[mʃa-ʔ l ʔib d l-wədnāyn]	« Elle s'est rendue chez l'oto-rhino-laryngologiste »

- **Diphtongue [aw]**

- La forme nominale

Parler ghiyati	Traduction
[ʒani l-xāwf mni šəft-a f dāk l-hāla]	« J'avais peur quand je l'ai vue dans cet état-là ».

3.3. Processus phonétiques

3.3.1. Assimilation

Sur les réseaux sociaux, l'écrit est souvent déformé pour imiter la langue parlée, notamment à travers le phénomène de l'assimilation. Ce processus phonétique se manifeste dans l'écriture numérique par des contractions et des déformations orthographiques. Elle désigne « les différentes sortes de changements dont un son est susceptible d'être affecté quand il subit l'influence d'un son voisin : deux sons contigus tendent à acquérir un ou plusieurs caractères communs » (Carton 1997 : 82).

L'assimilation est, donc, une modification phonétique que peut subir un son au contact d'un autre son voisin. Il s'agit de transmettre une ou plusieurs caractéristiques à l'autre phonème dans le but d'acquérir des traits articulatoires semblables.

Les Ghiata assimilent le phonème /n/ par les prépalatales liquides /l/ et /r/ qui le suivent.

- /nl/ → [ll]
[mən əl-bārəḥ] → [məllbārəḥ] « depuis hier »
ملبارح وانا كنعيطلو
[məllbārəḥ w ʔana ka-nʕəyyəṭ l-u]
« Je l'appelle depuis hier ».
- /nr/ → [rr]
[fayn rra] → [fayrra] « où est ? »
فاير لوقت باش تخرج
[fayrra l-wəqt baš ʔ-xrəʒ]
« Où est le temps pour sortir ? »

L'assimilation se produit, également, à l'intérieur de certains verbes conjugués à la première personne du pluriel. Le phonème /l/ est assimilé par le /n/ lorsqu'il le précède immédiatement :

- /ln/ → [nn]
[wʂəl-na] → [wʂənnə]
Wsenna ʒyanin lbar7
[wʂənnə ʒyanin l-bārəḥ]
« Nous sommes arrivés fatigués hier ».

3.3.2. Amuïssement

En ce qui concerne les parlers du nord de l'Afrique, Cantineau (1960 : 75) montre que le « h peut parfois s'affaiblir jusqu'à disparaître complètement ». Il s'agit d'une modification phonétique qui consiste en la suppression complète d'un phonème dans un mot.

Nous relevons l'amuïssement du /h/ à la troisième personne du féminin singulier et du pluriel des pronoms suffixes -ha et -hūm. Il s'agit d'un trait qui caractérise les parlers pré-hilaliens. Ce trait a été observé par Lévy-Provençal à Ouargha (1922 : 36), par Colin dans le parler du nord de la région de Taza (1921 : 72-73), par Vicente à Anjra (2000 : 49-137), ainsi que par Brigui à Bni Yazgha (2019 : 7).

- 7chamt nmchi 3nda
[ħšəm-ʔ nəmši ʕənda]
« J'avais honte d'aller chez elle ».
- Daba n3eytlam
[daba n-ʕəyyəʔ l-əm]
« Je vais les appeler ».
- Wah chfta
[wāh šəft-a]
« Oui, je l'ai vue ».
- Saftatli msg dak syda lirankry m3nda
[ʕaftaʔ li mešāʒ dāk s-səyda lli ra n-kri m ʕənda]
« La propriétaire de la maison m'a envoyé un message ».

Arabe marocain moderne	Parler ghyati	Traduction
[ʕənd-ha]	[ʕənd-a]	Elle a
[šəft-ha]	[šəft-a]	Je l'ai vue
[n-ʕəyyəʔ l hum]	[n-ʕəyyəʔ ləm]	Je les appelle

Il ressort de ces exemples que dans le parler ghyati, le /h/ dans les pronoms suffixés de la troisième personne du singulier et du pluriel est disparu en position postconsonantique.

3.3.3. Assourdissement

« Le phénomène d'assourdissement, appelé aussi dévoisement ou dévocalisation, consiste en une perte de la voix ou vibration laryngée par une fermeture de la glotte qui stoppe le passage de l'air. Ce phénomène peut correspondre à un changement historique ou à une alternance synchronique due à des variations combinatoires » (Dubois et al. 2002 : 56). Les locuteurs ghyatis réalisent le [d] occlusif, post-alvéolaire sonore, en [t] occlusif, post-alvéolaire sourd. Il s'agit d'un dévoisement d'une consonne sonore. Ce phénomène est d'ailleurs relevé dans différents parlers montagnards du Maroc, tels que : le parler d'Anjra (Vicente 2000 : 50) et celui de Chauen (Moscoso 2003 : 46). Les exemples suivants illustrent bien ce processus :

- طهرى كبحرقني بزاف
[təhri ka-yəħrəqni bzzāf]
« Mon dos me fait très mal ».
- Rajla mret bzzaf
[rāʒl-a mret bzzāf]
« Son mari est gravement malade ».

3.3.4. Sonorisation

Le phénomène de sonorisation consiste à transformer une consonne sourde en une consonne sonore. La sonorisation affecte la désinence de la deuxième personne et de la troisième personne de l'inaccompli. Il s'agit de la transformation du /t/ dental, occlusif et sourd, en /d/ dental, occlusif et sonore. Voici quelques exemples de ce processus :

- اجي داكل كسكس راني صاوبتو
[ʔaʒi *dakul* ksəksu rā-ni šāwbɪt-u]
« Viens pour manger le couscous, je l'ai déjà préparé ».
- Hya *kadkdeb* makadqoulch sara7a
[hiyya ka-*dəkdəb* ma ka-dqul š ʃ-ʃrāħa]
« Elle ment, elle ne dit pas la vérité ».
- Wach ghadi *dmchi* l sbou3 d fatima
[wāš ġādi *d-mši* l s-sbūʃ d faʔima]
« Est-ce que tu vas assister au baptême de Fatima ? »

3.3.5. Aphérèse

Dubois (2002 : 43) définit l'aphérèse comme « un changement phonétique qui consiste en la chute d'un phonème initial ou en la suppression de la partie initiale (une ou plusieurs syllabes) d'un mot ». L'aphérèse consiste à supprimer la partie initiale du mot. Les exemples suivants illustrent bien ce phénomène :

- تا حاجة
[tʔa hāʒa]
« Rien du tout ».
- Ta wa7d ma ja
[tʔa wāħd ma ʒa]
« Personne n'est venue ».
- Ta ana
[tʔa ʔana]
« Moi aussi ».
- Ta ana 3yett
[tʔa ʔana ʕyīt]
« Moi aussi je suis fatiguée ».

Les Ghiata ont tendance à supprimer la première lettre de [hʔta] que ce soit, ils utilisent la graphie latine ou arabe.

3.3.6. Apocope

L'apocope consiste à supprimer les phonèmes en fin de mots. Nous avons relevé les exemples suivants :

- Fayra ymaha ?
[fay ɾa yəmma-ha]
« Où est sa maman ? »
- Jit 3ndk lddar w malqitkch *faymchit*
[ʒi-ʔ ʕənd-ək l d-dār w ma lqit-ək š fay mšiʔ]
« Je suis venue chez toi à la maison et je ne t'ai pas trouvée, où es-tu allée ? »

Dans ces deux exemples, nous avons constaté que les Ghiata ont tendance à supprimer le dernier phonème de [fayn].

3.3.7. Paragoge

Il s'agit d'un processus phonétique qui consiste à ajouter un ou plusieurs phonèmes en fin de mot.

- *Ntina* 3ndk l3otla simana jayya
[nʦina ʕənd-ək l-ʕotla simana ʒ-ʒayya]
« Est-ce que tu as les vacances la semaine prochaine ? »
- *7naya* khdamim simana kamla
[hna-ya xddamin simana kamla]
« Nous travaillons toute la semaine ».

Les locuteurs ghiyatis ont tendance à ajouter le phonème /-na/ à la forme de la deuxième personne du singulier [nʦi] « tu ». Ils ajoutent également le phonème /-ya/ à la forme de la première personne du pluriel [hna] « nous ».

4. Les constructions syntaxiques

Après avoir mis en lumière quelques traits phonétiques caractéristiques de ce parler, il est désormais pertinent de relever ses traits syntaxiques.

4.1. La relation de possession

La possession est exprimée de deux manières dans le parler ghiyati. Les Ghiata utilisent la construction synthétique et la construction analytique.

4.1.1. La construction synthétique

La construction synthétique est présente dans le corpus collecté dans les cas suivants :

- Les noms de parenté
[xālʦ-i zinəb]
« Ma tante Zineb ».
[ʔāh baqi ka-ndiru l wlād-i]
« Oui je le fais encore pour mes enfants ».
[ʒa l ʕənd xūʦ-u]
« Il est venu chez ses frères »
- L'expression des parties du corps
[ʦāhr-i ka-yəhrəqni bzzāf]
« Mon dos me fait très mal ».
[ʕināy mṛād]
« J'ai mal aux yeux ».
- Adjectif + nom déterminé
[qbīh l-ʕāyəl]
« Il est méchant ».
- Annexion directe d'un nom déterminé
[blād š-šwāya]
« Pays de la grillade ».
[ʔana qʦāʕ-ʦ nhār ʒ-ʒəmʕa]
« J'ai acheté un billet le vendredi ».
- Annexion directe d'un pronom suffixe

[ʃawb-ʔ *tamarin-i*]

« J'ai fait mes exercices ».

[qda-ʔ *hāžt-a*]

« Elle a réalisé son objectif ».

Ces exemples montrent que la construction synthétique se manifeste par la juxtaposition de deux noms sans recourir à une particule. C'est une annexion directe entre deux noms. La relation de possession se marque également au moyen de suffixes pronominaux pour désigner les noms de parenté, les parties du corps et toutes les choses qui appartiennent à une personne.

4.1.2. La construction analytique

La possession est exprimée, également, par la construction analytique, dite annexion indirecte, qui consiste à relier deux termes à l'aide de la particule [*dyāl*] et sa forme abrégée [*d-*].

[*dyāl*] devant un nom :

[ʒibi mʃāk s-swārʔ *dyāl d-dār*]

« Apporte avec toi les clés de la maison ».

[tālʃ-i šufi dik ʔ-tūb *dyāl nažiya*]

« Monte pour voir le tissu de Najiya ».

[*dyāl*] devant un pronom suffixe :

[ʒa l həfla *dyāl-a*]

« Il est venu à sa fête »

[gədda gādi n-hʔāfəl b ʃid milād *dyāl-i*]

« Demain, je vais fêter mon anniversaire »

[mʃa l-xədma *dyāl-u* f ʃ-ʃbəh bəkri]

« Il est allé à son travail le matin très tôt ».

[*d-*] devant un nom :

[kəsra *d* l-xūbz]

« Un morceau de pain ».

[fuqāš ʔ-tāli *d s-simana*]

« Quand ? La fin de la semaine ? »

Ces exemples illustrent que le recours à la construction analytique est obligatoire quand :

- Le possesseur est un pronom : [*dyāl-i*], [*dyāl-a*], [*dyāl-u*].
- Le possesseur est un nom propre [*nažiya*]. Dans ce cas, la préposition [*dyāl*] joue le rôle essentiel de marqueur de possession explicite.

La forme abrégée [*d-*] précède toujours un nom dans la construction analytique.

4.2. La construction négative

La construction négative est une modalité fondamentale de structuration de l'énoncé. Elle est réalisée à l'aide de différents morphèmes qui varient selon la nature du prédicat.

4.2.1. La négation discontinue [*ma ... šāy / š*]

La négation est exprimée à l'aide d'un marqueur discontinu *ma ... šāy*. Comme l'affirme Caubet (1996 : 79-80) : « Dans la plupart des dialectes du Maghreb (à l'exception du hassaniyya), le marqueur *ma* est très souvent accompagné d'un deuxième élément *šāy / ši / š*, »

qui apparaît sous sa forme pleine *šāy* ou sous une forme réduite *ši* ou *š*, et qui signifie à l'origine 'chose' ».

Dans leurs interactions, les locuteurs ghyatis expriment la négation à l'aide d'un morphème discontinu [*ma ... šāy*] et sa variante réduite [*ma ... š*]. Ces marqueurs discontinus encadrent les prédicats verbaux et non-verbaux.

[hād n-nhār *ma* xrəž-ṭ š bqiṭ gir f d-dār]

« Aujourd'hui je ne suis pas sortie, je suis restée à la maison ».

[llīl kullu *ma* n-ṣəs-ṭ š]

« Toute la nuit, je n'ai pas dormi ».

Nous remarquons que le deuxième élément négatif *šāy* et ses formes réduites sont indispensables dans la négation des prédicats verbaux. Ainsi, il est obligatoire dans un énoncé négatif lorsqu'il est suivi d'un nom déterminé. Comme l'avait déjà signalé Chatar-Moumni (2008 : 88) « Le –š est en revanche obligatoire dans le contexte d'un nom grammaticalement ou lexicalement déterminé ».

– [rani məšgūl *ma* ʕənd-i š l-wəqt]

« Je suis occupé, je n'ai pas le temps »

– [ma ʕənd-i *šāy* n-nəmra dyāl-a ʕte-ha l-i]

« Je n'ai pas son numéro de téléphone donne-le moi ».

4.2.2. La négation continue [*maši*]

Cette forme à membres conjoints [*maši*] s'applique à des termes non prédicatifs ou à des prédicats non-verbaux.

- Devant un substantif

– [hādək *maši* ʔəṛbiyya]

« Ce n'est pas une éducation ».

– [hādi *maši* muškila kbīra]

« Ce n'est pas un grand problème ».

- Devant un adjectif

– [*maši* šgiṛa bənt-a]

« Sa fille n'est pas petite ».

– [lla *maši* qdīma ʕād šrā-ha]

« Non, elle n'est pas ancienne, il vient de l'acheter ».

4.2.3. [*ma*] avec un élément indéfini

Dans certains cas, le deuxième élément de négation *š* est remplacé par un autre élément qui appartient à la classe grammaticale des indéfinis tout en gardant la fonction de renforcement de la négation.

- [*ma ...walu*] « nerien »

– [*ma* ʕəbba-ṭ mʕa-ha *walu*]

« Elle n'a rien pris avec elle ».

– [*ma* šri-ṭ *walu*]

« Je n'ai rien acheté ».

- [*ma ... hədd*] « nerien »

– [*ma* kāyn *hədd*]

« Il n'y a personne »

- [ma hdār-ʔ mʕa hədd]
« Je n’ai parlé avec personne »

4.2.4. Le marqueur [ma]

Les locuteurs ghyatis utilisent le premier élément de la négation [ma] pour nier un énoncé en excluant le second morphème de la négation. Chaker développe cette idée en ces termes « dans les dialectes qui recourent à un second élément négatif, celui-ci n’est pas toujours présent dans tous les contextes. En règle générale, dans les environnements où s’exercent de fortes contraintes syntaxiques (relatives, phrases interrogatives, phrases de serments, succession de négations coordonnées...), le second morphème est soit facultatif, soit exclu » (Chaker 1996 : 1). Ce marqueur est employé dans les contextes suivants :

- Le serment
 - [w llaḥ ma kun-ʔ f dḍār]
« Je te jure que je n’étais pas à la maison ».
 - [w llaḥ ma šəf-ʔ-u]
« Je te jure que je ne l’ai pas vu ».
- Les constructions itératives
 - [məllbārəḥ ma klī-ʔ ma šrəb-ʔ]
« Depuis hier que je n’ai pas mangé et je n’ai pas bu ».

4.3. Les relatives

Selon Youssi (1992 : 266) « La relativation est une relation de détermination de type adjectivale. Il s’agit d’une structuration ayant son propre noyau prédicatif, et qui est reliée à un nominal (l’antécédent) au moyen de monèmes fonctionnels spécialisés dans l’expression de cette relativation ».

Les pronoms relatifs ont une fonction de détermination. Ils sont reliés à un antécédent. Ils ne varient ni en genre ni en nombre. Nous avons relevé du corpus un seul pronom relatif [lli] « qui » utilisé par les Ghiata sur les réseaux sociaux. Il est employé avec ou sans antécédent.

- [mama lli qalt-a l-i]
« Maman qui me l’a dit ».
- [ka-ʔəšri lli bḡāt]
« Elle achète ce qu’elle voulait ».

[lli] n’est pas attaché à un antécédent lorsque ce dernier est indéterminé. Nous trouvons cet emploi, surtout, dans les structures figées et les proverbes.

- [lli ʕənd-u ši ʔaʔy y-qul-u]
« Celui qui a une opinion, il l’exprime ».
- [ka- yqūl-u lli faʔ-ək b lila faʔ-ək b ḥila]
« Ils disent : celui qui te devance d’une nuit, te devance d’une ruse ».

4.4. Les interrogatifs

Les locuteurs ghyatis utilisent différents pronoms et adverbes interrogatifs placés en tête de phrases interrogatives.

- [āš] / [šu]

Ces pronoms interrogatifs sont utilisés pour formuler une question sur l'état de l'interlocuteur :

[āš xūbār-ək]

« Comment vas-tu ? »

[šu xbār-kum]

« Comment allez-vous ? »

- [lāš] « pourquoi ? »

C'est la combinaison de la préposition [l-] « à » et de l'interrogatif [āš].

[lāš ka-dəbki]

« Pourquoi pleures-tu ? »

[lāš nti ka-ʔəʃʃāb ʕla walu]

« Pourquoi tu t'énerves pour rien ? »

Dans ces deux exemples, l'adverbe interrogatif de cause [lāš] introduit une interrogation partielle employée pour interroger sur la cause d'un état ou d'une action.

- [wāš] « est-ce que ? »

Le pronom [wāš] utilisé en tête d'énoncé pour formuler une question fermée.

[wāš mšiṭ l-ṭbīb had n-nhār]

« Est-ce que tu es allée chez le médecin aujourd'hui ? »

[wāš nti ʕārfa ṭ-ṭrīq]

« Est-ce que tu connais le chemin ? »

Ces énoncés relèvent de la modalité interrogative. Le pronom interrogatif [wāš] introduit une phrase interrogative totale.

- [ki] « comment ? »

[ki bqiṭ]

« Comment vas-tu ? »

[ki ʔa-kum]

« Comment allez-vous ? »

Il s'agit, dans ces exemples, d'une modalité interrogative. Le locuteur cherche à obtenir une information sur l'état de l'interlocuteur. Le pronom interrogatif [ki] ajoute une valeur de manière à l'interrogation.

- Le pronom [šni] ; [šnu] « quoi ? qu'est-ce que ? »

Le pronom interrogatif [šni] et sa variante [šnu] sont employés isolément par les locuteurs ghyatis. Ils sont placés en tête de phrase pour introduire une question partielle portant sur le complément d'objet direct.

[šni ġādi n-dīr f hād l-hāla]

« Qu'est-ce que je vais faire dans cette situation ? »

[šni ʕta-k f l-kādu d ʕid milād-ək]

« Qu'est-ce qu'il t'a donné comme cadeau pour ton anniversaire ? »

[šni ka-ʃāwəd]

« Qu'est-ce que tu racontes ? »

[šnu ka-ddiri]

« Qu'est-ce que tu fais ? »

[īwa šnu qāl-u]

« Alors qu'est-ce qu'ils ont dit ? »

- Le pronom [škun] « qui ? »

Marçais (1977 : 200) montre que *škun* vient de *أي شيء يكون* 'ayyušay' yakūn. Ce pronom interrogatif a le sens de 'qui' utilisé pour les êtres humains. Il est placé en tête de phrase et il peut être renforcé par le pronom relatif [lli]. Il permet d'interroger sur l'identité d'une personne et occupe la fonction syntaxique de sujet.

[škun ka-yšāwn-ək f l-qṛāya]

« Qui t'aide dans tes études ? »

[škun lli ʒa ʕənd-kum]

« Qui est venu chez vous ? »

- Le pronom [mən] « qui ? »

Dans le parler ghyati, le pronom [mən] ne s'emploie pas isolément mais il permet de former d'autres pronoms interrogatifs. Ils se forment de la façon suivante : préposition + [mən].

[mʕa-mən] « avec qui ? »

[mʕa-mən ka-dəskūn]

« Avec qui habites-tu ? »

Il s'agit d'une interrogation directe partielle structurée autour du verbe [skūn] « habiter », précédé du complément interrogatif [mʕa-mən] « avec qui ».

[dyāl-mən] « à qui ? de qui ? »

[dyāl-mən dāk l-maḥāl]

« À qui cette boutique-là appartient-elle ? »

Il s'agit d'une phrase interrogative directe partielle, introduite par le groupe prépositionnel [dyāl-mən] « à qui » qui exprime la possession et fonctionne comme complément interrogatif.

- L'adverbe interrogatif [fuqāš] « quand ? »

[fuqāš ǧādi yšāfər]

« Quand va-t-il voyager ? »

Il s'agit d'une interrogation directe partielle qui interroge sur le moment d'une action future. Le mot [fuqāš] est un adverbe interrogatif de temps qui fonctionne comme complément circonstanciel de temps.

- Les composés de [ayn] « où ? »

[ayn] sert à la composition de pronoms interrogatifs. Nous avons cette structure : préposition + [ayn].

[fayn] ; [fay] ; [fa] « où ? »

[fayn ka-yəṭbāʕ]

« Où est-il vendu ? »

[fay ɾa maṁāk]

« Où est ta maman ? »

[fa ɾɾa l-xədma]

« Où est le travail ? »

Ces interrogations directes sont introduites par l'adverbe interrogatif [*fayn*] et ses formes réduites [*fay*] et [*fə*] « où » qui jouent le rôle de complément circonstanciel de lieu.

[layn] « vers où ? »

[layn mašša had l-ššiyya]

« Où vas-tu cet après-midi ? »

Cette phrase est une interrogation directe partielle qui interroge sur le lieu de destination. Elle est introduite par l'adverbe interrogatif [*layn*] qui joue le rôle de complément circonstanciel de lieu.

4.5. Les démonstratifs

Les démonstratifs peuvent fonctionner comme des déictiques anaphoriques (représentants) et comme des déictiques situationnels. Ces derniers s'accompagnent nécessairement d'un geste de l'énonciateur montrant à l'interlocuteur un objet dans la situation de communication.

4.5.1. Les démonstratifs de proximité

- [*hād*] « ce, cette, ces »

Ce déterminant démonstratif sert à désigner un objet, un lieu ou une personne. Il est invariable quand il précède un substantif déterminé par un article défini.

[*hād* l-film zwīn]

« Ce film est magnifique ».

[*hād* l-žəw qbīh]

« Ce climat est mauvais ».

[*hād* l-madda ššība]

« Cette matière est difficile ».

[*hād* n-nās lli saknin hna dṛəyfin]

« Ces gens qui habitent ici sont gentils ».

Dans ces phrases, le déterminant démonstratif [*hād*] précède immédiatement le nom, avec lequel il forme un groupe nominal ayant la fonction de sujet grammatical de la phrase.

4.5.2. Les démonstratifs d'éloignement

Le parler ghyati dispose de différentes formes de démonstratifs qui expriment l'éloignement.

- [*hādāk*] « ce ... là » est employé devant un substantif masculin singulier.

[*hādāk* ɾ-ɾāžəl]

« Cet homme-là ».

- [*hādək*] « cette... là » précède un substantif féminin singulier.

[*hādək* l-bənt]

« Cette fille-là ».

- [*hādūk*] « ces... là » : ce démonstratif est employé devant un substantif pluriel. Il ne varie pas en genre.

[*hādūk* n-nās lli kām-u ṭemma]

« Ces gens-là qui étaient là-bas ».

[*hādūk* l-qamižžāt lli šafna l-bārəḥ]

« Ces chemises-là que nous avons vues hier ».

Les démonstratifs [*hādāk*], [*hādək*] et [*hādūk*] introduisent une notion d'éloignement par rapport au locuteur, marquant ainsi une modalité spatiale.

Nous avons relevé du corpus une autre forme abrégée pour désigner un élément éloigné [*dāk*]. Elle ne varie ni en genre ni en nombre.

[*dāk* l-mṭiḥān sāhl bzzāf]

« Cet examen-là est très facile ».

[*žāt* mša *dāk* l-bənt]

« Elle est venue avec cette fille-là ».

[w *dāk* ṭ-ṭamarin šaybṭəm]

« Et ces exercices-là, tu les as faits ? »

[*šəft* *dāk* l-bnāt]

« As-tu vu ces filles-là ? ».

4.6. Les prépositions

– [*f*-] « dans, à, au »

Nous notons la présence de cette préposition consonantique sous deux formes : une forme mono-consonantique [*f*-] devant les noms et une forme longue [*fi*] avec les autres suffixes personnels.

Cette préposition sert à marquer une localisation spatiale ou bien à l'intérieur d'une période temporelle.

darori *f* had l7ayat kantla9aw m3a nass bach kanzido nakhdo tajarib *f* lhayat

[*darori* *f* hād l-ḥayāt ka-nṭlaqaw mša n-nās baš ka-nzidu nākhdu ṭažārib *f* l-ḥayāt]

« Il est essentiel, dans cette vie, de rencontrer des gens afin d'acquérir des expériences dans la vie ».

Dans cet exemple, le syntagme prépositionnel [*f* *hād* l-ḥayāt] est composé de la préposition [*f*-] « dans » suivie du déterminant démonstratif [*hād*] qui précède le nom défini [*l-ḥayāt*] « la vie ». Aussi, le syntagme [*f* l-ḥayāt] est composé de la préposition mono-consonantique [*f*-] suivi du nom défini [*l-ḥayāt*]. En effet, la préposition [*f*-] n'a pas une valeur spatiale concrète mais elle introduit un espace métaphorique [*l-ḥayāt*] en tant que domaine d'expérience humaine. Ce syntagme prépositionnel joue le rôle du complément circonstanciel de lieu abstrait.

wah kayn *f* dar

[*wah* kayn *f* ḍ-ḍār]

« Oui, il est à la maison ».

Dans cet énoncé, la préposition [*f*-] introduit un complément circonstanciel de lieu [*ḍ-ḍār*] « la maison ».

عرس قلال ناس فيه

[*ʕərs* qlāl n-nās *fi*h]

« Il y avait peu de personnes dans la fête de mariage ».

Dans cet exemple, le syntagme prépositionnel est composé de la préposition [fi] dans sa forme longue attachée directement au pronom suffixe de la 3^{ème} personne du masculin singulier. Ce syntagme fonctionne comme un complément circonstanciel de lieu, pronominalisé, qui renvoie à [ʃərs] « fête ».

- [b-], [bi] « avec, de »

Cette préposition sert à indiquer l'accompagnement, le moyen et la manière. Elle est présente dans le parler ghyati sous la forme mono-consonantique [b-] devant les substantifs et dans le suffixe personnel de la deuxième personne du singulier. Nous trouvons la forme longue avec les autres suffixes personnels.

dak lktab me7taja bih
[dāk l-kṭāb məḥṭaʒa bih]
« J'ai besoin de ce livre-là ».

Dans cet énoncé, le syntagme prépositionnel [bih] est composé de la préposition [bi] dans sa forme longue, attachée directement au pronom personnel suffixé de la 3^{ème} personne du masculin singulier, référant à [l-kṭāb] « le livre ».

Khassa ʔehdr b7tiram
[xaʃsa ʔəhdər b ḥṭirām]
« Elle doit parler avec respect ».

Il s'agit, dans cet énoncé, d'un syntagme prépositionnel circonstanciel de manière [b ḥṭirām]. Il est constitué de la préposition mono-consonantique [b-] « avec » et d'un nom abstrait.

- [l-] « à, pour »

Cette préposition permet de marquer la destination et l'attribution.

3d dkhalt l ddar
[ʕād dxəlṭ l d-ḍār]
« Je viens de rentrer à la maison ».

Il s'agit, dans cet énoncé, d'un complément circonstanciel de lieu introduit par la préposition mono-consonantique [l-] « à ».

Chrit lmama wa7d lcadeau
[ʃriṭ l māma wāḥəd l-kāḍu]
« J'ai acheté un cadeau pour ma mère ».

Le syntagme prépositionnel [l māma] est constitué de la préposition [l-] « à » suivi du nom [māma] « ma mère ». Il s'agit d'un complément d'attribution marquant le bénéficiaire de l'action d'achat.

- [ʃla] « sur »

Cette préposition permet d'exprimer la superposition. Elle a, également, des emplois abstraits avec les valeurs de « pour, de, à propos de ». Elle peut revêtir trois formes : [ʃla], [ʃl-], [ʃ-].

rak nsit swartk 3la tbla d sala
[rak nsit swārṭ-ək ʃla ṭ-ṭāḅla d ʃ-ʃala]
« Tu as oublié tes clés sur la table du salon ».

Le syntagme prépositionnel est composé de la préposition [ʃla] « sur » et du nom commun défini [t-ṭābl̩a] « la table ». Il joue le rôle du complément circonstanciel de lieu précisant la localisation de l'objet oublié [swārɕ] « clés ».

ana nsoni 3lek db
[ʔana nsoni ʃl-ək daba]
« Je t'appelle tout de suite ».

Dans cet énoncé, le syntagme prépositionnel est constitué de la préposition [ʃl-] attaché directement au pronom personnel suffixé de la deuxième personne du singulier [-k].

kay9llb 3 lmachakil
[ka-yqəlləb ʃ l-maʃakil]
« Il cherche à créer des problèmes ».

Le syntagme prépositionnel [ʃ l-maʃakil] se compose de la préposition [ʃ-] dans sa forme abrégée et du nom pluriel défini [l-maʃakil] « les problèmes ». Dans ce contexte, la préposition ne désigne pas la superposition mais elle marque un but « créer des problèmes ».

Après avoir étudié les principales structures syntaxiques employées par les locuteurs ghyatis, il est désormais pertinent d'aborder leurs pratiques plurilingues sur les réseaux sociaux.

5.1. L'alternance codique

L'alternance codique suppose l'utilisation de deux ou de plusieurs langues dans une même production langagière dans laquelle les locuteurs mélangent des items lexicaux, des expressions et même des phrases.

L'alternance codique n'est pas seulement utilisée dans les interactions orales de la vie quotidienne mais elle est présente dans les échanges écrits sur les réseaux sociaux. En effet, les espaces numériques sont considérés comme un lieu privilégié des pratiques bilingues des utilisateurs.

Gumperz (1989 :57) propose la définition suivante : « L'alternance codique dans la conversation peut se définir comme la juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal de passages où le discours appartient à deux systèmes grammaticaux différents ».

Hamers et Blanc (1983 : 445) définissent l'alternance codique comme « Stratégie de communication utilisée par des locuteurs bilingues entre eux, cette stratégie consiste à faire alterner des unités de longueur variable de deux ou plusieurs codes à l'intérieur d'une même interaction verbale ».

En fait, l'alternance codique est une stratégie communicative des locuteurs bilingues permettant d'alterner des éléments de longueur variable.

Selon Poplack (1988 : 23) « L'alternance peut se produire librement entre deux éléments quelconques d'une phrase, pourvu qu'ils soient ordonnés de la même façon selon les règles de leurs grammaires respectives ». Dans cette définition, Poplack explique l'importance de respecter les structures morphologiques et syntaxiques des deux langues en contact.

Il existe différents modèles de l'alternance codique, nous avons choisi dans ce travail la présentation de Poplack basée sur une approche linguistique syntaxique qui distingue trois types d'alternance codique : alternance codique intraphrastique, alternance codique interphrastique et alternance codique extraphrastique. Du corpus collecté, nous avons dégagé ces trois types d'alternance codique.

5.1.1. L'alternance codique intraphrastique

Il s'agit d'alterner des unités des langues utilisées dans la même phrase, souvent sans rupture syntaxique et elle nécessite une maîtrise bilingue. Poplack (1980 :585-586) identifie deux contraintes fondamentales qui régulent ce type d'alternance :

- Contrainte du morphème libre : l'alternance ne peut pas se produire à l'intérieur d'un mot.
- Contrainte d'équivalence syntaxique : les structures grammaticales des deux langues doivent être compatibles, sans violer les règles de l'une ou de l'autre.

Exemple 1 :

[oui qarya ʕādi ġi *en ligne*]

Traduction : « oui, j'ai un cours en ligne ».

Dans ce message sur l'application WhatsApp, il s'agit d'une alternance de type intraphrastique. Deux codes linguistiques : l'arabe dialectal marocain et le français sont employés dans le même énoncé.

Exemple 2 :

[fiyya *dépression*]

Traduction : « j'ai la dépression »

Dans ce message sur WhatsApp, nous avons remarqué qu'il y a une alternance intraphrastique. L'utilisateur utilise un seul terme en français « la dépression ».

Exemple 3 :

[wa dāba ʔana ma ʔandi š *la mutuelle*]

Traduction : « et maintenant, je n'ai pas de mutuelle ».

Dans cet exemple, le type d'alternance est intraphrastique, la langue dominante est l'arabe marocain avec l'insertion d'un seul terme français « la mutuelle » dans la phrase.

Exemple 4 :

[ʔana kṭəbṭ l-ək qbəl ma n-sməʕ *audio*]

Traduction : « je t'ai écrit avant d'écouter l'audio ».

Dans ce message, nous avons remarqué qu'il y a une alternance intraphrastique parce que le locuteur utilise un seul terme en français « audio » dans un énoncé en arabe marocain.

Exemple 5 :

[walakin qul-ṭ l-ək wāḥəd wərqa xərṣaṭ-a hiyya bān li yəmkən fi-ha *code* lṣqaṭ-a ʕla l-bra]

Traduction : « mais je t'ai dit qu'elle a imprimé un papier contenant un code et elle l'a collé, peut-être, sur l'enveloppe ».

Dans cet exemple, le type d'alternance est intraphrastique, la langue dominante est l'arabe marocain avec l'insertion d'un seul terme français « code » dans la phrase.

Exemple 6 :

[xaṣṣāk ʔəqra bāš daxūd *diplôme* dyāl-ək]

Traduction : « il faut bien étudier pour accrocher ton diplôme ».

Dans ce message sur WhatsApp, il s'agit d'un terme français « diplôme » introduit dans une phrase en arabe marocain.

Exemple 7 :

[lla hāda nsa *l-hāṭif* f ɖ-ɖār]

Traduction : « non, celui-ci a oublié son téléphone à la maison ».

Dans ce commentaire sur Facebook, le type d'alternance est intraphrastique : deux codes linguistiques l'arabe marocain et l'arabe standard [l-hāṭif] sont employés dans le même énoncé.

Exemple 8 :

[*lilʔasaf* ma bqa-w š]

Traduction : « malheureusement, il n'y en a pas ».

Dans ce commentaire, le commentateur a utilisé deux codes linguistiques l'arabe marocain et l'arabe standard en utilisant la locution adverbiale [lilʔasaf].

Il ressort de ces exemples que les contraintes grammaticales des deux langues alternées ont été respectées, ce qui montre une compétence bilingue du locuteur à intégrer deux systèmes linguistiques de manière cohérente et fluide.

5.1.2. L'alternance interphrastique (phrastique)

Il s'agit d'alterner des propositions au sein d'un même tour de parole dans le but d'avoir une facilité et une fluidité dans le discours.

Exemple 1 :

[*C'est bizarre* hād ši lli qult]

Traduction : « C'est bizarre ce que tu as dit ».

Dans cet exemple, il s'agit d'une alternance interphrastique entre deux énoncés : le premier est écrit en français « c'est bizarre » et le deuxième en arabe marocain.

Exemple 2 :

[dbbər ɾāš-ək *c'est ton problème*]

Traduction : « Débrouille-toi, c'est ton problème ».

Le locuteur ghyati utilise dans ce message une alternance interphrastique parce que le premier énoncé est écrit en arabe dialectal marocain et le second énoncé est en français « c'est ton problème ».

Exemple 3 :

[*mais vraiment* ɾani ʕyīt]

Traduction : « Mais vraiment, je suis fatiguée ».

Il s'agit d'une alternance codique interphrastique entre deux phrases, la première étant en français « mais vraiment » et la deuxième en arabe marocain.

Exemple 4 :

[šbāḥ l-xīr *ça va ?*]

« Bonjour, ça va ? »

Dans ce message, il s'agit d'une alternance interphrastique. Le premier énoncé est écrit en arabe marocain [šbāḥ l-xīr], c'est une formule utilisée pour saluer son interlocuteur qui signifie bonjour, alors que le deuxième énoncé est écrit en français « ça va ». Le passage de l'arabe marocain au français se produit entre deux unités syntaxiques indépendantes.

Exemple 5 :

[*Félicitations* frəḥt l-ək bzzāf]

« Félicitations, je suis heureuse pour toi ».

L'alternance dans ce message est de type interphrastique. Le premier énoncé est écrit en français « Félicitations » qui exprime la congratulation alors que le deuxième énoncé est écrit totalement en arabe marocain dans lequel le locuteur exprime sa joie. Ici, le locuteur mobilise deux systèmes linguistiques : l'arabe marocain et le français dans des unités syntaxiques indépendantes.

Les exemples d'alternance codique relevés ci-dessus nous permettent de constater que l'alternance entre l'arabe dialectal marocain et le français est la plus fréquente dans les productions langagières des jeunes locuteurs ghiyatis sur les réseaux sociaux.

5.1.3. L'alternance extraphrastique

Il s'agit des expressions figées dans les échanges des interlocuteurs. Ces formules permettent aux internautes d'exprimer leur appartenance culturelle et religieuse.

Exemple 1 :

[*Merci* rəbbi yxəllək]

« Merci que Dieu te protège ».

Dans cet exemple, il y a une alternance extraphrastique, dans le sens où chaque segment linguistique forme une unité syntaxique et sémantique autonome. Le premier énoncé « Merci » est écrit en français alors que le deuxième énoncé est en arabe dialectal marocain [rəbbi yxəllək], qui fonctionne comme une expression figée de vocation divine utilisée par les Ghiata pour supplier Dieu de protéger cette personne.

Exemple 2 :

[*mon père va beaucoup mieux* l-ḥəmdullāh]

« mon père va beaucoup mieux louange à Dieu ».

Il s'agit d'une alternance codique extraphrastique parce que le locuteur utilise une proposition grammaticale complète en français au début de la phrase suivie d'un syntagme nominal figé en arabe dialectal marocain [l-ḥəmdullāh]. Il s'agit d'une formule religieuse exprimant la reconnaissance envers Dieu. Dans cet énoncé, le locuteur remercie Dieu parce que l'état de santé de son père s'est amélioré.

Exemple 3 :

[ʔinšaʔ l-lāh *merci beaucoup pour l'invitation*]

« Si Dieu le veut, merci beaucoup pour l'invitation ».

Cet énoncé illustre une forme de l'alternance codique extraphrastique, où deux segments linguistiques, l'un en arabe [ʔinšaʔ l-lāh] et l'autre en français, sont juxtaposés. L'expression [ʔinšaʔ

[lāh] constitue une formule figée à vocation divine utilisée pour exprimer l'espoir ou la projection dans l'avenir tout en soumettant à la volonté divine. Il s'agit, ici, d'accepter l'invitation de son interlocuteur.

6. Conclusion

Grâce aux technologies numériques, les Ghiata peuvent s'exprimer et entretenir des conversations avec leur propre variété linguistique en choisissant librement entre la graphie arabe et la graphie latine. Ils recourent à différentes techniques néographiques (les étirements graphiques, les squelettes consonantiques et les rébus) dans leur communication virtuelle. Ce nouveau langage électronique permet aux utilisateurs des réseaux sociaux de s'exprimer librement et rapidement.

L'analyse descriptive du parler ghiyati menée dans le cadre de cette étude a permis de dégager un ensemble de phénomènes linguistiques saillants, aussi bien sur le plan phonétique que syntaxique, témoignant de la spécificité de cette variété dialectale sur les réseaux sociaux numériques. Sur le plan phonétique, le parler ghiyati se distingue par plusieurs traits caractéristiques, notamment l'amuïssement du /h/ dans les pronoms suffixés de la troisième personne, l'assourdissement du phonème /d/ en [t], ainsi que la sonorisation du /t/ en [d]. Par ailleurs, l'emploi récurrent des métaplasmes, tels que l'aphérèse, l'apocope et la paragoge, atteste d'une tendance marquée à la réduction ou à l'adjonction phonétique en fonction des contraintes prosodiques et morphologiques.

Du point de vue syntaxique, l'étude a mis en relief des stratégies particulières de négation, notamment l'usage du marqueur discontinu [ma...šāy] et de sa variante abrégée [ma...š], ainsi que l'utilisation du morphème continu [maši] dans les constructions à prédicat non verbal. On note également la possibilité, dans certains contextes discursifs, d'une réalisation réduite de la négation par l'emploi du seul morphème initial [ma]. En ce qui concerne l'expression de la possession, les locuteurs ghiyatis recourent alternativement aux constructions synthétiques et analytiques, selon les conditions syntaxiques de l'énoncé.

Ces traits phonétiques et syntaxiques relevés ont permis de démontrer que le parler ghiyati est un parler montagnard qui partage des traits linguistiques avec les parlers pré-hilaliens.

L'analyse du corpus étudié met en évidence une alternance codique récurrente entre l'arabe dialectal marocain et le français dans les échanges virtuels des jeunes locuteurs ghiyatis. Cela est dû au statut du français comme première langue étrangère au Maroc. Nous avons relevé, également, des exemples d'alternance de l'arabe dialectal marocain et l'arabe standard, qui a le statut de langue officielle du pays. Ce mélange de codes linguistiques traduit non seulement une compétence plurilingue chez les locuteurs, mais également la richesse et la complexité du répertoire linguistique marocain, caractérisé par une cohabitation dynamique de plusieurs systèmes linguistiques aux fonctions différenciées.

7. Références bibliographiques

- ANIS, J. (2001). *Parlez-vous texto ? Guide des nouveaux langages du réseau*, Paris : Le recherche-midi.
- BOUKOUS, A. (1995). *Société, langues et cultures au Maroc : enjeux symboliques*, Rabat (Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines).
- BRIGUI, F. (2019). « De la continuité linguistique du préhilalien de type jebli au-delà du territoire des Jebala », *Al-Andalus Magreb*, (26), pp. 1-20. doi: [10.25267/AAM.2019.i26.1](https://doi.org/10.25267/AAM.2019.i26.1).
- CANTINEAU, J. (1960). *Cours de phonétique arabe*, Paris : Klincksieck.

- CARTON, F. (1997). *Introduction à la phonétique française*, Paris : Dunod.
- CAUBET, D. (1996). « La négation en arabe maghrébin », *La négation en berbère et en arabe maghrébin*, Paris-Montréal: L'Harmattan, pp. 79-97.
- CAUBET, D. (1998). « Histoire et dialectologie (bilan et perspectives) ». *Langues et Littératures*, Vol. 16, Rabat : Faculté des Lettres, Université Mohammed V, pp. 61–70.
- CAUBET, D. (2004). « Dialectologie et histoire au Maghreb : Pour une sociolinguistique historique », *Trames de langues, Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris : Maisonneuve et Larose, pp. 59-70. <https://doi.org/10.4000/books.irmc.1454>.
- CAUBET, D. (2013). « Maroc 2011-Messagerie instantanée sur l'internet marocain : facebook, darija et parlers jeunes », *Evolution des pratiques et des représentations langagières dans le Maroc du XXI^{ème} siècle*, Paris : l'Harmattan, pp. 63-88.
- CHAKER, S. (1996). « Quelques remarques préliminaires sur la négation en berbère », *La négation en berbère et en arabe maghrébin*, Paris-Montréal : L'Harmattan, pp. 1-8.
- CHATAR-MOUMNI, N. (2008). « Quelques aspects du fonctionnement de la négation en arabe marocain », *La linguistique*, Vol. 44, n°2, pp. 81-97.
- CHATAR-MOUMNI, N. (2015). « Vers une standardisation de l'arabe marocain ? », *Écho des études romanes*, Vol. 11(1), pp. 75–91. <https://doi.org/10.32725/eer.2015.005>.
- COLIN, G.-S. (1921). « Notes sur le parler arabe du nord de la région de Taza », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, pp. 33-119.
- COLIN, G.-S. (1945 [1937]). *Initiation au Maroc*, Rabat : Institut des Hautes Études Marocaines.
- DUBOIS, J. et al. (2002). *Dictionnaire de linguistique*, Paris : Larousse.
- FAIRON, C. et al. (2006). *Étude d'un corpus informatisé à partir de l'enquête « Faites don de vos SMS à la science »*, Belgique : Presses universitaires de Louvain.
- GUMPERZ, J. J. (1989). *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, Paris : L'Harmattan.
- HAMERS, J. F., ET BLANC, M. H. A. (1983). *Bilinguisme et bilinguisme*, Bruxelles : Pierre Mardaga.
- LEVI-PROVENÇAL, É. (1922). *Textes arabes de l'Ouargha, dialecte des Jbala (Maroc septentrional)*, Paris : Ernest Leroux.
- MARÇAIS, PH. (1977). *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient.
- MESSAOUDI L. (2017). « Parler citadin, parler urbain. Quelles différences ? », *Revue Langues, cultures et sociétés*, 3(1), pp. 122-136.
- MOSCOSO GARCÍA, F. (2003). *El dialecto árabe de Chauen (norte de Marruecos): Estudio lingüístico y textos*, Cádiz: Universidad de Cádiz.
- POPLACK, S. (1980). « Sometimes I'll start a sentence in Spanish y termino en español: Toward a typology of code-switching », *Linguistics*, Vol.18 (7–8), pp.581–618.
- POPLACK, S. (1988). « Conséquences linguistiques du contact de langues : un modèle d'analyse variationniste », *Langage et Société*, n°43, pp. 23-46.
- VICENTE, Á. (2000). *El dialecto árabe de Anjra (norte de Marruecos): estudio lingüístico y textos*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- VICENTE, Á. (2017). « Les parlers arabes montagnards du Nord du Maroc. Une question d'identité langagière », in *La région du Nord-Ouest marocain: Parlers et pratiques sociales et culturelles*, Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, p. 29-49.
- VIGNET-ZUNZ, J. (1995). « Djebala », *Encyclopédie berbère*. [En ligne], disponible dans: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2176>, [consulté le 10 février 2025].
- VIGNET-ZUNZ, J. (2017). « Jbala : identité et frontières », in *La région du Nord-Ouest marocain: Parlers et pratiques sociales et culturelles*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza (Colección Estudios de Dialectología Árabe), pp. 19-27.
- YOUSSE, A. (1992). *Grammaire et lexique de l'arabe marocain moderne*, Casablanca : Wallada.

LA VARIATION LINGUISTIQUE DANS LE DISCOURS DU E-COMMERCE AU MAROC

CARACTERÍSTICAS LINGÜÍSTICAS DEL DISCURSO DE LOS VENDEDORES EN LÍNEA EN MARRUECOS

LINGUISTIC VARIATION IN E-COMMERCE DISCOURSE IN MOROCCO

الخصائص اللغوية لخطاب الباعة عبر الإنترنت في المغرب

Mohamed Lotfi*

Université Chouaïb Doukkali, El Jadida

Recibido: 23/05/2025

Aceptado: 14/11/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 97-115

Résumé : Cette recherche vise l'examen des caractéristiques linguistiques du discours des vendeurs en ligne au Maroc. Elle s'interroge sur l'uniformisation ou la diversification linguistique dans ce contexte commercial numérique en pleine expansion, particulièrement depuis la pandémie de COVID-19. Plusieurs interrogations ont émergé dès le commencement de cette étude, notamment : le discours des vendeurs en ligne au Maroc reflète-t-il une uniformisation linguistique ou préserve-t-il les traits caractéristiques de leurs parlers d'origine ? Et comment ces vendeurs gèrent-ils les différences linguistiques et culturelles pour assurer une communication avec une large cible d'éventuels clients partout dans le Maroc ? Pour apporter des éléments de réponse à cette problématique, un corpus a été constitué de plusieurs vidéos provenant de plateformes comme Facebook et Instagram, etc. L'analyse des pratiques linguistiques des e-commerçants marocains s'articule autour de plusieurs niveaux linguistiques : phonétique, morphologique, morphosyntaxique et suprasegmental. Sur le plan phonétique, l'étude relève l'absence totale des interdentaires et des affriquées, avec une prononciation du phonème /q/ généralement comme vélaire occlusive sourde [q]. Au niveau morphologique, l'analyse identifie diverses variations, notamment l'utilisation quasi-systématique de la particule *dya* pour l'annexion nominale, avec de rares exceptions. L'étude observe également des régularisations dans les paradigmes nominaux et des variations morphosyntaxiques tant dans les phrases simples que complexes. L'analyse suprasegmentale met en évidence l'importance du débit, des intonations, des accentuations et des pauses dans le discours commercial. Par ailleurs, la recherche identifie un technolècte spécifique chez les vendeurs de matériel informatique, avec des termes comme [ʔi saʔsæk], [ʒenɛʔasyð] ou [ɾram]. Les résultats révèlent une réalité nuancée où coexistent des éléments d'uniformisation linguistique et la préservation des traits caractéristiques des variétés régionales de l'arabe marocain.

Mots-clés : variation linguistique, e-commerce, discours, contact de langues, sociolinguistique.

Abstract: This research aims to examine the linguistic characteristics of online sellers' discourse in Morocco. It questions whether linguistic standardization or diversification exists in this expanding digital commercial context, particularly since the COVID-19 pandemic. Several questions emerged at the beginning of this study, notably: does the discourse of online sellers in Morocco reflect linguistic standardization or does it preserve the

* Email: lotfi.mohamed@ucd.ac.ma ORCID: [0009-0009-2814-945X](https://orcid.org/0009-0009-2814-945X)

characteristic features of their original dialects? And how do these sellers manage linguistic and cultural differences to ensure communication with a broad target of potential customers throughout Morocco? To provide answers to these questions, a corpus was compiled from several videos from platforms such as Facebook and Instagram, etc. The analysis of Moroccan e-commerce linguistic practices revolves around several linguistic levels: phonetic, morphological, morphosyntactic, and suprasegmental. At the phonetic level, the study notes the complete absence of interdental and affricates, with pronunciation of the phoneme /q/ generally as a voiceless velar stop [q]. At the morphological level, the analysis identifies various variations, notably the almost systematic use of the particle *dya* for nominal annexation, with rare exceptions. The study also observes regularizations in nominal paradigms and morphosyntactic variations in both simple and complex sentences. Suprasegmental analysis highlights the importance of speech rate, intonations, accentuations, and pauses in commercial discourse. Furthermore, the research identifies a specific technolect among computer hardware sellers, with terms such as [ʔi sat/sæk], [ʒenerasyð] or [ram]. The results reveal a nuanced reality where elements of linguistic standardization coexist with the preservation of characteristic features of regional varieties of Moroccan Arabic.

Keywords: linguistic variation, e-commerce, discourse, language contact, sociolinguistics.

Resumen: Esta investigación tiene como objetivo examinar las características lingüísticas del discurso de los vendedores en línea en Marruecos. Se cuestiona la uniformización o diversificación lingüística en este contexto comercial digital en plena expansión, particularmente desde la pandemia de COVID-19. Varios interrogantes surgieron desde el comienzo de este estudio, especialmente: ¿refleja el discurso de los vendedores en línea en Marruecos una uniformización lingüística o preserva los rasgos característicos de sus hablas de origen? ¿Y cómo gestionan estos vendedores las diferencias lingüísticas y culturales para asegurar una comunicación con un amplio objetivo de posibles clientes en todo Marruecos? Para dar respuesta a estos interrogantes, se ha constituido un corpus de varios videos provenientes de plataformas como Facebook y Instagram, etc. El análisis de las prácticas lingüísticas de los comerciantes electrónicos marroquíes se articula en torno a varios niveles lingüísticos: fonético, morfológico, morfosintáctico y suprasegmental. En el plano fonético, el estudio señala la ausencia total de interdental y africadas, con una pronunciación del fonema /q/ generalmente como velar oclusiva sorda [q]. A nivel morfológico, el análisis identifica diversas variaciones, especialmente el uso casi sistemático de la partícula *dya* para la anexión nominal, con raras excepciones. El estudio observa también regularizaciones en los paradigmas nominales y variaciones morfosintácticas tanto en las frases simples como complejas. El análisis suprasegmental pone en evidencia la importancia del ritmo, las entonaciones, las acentuaciones y las pausas en el discurso comercial. Por otra parte, la investigación identifica tecnolectos específicos entre los vendedores de material informático, como [ʔi sat/sæk], [ʒenerasyð] o [ram]. Los resultados revelan una realidad matizada donde coexisten elementos de uniformización lingüística y la preservación de rasgos característicos de las variedades regionales del árabe marroquí. Esta dualidad refleja las complejas dinámicas lingüísticas que operan en el espacio comercial digital marroquí, donde los vendedores deben equilibrar la eficacia comunicativa con la autenticidad cultural y lingüística.

Palabras clave: Variación lingüística, comercio electrónico, discurso, contacto de lenguas, sociolingüística.

ملخص: يهدف هذا البحث إلى دراسة الخصائص اللغوية لخطاب الباعة عبر الإنترنت في المغرب. ويتساءل عن توحيد أو تنوع اللغة في هذا السياق التجاري الرقمي المتنامي، خاصة منذ جائحة كوفيد-19. ظهرت عدة تساؤلات في بداية هذه الدراسة، من بينها: هل يعكس خطاب الباعة عبر الإنترنت في المغرب توحيداً لغوياً أم يحافظ على السمات المميزة للهجات الأصلية؟ وكيف يدير هؤلاء الباعة الاختلافات اللغوية والثقافية لضمان التواصل مع قاعدة واسعة من العملاء المحتملين في جميع أنحاء المغرب؟ لتقديم عناصر إجابة لهذه الإشكالية، تم تجميع مدونة من عدة مقاطع فيديو من منصات مثل فيسبوك وآنستغرام وغيرها. يتمحور تحليل الممارسات اللغوية لتجار التجارة الإلكترونية المغربية حول عدة مستويات لغوية: صوتية، صرفية، نحوية-صرفية، وفوق مقطعية. على المستوى الصوتي، تلاحظ الدراسة الغياب التام للأصوات ما بين الأسنان والأصوات الاحتكاكية الانفجارية، مع نطق الصوت /ق/ عموماً كصوت حنكي خلفي انفجاري مهموس [ق]. على المستوى الصرفي، يحدد التحليل تنوعات مختلفة، وخاصة الاستخدام شبه المنهجي لأداة «ديال» للإضافة الاسمية، مع استثناءات نادرة. تلاحظ الدراسة أيضاً انتظامات في النماذج الاسمية وتغيرات نحوية-صرفية في كل من الجمل البسيطة والمركبة. يسلط التحليل فوق المقطعي الضوء على أهمية السرعة، والتنغيم، والنبر، والوقفات في الخطاب التجاري. علاوة على ذلك، يحدد البحث مصطلحات تقنية محددة لدى باعة المعدات الإلكترونية، مع مصطلحات مثل

« إي ساط/سينك », « جينيراسيون » أو « رام ». تكشف النتائج عن واقع متعدد الجوانب حيث تتعايش عناصر التوحيد اللغوي مع الحفاظ على السمات المميزة للتنوعات الإقليمية للعربية العامية المغربية. الكلمات المفتاحية: التنوع اللغوي، التجارة الإلكترونية، الخطاب، تلامس اللغات، علم اللغة الاجتماعي.

1. Introduction

Le e-commerce marocain, porté par une transformation numérique accélérée et une jeunesse fortement connectée, s'inscrit dans une trajectoire de croissance remarquable, avec une valorisation du marché projetée à 9,6 milliards de dirhams à l'horizon 2024⁽¹⁾. Cette croissance a engendré des changements dans les stratégies de vente et les discours publicitaires adoptés. Ce développement ne s'inscrit pas uniquement dans une dynamique économique, mais constitue également un terrain d'observation privilégié pour les mutations linguistiques et identitaires du pays. De ce fait, l'étude de la variation linguistique dans le discours des commerçants en ligne est devenue un sujet incontournable méritant une attention particulière, surtout qu'il est implanté dans un contexte plurilingue où plusieurs langues et dialectes coexistent et s'influencent.

Dans le contexte actuel de transformation du commerce électronique, plusieurs interrogations majeures émergent : le langage employé par les vendeurs en ligne marocains tend-il vers une standardisation, ou bien conserve-t-il les spécificités linguistiques propres à leurs régions d'origine ? Par ailleurs, quelles stratégies ces acteurs adoptent-ils pour gérer la diversité linguistique et culturelle du pays, et ainsi garantir une communication efficace avec une clientèle potentielle répartie sur l'ensemble du territoire marocain ?

À partir de ces questionnements, nous posons l'hypothèse suivante : les vendeurs en ligne privilégieraient une forme de discours unifiée, cherchant ainsi à maximiser leur audience et à s'adresser au plus grand nombre de clients possible, indépendamment de leur arrière-plan linguistique ou régional.

Dans le contexte du commerce électronique, cette variation linguistique s'exprime à travers plusieurs dimensions : des différences de prononciation (phonétique), des constructions grammaticales spécifiques (morphosyntaxe), l'emploi d'un lexique mêlant termes techniques et expressions locales, ainsi que des choix prosodiques marqués (intonation, rythme, accentuation). Ces variations témoignent de l'adaptation des vendeurs à la diversité de leur clientèle et aux exigences de la communication numérique.

Au niveau phonétique, on observe des modifications dans la prononciation de certains mots, influencées par les différentes langues en contact. Les changements morphosyntaxiques se manifestent par des structures grammaticales hybrides, mêlant des éléments de différentes langues. Le lexique du e-commerce marocain est particulièrement riche, intégrant des emprunts et des néologismes issus de diverses sources linguistiques.

Les aspects prosodiques, tels que l'intonation et le rythme, jouent également un rôle crucial dans cette variation linguistique vu leur importance. « Les phénomènes variables les plus saillants relèvent du phonique » (Gadet, 2007 : 63). Ils peuvent refléter des influences

(1) Information parue dans un rapport rendu public fin mars 2024 par le Centre Monétique Interbancaire (CMI).

culturelles et régionales, contribuant ainsi à la création d'un discours commercial unique et dynamique.

L'étude de ces variations linguistiques dans le contexte du e-commerce marocain offre un aperçu fascinant de l'évolution de la langue dans un environnement numérique et multiculturel. Elle met en lumière la façon dont les locuteurs adaptent et transforment leur langage pour répondre aux besoins spécifiques de ce secteur en constante évolution et toucher un grand nombre de potentiels clients.

2. Bref aperçu de la situation linguistique au Maroc

La situation linguistique au Maroc est d'une richesse impressionnante, façonnée par une histoire mouvementée et des influences culturelles variées. Comme l'explique Boukous (2021), le pays est marqué par une diversité linguistique où plusieurs langues et dialectes coexistent selon les contextes sociaux et les situations de communication.

Officiellement, le Maroc reconnaît deux langues : l'arabe standard et l'amazighe. Mais dans la réalité du quotidien, cette reconnaissance ne suffit pas à refléter la complexité linguistique du pays. L'arabe dialectal marocain, ou darija, joue un rôle central dans la communication de tous les jours, même s'il ne bénéficie ni d'un statut officiel ni d'une standardisation. Sa force vient de sa large adoption par la population, de son vocabulaire riche et varié, ainsi que de la culture dynamique qu'elle véhicule (Boukous, 2021 :120).

Plusieurs études marocaines soulignent que la darija est la langue véhiculaire par excellence dans les espaces urbains et ruraux, servant de pont entre les différentes communautés linguistiques du pays (El Aissati, 2002 ; Ennaji, 2005). Cette langue évolue constamment, intégrant des emprunts aux langues étrangères et adaptant son lexique aux innovations sociales et technologiques (Messaoudi, 2004).

La darija elle-même n'est pas homogène : elle varie selon les régions, avec des différences notables entre le parler jebli du Nord-Ouest, celui de l'Haouz, de Tadla-Ouerdigha, du Maroc central, des Zaër, de l'Oriental ou encore le hassani du Sud (Messaoudi, 2019 :59). Cette diversité dialectale témoigne de la richesse culturelle du pays, mais soulève aussi des questions sur les dynamiques sociolinguistiques en jeu. Des recherches menées par Ziamari et De Ruiter (2015) montrent que ces variétés dialectales sont porteuses d'identités régionales fortes et influencent les représentations sociales et les pratiques langagières, notamment chez les jeunes et dans les médias numériques.

A l'arabe marocain dialectal s'ajoute une langue vitale qu'est l'amazighe, langue autochtone du Maroc, qui connaît depuis la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) en 2001 un processus de revitalisation et de standardisation. Selon Boukous (2012), l'amazighe est parlé sous plusieurs formes régionales (tachelhit, tamazight, tarifit), chacune ayant ses propres particularités phonétiques et lexicales. Des études de terrain (El Aissati : 2002 ; El Kirat El Allame : 2020) montrent que l'amazighe reste très vivant dans les régions rurales et montagneuses, et qu'il s'impose progressivement dans l'espace public, l'éducation et les médias, malgré les défis liés à la cohabitation avec l'arabe et le français.

À cette diversité interne s'ajoutent les langues héritées de l'époque coloniale, principalement le français et, dans une moindre mesure, l'espagnol. Ces langues conservent une place importante, notamment dans l'administration, l'enseignement supérieur et le commerce

international. Le français, selon Ennaji (2005), est considéré comme une langue de prestige et d'ascension sociale, bien qu'il soit de plus en plus concurrencé par l'anglais dans certains secteurs professionnels et universitaires (Zouhir : 2013). L'espagnol, quant à lui, reste surtout présent dans le nord du pays, notamment à Tanger et dans la région du Rif (Bentahila : 1983).

L'anglais commence à gagner de la place, malgré que sa position soit encore faible.

L'anglophonie constitue la face linguistique et culturelle de la domination impériale américaine à l'ère de la globalisation. Cet état de fait s'impose à l'échelle planétaire même si les autres phonies internationales comme l'hispanophonie, la francophonie, l'arabophonie et la lusophonie tentent de préserver leurs positions sur l'échiquier international des langues. La position de l'anglais sur le marché linguistique maghrébin reste encore faible, sans pour autant être négligeable (Boukous, 2012 : 35).

Cependant, des enquêtes récentes (El Kirat El Allame : 2020 ; Zouhir : 2013) montrent que l'anglais gagne du terrain dans l'enseignement supérieur, les médias, le secteur des nouvelles technologies et auprès de la jeunesse urbaine, qui le perçoit comme une langue d'ouverture et d'opportunités professionnelles.

En somme, la situation linguistique marocaine est caractérisée par une coexistence dynamique et parfois conflictuelle de plusieurs langues et variétés, chaque langue occupant des fonctions spécifiques selon les domaines d'usage, les régions et les groupes sociaux (Ennaji : 2005 ; Ziamari & De Ruiter : 2015). Cette pluralité constitue à la fois une richesse patrimoniale et un défi pour les politiques linguistiques, l'éducation et la cohésion nationale.

3. Considérations théoriques et méthodologiques

3.1. Cadre théorique

Cette étude s'inscrit dans un cadre théorique articulé autour de deux axes complémentaires. Premièrement, elle mobilise les concepts de la sociolinguistique, une discipline qui s'attache à analyser la manière dont les usages linguistiques sont façonnés par les structures et dynamiques sociales, ainsi que par les contextes culturels et identitaires dans lesquels ils s'inscrivent. Deuxièmement, elle s'appuie sur l'analyse du discours numérique, définie par Marie-Anne Paveau (2017 : 8) comme « l'ensemble des productions verbales élaborées en ligne ». Cette approche permet d'appréhender les spécificités des échanges linguistiques qui émergent dans les environnements numériques, caractérisés par leur multimodalité, leur instantanéité et leur interactivité.

Dans cette perspective, la recherche se propose d'explorer les particularités du discours numérique tel qu'il est produit par les vendeurs en ligne, en s'appuyant sur un corpus constitué principalement de vidéos collectées sur Internet, en accordant une attention spécifique aux aspects phonétiques, morphologiques, morphosyntaxiques et prosodiques.

L'objectif central est ainsi de mettre en lumière les pratiques linguistiques et discursives propres à ces acteurs du commerce électronique, à l'intersection des enjeux sociaux et des particularités des espaces numériques.

3.2. Aspects méthodologiques

La méthodologie retenue pour ce travail vise une analyse qualitative des données linguistiques recueillies. Le corpus est constitué d'une trentaine de vidéos téléchargées (vendeurs de PC : 08, Chaussures : 07, IPTV : 05, Détecteurs de métaux : 05, Autres : 05)

depuis différentes plateformes sur internet comme Facebook et Instagram. Cette approche permet d'observer les traits linguistiques spécifiques relatifs à l'arabe dialectal marocain dans ces contextes numériques, ainsi que les influences des paramètres extralinguistiques et technologiques sur ces pratiques langagières.

Cette méthodologie nous permettra d'explorer en profondeur la nature du discours du e-commerce au Maroc, en analysant les pratiques linguistiques des vendeurs en ligne, leurs choix lexicaux, syntaxiques et pragmatiques, ainsi que les stratégies discursives qu'ils adoptent pour atteindre leurs objectifs commerciaux.

Il est à noter que le choix des vidéos n'est pas aléatoire ; il repose sur une logique de diversité. En effet, nous avons sélectionné des vendeurs de différentes régions du Maroc, comme Fès, Casablanca, Marrakech et Nador, afin de comparer les variantes de l'arabe marocain utilisées dans leur discours. Cela permet à la fois d'analyser les différences dialectales et de mieux comprendre la richesse linguistique du pays. Cette approche garantit une représentation équilibrée des diverses formes de l'arabe marocain, ce qui nous permettra de consolider ou nier l'hypothèse formulée ci-après.

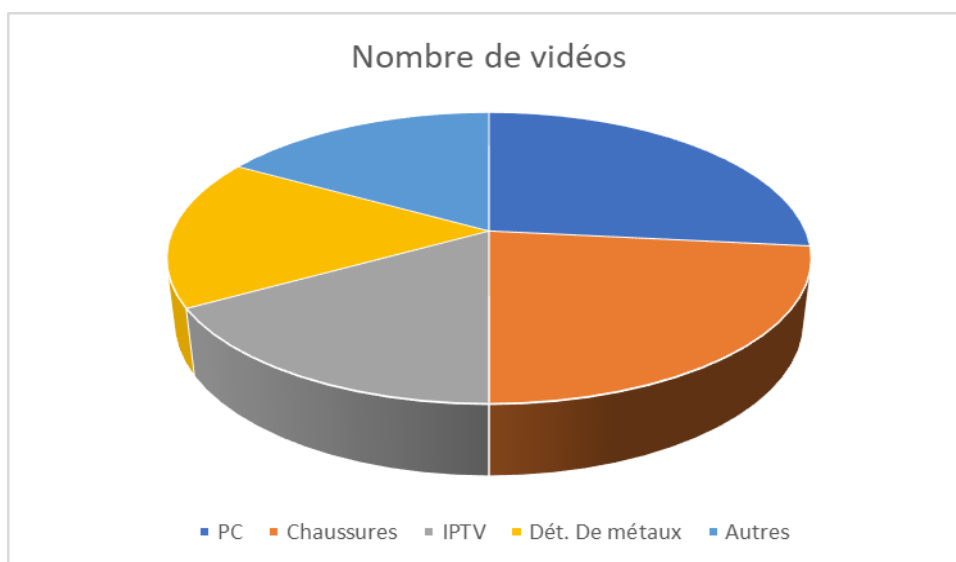


Figure 1 : diagramme en secteurs montrant la répartition des vidéos traitées

4. Étude de la variation linguistique dans le discours des e-commerçants au Maroc

Cette section propose une analyse approfondie des aspects phonétiques, morphologiques, morphosyntaxiques et prosodiques du discours des vendeurs en ligne. Elle met en lumière les particularités sonores, les constructions lexicales, les variations syntaxiques ainsi que les intonations et rythmes qui façonnent la perception du message. Cette étude révèle ainsi les stratégies linguistiques déployées pour s'adapter aux exigences spécifiques du contexte numérique et commercial marocain, illustrant la richesse et la complexité de cette communication.

4.1. Aspects phonétiques

Observations générales

L'analyse de la langue employée par l'ensemble des vendeurs en ligne sélectionnés pour cette recherche révèle que l'arabe marocain (darija) qu'ils utilisent se caractérise par des particularités phonétiques spécifiques. Ces particularités phonétiques ne sont pas le fruit du hasard : elles traduisent une volonté d'adapter la communication aux habitudes linguistiques de la clientèle locale, afin de créer une proximité et de renforcer la confiance :

- Absence totale des interdentaires *t* et *d* dans certaines variantes, notamment le parler jebli.
- Le phonème /q/ est généralement réalisé comme une vélaire occlusive sourde [q]. (Caubet : 2017)

- [mərʃuʃ məl qəddam b nwar⁽²⁾]
مرشوش مل قدام بنوار
Parsemé de noir du devant

Cependant, (Boukous : 2012) note une exception rare où /q/ est réalisé comme une vélaire occlusive sonore [g] :

- [ka ygulli]
كا يگول لي
Il me dit

- Absence d'affrication

Au cours de notre analyse, nous n'avons relevé aucun exemple d'affrication (production des affriquées palato-alvéolaire voisée [ǧ] et sourde [č]), un phénomène phonétique pourtant bien documenté dans les parlers jebli du nord du Maroc. Ce constat est particulièrement intéressant, car l'affrication constitue une caractéristique phonologique distinctive de ces parlers, où des phonèmes comme /k/ et /g/ subissent des transformations dans certains contextes linguistiques.

Explications possibles de l'absence de l'affrication dans les échantillons étudiés :

Contexte sociolinguistique :

L'absence d'affrication dans notre corpus pourrait être liée à la nature du discours étudié, notamment si celui-ci s'inscrit dans un registre plus formel ou standardisé. Les locuteurs jebli, comme d'autres communautés dialectales, tendent à adapter leur prononciation en fonction de leur interlocuteur ou du contexte, en évitant les traits régionaux marqués lorsqu'ils s'adressent à un public plus large ou urbain.

Influence des médias et de l'arabe marocain urbain : les interactions modernes, notamment dans des contextes numériques ou commerciaux, sont souvent influencées par des variétés urbaines de l'arabe marocain (darija), qui n'intègrent pas systématiquement l'affrication. Cela pourrait expliquer pourquoi cette caractéristique régionale ne se manifeste pas dans le discours analysé.

(2) Il est à noter que tout au long de ce travail nous n'avons pas insisté sur la longueur vocalique vu qu'elle n'a pas de valeur distinctive forte.

5. Aspects morphologiques

5.1.1. Morphologie nominale

- [ka tʃani mən kətrət luqif]

كا تعاني من كثرة لوقيف

Vous souffrez de vous tenir debout pour longtemps.

Généralement, la majorité des locuteurs marocains recourent à l'emploi du nom [wquf] au lieu de [wqif] qui a subi un changement au niveau de sa morphologie en substituant le phonème /u/ par /i/.

- [wa mnadəm ʔana rah servur dyali]

وا منادم أنا راه السيرفور دياالي

Ô fils d'Adam, moi, le serveur m'appartient.

Il s'agit ici d'un exemple unique où le phonème /b/ du nom [bnadəm] est prononcé [m]. Cette variation résulte de la nasalisation du son [b] causée par sa proximité avec le son [n]. (Heath, 2002 : 177)

L'annexion nominale est assurée par l'emploi, dans la majorité des cas relevés, de la particule *dyal* (l'expression du complément du nom)

Ce constat est affirmé par Benhallam (2011) qui affirme que la particule [dyal] est fréquemment utilisée pour l'annexion nominale :

- [fih myat-alf dyal l-qanawat]

فيه مية ألف ديال القنوات

Il contient cent mille chaînes de television

La forme réduite [d] n'est attestée dans ce corpus qu'une seule fois⁽³⁾ par le même énonciateur du dernier exemple :

- [ʃəʃrin-alf d l-qanawat]

عشرين ألف د القنوات

Vingt mille chaînes de télévision.

Cette diversité d'usages linguistiques varie en fonction du contexte et des interlocuteurs, comme le souligne Gadet.

Dans toutes les langues à ce qu'il semble, les productions s'avèrent en effet sensibles au type d'activité qui se déroule (enjeux de l'échange, situation matérielle, sujet traité, médium), et aux protagonistes (interlocuteurs, présence ou non d'un public, relations entre les locuteurs, degré de formalité). Toutes les langues connaissent ainsi un usages linguistiques diversifiés, reflétés dans l'usage d'un locuteur unique. (Gadet, 2007 : 137)

(3) L'utilisation de cette particule requiert une étude approfondie pour en comprendre la motivation. Elle est observée ici chez un même locuteur, mais elle apparaît également chez d'autres vendeurs dans notre corpus.

5.1.2. Morphologie verbale

Il convient de préciser que cette partie de l'étude vise à analyser de manière systématique les phénomènes morphologiques exceptionnels qui apparaissent dans le discours des professionnels marocains de l'e-commerce. Plus précisément, il s'agit d'identifier, de décrire et de catégoriser les formes linguistiques atypiques ou innovantes qui émergent dans leur manière de structurer les mots et les phrases en arabe marocain. L'objectif visé à travers cette partie est double :

✓ Identifier les écarts par rapport aux normes linguistiques attendues⁽⁴⁾.

✓ Évaluer leur rôle comme marqueurs de variation linguistique, révélateurs de dynamiques sociolinguistiques propres à ce contexte professionnel numérique.

- [ʔana myad-dərħəm barakat ʕliyya]

أنا ميا درهم بركات عليا

Moi, 100 dirhams me suffisent

Dans cet exemple, la forme verbale *baraka-t* illustre un phénomène morphologique exceptionnel par l'ajout du morphème *-t*, absent dans l'usage standard de l'arabe marocain. Alors que la majorité des locuteurs emploient la forme canonique *baraka* (باركا, « assez ! »), cette variante *baraka-t* témoigne d'une adaptation stratégique dont l'analyse révèle des mécanismes linguistiques et pragmatiques complexes.

Cet ajustement pourrait répondre à une influence de l'arabe standard : En arabe classique, les verbes à la 2^e pers. féminin ou 1^{re} pers. prennent un *-t* final (ex. *katab-t*, « j'ai écrit »), ce qui pourrait inspirer une hybridation inconsciente.

5.1.3. Morphologie adverbiale

Nous avons identifié un exemple où un vendeur originaire de la région de Casablanca utilise l'adverbe [hukk] dans son discours. Cet usage met en évidence un phénomène linguistique remarquable lié à la variation dialectale en arabe marocain. Contrairement aux formes plus répandues telles que [hakda] et [hakka], cette variante, moins courante, reflète une adaptation linguistique spécifique. Elle illustre comment les vendeurs en ligne mobilisent des expressions régionales pour s'adapter aux besoins de leur audience tout en affirmant leur identité locale.

Ce choix linguistique, constituant un choix pragmatique ayant des conséquences sur la capacité de convaincre les clients, met en lumière l'importance cruciale d'étudier les variations langagières observées dans le cadre des interactions commerciales modernes, notamment celles qui se déploient sur les plateformes numériques. En effet, ces variations ne sont pas de simples écarts ou anomalies, mais constituent des manifestations stratégiques de la langue, soigneusement adaptées aux exigences spécifiques du contexte digital. Elles reflètent ainsi des méthodes de communication pensées pour capter l'attention, faciliter la compréhension rapide et instaurer une relation de confiance avec une clientèle souvent jeune, connectée et diversifiée.

Par ailleurs, ces variations linguistiques traduisent également des dynamiques identitaires fortes, propres au marché régional marocain.

(4) Ici il s'agit de l'arabe dialectal plus ou moins conventionnel.

- [yəmkən dirlu hukku u yəmkən dirlu hukku]
يمكن ديرلو هك ويمكن ديرلو هك
Vous pouvez l'utiliser ainsi comme vous pouvez l'utiliser à l'inverse.

5.2. Aspects morphosyntaxiques

5.2.1. Variation au niveau de la phrase simple :

Ce chapitre porte sur les modifications structurelles observées dans les phrases simples utilisées par les vendeurs dans leurs échanges commerciaux. Nous étudierons comment ces locuteurs adaptent et transgressent les règles syntaxiques traditionnelles de l'arabe pour créer un discours plus fluide, dynamique et adapté à leur contexte communicationnel.

- [rah kayəxdəm ʕla təlfaza smart l-ʔandrwid ʔevəbokʃ risiptur fih likstɾim...]
راه كايجدم على تلفازا سمارت لاندرويد تيفيبوكس رسيپتور فيه ليكستريم
Il fonctionne sur la smart tv l'android tv box récepteur contenant l'xtream.
- [ka θərəsslu s-sumila ka tqəššər]
كا تهرسلو السميلة كا تقشر
Sa semelle se casse, s'écaille.

Dans ces deux exemples, les vendeurs modifient audacieusement la structure phrastique arabe en omettant la conjonction de coordination [w] ('et'). Cette suppression volontaire génère un flux informationnel continu, typique des échanges commerciaux dynamiques. Par exemple, la première phrase aurait dû être [rah ka-yəxdəm ʕla təlfaza smart w l-ʔandrwid w ʔevəbokʃ w risiptur fih likstɾim], et la deuxième [ka θərəss-lu s-sumila w ka tqəššər]. Cette technique permet d'éviter la lourdeur des répétitions grammaticales.

- [š-šənnəqə ʒəbt lihum ma yəbqəʃ]
الشناقة جبت ليهم ميبقاش
Les intermédiaires, je leur ai apporté ne reste pas.

Dans cet exemple, le défi rencontré est la place occupée par le verbe « ma yəbqəʃ ». Quel est son rôle dans la phrase ? Qu'est-ce qui ne restera pas ? Ou qui est-ce qui ne restera pas ?

L'examen rationnel de cet exemple permet d'écarter l'hypothèse selon laquelle les intermédiaires disparaîtraient, puisqu'ils ont toujours existé et continueront d'exister. L'explication attendue et la réponse aux interrogations soulevées résident dans la partie du discours qui suit le verbe, dans l'énonciation du vendeur. En réalité, ce n'est pas la présence des intermédiaires qui est remise en cause, mais bien la permanence de la promotion : [š-šənnəqə ʒəbt lih-um ma yəbqəʃ l pɾomo l ʔawwal fi l-ʔalam xəmsin dərhəm] (« Les intermédiaires, je vous ai apporté la première promotion au monde. Cinquante dirhams. »). Autrement dit, le vendeur insiste sur le caractère exceptionnel et limité de l'offre promotionnelle, tout en maintenant le rôle des intermédiaires dans le processus commercial.

Nous pouvons dire ici que le locuteur a perturbé l'ordre des constituants dans sa phrase tout en séparant le verbe « j'ai apporté » de son complément « la première promotion dans le monde entier » par le verbe « ma yəbqəʃ » qui aurait dû être placé après le complément sous forme d'une relative, comme « lli ma ɣəyəbqəʃ ».

5.2.2. Variation au niveau de la phrase complexe

Ce chapitre explore les transformations syntaxiques opérées dans les phrases complexes par les vendeurs au cours de leurs interactions commerciales. Il met en lumière leur aptitude à restructurer subtilement ces phrases afin de rendre leur discours plus clair, concis et adapté à la rapidité des échanges.

- [wila bgiti mʃah l-ʔaflam u l-musəlsalat rah myad-dərħəm l-lʃam]
ويلا بغيّتي معاه الأفلام والمسلسلات راه ميادهم العام
Et si vous voulez les films et les séries en plus 100 dirhams l'année.
Au lieu de : et si vous voulez... vous payerez 100 dh l'an.
- [ʔila ma žaš qəddək flusək f žibək]
إلا ما جاش قَدْكَ فلوسك ف جيبيك
S'il ne vous va pas votre argent dans votre poche.
Au lieu de : s'il ne vous va pas, vous garderez votre argent dans votre poche.

En analysant attentivement la manière dont les vendeurs s'expriment dans les exemples précédemment évoqués, un aspect intéressant se dégage : leur capacité à jouer avec la structure des phrases complexes. En effet, ils utilisent des variations syntaxiques habiles qui leur permettent de simplifier et de clarifier leur discours. Cette stratégie n'est pas anodine : elle répond à un besoin essentiel dans le cadre d'une communication commerciale, où chaque mot compte et où le temps est souvent limité.

En optant pour des constructions syntaxiques plus fluides ou en fragmentant des phrases longues en segments plus digestes, les vendeurs parviennent à rendre leur message non seulement plus accessible, mais aussi plus percutant. Cela leur permet de transmettre leurs idées de manière concise, sans perdre en clarté ni en impact. Cette approche est particulièrement efficace lorsqu'ils s'adressent à une audience qui peut être pressée ou distraite, comme c'est souvent le cas dans un contexte d'échange commercial.

La simplification syntaxique adoptée ne signifie pas une perte de richesse dans le contenu, mais plutôt une adaptation intelligente au besoin de capter rapidement l'attention et de maintenir l'intérêt de leur interlocuteur. En somme, cette maîtrise des variations syntaxiques devient un véritable outil stratégique pour établir une communication fluide et engageante.

Ainsi, cette démarche n'est pas qu'un simple choix stylistique : elle reflète une compréhension fine des mécanismes de communication humaine. Elle montre que les vendeurs savent s'adapter à leur public et à la situation pour maximiser l'efficacité de leurs échanges.

5.3. Variation et suprasegmental

Il convient de signaler que l'analyse approfondie de ce type de variation ne constitue pas l'objectif principal de la présente étude. Nous avons ainsi choisi de limiter notre propos à la présentation de quelques exemples jugés particulièrement significatifs et représentatifs. Ces illustrations, sélectionnées pour leur capacité à mettre en lumière les phénomènes observés, permettront néanmoins d'esquisser les grandes lignes de la variation en question, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité. Cette démarche vise avant tout à fournir au lecteur des repères concrets et à étayer notre réflexion, tout en reconnaissant les limites inhérentes à notre approche.

Dans cette partie, nous nous concentrons sur tout ce qui relève de l'au-delà du segmental, la prosodie. « Le rôle linguistique de l'intonation et plus largement de toute la prosodie

(accentuation, pauses, mélodie), est primordiale dans les processus de perception » (Îlhami Sigirci, 2004 : 182). Il faut préciser que l'étude de ce type de discours ne peut être réalisé en niant le rôle du suprasegmental. Dans ce sens, Îlhami note que « dans la parole continue, que ce soit sur le plan de la production ou de la perception, les différents phénomènes segmentaux et prosodiques sont intimement liés »⁽⁵⁾.

5.3.1. Énoncés à débit rapide :

- [fih l-āprāṭ diẓīṭal fih l-fays ʔay di lekrā dyal-u ʔaktīl rezolisyō ful ʔeč di klavyi rēṭro ʔekleṛe]
فيه لومبرانت ديجيڤال فيه الفيس أي دي ليكرون ديالو طاكتيل ريزوليسيون ديالو فول اش دي كلافيي ريطرو ايكليري
Il contient les fonctionnalités de la reconnaissance par empreinte digitale, reconnaissance faciale, écran tactile, résolution full-hd, clavier rétroéclairé.
L'exemple analysé, qui s'inscrit dans une dynamique récurrente au sein du corpus examiné, se distingue par une cadence d'élocution particulièrement soutenue. Ce trait prosodique, loin d'être anodin, revêt une importance notable dans la mesure où il s'inscrit au cœur des stratégies discursives mobilisées par les vendeurs en ligne. En effet, la rapidité du débit de parole apparaît comme un choix communicationnel délibéré, visant à optimiser la transmission d'informations dans un laps de temps restreint, ce qui s'avère particulièrement pertinent dans le contexte du commerce numérique, où l'attention des clients est constamment sollicitée et souvent éphémère.

Justification du débit rapide

Le choix d'un débit accéléré dans la communication orale des vendeurs en ligne s'explique avant tout par la nature même du contenu à transmettre, à savoir l'énumération des spécificités techniques du produit proposé à la vente. Ce mode d'énonciation, loin d'être anodin, répond à des impératifs stratégiques propres au contexte du commerce électronique et présente plusieurs avantages notables.

La rapidité d'énonciation dans le discours commercial sert à mettre en valeur le produit en suggérant une abondance de caractéristiques positives, tout en créant une impression de dynamisme et de modernité. Ce débit rapide stimule également l'attention de l'auditeur, pouvant provoquer un effet de surprise ou d'urgence qui incite à une écoute plus active. Ainsi, cette technique joue un double rôle stratégique : elle valorise le produit en soulignant sa richesse fonctionnelle et maintient l'attention du client potentiel focalisée sur le message commercial.

Cette approche reflète une adaptation du discours aux contraintes du format publicitaire, où l'efficacité de la communication est primordiale dans un temps souvent limité.

5.3.2. Accentuation et pauses

- [ʔaḥsan ʕarḍ f l-məğrib /// ʕammər ši waḥəd ʕtak /// ʔi sək /// wityam ženerasyō /// səṭṭaš f r-ram ... b ʔalf-ayn /// u təsʕmya /// u təsʕud u təsʕin dərḥəm]

Dans cet exemple, nous avons mis en évidence les segments accentués en les marquant en gras, afin d'illustrer de manière claire et visuelle les schémas d'accentuation employés par le locuteur. Ce procédé méthodologique facilite l'identification des temps forts du discours, c'est-à-dire des moments où l'intonation, l'intensité ou la durée des sons sont modifiées pour attirer l'attention de l'auditeur sur certains éléments. En procédant ainsi, nous pouvons non seulement

(5) Ibid.

observer la répartition des accents au sein de l'énoncé, mais aussi analyser leur fonction communicative. Cette approche analytique nous permet de dégager deux stratégies principales d'accentuation :

Le locuteur structure son discours en mettant l'accent sur le segment initial de chaque énoncé. Pour faciliter la compréhension, nous avons délimité ces énoncés par des barres obliques. Cette technique d'accentuation sert à capter l'attention de l'auditeur, structurer clairement le message et renforcer l'impact de chaque nouvelle information.

Une accentuation particulière est appliquée au prix du produit, visant à attirer l'attention des clients potentiels. Le vendeur met l'accent sur les premières syllabes des chiffres composant le prix (**ʔa-**, **təs-**). Cette stratégie a pour objectifs de mettre en valeur l'aspect financier de l'offre, faciliter la mémorisation du prix et créer un effet d'attraction auditive sur cet élément clé.

Cette double approche d'accentuation reflète une stratégie de communication orale élaborée, adaptée au contexte commercial et visant à maximiser l'impact du message sur les auditeurs.

En ce qui concerne les pauses, nous avons analysé le même exemple étudié dans l'accentuation puisqu'il est pertinent et très illustrant. Les pauses prosodiques dans cet énoncé⁽⁶⁾ commercial, indiquées par des barres obliques (///), jouent un rôle essentiel dans la structuration et l'efficacité communicative du message. En effet, elles assurent la structuration du discours en marquant les différentes sections du message. Par exemple, après [ʔaḥsan ʕarḍ f l-məgrib ///], la pause met en avant l'idée principale (la meilleure offre au Maroc) avant de passer aux détails. En outre, ces pauses sont utilisées pour souligner les éléments essentiels, comme le prix ou les caractéristiques du produit, comme dans : [b ʔalf-ayn /// u təsʕmya /// u təsʕud u təsʕin dərhəm] qui met en relief le coût précis pour attirer l'attention.

Bref, les pauses prosodiques observées dans ce discours ne relèvent pas du hasard : elles sont délibérément insérées à des moments précis afin d'optimiser la portée du message. Ces pauses jouent un rôle fondamental dans l'organisation du propos, puisqu'elles permettent de segmenter le discours, de mettre en valeur les informations essentielles et de guider l'attention de l'auditoire vers les points clés. En marquant des temps d'arrêt stratégiques, le locuteur facilite la compréhension et la mémorisation des arguments présentés, tout en rendant son discours plus rythmé et plus percutant. Cette gestion maîtrisée des silences contribue également à renforcer l'efficacité persuasive du message, car elle laisse à l'auditeur le temps d'assimiler les informations importantes et d'être davantage réceptif à l'argumentation. Ainsi, l'utilisation réfléchie des pauses prosodiques s'inscrit pleinement dans une stratégie de communication visant à capter, structurer et influencer l'auditoire de manière optimale.

5.4. Quelques précisions sur l'usage des technolectes

Le technolecte employé par les vendeurs en ligne spécialisés dans le matériel informatique désigne l'ensemble des usages lexicaux et discursifs propres à ce domaine d'activité. Selon la définition de Claude Hagège, reprise par plusieurs travaux sur le sujet⁽⁷⁾, le technolecte ne se limite pas à un simple jargon ou à une terminologie spécialisée : il englobe à la fois le vocabulaire savant, les lexies complexes, les expressions idiomatiques et les structures

(6) Il est à noter que le discours n'a subi aucun montage et que les pauses sont naturelles.

(7) Exemple de Messaoudi Leila (2004)

discursives caractéristiques du secteur. Il s'agit d'un « savoir-dire » qui permet de verbaliser, par tout procédé linguistique adéquat, le savoir et le savoir-faire technique liés à l'informatique, aussi bien à l'oral qu'à l'écrit.

Exemples de technolèctes communs entre tous les vendeurs de PC portables :

[ʔi saɾ / sək]	إي ساط سانك	I7, I5
[ʒenɛɾasyõ]	جينيراسيون	Génération
[r-ram]	الرام	RAM
[disk dur]	ديسك دير	Disque dur
[prosesur]	بروسيسور	Processeur
[ʔekrã / ʔaktıl]	إيكرن طاكثيل	Écran tactile

6. Conclusion

Cette étude sur les caractéristiques linguistiques du discours des vendeurs en ligne au Maroc nous plonge dans un univers fascinant où la dynamique linguistique joue un rôle central dans le contexte du commerce électronique. Elle met en lumière une coexistence complexe entre des éléments d'uniformisation linguistique et de préservation des traits caractéristiques des variétés régionales de l'arabe marocain.

Le discours des vendeurs en ligne au Maroc reflète une réalité nuancée où les variations phonétiques, morphologiques, morphosyntaxiques et suprasegmentales sont cruciales. Au niveau phonétique, l'absence totale des interdentaires et des affriquées, ainsi que la prononciation du phonème /q/ comme une vélaire occlusive sourde [q], sont des caractéristiques distinctes qui donnent une identité unique à chaque région. Morphologiquement, l'utilisation quasi-systématique de la particule *dyal* pour l'annexion nominale est notable, avec des variations régionales observées dans les paradigmes nominaux. Ces variations ne sont pas seulement des particularités linguistiques, mais elles reflètent également la richesse culturelle du pays.

Les vendeurs en ligne recourent à des procédés discursifs particulièrement performants pour attirer l'attention de leur clientèle et mettre en valeur leurs offres. Parmi ces procédés, on observe fréquemment l'utilisation d'un débit de parole soutenu ainsi que d'une accentuation ciblée de certains segments du discours. Le débit rapide permet de transmettre efficacement une grande quantité d'informations en peu de temps, ce qui correspond aux attentes d'un public habitué à la consommation rapide de contenus numériques (Boula de Mareuil & Adda-Decker : 2002). Cette dynamique crée également une impression de maîtrise et de professionnalisme, éléments essentiels dans la construction de la confiance avec le client. Ces stratégies discursives ne relèvent pas uniquement de techniques de vente : elles témoignent d'une véritable compétence communicationnelle, adaptée à la diversité culturelle et linguistique du marché.

La présence d'un technolècte spécifique chez les vendeurs de matériel informatique, avec des termes comme [ʔi saɾ/sæk], [ʒenɛɾasyõ] ou [r-ram], reflète l'adaptation du langage aux besoins du commerce numérique. Les vendeurs gèrent les différences linguistiques et culturelles en adoptant des stratégies discursives qui équilibrent l'efficacité communicative avec l'authenticité culturelle et linguistique. Cela montre comment la technologie peut être un vecteur de créativité linguistique tout en respectant les particularités régionales.

Cette étude souligne l'importance de considérer le contexte sociolinguistique du Maroc, où plusieurs langues et dialectes coexistent. La diversité linguistique est à la fois un défi et une opportunité pour les vendeurs en ligne, qui doivent naviguer entre uniformisation et préservation des traits régionaux pour atteindre un large public. En somme, cette recherche offre une vision complète de la complexité linguistique du discours commercial en ligne au Maroc, mettant en évidence les stratégies linguistiques et culturelles utilisées par les vendeurs pour réussir dans un environnement numérique multiculturel en constante évolution.

En somme, cette recherche met en évidence que la communication des vendeurs en ligne marocains oscille entre deux pôles : d'une part, une tendance à l'homogénéisation du langage, dictée par les impératifs du commerce digital et la nécessité de s'adresser à un public large ; d'autre part, la persistance et l'utilisation stratégique des dialectes régionaux. Bien que la standardisation linguistique s'impose comme norme dominante pour garantir l'efficacité et la clarté des échanges sur les plateformes numériques, de nombreux vendeurs continuent d'intégrer des variantes dialectales dans leur discours. Ce choix leur permet non seulement d'affirmer leur authenticité et de se démarquer de la concurrence, mais aussi de maintenir un lien fort avec leur identité culturelle et leurs origines locales.

Cette coexistence entre uniformisation et diversité linguistique illustre la complexité et la richesse du paysage sociolinguistique marocain. Elle rappelle combien il est essentiel, dans toute étude du discours commercial en ligne, de prendre en compte ces dynamiques multiples qui façonnent à la fois la forme et le fond de la communication professionnelle au Maroc.

Annexe I

6.1. Maiza store

[læxxəʃt likum žamiʃ l-ʔiʃarat dyal l-ʃuʔor lli ʔəlʃu likum ʃla qbəl l-ʃid ʃʔeni had l-pak b had l-xəmsa d l-ʃuʔor w b had taman l-li huwa mya w təsʃud w ʃəʃrin w ʃəʃra b myatayən dərhəm nəthəddak nta wəlla nti tʒib liyya had l-ʃard w səwwlu z-zubana? l-li faytin waxdin m ʃəddna wəllah l-mustaʃan]

لخصت ليكوم جميع الإشارات ديال العطور اللي طلعو ليكوم على قبل العيد عطيني هاد الباك بحاد الخمسة د العطور وبحاد التمن اللي هو مية وتسعود وعشرين وعشرة بمياتين درهم نتحداك ننا ولا نتي تجيب ليّا هاد العرض وسولو الزبناء اللي فايئين واخذين معدنا، والله المستعان.

Je vous ai résumé toutes les publicités des parfums qui vous sont apparues concernant l'Aïd (*la Fête de cessation du jeûne*). Donnez-moi ce pack avec ces cinq parfums et à ce prix qui est de cent vingt-neuf dirhams et dix pour deux cents dirhams. Je te défie, toi ou toi (*masculin ou féminin*), de me trouver cette offre. Demandez aux clients qui ont déjà acheté de chez nous. Et Dieu est celui qui aide.

6.2. Bismail Shop

[Bismaʃil li l-ʔaḥdiya ʔ-ʔəbiyya wəffrat lik ḥida? ʔebbi muriḥ ka-ytwəffər ʃla ʃəʃra dyal nuqat dyal tadlik ka-txallik ʔəss b masaʃ dyal r-rəʒlin b ʃəʃra d l-ʔaʃabiʃ wənta ka-tməšša s-sumila ʃḥiḥa ma ka-tzallaqš u ma ka-tharrəšš u b-ʔabiʃt l-ḥal ʒəld ʔaʃli mya f l-myā u ma ka-ydəxxəʃ l-ma l-ḥida? xʃif bəzzaf baš yxəllik mərtaḥ n-nhar kaməl dəwwəz ʔalabiyya dyalək daba w ma txəlləss ta twəʃlək]

بسماعيل (إسم المتجر) للأحذية الطبية وفرت ليك حذاء طبي مريح كي يتوفر على عشر نقاط ديال التدليك كتخليك تحس بمساج ديال الرجلين بعشرا د الأصابع وأنت كتمشا السوملا صحية ما كتزلاقش وما كتهرشش وبطبيعة الحال جلد أصلي ميا في الميا وما كيدخلش الماء خفيف بزاف باش يخليك مرتاح النهار كامل. دوز الطلية ديك دابا وما تخلص تا توصلك.

Bismail (*Nom de la boutique sur Facebook*) pour les chaussures médicales vous a fourni une paire de chaussures médicale confortable, contenant dix point de massage pour vos pieds, vous

offrant un massage en marchant. Une robuste semelle qui ne ni glisse ni se casse, et bien sûr un cuir authentique cent pour cent, imperméable et trop léger pour que vous soyez à votre aise toute durant la journée. Passez votre commande maintenant et ne payez que lorsque vous serez servi.

6.3. Mr Détecteur

[ʃəndək l-budʒe ma bin ʔəbʃ-alaf ta l-səbʃ-alaf w xəms-mya dərħəm u bğiti žihaz l-li t-ynasbək u ykun fəʃʃal mərħba ʃəndi lik l-ħall hada huwwa l-ħall vākwīš xəms-mya w ʔəbʃin pro pak mən šarikat miniłab təlt snin dyal ɖ-ɖaman u ma-tənsawš ħna huma ʔakbaʔ muwəzzīʃin dyal had l-ʔažhiza f l-məğrib kaməl ttaşlu bina ʃla r-raqm l-li ta yban ʃəl vidyu l tṭalab u l ħažz dyal l žihaz]

عندك البيدجي ما بين رباعلاف وسبعالاف وخمسميا درهم وبغيتي جهاز اللي تايناسبك ويكون فعال عندي ليك الحل. هذا هو الحل لفانكويش خمسميا وربعين برو باك من شركة مينيلاب تلت سنين ديال الضمان وما تنساوش حنا هوما أكبر موزعين ديال هاد الأجهزة فالمغرب كامل تاصلو بينا على الرقم اللي تايبان عل فيديو للطلب والحجز ديال الجهاز.

Vous avez un budget entre quatre mille et sept mille cinqcent dirhams et vous cherchez un appareil (*détecteur de métaux*) qui vous convient et qui soit efficace. Vous êtes le bienvenu. J'ai ce que vous cherchez. Voici la solution : Vanquish 540 Pro Pack de la société Minelab. Trois ans de garantie. Et n'oubliez pas que nous sommes les plus grands distributeurs de cette marque dans tout le Maroc. Appelez-nous sur le numéro figurant dans cette vidéo pour la demande et la réservation de votre appareil.

6.4. Mr Détecteur

[salamu ʃalikum wa ʔaħmatu lłah mʃakum ʔamin mən šarikat musju deʔektur faʔʃ mərəkəš li bayʃ ʔažhizat kašf l maʃadin gaʃ li mark ħaliyyan mətəwəffin swa l miniłab gaʔet nokta l ʔikspi l kwəst le deʔektur d sekurite ta huma mətəwəffin lezaksəwəʔ le kaž du disk le disk le pin pwəʔər l-li xəşşatu ši ħaža yətwəşşəl mʃana ʃəll ħatif wəla ʃəll whatsapp]

سلام عليكم ورحمة الله معاكم أمين من شركة موسيو دتكتور فرع مراكش لبيع أجهزة كشف المعادن كاع ليمارك حاليا متوفرين سوا المنيلاب كاريط نوكطة ليكسي لكويست لديطكتور د سيكوري تي تاهوما متوفرين لزاكسيسوار لكاج دو ديسك لديسك ليين بويتر اللي خصاتو شي حاجة يتواصل معنا عل الهاتف أو عل الواتساب.

Salut à vous et que la miséricorde de Dieu soit avec vous. Amine de la société M. Détecteur, succursale de Marrakech, pour la vente d'appareils de détection des métaux. Tous les produits de la marque sont actuellement disponibles que ce soit Minelab, Garrett, Nokta, Xp, Quest. Même les détecteurs de sécurité sont aussi disponibles. Les accessoires, les cages de disques, les disques et les pin pointers. Si vous voulez n'importe quel produit, n'hésitez pas à nous contacter sur notre numéro de téléphone ou sur Whatsapp.

6.5. Dino 360

[š-šənnəqa žəbt lihum ma yəbqaš l promo l ʔawwal fi l-ʔalam xəmsin dərħəm gənʃtek ʔam tɾwa ʔi u nəʃtek likstrim f laplikasjō l-li bğiti ma fihš l muslsalat u mafihš l ʔaflam fih ġi l qanawat ʃla ħsab l kura w dakšši d-duwal dyal l ʃalam u ma mʃahš laktivasjō xas tkun ʃəndək nta laktivasjō xəmsin dərħəm l ʃam wila bği ti žuž b myad-dərħəm u tħərrəʃ liyya mʃa rassək w l muddat sana...servur fih laktivasjō illimit]

الشناقة جيت ليهم مايقاش البرومو الأول فالعالم خمسين درهم غانعطيك أم طروا إي ونعطيك ليكستريم فلايليكاسيون اللي بغيتي ما فيهش المسلسلات وما فيهش الأفلام غي القنوات على حساب الكورة وداكشي د الدول ديال العالم وما معاهاش لاكتيفاسيون تكون عندك نتا لاكتيفاسيون خمسين درهم للعام ويلا بغيتي جوج بميادرهم تبرع ليا مع راسك ولمدة سنة... سيرفور فيه لاكتيفاسيون إيلليميط.

Les intermédiaires, je vous ai apporté la première promotion dans le monde entier. Cinquante dirhams, je vous donnerai une ligne M3U et un code Xstream pour l'application qui vous convient. Ce service ne contient pas les séries et les films. Il ne contient que les chaines de télévision pour que vous suiviez vos matchs de football et les chaines des pays du monde. Vous

devez avoir l'application activée puisqu'il l'activation ne fait pas partie de cette offre. Je rappelle que c'est cinquante dirham l'an et si vous en voulez deux c'est à cent dirhams. Réjouissez-vous pendant un an entier... le serveur contient une activation illimitée de l'application.

7. Annexe II

Tableau des caractères spéciaux adoptés dans ce travail

VOYELLES			
Symbole	Description	Équivalent en API	Observations
ə	Voyelle centrale arrondie, mi-fermée	ə	Schwa
a	Voyelle centrale, mi-basse / mi-ouverte, écartée, orale	a	Voyelle pleine
i	Voyelle antérieure, haute / fermée, écartée, orale	i	Voyelle pleine
u	Voyelle postérieure, haute / fermée, arrondie, orale	u	Voyelle pleine
Système de transcription utilisé	Équivalent en API	Propriétés articulatoires	
y	J	Palatale (semi-consonne).	
w	W	Labiale	
Système de transcription utilisé	API	Propriétés articulatoires	
b	B	Bilabiale, occlusive, sonore. Elle peut être emphatisée.	
d	D	Occlusive apico-alvéolaire sonore.	
ɖ	Ð	Constrictive apico-dentale sonore.	
f	F	Constrictive labio-dentale sourde.	
h	H	Constrictive laryngale.	
ħ	H	Constrictive pharyngale sourde.	
k	K	Post-palatale, occlusive, sourde.	
l	L	Alvéolaire, liquide, orale.	

m	M	Bilabiale, liquide, nasale.
n	N	Dentale, liquide, nasale.
q	Q	Uvulaire, occlusive sourde.
r	R	Alvéolaire, liquide, orale.
s	S	Alvéolaire, fricative, sourde.
ʂ	sʂ	Constrictive alvéolaire sourde pharyngalisée.
ɖ	ɖʂ	Occlusive apico-alvéolaire sonore pharyngalisée.
ʃ	ʃ	Pré-palatale, fricative, sourde.
č	tʃ	Affriquée palato-alvéolaire sourde
ɣ	ɣ	Vélaire, fricative, sonore.
t	t	Occlusive post-alvéolaire sourde.
x	χ	Constrictive uvulaire sourde.
z	z	Constrictive alvéolaire sonore.
ʒ	ʒ	Constrictive palato-alvéolaire sonore.
ǰ	dʒ	Affriquée palato-alvéolaire voisée.
ʕ	ʕ	Constrictive, pharyngale, sonore.
ʔ	ʔ	Laryngale, occlusive.
g	G	Post-palatale, occlusive, sonore.

8. Bibliographie

- BENHALLAM, Mohammed (2011): «Aspects of Moroccan Arabic syllable structure», In M. Ettobi & R. Kailani (Eds.), *Language, Literature and Culture in a Multicultural Society*, Rabat: Faculty of Letters and Human Sciences, pp. 1-16.
- BENTAHILA, Abdelâli (1983): *Language Attitudes among Arabic-French Bilinguals in Morocco*. Clevedon, Avon, England: Multilingual Matters.
- BOUKOUS, Ahmed (2021) : « Langues, utopies et idéologies : le cas du Maroc », *Circula*, (13-14), pp. 119–134. <https://doi.org/10.17118/11143/19255>
- BOUKOUS, Ahmed (2012) : *Revitalisation de la langue amazighe : défis, enjeux et stratégies*, Rabat, IRCAM.
- BOULA DE MAREÛIL, Philippe & ADDA-DECKER, Martine (2002): «Studying pronunciation variants in French by using alignment techniques», In *Proceedings of the Seventh International Conference on Spoken Language Processing (ICSLP 2002)*, Denver, Colorado, pp. 2273-2276.
- CAUBET, Dominique (2017): «Morocco: An Informal Passage to Literacy in Darija (Moroccan Arabic)», In J. Høigilt & G. Mejdell (Eds.), *The Politics of Written Language in the Arab World: Writing Change*, Brill, pp. 116-141.
- EL AISSATI, Abderrahman (2002): «Language Contact and Language Conflict in Arabic: Variations on Sociolinguistic Themes», In S. Mufwene, E. Brenzinger (Eds.), *Language Death and Endangerment*. Oxford University Press, pp. 5-33.
- EL KIRAT EL ALLAME, Yamina (2020) : « Langue amazighe au Maroc : enjeux, défis et perspectives », *Revue marocaine des sciences sociales*, 10, pp. 45-62.
- GADET, FRANÇOISE (2007): *La variation sociale en français*, Paris, Éditions Ophrys.
- HEATH, Jeffrey (2002): *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*, London, Routledge.
- MESSAOUDI, Leila (2019) : « Quels concepts pour aborder le terrain urbain maghrébin ? », dans Leila Messaoudi, Ali Reguigui, Julie Boissonneault, Hafida El Amrani et Hanane Bendahmane (dir.), *Langue et territoire. Regards croisés = Al-lughah wa al-majāl. Ruʿā mutaḳātiʿa*, Sudbury, Ontario, Collections : Human Sciences Monograph Series 24, pp. 59-78.
- MESSAOUDI, Leila (2004), « Les technolèctes au Maroc. Fonctionnement et tendances d'évolution », dans *Trames de langues : usages et métissages au Maghreb*, Paris, Maisonneuve-Larose, 455-468.
- PAVEAU MARIE-ANNE (2017) : *L'analyse du discours numérique. Dictionnaire des formes et des pratiques*, Paris, Hermann Éditeurs, 396 p.
- SIGIRCI, İlhami (2004) : « Les éléments suprasegmentaux en français “standard” : Aspect didactico-fonctionnel », *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi (Revue de la Faculté d'éducation Hasan Ali Yücel)*, n°1, pp. 181-193.
- ZIAMARI, Karima & DE RUITER Jan-J. (2015) : « Les langues au Maroc : réalités, changements et évolutions linguistiques », dans Baudouin Dupret, Zakaria Rhani, Assia Boutaleb et Jean Noël Ferrié (dir.), *Le Maroc au présent : D'une époque à l'autre, une société en mutation*, Casablanca, Centre Jacques-Berque, pp. 441-462.
- ZOUHIR, Abderrahman (2013): «The Spread of English in Morocco», *World Englishes*, 32(3), 378-394.

L'ARABE MAROCAIN CONNECTÉ : FUSION DES LANGUES A L'ÈRE DES RESEAUX SOCIAUX

EL ARABE MARROQUÍ CONECTADO: FUSIÓN DE LENGUAS EN LA ERA DE LAS REDES SOCIALES

CONNECTED MOROCCAN ARABIC: LANGUAGE FUSION IN THE ERA OF SOCIAL MEDIA

الدارجة المغربية المتصلة: اندماج اللغات في عصر وسائل التواصل الاجتماعي

Rajae El-Khomssi*
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fez

Recibido: 19/05/2025

Aceptado: 13/11/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 117-138

Résumé : Les pratiques linguistiques en arabe marocain sur les réseaux sociaux sont le reflet d'une dynamique linguistique résultant du contact de l'arabe marocain avec d'autres langues. Cela crée un espace linguistique riche où les influenceurs et les youtubeurs marocains adaptent leur langage pour atteindre un public diversifié. L'une des caractéristiques les plus saillantes de la communication sur les réseaux sociaux est son hybridité linguistique. Les créateurs de contenu intègrent fréquemment dans leurs vidéos et messages des éléments linguistiques empruntés au français et d'autres langues pour répondre à la nécessité de s'adapter à un environnement numérique globalisé. À partir d'une perspective sociolinguistique, le présent travail vise à examiner comment les influenceurs marocains intègrent différentes langues dans leur contenu sur les réseaux sociaux, reflétant ainsi le paysage linguistique complexe du Maroc. La recherche s'appuie sur un corpus numérique construit à partir de cinq pages d'influenceurs marocains populaires. Ce type de discours présente certaines spécificités, il est à la fois multimodal, instable et évolutif. Et pour résoudre ce problème, nous avons fait appel à la notion du « corpus idionumérique » en adoptant une approche arborescente à quatre niveaux. Concernant l'analyse de ces pratiques langagières, l'étude mobilise le concept de l'alternance codique selon les typologies de Gumperz et Poplack. L'observation révèle que les énoncés des influenceurs sont construits à partir d'un mélange linguistique complexe. L'arabe marocain prédomine, permettant de maintenir une connexion avec l'audience locale. Le français est également très fréquent, étant maîtrisé dans les milieux éducatifs et professionnels. L'anglais et l'espagnol sont adoptés par certains influenceurs selon leur thématique et leur public cible. Ces pratiques reflètent la richesse linguistique du Maroc et illustrent comment les influenceurs adaptent leur communication pour toucher différentes audiences.

Mots clés : arabe marocain, contact des langues, pratiques linguistiques, influenceurs, environnement numérique.

Resumen: Las prácticas lingüísticas en árabe marroquí en las redes sociales reflejan una dinámica lingüística resultante del contacto del árabe marroquí con otras lenguas. Esto crea un espacio lingüístico rico donde los *influencers* y *youtubers* marroquíes adaptan su lenguaje para llegar a un público diverso. Una de las características más destacadas de la comunicación en redes sociales es su hibridez lingüística. Los creadores de contenido integran frecuentemente en sus videos y mensajes elementos lingüísticos tomados del francés y otras lenguas para responder a la necesidad de adaptarse a un entorno digital globalizado. Este trabajo se inscribe en el marco de la

* Email: rajae1507@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5401-5240>

sociolingüística y tiene como objetivo examinar cómo los *influencers* marroquíes integran diferentes lenguas en su contenido en redes sociales, reflejando así el complejo panorama lingüístico de Marruecos. La investigación se basa en un corpus digital construido a partir de tres páginas de *influencers* marroquíes populares. Este tipo de discurso presenta ciertas especificidades, ya que es multimodal, inestable y evolutivo. Para abordar este fenómeno, hemos recurrido a la noción de «corpus idionumérico», adoptando un enfoque ramificado de cuatro niveles. En cuanto al análisis de estas prácticas lingüísticas, el estudio emplea el concepto de alternancia de códigos según las tipologías de Gumperz y Poplack. La observación revela que los enunciados de los *influencers* están contruidos a partir de una mezcla lingüística compleja. El árabe marroquí predomina, lo que permite mantener una conexión con la audiencia local. El francés también es muy frecuente, ya que es ampliamente dominado en los ámbitos educativos y profesionales. El inglés y el español son adoptados por algunos *influencers* según su temática y su público objetivo. Estas prácticas reflejan la riqueza lingüística de Marruecos e ilustran cómo los *influencers* adaptan su comunicación para llegar a diferentes audiencias.

Palabras clave: árabe marroquí, contacto de lenguas, prácticas lingüísticas, *influencers*, entorno digital.

Abstract: Linguistic practices in Moroccan Arabic on social networks reflect a linguistic dynamic resulting from the contact of Moroccan Arabic with other languages. This creates a rich linguistic space where Moroccan influencers and YouTubers adapt their language to reach a diverse audience. One of the most salient features of communication on social networks is its linguistic hybridity. Content creators frequently incorporate linguistic elements borrowed from French and other languages into their videos and messages to meet the need to adapt to a globalized digital environment. This work, within the framework of sociolinguistics, aims to examine how Moroccan influencers integrate different languages into their social media content, thus reflecting Morocco's complex linguistic landscape. The research is based on a digital corpus built from three popular Moroccan influencers pages. This type of discourse presents certain specificities; it is simultaneously multimodal, unstable, and evolving. To address this issue, we have employed the notion of "idionumeric corpus" by adopting a four-level tree approach. Regarding the analysis of these language practices, the study mobilizes the concept of code-switching according to the typologies of Gumperz and Poplack. Observation reveals that influencers utterances are constructed from a complex linguistic mix. Moroccan Arabic predominates, allowing for maintaining a connection with the local audience. French is also very frequent, being mastered in educational and professional environments. English and Spanish are adopted by some influencers according to their theme and target audience. These practices reflect Morocco's linguistic richness and illustrate how influencers adapt their communication to reach different audiences.

Keywords : Moroccan Arabic, language contact, linguistic practices, influencers, digital environment.

الملخص: تعكس الممارسات اللغوية بالدارجة المغربية على وسائل التواصل الاجتماعي دينامية لغوية ناتجة عن احتكاك الدارجة المغربية بلغات أخرى، مما يخلق فضاءً لغويًا غنيًا حيث يقوم المؤثرون واليوتيوبرز المغاربة بتكييف لغتهم للوصول إلى جمهور متنوع. إحدى السمات البارزة في التواصل على وسائل التواصل الاجتماعي هي طابعه اللغوي الهجين. يدمج منشئو المحتوى في مقاطع الفيديو والرسائل التي ينشرونها عناصر لغوية مستعارة من الفرنسية ولغات أخرى، استجابةً للحاجة إلى التأقلم مع بيئة رقمية معولة. يندرج هذا البحث ضمن علم الاجتماع اللغوي، ويهدف إلى دراسة كيفية دمج المؤثرين المغاربة للغات مختلفة في محتواهم على وسائل التواصل الاجتماعي، مما يعكس المشهد اللغوي المعقد في المغرب. تعتمد الدراسة على مدونة رقمية تم إنشاؤها انطلاقًا من ثلاث صفحات لمؤثرين مغاربة مشهورين. يتميز هذا النوع من الخطاب ببعض الخصائص، حيث إنه متعدد الوسائط، غير مستقر، وقابل للتطور المستمر. ولمعالجة هذه الظاهرة، استعنا بمفهوم «المدونة الأيديونوميرية» واعتمدنا منهجًا متشعبًا من أربعة مستويات. فيما يتعلق بتحليل هذه الممارسات اللغوية، تستند الدراسة إلى مفهوم التناوب اللغوي وفقًا لتصنيفات جومبرز وبوبلاك. وتكشف الملاحظات أن خطابات المؤثرين تتشكل من مزيج لغوي معقد، حيث تسود الدارجة المغربية، مما يسمح بالحفاظ على الارتباط بالجمهور المحلي. كما أن اللغة الفرنسية شائعة جدًا، نظرًا لاستخدامها الواسع في الأوساط التعليمية والمهنية. وتتم الاستعانة بالإنجليزية والإسبانية من قبل بعض المؤثرين وفقًا لموضوعاتهم والجمهور المستهدف. تعكس هذه الممارسات الغنى اللغوي في المغرب وتوضح كيف يقوم المؤثرون بتكييف تواصلهم للوصول إلى جماهير مختلفة.

الكلمات المفتاحية: الدارجة المغربية، احتكاك اللغات، الممارسات اللغوية، المؤثرون، البيئة الرقمية.

1. Introduction

Le Maroc présente un paysage linguistique particulièrement riche et complexe, où coexistent plusieurs langues aux statuts et fonctions diverses. L'arabe classique et l'amazighe

sont reconnues comme langues officielles, tandis que l'arabe marocain constitue la principale langue véhiculaire utilisée dans la communication quotidienne. À ce paysage linguistique s'ajoutent des langues étrangères, notamment le français, qui conserve une place prépondérante en raison de l'héritage colonial et de son rôle dans les échanges socio-économiques, mais également l'anglais, dont la présence s'accroît avec la mondialisation, et l'espagnol, particulièrement présent dans le nord du pays. Bien que ce multilinguisme au Maroc ait donné lieu à de nombreuses recherches, l'originalité de ce travail réside dans l'exploitation d'un corpus numérique.

Parallèlement, nous assistons depuis une décennie à une transformation majeure des pratiques communicatives avec l'avènement des réseaux sociaux qui ont profondément modifié les modes d'interaction. Ces plateformes numériques sont devenues des espaces privilégiés d'expression où émergent de nouveaux acteurs. Les influenceurs marocains, dont le nombre a atteint 20 000 en 2024, représentant une croissance de 40% par rapport à 2022⁽¹⁾, jouent désormais un rôle très important dans la diffusion de contenus et, par conséquent, dans l'évolution des pratiques langagières.

Il apparaît, à l'issue de l'observation préliminaire des vidéos et des stories diffusées sur les réseaux sociaux, que la spécificité des communications réside probablement dans leur caractère hybride. Ce contexte favorise le recours à l'alternance codique ou code-switching. Ce dernier se définit comme l'utilisation délibérée et alternée de plusieurs langues ou variétés linguistiques au sein d'un même discours.

Notre étude se propose d'examiner spécifiquement ce que nous qualifions d'arabe marocain connecté, une forme d'hybridation linguistique caractérisée par l'interaction constante entre l'arabe marocain, langue véhiculaire, et d'autres langues présentes sur le territoire marocain (arabe classique, amazighe, français, anglais et espagnol) dans le contexte particulier des réseaux sociaux où les échanges sont rapides et informels.

De ce fait, notre recherche pose la problématique suivante : comment les influenceurs marocains mobilisent-ils les ressources linguistiques disponibles dans leur environnement plurilingue pour communiquer dans l'espace numérique des réseaux sociaux, et dans quelle mesure l'arabe marocain garde sa place comme langue matrice au sein de ces pratiques hybrides?

Pour répondre à cette question, nous formulons deux hypothèses principales :

- L'arabe marocain maintient sa position de langue matrice dans les productions numériques des influenceurs marocains, servant de support linguistique principal même dans des contextes multilingues.
- L'alternance codique pratiquée sur les réseaux sociaux favorise une meilleure transmission du message, tout en affirmant une identité multiculturelle.

Pour mener à bien cette recherche, nous avons constitué un corpus idionumérique composé d'énoncés provenant des productions langagières spontanées d'influenceurs marocains sur diverses plateformes. Cette méthodologie permet d'observer les manifestations du code-

(1) <https://seomaniak.ma/tendances-du-marketing-dinfluence-au-maroc-en-2025/> consulté le 11 août 2025.

switching dans un contexte numérique, sans les contraintes de situations d'énonciation artificielles.

L'objectif principal de cette étude est double : d'une part, l'analyse du phénomène de code-switching dans les productions linguistiques des influenceurs marocains sur les réseaux sociaux et, d'autre part, examiner les particularités de ce corpus idionumérique pour comprendre les mécanismes et les fonctions de cette fusion linguistique dans le discours numérique.

2. Cadre théorique et aspects méthodologiques

2.1. Cadre théorique

Cette étude s'inscrit dans un cadre théorique articulant les apports de la sociolinguistique et les théories du contact des langues. L'alternance codique, définie comme l'usage délibéré et alterné de plusieurs langues ou variétés linguistiques au sein d'une même interaction verbale, constitue le phénomène central de l'analyse. L'approche structurale développée par Poplack (1980) propose une typologie fondée sur des critères morphosyntaxiques et distingue trois types d'alternances à savoir : L'alternance intra-phrastique correspond à l'insertion de segments d'une autre langue à l'intérieur d'une même phrase sans enfreindre les règles grammaticales des langues en présence, traduisant une compétence bilingue avancée. L'alternance inter-phrastique intervient entre phrases ou propositions complètes, facilitant le passage d'un code à un autre. Enfin, l'alternance extra-phrastique se limite à l'insertion d'expressions figées ou d'interjections dans une autre langue et ne requiert qu'une compétence minimale.

D'un point de vue fonctionnel, John Gumperz (1989) oriente l'analyse vers les motivations interactionnelles et pragmatiques, en distinguant l'alternance situationnelle, liée au contexte externe tel que l'interlocuteur ou le cadre, et l'alternance conversationnelle, qui se manifeste dans une même interaction sans changement de contexte et répond à des fonctions discursives précises. Parmi ces fonctions, on trouve le discours rapporté, la réitération qui clarifie ou insiste sur une information, l'expression émotionnelle, la modalisation traduisant la prise de position du locuteur, ainsi que la désignation d'un interlocuteur spécifique, et la personnalisation versus objectivation du message.

C'est ainsi que cette étude mobilise une approche théorique intégrative combinant les typologies structurelles de Poplack et les analyses fonctionnelles de Gumperz, afin d'appréhender l'alternance codique dans un cadre numérique.

2.2. Méthodologie du travail

Cette étude s'appuie sur la constitution et l'analyse d'un corpus numérique focalisé sur le phénomène d'alternance codique observé dans les contenus audiovisuels produits par cinq influenceurs marocains sur Instagram (Amine Ouizid⁽²⁾, Sofia Belkamel⁽³⁾, Younes Chraïbi⁽⁴⁾, Ibrahim Jaidi⁽⁵⁾, Yassine Amor⁽⁶⁾).

(2) https://www.instagram.com/accounts/login/?next=%2Famine_hls%2F&source=omni_redirect
<https://www.facebook.com/sofiaminehls/reels/>

(3) https://www.instagram.com/accounts/login/?next=%2Fsofiab_hls%2F&source=omni_redirect

(4) https://www.instagram.com/accounts/login/?next=%2Fdrchraibi.main.ds.la.main%2F&source=omni_redirect

(5) https://www.instagram.com/accounts/login/?next=%2Fibrahimjaiditalks%2F&source=omni_redirect

(6) https://www.instagram.com/accounts/login/?next=%2Fmambahfit%2F&source=omni_redirect

La méthodologie adoptée répond aux défis spécifiques posés par la nature instable des données numériques. La première phase de collecte a consisté en un visionnage exploratoire de différentes vidéos et stories dans lesquelles le phénomène de l'alternance codique était présent. Cette exploration préliminaire nous a permis d'identifier et de sélectionner les contenus jugés pertinents pour notre étude spécifique, constituant ainsi la base de notre corpus de recherche autrement dit le lieu de corpus.

Il faut souligner qu'un corpus numérique se caractérise fondamentalement par son instabilité. Les contenus en ligne ou numériques peuvent être modifiés, supprimés ou déplacés à tout moment par leurs auteurs, ce qui pose un défi majeur pour l'archivage et la reproductibilité des recherches. Cette instabilité est particulièrement marquée dans le cas des stories Instagram, qui constituent par nature un contenu éphémère et effaçable. Pour résoudre les défis méthodologiques posés par cette instabilité, nous nous appuyons sur les recommandations de Bommier-Pincemin (1999) qui souligne la nécessité de mettre en œuvre des extractions et des spécifications rigoureuses concernant le corpus. Dans cette perspective, nous adoptons la représentation arborescente proposée par Émerit (2016), qui offre une modélisation permettant d'effectuer plusieurs niveaux d'extractions successives pour remonter à l'environnement numérique d'origine.

Le premier niveau correspond au lieu de corpus, soit les données consultables uniquement en ligne⁽⁷⁾, caractérisées par leur instabilité et leur volume important, ce qui empêche une analyse linguistique directe. Ce niveau réunit toutes les vidéos et stories visionnées. Le second niveau, ou corpus numérique, est formé d'enregistrements vocaux et visuels sélectionnés. La transcription brute est ensuite réalisée à partir de ce corpus numérique pour produire une version textuelle. Enfin, la transcription focalisée, sous-corpus textuel transcrit et traduit, retient uniquement les éléments pertinents selon l'objectif de la recherche, permettant ainsi une analyse fine et ciblée.

3. Contexte de la fusion des langues

Le Maroc dispose d'une position géographique qui a fait de ce pays une palette multiculturelle et multilinguistique. La conquête des arabes à la fin du 7^{ème} siècle et la colonisation française et espagnole⁽⁸⁾ au début de la deuxième décennie du 20^{ème} siècle « le traité de Protectorat, signé à Fès le 30 mars 1912, avait stipulé que le gouvernement français se concerterait avec le gouvernement espagnol au sujet des droits et intérêts que celui-ci tenait de sa situation géographique et de ses possessions sur les côtes marocaines » (Marchat 1971 : 81) sont des événements historiques qui ont contribué à dresser la situation linguistique au Maroc qui se distingue par la coexistence des langues nationales à savoir l'arabe et l'amazighe avec leurs diverses variétés (le tarifit, le tachelhit et le tamazight) et des langues étrangères comme le français, l'anglais et l'espagnol.

Chaque langue occupe une position déterminée dans la société. L'arabe est juridiquement la langue institutionnelle, l'arabe non standardisé constitue le dialecte de la majorité des Marocains, l'amazighe représente une langue vernaculaire dans quelques régions, devenue officielle depuis la nouvelle constitution de 2011. Le français a le statut de la première langue

(7) <https://www.facebook.com/reel/343908208681515>
<https://www.instagram.com/reel/C55swtINvxp/?igsh=dXh1MGQxY2E0cjdw>

(8) Le 30 mars 1912, le Maroc se trouve sous un double protectorat. La France contrôle la plus grande partie du territoire et l'Espagne occupe le Nord et le territoire saharien

étrangère dans le Maroc et la deuxième langue de l'enseignement. L'espagnol et l'anglais occupent la position de la deuxième langue étrangère.

3.1. Langues nationales

L'arabe standard

L'arabe standard est une langue de l'écrit. Sur le plan politique, c'est la langue des discours officiels. Elle est présente dans d'autres domaines notamment, l'enseignement, la presse et l'administration. À cela s'ajoute l'argument de la religion, c'est la langue du sacré, de la prière et de l'islam.

Selon Aboulkacem (2005 : 241), l'arabe standard : « n'est la langue naturelle d'aucun marocain » dans la mesure où elle n'a pas de locuteurs natifs. Pourtant, son caractère scripturaire lui donne un pouvoir fondé sur « langues écrites versus langues orales ». (Miller 2011 : 60)

De son côté Boukous résume les fonctions de l'arabe standard comme suit :

« L'arabe standard remplit les fonctions de langue des institutions religieuses et publiques. C'est donc à la fois la langue du champ du sacré, représenté par l'enseignement religieux et les pratiques liturgiques, et celle du domaine séculier, car c'est aussi la langue dominante dans le champ politique ; en effet, l'arabe standard est employé dans les cérémonies officielles et les institutions politiques et administratives, en particulier lors des sessions parlementaires et dans les administrations publiques. » (Boukous, 2005, p. 83).

L'arabe marocain

L'arabe marocain s'est développé au fil des siècles sous l'influence de plusieurs contacts linguistiques. Il est considéré comme la langue maternelle des arabophones marocains (Benítez-Fernandéz, de Ruiter et Tamer, 2010), il constitue la langue de la communication informelle.

L'arabe marocain occupe une place prépondérante dans les pratiques langagières des marocains. Contrairement à l'arabe classique, qui est utilisé dans les documents officiels, l'éducation et les discours publics, l'arabe marocain est la langue véhiculaire qui sert de moyen de communication des locuteurs marocains. Il est utilisé dans toutes les interactions informelles, entre amis, dans la rue et sur les réseaux sociaux.

A. Boukous l'a qualifiée de lingua franca :

« Dans la mesure où les locuteurs s'en servent dans l'espace national comme de communication généralisée entre arabophones usant des parlers différents, entre arabophones et amazighophones et entre amazighophones utilisant des parlers éloignés »

La langue amazighe

Selon les dernières données révélées par le recensement général de l'habitat et de la population de 2014, 24,8% des Marocains parlent la langue amazighe, dont 14.2% le Tachelhit, 7,4% le Tamazight et 3,2% le Tarifit⁽⁹⁾.

(9) Haut-Commissariat au Plan (HCP), Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2024, Maroc.

À partir de juillet 2011, l'amazighe bénéficie d'un nouveau statut comme langue co-officielle après l'adoption de la nouvelle constitution marocaine dont le cinquième article signale :

« L'arabe demeure la langue officielle de l'État. L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun de tous les Marocains sans exception. Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et aux domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir sa fonction de langue officielle »⁽¹⁰⁾.

3.2. Langues étrangères

Le français

La langue française est présente au Maroc pendant le protectorat français (1912 -1956) comme la langue officielle des institutions coloniales (Orewiler 2024 : 13). Le français a dominé tout ce qui est économique, social et culturel à l'exception de domaine religieux et l'enseignement traditionnel.

Après, plus d'un demi-siècle, le français garde sa position forte comme la première langue étrangère au Maroc. Dans le système éducatif, elle est enseignée à partir de la première année dans les écoles publiques et dès le préscolaire dans les écoles privées (Haidar 2024 : 78), et aussi à l'enseignement supérieurs dans les domaines scientifiques, économiques et techniques.

L'espagnol

Depuis l'indépendance du Maroc, la langue espagnole a perdu très vite sa vitalité face à la domination du français et à la montée de l'anglais.

Aujourd'hui, cette langue est enseignée comme deuxième langue étrangère au choix, pareillement à l'anglais, dans le secondaire à partir de la troisième année du collège. Dans les facultés, elle est enseignée comme langue de spécialité dans le département des études espagnoles⁽¹¹⁾.

L'anglais

L'anglais connaît une progression remarquable dans le paysage linguistique marocain. Les politiques éducatives récentes, la mondialisation et les aspirations de la jeunesse marocaine convergent vers un renforcement de la place de l'anglais dans un contexte de plurilinguisme marocain.

En 2023, le ministre de l'Éducation nationale a annoncé la généralisation progressive de l'enseignement de l'anglais dès la première année du collège dans le service public ; mais dans les écoles privées, il est enseigné dès le cycle primaire⁽¹²⁾. De son côté, le ministre de l'Enseignement supérieur a insisté sur la nécessité de maîtriser la langue anglaise pour exceller dans la carrière professionnelle⁽¹³⁾.

(10) Article 5 de la Constitution du Royaume du Maroc 2011.

(11) <https://www.espagnolamaison.com/espagnol-maroc/>

(12) <https://lematin.ma/express/2023/anglais-college-maroc-besoin-5000-enseignants-an/390691.html>

(13) https://lematin.ma/journal/2014/enseignement-superieur_la-maitrise-de-l-anglais-desormais-obligatoire-pour-les-futurs-enseignants/210865.html

Cette situation de contact de langues a des empreintes sur les usages linguistiques des locuteurs sur les réseaux sociaux. Face à cette diversité, de nombreux phénomènes linguistiques apparaissent tels que l'emprunt, le calque, l'interférence et l'alternance codique.

4. L'alternance codique

Le dictionnaire des sciences du langage propose la définition suivante pour le contact des langues : « une situation dans laquelle, pour des raisons géographiques ou sociologiques, deux ou plusieurs langues sont parlées par un individu ou par une communauté ». (Franck Neveu 2011 : 96)

L'alternance codique, théorisée par John Gumperz, est un phénomène linguistique où des locuteurs bilingues ou multilingues utilisent plusieurs langues au sein d'une même interaction verbale pour des raisons interactionnelles, sociales ou pragmatiques.

Gumperz définit l'alternance codique comme suit :

« La juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal de passage où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents le plus souvent l'alternance prend la forme de deux phrases qui se suivent. Comme lorsqu'un locuteur utilise une seconde langue soit pour réitérer son message soit pour répondre à l'affirmation de quelqu'un autre. » (Gumperz 1989 : 57)

D'autres chercheurs ont proposé des définitions complémentaires ; Hamers et Blanc définissent l'alternance codique comme une « stratégie de communication utilisée par des locuteurs bilingues entre eux, cette stratégie consiste à faire alterner des unités de longueur variable de deux ou plusieurs codes à l'intérieur d'une même interaction verbale ». (Hamers et Blanc, 1983 : 445)

Gumperz a développé une théorie qui distingue principalement deux types d'alternance codique. La première est dite situationnelle lorsque les locuteurs adaptent leurs choix linguistiques à des changements contextuels externes. La deuxième est conversationnelle, elle se produit au sein d'une même situation communicative sans modification des paramètres contextuels.

A partir de ces deux types, Gumperz identifie six fonctions principales de l'alternance à savoir :

- *Les citations* : c'est une fonction polyphonique qui permet l'intégration d'un discours rapporté dans sa langue d'origine.
- *La désignation d'un interlocuteur* : cette fonction consiste à adresser un message spécifique à un participant en prenant la parole dans sa langue.
- *Les interjections* : elles permettent l'insertion d'exclamation ou de marqueurs phatiques dans une langue différente du reste du discours. Le but de cette fonction est de montrer la réaction de l'interlocuteur.
- *La réitération* : répétition d'un message dans une autre langue pour clarification. Cette fonction paraphrastique consiste à répéter, reformuler ou traduire un même message dans deux langues différentes pour l'expliquer ou le clarifier. D'après Gumperz : « Il est fréquent qu'un message exprimé d'abord dans un code soit répété dans un autre, soit littéralement, soit sous une forme quelque peu modifiée ». (Gumperz 1989 : 77)
- *La modalisation* : le choix d'une autre langue sert à modaliser le message véhiculé.

- *La personnalisation vs objectivation* : il indique la distanciation ou l'engagement émotionnel du locuteur par rapport à son message.

4.1. La typologie de POPLACK

Shana Poplack a développé une approche essentiellement structurelle proposant une typologie qui distingue trois principales formes d'alternance codique basée sur des critères syntaxiques.

4.1.1. L'alternance codique intraphrastique

L'alternance codique intraphrastique désigne le fait que « les structures syntaxiques appartenant à deux langues coexistent à l'intérieur d'une même phrase » (Moreau 1997 : 32).

De cette définition, on peut déduire que ce type d'alternance se distingue par sa complexité syntaxique vue qu'elle exige du locuteur une connaissance approfondie des grammaires des deux langues. La particularité de l'alternance intraphrastique réside dans sa réalisation à l'intérieur même de la structure phrastique, ce qui la distingue de l'alternance interphrastique et de l'alternance extraphrastique. Ce type d'alternance peut se manifester à différents niveaux de la structure syntaxique : insertion d'un mot isolé, d'un syntagme ou même d'une proposition entière d'une langue dans la trame d'une autre langue.

4.1.2. L'alternance codique inter-phrastique

Dans ce type d'alternance, le changement de la langue s'effectue à la frontière de deux phrases distinctes. Ce type d'alternance se caractérise par le fait que le locuteur change de langue à la fin d'une phrase complète, produisant ainsi la phrase suivante dans une autre langue.

4.1.3. L'alternance extra-phrastique

L'alternance codique extra-phrastique se produit quand le locuteur intègre dans la phrase des expressions idiomatiques, des proverbes et dictons selon le besoin de discours. Contrairement à l'alternance intraphrastique qui s'effectue à l'intérieur d'une même phrase et qui nécessite une grande maîtrise des règles qui régissent les deux langues en présence, l'alternance extraphrastique concerne des éléments plus isolés et plus figés qui ne requièrent pas forcément une connaissance approfondie des règles syntaxiques des langues en contact.

Loin d'être un simple mélange linguistique aléatoire et arbitraire, l'alternance codique extraphrastique remplit des fonctions communicatives importantes, que ce soit pour modaliser un message, exprimer une émotion, ou ancrer le discours dans une réalité particulière.

4.2. Les facteurs de déclenchement de l'alternance codique

Le locuteur

Dans notre cas d'étude, l'alternance codique est utilisée comme une stratégie de communication. Elle représente une manifestation de la compétence bilingue ou plurilingue du locuteur. Contrairement à l'idée qui trouve dans cet aspect de la variation langagière une déficience linguistique. L'usage de l'alternance codique dans notre corpus, objet d'étude, est un signe de performance communicationnelle permettant d'exploiter les ressources langagières. De plus, le niveau de l'éducation et le statut social des locuteurs influencent leur recours à cette pratique langagière.

L'interlocuteur

Pour que l'alternance soit efficace, les interlocuteurs doivent partager une compétence minimale dans les langues alternées. Ce phénomène linguistique peut servir de stratégie d'adaptation à l'interlocuteur.

Le lieu

Le lieu est l'élément déclencheur de l'alternance codique. Le discours doit être en harmonie avec le contexte dans lequel il se déroule. Dans le cas de notre étude, le lieu est numérique.

5. La construction du corpus

La linguistique de corpus représente une approche méthodologique incontournable dans l'étude des langues. Elle offre un cadre rigoureux pour observer et analyser les phénomènes linguistiques en s'appuyant sur des données authentiques et contextualisées, qui permettent d'accéder à une compréhension plus objective des phénomènes linguistiques.

La construction d'un corpus est un processus qui consiste à créer une collection de données langagières sélectionnées selon des critères linguistiques spécifiques. En linguistique, le terme « corpus » est polysémique. Il est défini comme un ensemble homogène de données linguistiques servant d'échantillon pour étudier une langue ou un phénomène linguistique.

Gadet et Copeau soulignent que :

« Il y a des définitions larges (comme chez Dalbera (2002) : ensemble d'éléments sur lequel se fonde l'étude d'un phénomène linguistique), qui qualifient tous les matériaux qu'utilise le linguiste, en particulier ce que l'on peut appeler son corpus de recherche (les séquences jugées pertinentes pour la description d'un phénomène). D'autres définitions plus ciblées (collection ordonnée d'enregistrements de productions linguistiques orales et multimodales, chez Baude2006) conviennent mieux aux actuels grands corpus informatisés. » (Gadet et Copeau 2007 : 101)

La définition de Sinclair possède une dimension analytique : « Un corpus est une collection de données langagières qui sont sélectionnées et organisées selon des critères linguistiques explicites pour servir d'échantillon du langage. » (Sinclair 1996 : 4)

5.1. Corpus idionumérique

Quand on se trouve devant un corpus numérique, la question de sa construction devient centrale, car elle ne répond pas aux mêmes logiques qu'un corpus traditionnel constitué uniquement de textes imprimés ou oraux. En effet, un corpus numérique présente plusieurs spécificités qui rendent sa constitution complexe et singulière. Tout d'abord, ce type de discours est souvent multimodal autrement dit il combine plusieurs modes de communication (texte, image, son, vidéo) qui interagissent pour produire du sens.

Ensuite, le corpus numérique est instable. Les contenus en ligne ou numériques peuvent être modifiés, supprimés ou déplacés à tout moment, ce qui pose un défi majeur pour l'archivage et la reproductibilité des recherches. Il faut dès lors adopter des stratégies rigoureuses de sauvegarde, de datation, d'indexation et parfois même de capture d'écran ou d'archivage web pour garder une trace stable et authentifiable du corpus.

Enfin, un corpus numérique se caractérise par l'incomplétude autrement dit il est évolutif dans la mesure où il peut s'enrichir continuellement au gré des mises à jour, des contributions des utilisateurs, des interactions sociales en ligne, ou encore des nouvelles technologies intégrées dans le médium. Cette dynamique évolutive invite à considérer le corpus comme un objet vivant, en perpétuelle transformation.

Pour résoudre le problème, il est nécessaire comme le souligne Bommier-Pincemin (1999 : 145) de mettre à exécution des extractions et des spécifications concernant le corpus. En effet, la représentation arborescente (Emerit 2016 :10) propose d'effectuer plusieurs niveaux d'extractions qui permettent de remonter à l'environnement numérique d'origine.

Niveau 1 : numérique

Selon Paveau, ce niveau contient des données numérisées. Ce niveau de corpus est consultable uniquement en ligne. Il se caractérise par sa multimodalité, son instabilité et le volume des données ce qui empêchent une analyse linguistique.

Niveau 2 : corpus numérique

Il est composé d'un ensemble d'enregistrements vocaux qui offrent des informations indispensables pour l'analyse des énoncés. Un corpus numérique est un document contenant les parties choisies dans le lieu de corpus. Emerit définit ainsi cette notion « Le lieu de corpus doit s'envisager comme un lieu à partir duquel il est possible de créer des corpus numériques et jusqu'auquel il est nécessaire de remonter pour interpréter ces corpus ». (Emerit 2016 : 1)

Niveau 3 : Transcription brute

À ce niveau, il s'agit d'une transcription brute des données de deuxième niveau. Les données sont de nature textuelle et peuvent donc être analysées sur le plan linguistique.

Niveau 4 : Transcription focalisée

C'est un sous-corpus textuel, transcrit et traduit. Il ne contient que quelques éléments de corpus brut en fonction de la focalisation de la recherche.

5.2. La construction de notre corpus

Notre travail est fondé sur un corpus idionumérique construit à partir de cinq pages d'influenceurs marocains très connus. Le choix de ces pages n'était pas aléatoire, d'un côté nous avons choisi les influenceurs utilisant différentes langues pour refléter la diversité linguistique au Maroc, de l'autre côté, nous avons considéré que les vidéos et les stories des influenceurs qui ont une large audience pourront assurer un corpus illustrant les pratiques langagières sur les réseaux sociaux.

Amine Ouizid

C'est un influenceur marocain passionné d'haltérophilie et de CrossFit, il a participé à des compétitions internationales. Sur Instagram, il a plus de 696 000 abonnés. Il partage des moments de sa vie quotidienne, notamment en famille avec son épouse Sofia Belkamel, également influenceuse. Le couple est connu pour promouvoir un mode de vie sain et actif. En plus d'Instagram, Amine est actif sur TikTok où il compte plus de 347 000 abonnés et a accumulé plus de 6,5 millions de likes. Le couple figure parmi les influenceurs familiaux les plus suivis au Maroc, partageant des conseils sur la santé et le bien-être.

Sofia Belkamel

C'est une influenceuse marocaine, reconnue pour sa présence active sur les réseaux sociaux, notamment Instagram avec un compte de 644000 abonnés. Elle est mariée à Amine Ouizid. Sofia Belkamel est une personnalité publique marocaine qui combine sa passion pour le bien-être, sa carrière artistique et son influence sur les réseaux sociaux pour inspirer et engager sa communauté.

Younes Chraïbi

Younes Chraïbi est un chirurgien-dentiste, coach et influenceur marocain engagé dans le développement personnel et spirituel. Il est le fondateur du programme "Main dans la Main, œuvrons pour le développement humain", visant à promouvoir le développement humain à travers des initiatives communautaires et éducatives. Il est également actif sur les réseaux sociaux, son compte Instagram compte plus 536 000 abonnés.

Ibrahim Jaidi

Ibrahim Jaidi est un créateur de contenu marocain, reconnu pour sa présence influente sur les réseaux sociaux. Sur Instagram, son compte a plus de 670 000 abonnés, où il partage des moments de son quotidien, reflétant une personnalité dynamique et positive.

Yassine Amor

Il est connu sous le nom de MambahFit, est un influenceur marocain spécialisé dans le domaine de la santé et du bien-être. Avec plus d'un million et demi d'abonnés sur Instagram, il partage quotidiennement des routines de santé et des conseils pour mener une vie saine. En plus de sa présence sur les réseaux sociaux, Yassine est impliqué dans des projets entrepreneuriaux.

6. Analyse du corpus

Après la construction du corpus idionumérique en nous basant sur la méthode arborescente, cela a permis de créer une base de données linguistique permettant une analyse plus approfondie. A travers l'observation de ces pratiques langagières nous pouvons déduire que les énoncés sont construits d'un mélange de plusieurs langues.

L'utilisation de l'arabe marocain est très répandue parmi les influenceurs marocains sur les réseaux sociaux. Cela peut s'expliquer par le fait que l'arabe marocain est la langue maternelle et véhiculaire de la majorité de la population marocaine. Les influenceurs utilisent l'arabe marocain pour créer du contenu authentique et se connecter avec leur public local. Ils partagent des opinions, des conseils, des informations et des divertissements en employant l'arabe marocain, ce qui renforce leur identité culturelle et facilite la compréhension mutuelle avec leurs followers.

L'utilisation de la langue française par les influenceurs marocains sur les réseaux sociaux est également très fréquente. Le français est une langue largement enseignée et comprise au Maroc, en particulier dans les milieux éducatifs et professionnels.

Certains influenceurs adoptent également l'anglais, qui occupe la place de la deuxième langue étrangère selon les régions du Maroc, en fonction de leur thématique et de leur audience. Il est considéré comme la langue de la mondialisation ; autrement dit c'est la lingua franca du monde. Cela peut expliquer sa présence intéressante dans le corpus.

Nous soulignons que l'arabe standard est rarement présent, il est employé surtout dans un contexte religieux pour citer un *ḥadīṭ* ou un verset coranique. C'est une langue de l'écrit et notre corpus est composé d'un ensemble d'énoncés oraux.

6.1. Les types de l'alternance codique

Alternance codique inter-phrastique

L'alternance codique inter-phrastique consiste en l'usage alternatif de deux ou plusieurs langues (L1, L2, L3), l'une est matrice et les autres sont enchâssées.

La langue matrice est un élément fondamental pour comprendre la structure et le fonctionnement de l'alternance codique. La langue de base (L1) qui est nommé la langue matrice, elle a un rôle dominant. Alors que l'autre langue (L2) est dite enchâssée et joue un rôle subordonné. Pour que la langue soit matrice, elle doit imposer l'ordre des mots, la structure grammaticale et fournir le cadre morphosyntaxique de l'énoncé et les éléments grammaticaux comme les déterminants et les prépositions.

Exemple 1 :

[mərḥba rak] (L1) tu es chez toi (L2).

Traduction : bienvenu, tu es chez toi.

Exemple 2 :

[mšīna n-šufu tiṭwan] (L1) pour la première fois (L2).

Traduction : Nous sommes allés visiter la ville de Tétouan, pour la première fois.

Exemple 3 :

La faculté de la médecine a lancé une plateforme (L1) [smiytha kilyati ta-thḍər ʕla l-amraḍ d l-klawi] (L2).

Traduction : La faculté de la médecine a lancé une plateforme appelée « mon rein » qui traite les maladies rénales.

Exemple 4 :

[šay l-maḡribi l-ašel] (L1) au festival de la musique Sophie de Fès (L2) [šəybna šī kas ta-nšərbu ḥlu] (L3)

Traduction : Le thé traditionnel au festival de la musique sophie de Fès, je veux un verre de thé je le bois sucré.

Alternance codique intra-phrastique

Cette forme de l'alternance codique est la plus fréquente dans notre corpus, ce qui illustre bien la dynamique linguistique complexe présente dans les contextes bilingues ou multilingues, comme celui du Maroc. Elle se caractérise par l'intégration, à l'intérieur d'une même phrase ou d'un syntagme, d'un segment linguistique emprunté à l'une des langues en contact, que ce soit le français, l'anglais, ou l'arabe standard, dans un énoncé principalement construit en arabe marocain, ou au contraire, l'insertion de morceaux d'arabe marocain dans des structures en français, anglais ou arabe standard.

Du point de vue structurel, cette alternance nécessite un respect des contraintes propres à la langue matrice qui assure la cohérence syntaxique et morphosyntaxique de l'énoncé. Le

segment intégré, bien que provenant d'une autre langue, s'imbrique dans la structure de la langue matrice sans bouleverser son organisation fondamentale.

Le cas de la matrice en français.

Exemple 1 :

Moi, je fais un truc sur instagramme « l'histoire du jour » donc [ta-nhðər ʕla qišša diniya] avec une morale.

Moi, je fais un truc sur instagramme « l'histoire du jour » donc je parle d'une histoire religieuse avec une morale.

Exemple 2 :

Les spots f Tétouan instagrammable [rʒəʕ-na] l'hôtel [w sali-na n-nhar f] la plage b work out.

Traduction : Les spots à Tétouan sont instagrammables nous sommes revenus à l'hôtel et nous avons terminé notre journée à la plage en faisant du sport.

Exemple 3 :

Hier [ʕərðo ʕlia] la faculté de la médecine de Fès. Ils ont insisté [ma xdəmt š w mšit] avec plaisir pour les aider à lancer [had] la plateforme [dərt] l'interview avec le doyen que je salue très très fort [ssi] Tarek Skalli le chef [d had] le projet.

Traduction : Hier, ils m'ont invité à la faculté de médecine de Fès. Ils ont insisté, je n'ai pas travaillé mais je suis allé avec plaisir pour les aider à lancer cette plateforme. J'ai fait l'interview avec le doyen, que je salue très très fort, Monsieur Tarek Skalli, le chef de ce projet.

Le cas de la matrice en anglais

Exemple 1:

Don't believe everything you read online [n-tməna l] message [y-duz]

Traduction : Il ne faut pas croire à tout ce que vous lisez en ligne. J'espère que le message passe.

Le cas de la matrice en arabe standard

Exemple 1 :

[subħana l-lah dalika r-raʒul kana faðan ġaleða l-qalb] [hðər b waħəd] la brutalité [b waħəd] l'agressivité linguistique.

Traduction :

Louange à Dieu, ce Monsieur était rude au cœur dur. Il a parlé avec brutalité et avec une agressivité linguistique.

Le cas de la matrice en arabe marocain.

Exemple 1 :

[ʕafi wлити tatvloge]

Traduction : C'est bien tu commences à réaliser des vlogs]

Exemple 2 :

[f lħaɣiqa] l'architecture [ʕəðmatni ma twəqəʕt š tkun tiṭwan zwina w nqiya l had daraža]

Traduction : En réalité l'architecture m'a étonnée je ne m'attendais pas que Tétouan soit si belle et propre à ce point.

Exemple 3 :

[ʔana maši ʔaḥsan ʔažin] maker [walakin] at least [ka-nṣayəb ʔažin f ʔažin]

Traduction : Je ne suis pas le meilleur qui fait les tajines mais au moins je peux cuisiner un plat dans le tajine.

Exemple 4 :

[hadši dya] l'influence [bdit fiḥ mən l] confinement

Traduction : j'ai commencé à m'intéresser à l'influence depuis le confinement.

Exemple 5 :

[bayna fik baqi ma] motivé [yak bḡiti ši] cadeau [mən ʕəndi iwa huma tlata ḥwayəž baš təbqa] motivated [w lmuḥima hia] discipline.

Traduction : Il me paraît que tu n'es pas encore motivé, veux-tu un cadeau de ma part ? Alors, il y a trois choses pour que tu restes motivé et la plus importante est la discipline.

Exemple 6 :

[ʔawalan] embrace your passion [xaṣək təlqa l] passion [dyaḷək ʔila kanət l-kura šṭəḥa] content creation [rkəz ʕliha w ʕte ž-žəhd dyaḷək mən baʕd xaṣək tʕəlləm yawmiyyan talitan] hard work and consistence [daba rkkəz f had ši w matzappiṣ]

Traduction : premièrement vis ta passion. Tu dois trouver ta passion que ce soit le football, la danse, la création du contenu, concentre-toi sur ta passion et donne plus d'effort. Deuxièmement, tu dois apprendre chaque jour. Troisièmement, le travail et la persévérance. Maintenant, concentre-toi sur ces conseils et reste à l'écoute.

L'alternance codique extraphrastique

Dans la communication sur les réseaux sociaux, l'alternance codique extraphrastique se manifeste par l'insertion d'expressions idiomatiques et religieuses issues de la culture locale dans des énoncés majoritairement en arabe marocain.

Exemple 1:

Enjoing the last moments in Madina before going to Mecca demain [inchaʔallah]

Traduction : Profiter des derniers moments à Médine avant de partir à La Mecque demain si Dieu le veut.

Exemple 2 : [rak təbarkallah ʕalik rak] sportif

Traduction : tu es sportif, que Dieu te garde.

Exemple 3 : [ta-yqulu ʕənʕa ʔila ma ḡnat t-stət waqila t-zid fəl ʕəmar]

Traduction : On dit que l'artisanat, s'il ne t'enrichit pas, il te prolonge la vie.

Les expressions comme [inchaʔallah] : si Dieu le veut, [təbarkallah ʕalik] : que Dieu te protège, ainsi que les proverbes sont propres à notre culture et notre religion. Les influenceurs utilisent ces expressions idiomatiques parce qu'elles sont plus expressives et significatives.

6.2. Les fonctions de l'alternance codique

La personnalisation

La personnalisation est une fonction très présente dans notre corpus qui permet aux influenceurs marocains de raconter leurs propres expériences, leurs idées ou exprimer un point

de vue concernant un sujet traité. Ils emploient souvent le pronom personnel [ʔana : je] dans la plupart des énoncés.

En utilisant « je », les influenceurs marocains mettent en avant leur propre expérience vécue, ce qui humanise leur discours et le rend authentique. Cette personnalisation témoigne d'une volonté de se positionner comme sujet parlant. Cela favorise la construction d'une identité singulière, où le locuteur ne se contente pas de relater des faits neutres mais exprime un point de vue subjectif. De plus, le pronom « je » est un outil d'engagement interactionnel qui réduit la distance entre l'influenceur et son public. En racontant des expériences personnelles ou en exprimant ses idées, l'influenceur établit une complicité invite à l'empathie.

Exemple 1 :

Moi [ta-nhḍər ʕla] le développement personnel.

Moi, je traite le sujet du développement personnel.

Exemple 2 :

[ʔana maʃi ʔaḥsan ʔaʒin] maker

Traduction : Je ne suis pas le meilleur qui fait les tajines.

Exemple 3 :

[ʔana b raʃi ta haja mən had ʃi]

Traduction : moi aussi, je ne fais rien de ce programme.

Exemple 4 :

[ʔana b raʃi] je ne suis pas discipliné [məzyan f] sport [dyali]

Traduction : moi aussi, je ne suis pas très discipliné concernant mes activités sportives.

La réitération

La réitération c'est une fonction paraphrastique qui consiste à traduire les expressions pour clarifier, expliquer et renforcer le message. Les exemples du corpus montrent que la réitération permet avant tout de rendre le message plus accessible en traduisant ou reformulant quelques expressions : [ʒay salis] par « transmis fluide » (Exemple 1), ou « j'ai donné à l'autre la chance de m'expliquer » par [ʕəʔetu l-forʃa yə-ʃrəḥli] (Exemple 2), l'influenceur assure que son propos est saisi dans sa totalité, dépassant les barrières linguistiques ou culturelles. La réitération ne sert pas uniquement à expliciter, mais aussi à mettre en relief ce qui est raconté, à souligner l'importance d'une scène, d'un fait ou d'une idée. Dans l'exemple 3, le récit en darija est suivi d'une traduction illustrant la scène et ses enjeux : [laqṭat l-yawm] : la scène du jour. Dans cet exemple, cette fonction a une valeur émotionnelle supplémentaire.

La réitération liée à l'alternance codique sert aussi à structurer le discours, en marquant des transitions entre les codes et en facilitant la compréhension globale. Elle évite les ruptures brutales dans le flux communicationnel en assurant une continuité dans la transmission du message.

Exemple 1 : C'est extraordinaire le message [ʒay salis] fluide

Traduction : C'est extraordinaire, le message transmis est fluide.

Exemple 2 : à chaque fois que j'ai donné à l'autre la chance de m'expliquer [ʕəʔetu l-forʃa yə-ʃrəḥli]

Traduction : à chaque fois que j'ai donné à l'autre la chance de m'expliquer

Exemple 3 : [ħna raʒʒin mən ʃlat ʃ-ʃobħ n-nas naʃsa w huwa ta-yəʒmaʃ z-zbəl w l-lah laqʃat l-yawm] la scène du jour

Traduction : Nous revenons de la prière de l'aube, les gens sont endormis, et lui, il ramasse les ordures. Je vous jure c'est une scène qui a marqué ce jour-là.

Désigner un ou plusieurs locuteurs

Cette fonction joue un rôle central dans la communication des influenceurs marocains, comme le montrent les exemples fournis. Elle est étroitement liée à la dimension pragmatique du langage : il s'agit d'orienter le message vers plusieurs interlocuteurs, ce qui crée un dialogue implicite, voire explicite, entre le locuteur et son audience. Les exemples révèlent une utilisation fréquente de la deuxième personne « tu » : [nta] / « ta » : [dyaʎək] et des verbes à la forme impérative qui établissent un rapport direct avec l'auditeur ou bien ils expriment des conseils. [xaʃək tʃəlləm yawmiyyan] : tu dois apprendre chaque jour.

En s'adressant précisément à l'audience avec un « tu », l'influenceur adopte une posture dialogique qui simule une conversation personnelle. Cela ancre le message dans une relation d'échange direct, même si celle-ci se fait à distance via les réseaux sociaux. Dans le corpus nous avons relevé aussi des énoncés formulés sous forme d'impératifs ou de conseils « *embrace your passion* » : « *tu dois apprendre chaque jour* », qui instaurent une relation d'enseignement ou d'accompagnement.

Exemple 1 :

[ʔawalan] embrace your passion [xaʃək təlqa l] passion [dyaʎək]

Traduction : premièrement vis ta passion. Tu dois trouver ta passion

Exemple 2 :

[mən baʃd xaʃək tʃəlləm yawmiyyan]

Traduction : après, tu dois apprendre chaque jour]

Exemple 3 : [inna l-laha la yuġayyiru ma bi qawmin ħata yuġayyiru ma bi ʔanfusihi bġiti tbaddal ħyatək lawwal lli xaʃo ytbəddal huwa nta]

Traduction : Dieu ne change pas la condition d'un peuple jusqu'à ce qu'il change ce qui est en lui-même. Si tu veux changer ta vie, la première chose qui doit changer, c'est toi.

La modalisation

Dans le corpus, la modalisation est présente à travers le recours à une autre langue afin de clarifier le message. Il s'agit de compléter le sens d'une phrase en utilisant une langue différente. Les exemples montrent que les influenceurs commencent souvent leur énoncé par un mot en arabe, puis poursuivent en français pour développer l'idée ou inversement.

Exemple 1 :

Moi, je fais un truc sur instagramme « l'histoire du jour » donc [ta-nħdər ʃla qiʃʃa diniya]

Traduction : Moi, je fais un truc sur instagramme « l'histoire du jour » donc je parle d'une histoire religieuse.

Exemple 2 :

La faculté de la médecine a lancé une plateforme [smiytha kilyati]

Traduction : La faculté de la médecine a lancé une plateforme appelée « mon rein ».

L'alternance codique chez les influenceurs marocains joue un rôle essentiel dans la manière dont ils construisent et transmettent leur message. Elle permet avant tout de personnaliser le discours en utilisant le pronom « je », ce qui met en valeur leur expérience vécue et crée une proximité authentique avec leur audience. Par ailleurs, la répétition par traduction ou reformulation facilite la compréhension en rendant le message plus accessible. Cette fonction permet d'apporter une valeur émotionnelle supplémentaire, tout en assurant une transition fluide entre les différentes langues utilisées.

L'alternance codique sert également à s'adresser directement au public, souvent en employant la deuxième personne ou des verbes à l'impératif. Cette posture dialogue avec l'audience, simulant une conversation rapprochée malgré la distance imposée par les réseaux sociaux. Elle peut aussi instaurer une relation de conseil ou d'accompagnement. Enfin, la modalisation du discours est renforcée par le passage d'une langue à une autre, ce qui permet de clarifier, nuancer ou compléter le sens des énoncés, enrichissant ainsi la portée du message.

7. Conclusion

Cette recherche sur l'arabe marocain connecté a permis de mettre en lumière comment les influenceurs marocains façonnent un espace linguistique hybride sur les réseaux sociaux, reflétant la complexité du paysage linguistique marocain tout en l'adaptant aux exigences de la communication numérique contemporaine. L'analyse du corpus idionumérique nous a révélé une richesse remarquable dans les pratiques langagières des créateurs de contenu marocains, qui mobilisent stratégiquement leur répertoire plurilingue pour atteindre et engager efficacement leurs audiences.

Notre étude a démontré que l'alternance codique constitue une caractéristique fondamentale du discours des influenceurs marocains sur les plateformes numériques, d'une part, l'analyse du corpus idionumérique confirme que l'arabe marocain maintient sa position de langue matrice dans les productions numériques des influenceurs marocains. Les résultats confirment que l'arabe marocain demeure la langue véhiculaire principale, assurant une connexion authentique avec l'audience locale. Cette préférence s'explique par le statut de l'arabe marocain comme langue maternelle et véhiculaire pour la majorité des Marocains. Toutefois, le français occupe également une place importante dans ce paysage linguistique numérique.

D'autre part, notre analyse a mis en évidence plusieurs motivations à ces pratiques d'alternance. Les influenceurs recourent à ce phénomène linguistique pour créer des effets stylistiques, renforcer certains messages, ou exprimer leur identité hybride. La modalisation du discours constitue également une fonction essentielle, permettant d'introduire une dimension affective particulière. Sur le plan structurel, nous avons observé que l'alternance codique se manifeste à différents niveaux syntaxiques. L'alternance interphrastique permet de délimiter clairement les unités discursives, tandis que l'alternance intraphrastique, plus complexe, témoigne d'une maîtrise approfondie des grammaires des langues en contact. Les expressions idiomatiques constituent quant à elles des exemples typiques d'alternance extraphrastique, enrichissant le discours d'éléments culturellement marqués.

En outre, cette étude démontre que l'arabe marocain connecté constitue un exemple fascinant d'adaptation linguistique à l'ère numérique. Les pratiques observées reflètent non seulement la réalité sociolinguistique du Maroc contemporain, mais participent également à la

construction d'une identité collective modernisée qui intègre harmonieusement tradition et globalisation. L'analyse détaillée des énoncés révèle comment les influenceurs négocient constamment entre leur ancrage culturel local et leur ouverture aux influences mondiales. Le phénomène étudié témoigne d'une vitalité linguistique remarquable et d'une capacité d'innovation que les locuteurs marocains déploient pour communiquer efficacement dans un environnement numérique globalisé. Cette hybridation linguistique, loin de constituer une menace pour l'intégrité de l'arabe marocain, représente plutôt une manifestation de sa flexibilité et de sa capacité d'adaptation aux nouveaux contextes communicationnels.

Enfin, ce travail atteste que l'arabe marocain connecté ne souffre ni de dilution ni de perte identitaire. Au contraire, il démontre une grande flexibilité et une aptitude à s'adapter aux nouvelles formes de communication digitale, contribuant ainsi à la construction d'identités pluriculturelles modernes et revendiquant une place significative dans l'espace numérique.

8. Annexe : tableau de transcription du corpus

VOYELLES			
Symbole	Description	Équivalent en API	Observations
Ə	Voyelle centrale arrondie, mi-fermée	ə	Schwa
A	Voyelle centrale, mi-basse / mi-ouverte, écartée, orale	a	Voyelle pleine
I	Voyelle antérieure, haute / fermée, écartée, orale	i	Voyelle pleine
U	Voyelle postérieure, haute / fermée, arrondie, orale	u	Voyelle pleine
SEMI-VOYELLES			
Système de transcription utilisé	Équivalent en API	Propriétés articulatoires	
Y	J	Palatale (semi-consonne).	
W	w	Labiale	

CONSONNES		
Système de transcription utilisé	API	Propriétés articulatoires
B	b	Bilabiale, occlusive, sonore. Elle peut être emphatisée.
D	d	Occlusive apico-alvéolaire sonore.
ḍ	ḍ	Constrictive apico-dentale sonore.
F	f	Constrictive labio-dentale sourde.
H	h	Constrictive laryngale.
ḥ	ḥ	Constrictive pharyngale sourde.
K	k	Post-palatale, occlusive, sourde.
L	l	Alvéolaire, liquide, orale.
M	m	Bilabiale, liquide, nasale.
N	n	Dentale, liquide, nasale.
Q	q	Uvulaire, occlusive sourde.
R	r	Alvéolaire, liquide, orale.
S	s	Alvéolaire, fricative, sourde.
ṣ	sʕ	Constrictive alvéolaire sourde pharyngalisée.
ḍ	dʕ	Occlusive apico-alvéolaire sonore pharyngalisée.
S	ʃ	Pré-palatale, fricative, sourde.
G	ɣ	Vélaire, fricative, sonore.
T	tʕ	Occlusive post-alvéolaire sourde.

X	x	Constrictive uvulaire sourde.
Z	z ^ʕ	Constrictive alvéolaire sonore.
ʒ	ʒ	Constrictive palato-alvéolaire sonore.
ʕ	ʕ	Constrictive, pharyngale, sonore.
ʔ	ʔ	Laryngale, occlusive.
G	g	Post-palatale, occlusive, sonore.
Ḍ	Ḍ ^ʕ	Constrictive apico-dentale sonore pharyngalisée.
ṭ	θ	Constrictive dentale sourde

9. Bibliographie

- ABOULKACEM, EL KHATIR (2005) : *Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc : Processus et réactions* : Thèse de doctorat en anthropologie sociale. EHESS.
- BENITEZ-FERNANDEZ, MONTSERRAT & DE RUITER, JAN JAAP & TAMER, YOUSSEF (2010) : *Développement du plurilinguisme : le cas de la ville d'Agadir*, Paris : L'Harmattan, 241 pages. ISBN 978-2-296-11420-3.
- BOMMIER-PINCEMIN, BENEDICTE (1999) : *Diffusion ciblée automatique d'informations : conception et mise en œuvre d'une linguistique textuelle pour la caractérisation des destinataires et des documents*, Thèse de doctorat en linguistique, Université Paris IV-Sorbonne, soutenue le 6 avril 1999.
- BOUKOUS, AHMED (2005) : « Dynamique d'une situation linguistique : le marché linguistique au Maroc », *Dimensions Culturelles, Artistiques et Spirituelles*, pp. 71-111.
- EMERIT-BIBIE, LAETITIA (2016) : « La notion de lieu de corpus : un nouvel outil pour l'étude des terrains numériques en linguistique », *Corela* [En ligne], 14-1, URL : <http://corela.revues.org/4594>.
- GADET, FRANÇOISE & COPEAU, PIERRE (2007) : « L'exploitation sociolinguistique des grands corpus : maître-mot et pierre philosophale », *Revue française de linguistique appliquée*, 12 (1), pp : 99-110.
- GUMPERZ, JOHN (1989a) : *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris : Éditions de Minuit.
- GUMPERZ, JOHN (1989b) : *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, trad. de J. Simonin, Paris : L'Harmattan.
- HAMERS, JOSIANE & BLANC, MICHEL (1983) : *Bilinguisme et bilinguisme*, Bruxelles : P. Mardaga.
- MARCHAT, HENRY (1971) : « La France et l'Espagne au Maroc pendant la période du Protectorat (1912-1956) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 10, pp. 81-109.

- HAIDAR, MEHDI (2025) : « Le français langue d'enseignement au Maroc », *Langues, Cultures et Sociétés*, vol. 10, n° 2, pp. 76-85.
- MILLER, CATHERINE (2011) : « Marges et normes linguistiques au Maroc : Un terrain mouvant ». Dans C. Aufauvre, K. Benafla, M. Emperador (éd.), *Marges et marginalités au Maroc*, Tunis : IRMC, collection Maghreb et sciences sociales, pp. 57-70.
- MOREAU, MICHEL-LOUIS (1997) : *Sociolinguistique : Concepts de base*, Bruxelles : Éditions Mardaga.
- NEVEU, FRANCK (2011) : *Dictionnaire des sciences du langage*, Paris : Armand Colin.
- OREWILER, DELANEY (2024) : *L'histoire du français au Maroc et les perceptions de la langue française aujourd'hui au Maroc*. [Thèse doctorale, University of Iowa].
- POPLACK, SHANA (1980) : « Sometimes I'll start a sentence in Spanish y termino en español toward a typology of code-switching », in *Linguistics*, n°18, pp : 561-618.
- SINCLAIR, JOHN (1996). «The Search for Units of Meaning», *Textus : English Studies in Italy*, pp: 75-106.

ARTÍCULOS

مفاهيم جمالية لدى الغزالي

CONCEPTOS ESTÉTICOS EN AL-GHAZALI

AESTHETIC CONCEPTS IN AL-GHAZALI'S THOUGHT

Ahmad Tuama Halabi*
Universidad de Qatar

Recibido: 30/01/2025

Aceptado: 26/11/25

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 139-155

ملخص البحث: لا يمكن الزعم بأن الفلاسفة والعلماء والمتصوفة المسلمين قد أسسوا علم الجمال، أو امتلكوا نظرية في علم الجمال، أو ألفوا كتباً متخصصة في هذا المجال، ولكن يمكن القول إنهم امتلكوا مفاهيم جمالية ونظرات متناثرة في بطون مؤلفاتهم. ويعتد أبو حامد الغزالي (450-505/1057-1111) ممن امتلك نظرات ومفاهيم واضحة في الجمال وقيمه ومعانيه أو قيمة معانيه. وقد انطلق في فهمه للجمال من الأخلاق والتصوف، فقد أراد في كتابه «إحياء علوم الدين» بعث الأخلاق في المجتمع وإحياءها، وتربية الناس على ما هو جميل. وأراد الرقي بالروح والوعي البشري والذوق والحس عند الإنسان، وتقريبه من الله، في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى». وهذا ما سعى إليه أيضاً في معظم مؤلفاته، وبث هنا وهناك معاني وقيماً يمكن استخلاص مفاهيم جمالية من خلالها. وقد انطلق في تلك المفاهيم من الحق المطلق والجمال المطلق والخير المطلق، كان منطلقه من الذات الإلهية، وكانت غايته الإنسان، سعياً للسمو به والرقى نحو الأسمى والأجمل. وما يسعى إليه هذا البحث هو الوقوف عند تلك النظرات والمعاني والمفاهيم الجمالية لدى الغزالي. **الكلمات المفتاحية:** الغزالي - علم الجمال - الجلال - الكمال.

Resumen: No se puede afirmar que los filósofos, científicos y sufíes musulmanes hayan establecido una ciencia de la estética, poseído una teoría estética o escrito libros especializados en este campo. Sin embargo, sí se puede decir que poseían conceptos estéticos y visiones dispersas a lo largo de sus obras.

Entre quienes tuvieron visiones y conceptos claros sobre la belleza, sus valores y significados, destaca Abū Hāmid al-Ġazālī (450-505 H). Su comprensión de la belleza partía de la ética y el sufismo. En su libro *Ihya' 'Ulūm al-Dīn* (La Revitalización de las Ciencias Religiosas), buscaba revivir y reavivar la moral en la sociedad, educando a las personas en lo que es bello. En su libro *al-Maṣṣad al-Asnā fī Ṣarḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā* (El Propósito Sublime en la Explicación de los Nombres Más Bellos de Dios), aspiraba a elevar el alma, la conciencia humana, el gusto y el sentido en el ser humano, acercándolo a Dios. Esto también lo buscó en la mayoría de sus obras, difundiendo aquí y allá significados y valores de los cuales se pueden extraer conceptos estéticos.

* Email: ahmadtuamahalabi@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0676-295X>

En esos conceptos, partió de la Verdad Absoluta, la Belleza Absoluta y el Bien Absoluto, teniendo como punto de partida la Esencia Divina y como objetivo al ser humano, buscando elevarlo y guiarlo hacia lo más sublime y bello.

Lo que esta investigación busca es examinar esas visiones, significados y conceptos estéticos en al-Ghazali.

Palabras clave: al-Ghazali - Estética - Majestad - Perfección.

Abstract: It cannot be claimed that Muslim philosophers, scientists, and Sufis established the science of aesthetic, possessed a theory of aesthetic, or authored specialized books in this field. However, it can be said that they possessed aesthetic concepts and scattered insights within their various works.

Among those who held clear views and concepts on beauty, its values, and meanings is Abū Ḥāmid al-Ġazālī (450-505 AH). His understanding of beauty stemmed from ethics and Sufism. In his book *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences), he aimed to revive and instill ethics in society and to cultivate an appreciation for what is beautiful. In his book *al-Maqṣad al-Asnā fī Ṣarḥ Asmāʾ Allāh al-Ḥusnā* (The Sublimest Aim in Explaining God's Most Beautiful Names), he sought to elevate the human spirit, consciousness, taste, and sensibility, and to bring humanity closer to God. This is also what he strived for in most of his writings, disseminating meanings and values here and there from which aesthetic concepts can be derived.

His starting point for these concepts was absolute truth, absolute beauty, and absolute goodness. His point of departure was the Divine Essence, and his ultimate goal was humanity, striving for its elevation and ascent towards the most sublime and beautiful.

This research seeks to examine these aesthetic views, meanings, and concepts in the thought of Al-Ghazali.

Keywords: al-Ghazali – Aesthetic – Majesty – Perfection

1- تمهيد:

1-1- الجمال وتجلياته:

الجمال قائم في الكون كله، من سماء وأرض ونجوم وكواكب، وفي الكائنات كلها، من جماد ونبات وحيوان وإنسان. وهو جمال موضوعي ظاهر، لا سبيل إلى إنكاره، ولكن إحساس الإنسان به هو الذي يجعله قيمة جمالية، ويعطيه حقيقة وجوده، ومعناه، وهذا هو الجمال الطبيعي. ولا شك أن أسمى معانيه تتجلى في الإنسان. وجمال الإنسان منه ما هو ظاهر في صورته الخلقية، أي في جسمه وفي ملامحه، ومنه ما هو خفي باطني، في أخلاقه وفي مزاجه، وتعبّر عنه أفعاله ومواقفه.

وثمة جمال ثانٍ، هو الجمال الفني، وهو الجمال الذي يصنعه الإنسان، في العمارة والنحت والتصوير والموسيقى والشعر والأدب، وسائر الفنون الجميلة من مسرح وسينما وغيرها من الفنون.

وثمة جمال ثالث، وهو في الحقيقة الأول، وهو الأصل، ومصدر الجمال، وهو الجمال الكلي المطلق، وهو جمال الله عز وجل. ويتجلى جماله في أسمائه الحسنى، وفي الكون كله، وفي أشكال الكائنات كلها، التي أبدعها وأتقن صنعها، فهي آية من آياته، وفيها قبس من نوره. وكل قيم الجمال ومعانيه تصدر عنه، فهو الجمال الكلي المطلق.

2-1- الجمال عند العرب:

الفنون، واعتنوا بها، حتى وهم في العصر الجاهلي؛ فقد كانوا على تواصل مع الشعوب وقد عرف العرب والحضارات المجاورة، وكانت لهم فنونهم البسيطة في حياتهم الصحراوية، وعرفوا الأنماط والثياب المزركشة. وهي على بساطتها تدل على ذوق جمالي، يقول زهير بن أبي سلمى متحدّثاً عن البُسط والسجاجيد الرقيقة الناعمة التي كانوا يضعونها على ظهر الناقة، ولا سيما في الهودج الخاصة بالنسوة، فيقول⁽¹⁾:

عَلَوْنَ بِأَمْطِ عِتَاقٍ وَكِلَّةٍ رِقَاقٍ حَوَاشِيهَا مُشَاكِهَةُ الدَّمِّ

(1) زهير بن أبي سلمى، الديوان، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 9.

وتدل الأصنام التي عبدها العرب قبل الإسلام على قدر غير قليل من فن النحت والتزويق، يقول ابن الكلبي⁽²⁾: «فقد كان هُبْلُ من عقيق أحمر على صورة الإنسان، مكسور اليد اليمنى، أدركته قريش كذلك، فجعلوا له يدًا من ذهب خالص». أما «ذو الخُلصة» فيقول عنه⁽³⁾: «كان من مَرَوَّةٍ بيضاء، منقوشة عليها كهينة التاج».

وما يُروى عن قصري الخورنق والسدير وعن قصر غمدان يدل على تطور فن العمارة والهندسة والبناء، وما في العمارة من جمال. ويؤكد أن حياة العرب قبل الإسلام لم تكن قاحلة كما يتوهم المرء، بل كانت غنية بقيم الفن والإحساس بالجمال، وتكفيها للدلالة على ذلك الإشارة إلى وصف الناقة والفرس وصفًا فنيًا جماليًا لدى الشعراء الجاهليين؛ مما يعني أن العربي لم يكن يحس نحوها بالفائدة والمنفعة فقط، بل كان يحس بجمالها، ويدل وصف امرئ القيس لفرسه على الاستمتاع بمظاهر الجمال في فرسه والتغني بها، وهو الذي يلقي عليها في نهاية الوصف نظرة تأمل فنية، فيقول⁽⁴⁾:

ورحنا يكاد الطَّرْفُ يَقْصُرُ دُونَهُ متى ما تَرَقَّ العين فيه تَسَهَّلَ

فهو ينظر إلى فرسه ويتأملها، ويحار أين ينظر فيها، فينتقل في نظره من أعلى إلى أسفل، وبالعكس، ليدل على تأملها، والاستمتاع بجمالها.

3-1- تطور الفنون في العصور الإسلامية:

ومن الطبيعي أن تتطور الفنون عند العرب بعد ظهور الإسلام، واستقرارهم في الأمصار، واتساع اتصالاتهم بالشعوب والأمم والحضارات، وتحدث الدكتور راوية عبد المنعم عباس عن اهتمام المسلمين بالفن، فتقول⁽⁵⁾: «اهتم المسلمون بالفنون والجماليات بشكل كبير... ولا يمكن أن نتجاهل دور المسلمين الإبداعي في مجال الخلق الفني، أو نتغافل عن ذكر إسهاماتهم الفنية في الحضارة، وفي تاريخ الوعي الجمالي والفني». وتضيف الدكتورة عباس⁽⁶⁾: «ارتبط فن الرسم عند المسلمين بالخط وأنواعه، كما ارتبط بصناعة الكتب التي برعوا في تجليدها وتغليفها وزخرفتها برسوم هندسية لحيوانات وطيور. والذي لا شك فيه أن قمة الزخرفة والإبداع الإسلامي قد بدت واضحة في تزيين المصاحف والمخطوطات والأبسطة، وكذلك المنسوجات الفاخرة والأخشاب المطعمة بالعاج».

وتأثر العرب المسلمون بالفنون التي اطلعوا عليها عند الشعوب المجاورة، ولكنهم استطاعوا أن يصبغوا فنونهم بصبغة خاصة تميزهم، يقول الدكتور محمد عزيز نظمي سالم⁽⁷⁾: «ازدهرت الفنون والزخارف والعمارة الإسلامية بعد انتشار الإسلام، وتطورت فنون التصوير وامتزجت بفنون فارس والمغول والرومان والهند... وعلى امتداد العصور الأموية والعباسية... نجد روائع الفنون ورواد فن التصوير... وإن كان الرواد الأوائل من المسلمين قد استمدوا أصول زخارفهم من الفنون البيزنطية والساسانية وغيرها، فإنهم طوروها وأدخلوا عليها الكثير. ويكفي أنهم استحدثوا فن الأرابيسك الذي تتمثل فيه اللاتجاهية في الزمان والمكان، منتجة تكرار الوحدة الزخرفية والخطوط الهندسية، ولعل نزعة الفنانين نحو تكرار الوحدة الزخرفية تعبر عن المفهوم الأشعري الذي يقسم الوجود إلى ذرات ووحدات أولية بسيطة».

(2) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، ط3، 1995، ص 28.

(3) المرجع السابق، ص 34.

(4) امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: د. محمد الشوابكة، و د. أنور أبو سويلم، دار عمار، الأردن، 1998، 1/ 274. وفي رواية: تسفل بدلاً من تسهل.

(5) عباس، د. راوية عبد المنعم، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دراسة في القيم الفنية والجمالية، دار النهضة العربية، بيروت، 1998، ص 96-97.

(6) المرجع السابق، ص 77.

(7) سالم، د. محمد عزيز نظمي، الفن بين الدين والأخلاق، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996، ص 18.

وكان للأدباء نظرات في الجمال وانطباعات عبّروا عنها في مواضع متناثرة من مؤلفاتهم، ثم كان للفلاسفة بحوث جمالية. وجاء من بعدهم المتصوفة لتكون لهم نظرتهم الخاصة إلى الجمال، يقول الدكتور عفيف بهنسي⁽⁸⁾: «ليس من كتاب صادر عن مفكر مسلم أو عربي يفرد للجمال موضوعاً مستقلاً أو يتحدث عن علم الجمال وفلسفة الفن... أما الفكر الصوفي فلقد كان حدسياً بذاته، وتحدث عن الجمال الإلهي أكثر من حديثه عن الجمال الموضوعي... ترى مفهوم الجمال عند الفارابي وابن سينا على أنه صفة لوجود الموجود، وهو متعلق بالكمال، ولذلك فهما يتحدثان عن جمال الله وجمال المقولات، وهو الجمال الحقيقي والمطلق، وليس النسبي».

4-1- علاقة الفن بالدين والأخلاق:

وليس غريباً أن يتأثر الفلاسفة والمتصوفة بالدين الإسلامي في فهمهم الجمال، بل ليس غريباً أن يكون الفن مرتبطاً بالدين، فقد كان هذا حال الفن على مر العصور. يقول الدكتور محمد عزيز نظمي سالم⁽⁹⁾: «لعل نظرة واحدة إلى منجزات العمل الفني وآثاره التي تأثرت بالدين، كالمعابد والكنائس والمساجد والصور والتماثيل، تؤكد أنّ تأثير الدين في الحياة الفنية عميق وقوي، وأنّ هناك فنوناً ظهرت متأثرة بالدين كالأدب الصوفي». ثم يؤكد ارتباط الفن بالدين، ويشير إلى أنه لم ينفصم عنه إلا في أوروبا وفي عهود متأخرة، فيقول⁽¹⁰⁾: «سار كل من الفن والدين معاً، على مر العصور، إلى أن ظهرت بوادر الانفصام بينهما في أوروبا... وبلغت أشدها في عصر النهضة».

ولذلك كان الفن مرتبطاً دائماً بالأخلاق منذ عهد الإغريق، يقول الدكتور محمد عزيز نظمي سالم⁽¹¹⁾: «إن هناك عنصراً أخلاقياً في النشوة الجمالية، ولكي تبدى الأشياء جميلة يجب أن تنطوي على الخير، فالأعمال الفنية الجميلة زاخرة بالخير والعواطف والأفكار السامية... وكان الفلاسفة اليونانيون يربطون بين الحق والخير والجمال، ونخص بالذكر أفلاطون وكذلك الرواقيين، فالرواقية كانت ترى أن الشيء الجميل هو الخير الكامل».

ولكن هذا لا يتناقض مع كون الجمال مرتبطاً بالحواس، ولا ينفي كونه لذة عقلية، لأن الحواس هي المدخل إلى العقل، فالفن يحدث تأثيراً حسياً في الجسم، لكنه يُدرك بالعقل. يقول برتليمي⁽¹²⁾: «إن الحسية في حقيقتها تعني وجود اللذة الجمالية متضمنة في الإدراك ذاته، كما تعني أن هذه اللذة تحدث رنيناً في الجسم كله... لأن الجميل هو الذي يسر النظر والسمع واللمس العضلي أحياناً، والشعور الذي ينتج في الحواس ينتقل إلى الجسم».

ويزيد برتليمي الفكرة وضوحاً فيقول⁽¹³⁾: «إذا كان الخير لا يتحقق إلا في الأعمال والسلوك البشري، فإن الجمال على عكس ذلك يتجسد في الأشياء المرئية الملموسة المسموعة، التي تدركها الحواس». ولكنه يؤكد أن الهزة العاطفية وحدها غير كافية لإدراك الجمال، ولا بد من الفهم العقلي، فيقول⁽¹⁴⁾: «إن الشيء الجميل يختص به العقل، ولن يصعب علينا أنّ نثبت أن إدراك الجمال في جميع الفنون مرتبط بإدراك علاقة أو نسبة ما... والمؤكد أنّ للجميل صفة تتلخص في تحقيق التناسق بين الحساسية والفهم العقلي، إلا أن الحكم المبني على الذوق يرجع إلى العقل نفسه، ويتميز التأمل الجمالي إذن تميّزاً واضحاً عن مجرد الاهتزاز العاطفي».

(8) بهنسي، د. عفيف، الفكر الجمالي عند التوحدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 56.

(9) سالم، د. محمد عزيز نظمي، الفن بين الدين والأخلاق، ص 13.

(10) المرجع السابق، ص 14.

(11) المرجع السابق، ص 22.

(12) برتليمي، جان، بحث في علم الجمال، ترجمة: د. أنور عبد العزيز، ود. نظمي لوقا، دار نخضة مصر، القاهرة، 1970، ص 380.

(13) المرجع السابق، ص 379.

(14) المرجع السابق، ص 382.

2- الغزالي عصره وحياته ومؤلفاته:

1-2- عصر الغزالي:

عاش الغزالي⁽¹⁵⁾ في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (450-505 هـ)، وهو العصر الذي شهد قيام الدولة السلجوقية، وقد أسسها طغرل بك عام (432 هـ) في خراسان، وامتدت إلى خوارزم وطبرستان وأذربيجان، والعراق والجزيرة الفراتية. وانتشرت هذه الدولة على البيزنطيين، وضمت إليها آسيا الصغرى، وورث الدولة ألب أرسلان بعد وفاة طغرل بك عام (455 هـ) وهو ابن أخيه. وشجّع العلم والعلماء، وتولى وزيره الحسن بن إسحاق الطوسي أمور العلم، وهو المعروف بنظام الملك. وقد أسس المدارس النظامية في بغداد والبصرة والموصل، وبلخ ونيسابور وأصفهان ومرو، وتعدّ هذه المدارس جامعات في المفهوم المعاصر.

وفي هذا العصر برز علماء وأدباء كبار، من مثل عمر الخيام (توفي عام 515 هـ)، والحريري صاحب المقامات (446-516 هـ)، والميداني (توفي 518 هـ) مؤلف كتاب «مجمع الأمثال»، والثشيري (376-465 هـ) صاحب «الرسالة القشيرية» في التصوف، وأبو الفتح الشهرستاني (479-548 هـ) صاحب كتاب «الملل والنحل»، وإمام الحرمين الجويني (419-478 هـ) وكان يدرّس الفقه الشافعي في المدرسة النظامية في نيسابور، وعليه تتلمذ الغزالي. وفي هذا العصر ازدهرت علوم الفلسفة والتصوف والفلك والتفسير والفقه والأدب والتاريخ.

وفي عصر الغزالي أيضاً برزت جماعات المتصوفة والمتكلمين والباطنيين والفلاسفة. وقد اطلع على ثقافتهم كلها، وعرفها، ورد على الباطنية في كتابه «فضائح الباطنية». ورد على الفلاسفة في كتابه «تحافت الفلاسفة». وتأثر بالتكلمين والمتصوفة، ولكنه كان له موقفه الخاص ورأيه المختلف ولاسيما في علم الكلام وفي التصوف؛ فالتصوف عنده حب ومعرفة، وليس حباً محضاً. وموضعه القلب، ويعني به الروح والعقل لا العاطفة، وسيوضح هذا في البحث.

2-2- حياة الغزالي:

والغزالي هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، بتشديد الزاي، لأن والده كان يعمل في غزل الصوف، وبالزاي المخففة، نسبة إلى قرية غزالة. وُلِدَ عام 450 هـ-1058 م، في قرية الطابران قرب مدينة طوس في خراسان، في الشمال الشرقي من إيران وهي مدينة مشهد اليوم. وقد رعاه أحد المتصوفة بعد وفاة أبيه، ثم ارتحل إلى جرجان، حيث تلقى العلم عن أبي نصر الإسماعيلي. ثم ارتحل إلى نيسابور في خراسان، حيث أخذ المذهب الشافعي في المدرسة النظامية عن الجويني إمام الحرمين الشريفين. وبعد وفاة الإمام الجويني عام (478 هـ) قَدِمَ إلى بغداد، وكانت عاصمة الثقافة في ذلك العهد، وعمل بالتدريس في المدرسة النظامية، وهو في الرابعة والثلاثين من عُمره، وفيها قرأ مؤلفات الكندي (185-256 هـ)، والفارابي (229-260 هـ)، وابن سينا (375-428 هـ)، وألف كتابه «تحافت الفلاسفة»، وفيه ردّ على الفلاسفة.

تَرَكَ التدريس في بغداد سنة (488 هـ) زاهداً في الشهرة، وانطلق إلى دمشق، ليقم فيها سنتين، منصرفاً إلى تأليف كتابه «إحياء علوم الدين»، معتكفاً في منارة المسجد الأموي. ثم ارتحل إلى مكة المكرمة؛ ليؤدي فريضة الحج، وفي طريقه مرّ بالقدس، ويروى أنه زار الإسكندرية.

أقام في مكة عامين ثم قَدِمَ إلى بغداد، ولم يلبث أن غادرها متوجّهاً إلى طوس، حيث أقام في بيته ليتفرّغ للعبادة والتدريس والتأليف. وفي عام (498 هـ) كلفه الوزير فخر الدين بن نظام الملك بالتدريس في المدرسة النظامية في نيسابور، وبعد عامين قُتِلَ الوزير، فعاد إلى طوس، ولزم بيته، منصرفاً للتدريس والعبادة، إلى أن توفي سنة (505 هـ)، وجرى دفنه في قرية الطابران التي كان قد ولد فيها.

(15) ينظر في ترجمة الغزالي: مقدمات التحقيق لكتبه، والشامي، صالح أحمد، الإمام الغزالي، دار القلم، دمشق، 1993.

2-3- أهم مؤلفاته:

وضع الغزالي مؤلفات كثيرة في الدين والفلسفة والتصوف، تبلغ حوالي مئة مؤلف، ولكن بلغ ما نسب إليه نحو أربعمئة كتاب، وهذا دليل شهرته. ويُعدُّ كتابه «إحياء علوم الدين» من أوسع كتبه شهرة، وأكثرها أهمية. وفيه يعالج موضوعات تربوية ودينية وأخلاقية وفلسفية وجمالية، ولهذا الكتاب أكثر من مئة وعشرين مخطوطة موزعة في مكتبات العالم، مما يدل على أهميته في عصره، وله أكثر من عشرين مختصرًا. وقد ترجم إلى عدة لغات منها الكردية والأوردية والفارسية والألمانية والإسبانية.

يقول الدكتور فروخ عن «إحياء علوم الدين»⁽¹⁶⁾: «نقلت كتب الغزالي وخصوصًا "إحياء علوم الدين" إلى اللاتينية قبل عام (1150 م)، أي بعد أن يتوفى الغزالي بأقل من أربعين سنة، فأعجب به فلاسفة اليهود والنصارى، فاقتبس منه أبو الفرج العبري (ت 1286 م) في "كتاب الحمامة" في الأخلاق. وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في "كتاب الهداية إلى فرائض القلوب". وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى».

ويمتاز الغزالي بالذكاء، وتوقد الذهن، وقوة الحجة، ويمتاز بالنظرة التأملية العقلية إلى الكون، والقدرة على التعرف على مظاهر الجمال في مختلف أشكال تجليها، في الكون والكائنات، وهو يردّها إلى المصدر الأول وهو الخالق عز وجل، صاحب الجلال والكمال.

3- المفاهيم الجمالية لدى الغزالي:

وعالج الغزالي كثيرًا من المعاني والقيم والمفاهيم الجمالية، وكتب عنها في مواضع متناثرة في مؤلفاته الكثيرة، ولم يخصّها بكتاب بعينه، أو بمقالة مفردة. وكانت معالجته لها من خلال بحثه في موضوعين اثنين، الأول هو سعيه إلى شرح معاني أسماء الله الحسنى. وفي هذا الشرح توصّل إلى قيم ومعانٍ جمالية، وظهر هذا أبرز ما ظهر في كتابه: «المقصد الأسنى إلى شرح معاني أسماء الله الحسنى». والثاني سعيه إلى إصلاح الأخلاق وتقومها، وتوضيح القيم النفسية والخلقية والجمالية في العبادات. وظهر هذا في عدد غير قليل من مؤلفاته، وكان أبرزها في كتابه: «إحياء علوم الدين». وهو يسعى بإحياء علوم الدين إلى إحياء الأخلاق وقيم الجمال.

ولو جمعت أقواله وآراؤه ودرست لأمكن الخروج بنظرية متكاملة في الجمال والتجربة الجمالية، مرجعها الأول هو الجمال الكلي المتحقق في الله عزَّ شأنه. وعلى ذلك فالقيم الجمالية عند الغزالي هي قيم الدين والأخلاق، ولا يزعم هذا البحث بأنه سينهض بهذه المهمة، إنما حسبه أنه ينه على هذا الموضوع، ويدعو إلى القيام بتلك المهمة في دراسة علمية جامعية موسعة.

3-1- مرجعية الجمال إلى الله:

يؤكد الغزالي مرجعية الجمال بأشكاله كلها إلى الله عز وجل، وهي القيمة الأولى التي أعلى من شأنها، وانطلق منها في كل آرائه عن الجمال؛ لأنّ- بحسب رأيه- كل ما في الكون هو من خلق الله تعالى، وكل ما في الكون جميل بجمال الخالق، يقول⁽¹⁷⁾: «كلُّ ما في العالم من حُسْنٍ وإحسانٍ فهو حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ جُودِهِ، يسوّفُها إلى عبادِهِ بخَطَرَةٍ واحِدَةٍ يَخْلُقُها في قلبِ المحسّن، وكلُّ ما في العالم من صُورَةٍ مليحةٍ وهيئةٍ جميلةٍ تُدْرِكُ بعينٍ أو سَمْعٍ أو شَمٍّ فَأَثَرٌ مِنْ آثَارِ قُدْرَتِهِ، التي هي بعضُ معاني جماله وجلاله». والغزالي بعيد البعد كله عن القول بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد.

يؤكد قيمة الجمال في الجسم البشري أشار إلى القبح في بعض المواضع، وأكد ستر الله تلك المواضع. كما أكد أن مصدر الجمال هو الله، وذلك في سياق شرحه معنى الغفار من أسماء الله الحسنى، فقال⁽¹⁸⁾: «هو الذي أظهرَ الجميل، وسَتَرَ القبيح، والذنوب من جُمْلَةِ القبايح التي سَتَرَهَا بإرسالِ السِّتْرِ عليها في الدنيا والتجاوز عن عقوبتها في الآخرة... والعَفْرُ هو السِّتْرُ، وأوّلُ

(16) فروخ، د. عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، كتاب الجيب، العدد 139، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 139، كانون الثاني، 2019، ص 184.

(17) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، عناية: محمود بيجو، مطبعة الفوال، دمشق، 1994، ص 236-237.

(18) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: محمد عثمان الحُشْت، مكتبة القرآن، بولاق، القاهرة، 1984، ص 76.

سَئَرَهُ عَلَى الْعَبْدِ أَنْ جَعَلَ مَفَاتِيحَ بَدَنِهِ الَّتِي تَسْتَقْبِحُهَا الْأَعْيُنُ مُسْتَوْرَةً فِي بَاطِنِهِ مُعْطَاةً فِي جَمَالِ ظَاهِرِهِ، وَكَمْ بَيْنَ بَاطِنِ الْعَبْدِ وَظَاهِرِهِ فِي النِّظَافَةِ وَالْقُدْرَةِ وَفِي الْقَبْحِ وَالْجَمَالِ». فالغزالي يدرك أن للجمال وظيفة، وهي ستر العيوب، وهي وظيفة جمالية وأخلاقية، ولعل أحدًا من علماء الجمال لم يقل بذلك.

وقد أكد الاهتمام بالجمال لا القبح، من منطلق أخلاقي، فقال في الكلام على اسم الله تعالى الغفار⁽¹⁹⁾: «ولا ينفك مخلوق عن كمال ونقص، وعن قبح وحسن، فمن تغافل عن المقايح وذكر المحاسن فهو ذو نصيب من هذا الاسم [يقصد الغفار]». وأشار إلى ضرورة ذكر المحاسن، والالتفات عن كل ما هو قبيح، ففي الكون قبح، وفي الكون جمال، وعلى المرء أن يتمتع ناظره بالجمال، ويعف عن القبح، وفي ذلك يقول⁽²⁰⁾: «رؤي عن عيسى عليه السلام أنه مرَّ مع الخواريين على كلب ميت، قد غلبت نتنه، فقالوا: ما أنث هذه الجيفة! فقال عيسى عليه السلام: ما أحسن بياض أسنانه، تنبهاً على أن الذي ينبغي أن يُذكر من كل شيء ما هو أحسن». ويدل موقفه هذا على رؤية موضوعية، تدرك ما في الكون من تنوع واختلاف. ونبه على التفاوت في القبح والحسن، ولا ينسى أن يربط كل قيمة، مهما تفاوتت نسبتها، بالأخلاق والدين؛ لأن غايته البعيدة هي تهذيب الطبع، وتنمية الذوق، والحث على الأخلاق الفاضلة، فقال⁽²¹⁾: «إن القبيح المطلق في الظاهر ممقوت، والحسن المطلق معشوق، وما بينهما درجتان، فالقريب من الحسن المطلق أسعد في الدنيا من القريب إلى القبح المطلق، وكذلك تتفاوت سعادة الآخرة بحسب تفاوت حسن الصورة الباطنة».

وواضح من سياق كلامه تمييزه بين حسن الخلق وحسن الخلق، وقد عني بذلك في مواضع كثيرة، ومنها قوله⁽²²⁾: «يُراى بالخلق الصورة الظاهرة، وبالخلق الصورة الباطنة، وذلك لأن الإنسان مركب من جسد يُدرك بالبصر، ومن روح ونفس تُدرك بالبصيرة لا بالبصر، ولكل منهما هيئة إما قبيحة وإما حسنة». وهو بذلك لا يكتفي بالتمييز بين جمال الظاهر وجمال الباطن، بل يحدد الوسيلة لاستقبال كل نوع من أنواع الجمال، ويدل هذا التمييز على تفكير منطقي علمي، وإحساس بالجمال في ظاهره وباطنه. ويدل أيضاً على رغبة منه في أن يدرك المتلقي ما يدركه هو، لأنه يحمل أمانة التعليم والتوجيه والتربية الجمالية والأخلاقية.

وهو يرى الجمال في الكون كله والكائنات كلها، ولكنه يُعلي من جمال الإنسان، فيقول⁽²³⁾: «الفقرس، وإن كان بالغاً في الكياسة، لا يكون مثلاً للإنسان، لأنه مخالف له في النوع، وإنما يشبهه في الكياسة التي هي عارضة عن الماهية المقومة للذات الإنسانية». وهذا الإعلاء من القيمة الجمالية في الإنسان راجع لا إلى الظاهر ولا إلى العرض، إنما هو راجع إلى جوهر الإنسان، لأن في الإنسان نفحة من روح الله.

ويؤكد سمو الجمال عند الإنسان على سائر الكائنات، فيقول⁽²⁴⁾: «العرب في استعماها تُفرق بين اللطيف، إذ يُستعمل الكبير حيث لا يُستعمل العظيم. تقول العرب: فلان أكبر سناً من فلان، ولا تقول: أعظم سناً، وكذلك الجليل غير الكبير والعظيم، فإن الجلال يُشير إلى صفات الشرف، ولذلك يُقال: الفرس أعظم من الإنسان، ولا يُقال: أجل من الإنسان».

وهو يصدر في هذا التمييز عن حس لغوي دقيق، وعن امتلاك ثقافة عربية بالإضافة إلى امتلاكه الثقافة الفارسية، وقد وحد بين الثقافتين الإسلام. ولا ننسى أنه درس الفقه الشافعي، وكان يقوم بتدريسه في المدرسة النظامية. ويظهر هذا الفهم الدقيق لأسرار اللغة العربية في كلامه على أسماء الله الحسنى، وشرحه لها. ويظهر أيضاً في كلامه على الدلالة اللغوية، والمعنى المتصور في الذهن، والموضوع الخارجي المتعين في الواقع⁽²⁵⁾، وكأنه يضع بذلك أسس علم الدلالة.

(19) المصدر السابق، ص 76.

(20) المصدر السابق، ص 76.

(21) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 171.

(22) المصدر السابق، ص 167.

(23) الغزالي، المقصد الأسنى، ص 46.

(24) المصدر السابق، ص 42.

(25) ينظر: المصدر السابق، ص 29 وما بعدها.

3-2- أنواع الجمال:

تحدث الغزالي عن أنواع الجمال، وجعل أعلاها مرتبة جمال الإنسان، وجعله في نوعين، خلقي وخلقي، وأكد هذا التصنيف. وتحدث عن جمال الطبيعة، وجمال الحيوان، ولكنه لم يصنفها إلى أنواع، إنما جاء حديثه عنها مرتباً، في تضايف كلامه على الحسن والجمال.

والغزالي لا يغفل عن الجمال في الكائنات كلها، بل يؤكد أن صاحب الذوق السليم هو الذي يحس بالجمال أنى رآه، ويقدره، بل يلتذ به، فيقول⁽²⁶⁾: «الطباغ السليمة قاضية باستلذاذ النَّظَرِ إلى الأنوار والأزهار والأطياف المليحة الألوان الحسن النقيش المتناسبة الشكل، حتى إنَّ الإنسانَ لَتَنفَرِّجَ عنه الغمومُ والهمومُ بالنظر إليها، لا لطلب حظٍّ وراء النَّظر، فهذه الأسبابُ مُلِدَّةٌ، وكلُّ لذيذٍ محبوبٍ، وكلُّ حُسنٍ وجمالٍ فلا يخلو إدراكه عن لذَّةٍ، ولا أحدٌ يُنْكِرُ كَوْنَ الجمالِ محبوباً بالطبع». والطبع السليم عنده هو الذي فطر الله عليه البشر، ولكن لا بد له من تربية وتوجيه، وترفع فوق الرغبات والشهوات، وسمو على متاع الدنيا، وأولها شهوة البطن وشهوة الفرج⁽²⁷⁾ وحب المال⁽²⁸⁾.

وتكلَّم على جمال الطبيعة، بما فيها من جبال وأخار وأزهار، وأكد أنها جميلة في ذاتها، لا لغرض، فجماها موضوعي، وخالص، وليس نفعياً. يقول في ذلك⁽²⁹⁾: «والإنسان قد يُحِبُّ لذاته، لا لفائدة تُنال منه في حالٍ أو مآلٍ، بل لمجرد المجانسة والمناسبة في الطباع الباطنة، والأخلاق الخفية، ويدخل من هذا القسم الحبُّ للجمال، إذا لم يكن المقصود قضاء الشهوة، فإنَّ الصُّورَ الجميلة مُستَلَذَّةٌ في عينها، وإنَّ قَدَرَ فَقَدَ أَصْلَ الشَّهْوَةِ، حتَّى يستلذَّ النَّظَرَ إلى القواكبه والأنوار والأزهار، والتُّفَاحِ المشرب بالخمرة، وإلى الماء الجاري والخضرة، من غير غرضٍ سوى عينها، إلا أنَّه إنَّ اتَّصَلَ به غرضٌ مذمومٌ صارَ مذموماً، كحُبِّ الصُّورة الجميلة لقضاء الشهوة حيث لا يحلُّ قضاؤها، وإن لم يتَّصَلَ به غرضٌ مذمومٌ، فهو مُباحٌ لا يُوصَفُ بِحَمْدٍ ولا ذَمٍّ، إذ الحُبُّ إمَّا مَحْمُودٌ، وإمَّا مذمومٌ، وإمَّا مُباحٌ لا يُحْمَدُ ولا يُذَمُّ».

وواضح من الكلام السابق تقدير الغزالي لموضوع التأمل في الجمال، ومتعة النظر إلى ما هو جميل في مظاهر الطبيعة، من أثمار وأشجار ونباتات وفواكه، لا لجني فائدة منها، إنما لحض الاستمتاع بصورتها الجميلة. ويدل كلامه على أنَّ تلك الأشياء الجميلة هي جميلة في حد ذاتها، مما يعني أنَّ الجمال عنده موضوعي ومحاييد، والإنسان هو الذي يوظف الجمال فيما هو حميد أو غير حميد، وهذا التقدير للجمال مرتبط دائماً عند الغزالي بالأخلاق والقيم الدينية، وهذه هي طبيعة الحضارة الإسلامية، وهو ابن تلك الحضارة.

وأشار إلى جمال الأخلاق، فقال⁽³⁰⁾: «اعلم أنَّ الحُسنَ والجمالَ موجودٌ في غير المحسوسات، إذ يُقال: هذا خُلُقٌ حَسَنٌ، وهذا عِلْمٌ حَسَنٌ، وهذه سيرةٌ حَسَنَةٌ، وهذه أخلاقٌ جميلةٌ. وإنما الأخلاقُ الجميلة يُرَادُ بها: العلم والعقل والعفة والشجاعة والتقوى والكرم وسائر خلال الخير، وشيءٌ من هذه الصِّفَاتِ لا يُدْرِكُ بالحواس الخمس، بل يُدْرِكُ بنور البصيرة الباطنة، وكلُّ هذه الخلال الجميلة محبوبة، والموصوف بها محبوبٌ بالطبع».

ولم يقف الغزالي عند جمال الإنسان والحيوان والطبيعة، بل تنبَّه إلى جمال الفن والإبداع الإنساني، فذكر جمال الخط، وجمال الثوب، فقال⁽³¹⁾: «إنَّ الحُسنَ ليسَ مقصُوراً على مُدْرَكَاتِ البَصَرِ، ولا على تَنَاسُبِ الخُلُقَةِ وامتزاج البَيَاضِ بالخُمْرَةِ، فإنَّ نقول: "هذا حُطٌّ حَسَنٌ، وهذا صوتٌ حَسَنٌ، وهذا قَرَسٌ حَسَنٌ، بل نقول: هذا ثوبٌ حَسَنٌ، وهذا إناءٌ حَسَنٌ"، فأَيُّ معنى لِحُسْنِ الصوتِ والحُطِّ وسائر الأشياء، إن لم يكن الحُسنُ إلَّا في الصُّورة؟».

(26) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الوعي، حلب، 1998، 10/5.

(27) ينظر: الغزالي: المنقذ من الضلال وسائل أخرى، المكتبة العصرية، صيدا— بيروت، 2014، رسالة كيمياء السعادة، ص 98.

(28) ينظر الغزالي، إحياء علوم الدين 157/4.

(29) الغزالي، إحياء علوم الدين، 262/2.

(30) المصدر السابق، 11/5.

(31) المصدر السابق، 10/5.

وهذا يعني أن الجمال عند الغزالي قيمة إنسانية يبدعها الإنسان في أعماله وصناعاته، ويعني أيضًا أن الجمال عنده قيمة اجتماعية وإنسانية، وتلك في الأحوال كلها مرتبطة بالدين والأخلاق.

وأشار إلى جمال النقش على الجدران، وجمال الخط. وذكر إعجاب الناس بهذه الفنون، وافتتاحهم بجمالها، وتقديرهم مهارة صانعيها، ثم عَجِبَ مَنْ ينظر في الكون، ولا يتفكر في خالقه. وهو بذلك يتخذ من كل أشكال الفن وسيلة للتفكير في الخالق، وقد قال (32): «والعجب كل العجب مَنْ يَرَى خطأً حسنًا أو نقشًا حسنًا على حائطٍ فيستحسنه، فيصْرِفُ جميعَ همِّهِ إلى التفكير في النقاش والخطاط، ولا يزال يستعظمه في نفسه، ويقول: "ما أَحَدَقَهُ، وما أَكَمَلَ صَنَعَتَهُ، وأَحَسَّنَ قُدْرَتَهُ!"، ثم ينظر إلى هذه العجائب في نفسه، وفي غيره، ثم يَعْقِلُ عَنْ صَانِعِهِ ومُصَوِّرِهِ، فلا تَدَهَّشُهُ عَظَمَتُهُ، ولا يُحَيِّرُهُ جَلَالُهُ وَحِكْمَتُهُ».

فالغزالي يقدّر الإبداع البشري، ويحس بجماله، ويقوّمه، ويتخذهُ أيضًا وسيلة للتذكير بالجمال الإلهي، والتذكير بخلق الله تعالى للكون، ويؤكد هذا الوظيفة الجمالية عنده، وهي التدبر والتفكير في الجمال والكمال الإلهي.

وبذلك يكون الغزالي قد عَرَفَ الجمال في أنواعه كلها: جمال الإنسان؛ في خَلْقِهِ وخُلُقِهِ، وجمال الطبيعة، وجمال الكائنات الحية، وجمال الفن الذي يبدعه الإنسان.

3-3- الإحساس بالجمال:

وتكلم على الإحساس بالجمال، فجعله في نوعين، حسي ومعنوي، أو مادي وروحي، فقال (33): «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "حُبِّبْ إِلَيَّ مِنْ دِيَارِكُ ثَلَاثَ: الطَّيِّبُ، والنَّسَاءُ، وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ". فَتَعَلَّمُ أَنَّ الطَّيِّبَ والنَّسَاءَ فِيهِمَا حَظَّ الشَّمِّ واللمس والبصر، والصَّلَاةُ لَا حَظَّ فِيهَا لِلْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، بَلْ لِلْإِدْرَاكِ السَّادِسِ الَّذِي حُلُّهُ الْقَلْبُ، وَلَا يُدْرِكُهَا مَنْ لَا قَلْبَ لَهُ، وَمَنْ اقْتَصَرَ مِنْ لَذَّتِهِ عَلَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ فَهُوَ بِهِيْمَةٍ، لِأَنَّ الْبَهِيْمَةَ تَشَارِكُهُ فِيهَا، وَإِنَّمَا خَاصِيَّةُ الْإِنْسَانِ التَّمَيُّزُ بِالْبَصِيرَةِ الْبَاطِنَةِ».

والغزالي بذلك يعلي من قيمة الجمال المعنوي، وهو في المقام الأول جمال ديني أخلاقي، يتمثل في الصلاة. وما علاؤه هذه القيمة إلا لغاية تربوية، غير مباشرة، لم يشر إليها صراحة، ومع ذلك، فهو لا يلغي القيم الجمالية في الحسيات، ولا سيما في أمرين اثنين هما المرأة والطيب، بدليل استشهاده بحديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا يعني أن الجمال عنده مصنف إلى مراتب، وقد جعل الجمال المعنوي في المرتبة الأعلى، وفق الترتيب الوارد في الحديث المسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وضرب مثلاً آخر للجمال المعنوي، أو جمال الخلق والروح، فقال (34): «ما عُنْدِي أَنَّكَ إِذَا حُكِّيَ لَكَ صَدَقَ أَبِي بَكْرٍ، وَسِيَاةُ عُمَرَ، وَسَخَاوَةُ عُثْمَانَ، وَشَجَاعَةُ عَلِيٍّ، رِضَاؤُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، لَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ هَزَّةً وَارْتِيَاخًا وَمِيلًا إِلَى هَؤُلَاءِ، وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ حَبَّكَ لِهَؤُلَاءِ لَيْسَ لَصُورِهِمُ الظَّاهِرَةِ، فَإِنَّكَ لَمْ تَشَاهِدْهَا، وَلَوْ شَاهَدْتَهَا رَبَّمَا لَمْ تَسْتَحْسِنْهَا، فَلَوْ تَشَوَّهَتْ صُورُهُمُ الظَّاهِرَةُ، وَبَقِيََتْ صِفَاتُهُمُ الْمَعْنَوِيَّةُ الْبَاطِنَةُ لَبَقِيََ حُبُّهُمْ، وَإِذَا فَتَشَّتْ عَنْ مَحْبُوبِكَ مِنْهُمْ، رَجَعَ إِلَى صِفَاتِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالنَّزَاهَةِ عَنِ الْغُيُوبِ».

والغزالي بذلك يأتي بحجج من التاريخ، ومن شخصيات عرفت بتقواها وشجاعتها وحسن سياستها، ليؤكد قيمة الجمال المعنوي، بدليل أننا لم نرهم، ولا نعرف صورهم، فجماهم أخلاقي معنوي. وهو جمال مواقف وأفعال، وفي هذا دلالة على أن الجمال المعنوي يتجسد في الإنسان، وفي مواقفه وأفعاله.

(32) المصدر السابق 228/5.

(33) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 232.

(34) المصدر السابق، ص 232.

وما دام الجمال في الخلق وفي الأخلاق، فإنَّ الحب يحب خُلُق محبوبه وخلقُه، ويحرص على أن يكون هو نفسه محبوباً في خلقه وخلقُه، وقد عبّر الغزالي عن ذلك فقال⁽³⁵⁾: «العاشق المستغرقُ الهمَّ بعشقه لا يعدو فكره من أن يتعلّق بمَعشوقه، أو يتعلّق بنفسه، فإن تفكّر في معشوقه فإنّما أن يتفكّر في جماله، وحُسن صورته في ذاته، ليتنعم بالفكر فيه ومُشاهدته، وإنّما أن يتفكّر في أفعاله اللطيفة الحسنة الدالة على أخلاقه وصفاته، ليكون ذلك مضاعفاً للذات ومُقوّياً لمحبيته. وإن تفكّر في نفسه فيكون فكره في صفاته التي تُسقطه من عَيْن محبوبه حتّى يَنْتَزه عنها، أو في الصفات التي تُقْرِئُه منه، وتُحِبُّه إليه حتى يتّصف بها».

وبذلك يوسع الغزالي دائرة الجمال، كما يوسع دائرة الحب، ليشمل في الحقيقة البشرية كلها، وهذه الدعوة غير المباشرة، هي ما تحتاج إليه المجتمعات البشرية في الأزمنة والأمكنة كلها، وما يميز أسلوب الغزالي أنه لا ينادي ولا يدعو ولا يقرر، ولا يهجو ولا يذم ولا يقدح، إنما يحلل ويوضح، وعلى المتلقي أن يستوعب، فهو يحترم قارئه.

ثم يختم كلامه بقوله: «فمُحبُّ الله تعالى ينبغي أن يكون كذلك»، أي على مُحبِّ الله تعالى أن يتصف بالصفات التي تقره من الله، وأن يتجنّب الصفات التي تبعده عن الله، وفي هذه المقارنة ما يدل على إيمانه بجمال الله وضرورة حبه. ويتكلم الغزالي على الحب، فيرى أن كل أنواع الحب تنطلق من حب الله تعالى، فالإنسان يحب الكائنات لأنها من صنع الله وبديع خلقه. وهو في الحقيقة يذكر العارف، ولكن كلامه عليه يمكن أن ينسحب على كل محب، إذ يقول⁽³⁶⁾: «العارف لا يُحبُّ إلا الله تعالى، فإن أحبَّ غيره فَيُحِبُّه الله عزَّ وجلَّ؛ إذ قد يُحبُّ المحبُّ عبدَ المحبوب، وأقاربه وبلده وثيابه وضيعته، وكل ما هو منه وإليه ينسبته. وكل ما في الوجود صنَّع الله عزَّ وجلَّ، وكل الخلق عبادُ الله تعالى، فإن أحبَّ الرسولَ أحبَّه لأنَّه رسولُ محبوبه وحبيبه. وإن أحبَّ طعاماً فلائته يُقَوِّي مَرَكَبه الذي به يصل إلى محبوبه، أعني البدن. وإن أحبَّ الدنيا فلائها زاده إلى محبوبه. وإن أحبَّ النَّظَر إلى الأزهار والأثمار والأنوار والصُّور الجميلة فلائها صنعةُ محبوبه، وهي دلائل على جماله وجلاله». وهذه النظرة إلى الحب نظرة إنسانية شاملة واسعة، منطلقها من الله عز وجل، لتشمل الكون والكائنات.

وواضح اقتران الجمال بالحب، لأن الجميل محبوب في طبيعته، وهذا ما أكده غير مرة في تضاعيف مؤلفاته⁽³⁷⁾.

3-4- معيار الجمال:

وجعل الغزالي للجمال المادي الحسي شرطاً، وهو التناسق والتناسب، أي أن يكون الجمال في الأجزاء كلها، وهو ما يسميه التمام، فقد قال⁽³⁸⁾: «الحُسْن لا يُحصَلُ بحُسْنِ بعض الأعضاء، ما لم يُحسَّن جميع الأطراف». وزاد معنى التمام توضيحاً وشرحاً، وذكر الكمال، فقال⁽³⁹⁾: «كلُّ شيءٍ جَمالُه وحُسْنُه في أن يُحضَر كمالُه اللائقُ به المُمَكِّنُ له، فإذا كان جميع كمالاته حاضرةً فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضُها، فله في الحُسْن والجمال بقدر ما حضر، فالفرس الحَسَن هو الذي جَمَعَ كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو وتيسر كَرِّ وقَرِّ عليه. والخطُّ الحَسَن كل ما جَمَعَ ما يليق بالخطِّ من تناسب الحُرُوف وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها. ولكلِّ شيءٍ كمالٌ يليق به، وقد يليق بغيره ضده، فحُسْن كلِّ شيءٍ في كماله الذي يليق به». وهذه النظرة تمتاز بالموضوعية، والنسبية، وهي إنسانية شاملة، تشمل الجمال الذي يبدعه البشر، وهو جمال الفنون، كجمال الخط.

ومفهوم التكامل والتمام والتناسب مرجعه إلى أمرين، الأول التكامل في الكون والتناسب. والثاني الجلال والكمال في الذات الإلهية، التي عنها صدر الكون كله بما فيه من كائنات.

(35) الغزالي، إحياء علوم الدين، 210/5.

(36) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 235.

(37) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، 262/2.

(38) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 167.

(39) الغزالي، إحياء علوم الدين، 11/5.

وضرب مثلاً للجمال الجسدي، وأكد التناسب، والتكامل، كما أكد الفرق بين الشهوة والجمال، فقال⁽⁴⁰⁾: «ولسنا نعني بالجمال ما يحرك الشهوة فإن ذلك أنوثة، وإنما نعني به ارتفاع القامة على الاستقامة، مع الاعتدال في اللحم، وتناسب الأعضاء، وتناسف خلقه الوجه، بحيث لا تنبو الطباغ عن النظر إليه». وذكر التكامل في الجمال فقال⁽⁴¹⁾: «الحسن لا يحصل بحسن بعض الأعضاء، ما لم يحسن جميع الأطراف».

وجعل للجمال المعنوي شرطاً، وهو العدل والتوازن، فقال⁽⁴²⁾: «كما أن للحسن الظاهر أركاناً، كالعين والأنف والفم والحد، ولا يوصف الظاهر بالحسن ما لم يحسن جميعها، فكذلك الصورة الباطنة لها أركان، لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق». وهي أربعة معانٍ: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث، فإذا استوت هذه الأركان الأربعة، واعتدلت وتناسفت، حصل حسن الخلق».

وقوة العدل التي جعلها القوة الرابعة هي قوة العقل الذي يضبط سائر القوى، والذي هو وسيلة المعرفة، وفي ذلك يقول⁽⁴³⁾: «الشهوة والغضب ينبغي أن يكونا تحت يد العقل، فلا يفعل شيئاً إلا بأمره، فإن فعل ذلك صح له حسن الأخلاق، وهي صفات الملائكة، وهي بذور السعادة، وإن عمل بخلاف ذلك فخدم الشهوة والغضب، صح له الأخلاق القبيحة، وهي صفات الشياطين، وهو بذور الشقاء».

ورأى أن جمال الصورة الظاهر يدل في الغالب على جمال الباطن، فهو كالمراة للنفس، يقول⁽⁴⁴⁾: «إن الجمال في الأكثر يدل على فضيلة النفس؛ لأن نور النفس إذا تم إشراقه تأدى إلى البدن، فالمنظر والمخبر كثير ما يتلازمان، ولذلك عول أصحاب الفراسة في معرفة مكارم النفس على هيأت البدن، فقالوا: الوجه والعين مرآة الباطن، ولذلك يظهر فيه أثر الغضب والسرور والغم، ولذلك قيل: طلاقة الوجه عنوان ما في النفس». ويلاحظ أنه هنا لا يقطع برأيه ولا يجزم ولا يعمم، بل يقول في الأكثر.

وكأن الغزالي يقدم هنا علاجاً نفسياً للإنسان، فيقول له: ما تحسن به وتنفعل ينعكس على وجهك، بل تظهر آثاره في بدنك، فعليك أن تحسن بالجمال ومظاهره، وهو لا يصرح بذلك، بل يجعله نتيجة يصل إليها المتلقي من تلقاء نفسه.

وأشار إلى أن الحرمان من الحسيات الضرورية قد يحول دون إدراك الأمور المعنوية، ويفقد الإنسان الإحساس بالجمال، فقال⁽⁴⁵⁾: «فالتلميذ إذا شاهد كمال أستاذه في العلم انبعث بشوقه إلى التشبه والافتداء به، إلا إذا كان ممنوعاً بالجوع مثلاً، فإن استغراق باطنه بشوق القوت ربما يمنع انبعث شوق العلم». وهو بذلك يقر بحاجات الإنسان الحسية، ويخشى من عدم تلبيتها، فقد يؤدي إلى فساد، أو عدم قدرة على تقدير المعنويات، وهو لا يجزم بذلك، ولكن يجعله محتملاً.

وكأن الغزالي يقدم شهوة الطعام على شهوة الفرج، لأن الطعام وسيلة العيش ولا يعيش الإنسان من غيره⁽⁴⁶⁾، وهو بذلك يتقدم على فرويد الذي جعل من الرغبة الجنسية المحرك الأول لدوافع الإنسان.

(40) المصدر السابق، 164/4.

(41) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 167.

(42) المصدر السابق، ص 168.

(43) الغزالي، المنقذ من الضلال - كيمياء السعادة، ص 106.

(44) الغزالي، إحياء علوم الدين، 16/4.

(45) الغزالي، المقصد الأسنى، ص 46.

(46) للتوسع ينظر كلامه على الطعام والنكاح: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 97-98.

والغزالي بذلك لا ينكر الحسن ولا الصورة الخارجية، ولا يتنكر للجسد، فقد قال⁽⁴⁷⁾: «الفضائل البدنية أربع: الصِّحَّةُ، والقُوَّةُ، والجمالُ، وطولُ العُمُرِ. ولا تَنْتَهِي هذه الأمورُ الأربعةُ إلا بالنعَمِ الخارجةِ المطيِّفةِ بالبدنِ، وهي أربع: المالُ، والأهلُ، والجاهُ، وكَرَمُ العَشِيرَةِ». ولكنه وهو يذكر فضائل البدن، يذكر فيها قيمًا نفسية ومعنوية وأخرى اجتماعية، فكأن الجمال لديه كلُّ متكامل.

3-5- الجمال موضوعي:

والجمال عند الغزالي جمال موضوعي، ليست الغاية منه إلا الإحساس بالجمال، وإرادة الخير، أما إذا ارتبط بمنفعة، فقد أصبح خسيسًا. وقد ذكر ذلك في سياق كلامه على الحب، فقال⁽⁴⁸⁾: «والإنسانُ قد يُحِبُّ لذاته، لا لفائدةٍ تُنالُ منه في حالٍ أو مآلٍ، بل لمُجَرَّدِ المِجانسةِ والمناسبةِ في الطباعِ الباطنةِ، والأخلاقِ الخفيةِ. ويدخلُ من هذا القسمِ الحبُّ لِلْجَمَالِ، إذا لم يكنِ المقصودُ قضاءَ الشَّهْوَةِ، فإنَّ الصُّورَ الجميلةَ مُستَلدَّةٌ في عينها».

ويرى الغزالي أنه من الممكن أن يُحِبَّ الإنسان لذاته، لا لمنفعة، مما يدل على أن الجمال موضوعي، وليس غائيًا، يقول في ذلك⁽⁴⁹⁾: «وهو حُبُّ الإنسانِ لذاته، فذلك مُمَكِّنٌ، وهو أن يكونَ في ذاته محبوبًا عندَكَ، على معنى أنَّكَ تَسْتَلِدُّ برؤيته ومعرفته ومُشاهدَةِ أخلاقِهِ لاستحسانِكَ له، فإنَّ كلَّ جميلٍ لذيذٌ في حَقِّ مَنْ أدركَ جماله، وكلُّ لذيذٍ محبوبٌ، واللذَّةُ تَتَّبِعُ الاستِحسانَ، والاستحسانُ يَتَّبِعُ المناسبةَ والملاءمةَ والموافقةَ بَيْنَ الطَّبَاعِ».

ويؤكد الغزالي موضوعية الجمال، وبعده عن المنفعة، فيضرب لذلك مثلين، إذ قال عن الحب المبرأ عن المنفعة⁽⁵⁰⁾: «وهو حُبُّكَ الْمُحْسِنِ في نفسه، وإنَّ لم يَصِلْ إِلَيْكَ إحسانُهُ، وهذا موجودٌ في الطَّبَاعِ، فإنَّه إذا بَلَغَكَ خَيْرُ مَلِكٍ عَابِدٍ عَادِلٍ عالِمٍ رفيقٍ بالناسِ مُتَلَطِّفٍ بهم متواضعٍ لهم، وهو في قُطْرٍ مِنْ أَقْطَارِ الأرضِ، بعيدٍ عنكَ، وبلغَكَ خَيْرُ مَلِكٍ آخَرَ، ظالمٍ متكبرٍ فاسقٍ متهتِكٍ شَرِيرٍ، وهو أيضًا بعيدٌ عنكَ؛ فإنَّكَ تَجِدُ في قَلْبِكَ تَفَرُّقًا بَيْنَهُمَا، إذ تَجِدُ في القَلْبِ ميلًا إلى الأوَّلِ، وهو الحُبُّ، ونَفَرَةً عن الثاني، وهو البُغْضُ، مع أنَّكَ آيسٌ مِنْ خَيْرِ الأوَّلِ، وآمِنٌ مِنْ شَرِّ الثاني، فهذا حُبُّ الْمُحْسِنِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُحْسِنٌ فقط، لا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُحْسِنٌ إِلَيْكَ».

وقد تأكد غير مرة أن الجمال متربط بالحب عند الغزالي، وهذا يعني أن الجميل يحرك العاطفة ويهزها، ويحرض العقل ويجعله يفكر في الكون⁽⁵¹⁾. ونجده يجعل الإيمان راجعًا إلى العقل والشرع، فيقول⁽⁵²⁾: «الإيمانُ المستفادُ مِنَ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ».

ومادام الجمال موضوعيًا، فهو قيمة ثابتة، لا تتغير، ولذلك فالجميل غير النافع وغير اللذيذ، والذي يجمع الثلاثة العلم، وهو ثابت لا يتغير، وقد عبّر عن ذلك فقال⁽⁵³⁾: «الخيراتُ تنقسمُ إلى نافعٍ ولذيذٍ وجميلٍ؛ فاللذيذُ هو الذي تُدْرِكُ راحتهُ في الحالِ، والنافعُ هو الذي يُفِيدُ في المآلِ، والجميلُ هو الذي يُسْتَحْسَنُ في سائرِ الأحوالِ... والذي اجتمعَ فيه الأوصافُ الثلاثةُ: الْعِلْمُ والحِكْمَةُ، فإنها نافعةٌ وجميلةٌ ولذيذةٌ عند أهلِ العلمِ والحكمةِ». وقد أكد الفرق بين إثارة الشهوة والإحساس بالجمال، فقال⁽⁵⁴⁾: «ولسنا نعني بالجمالِ ما يحركُ الشَّهْوَةَ».

(47) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/160.

(48) المصدر السابق، 2/262.

(49) المصدر السابق، 2/260.

(50) المصدر السابق، 5/16-17.

(51) ينظر: الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص 232.

(52) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص 178.

(53) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/155.

(54) المصدر السابق، 4/164.

وكان من الطبيعي أن يفَضِّلَ الجمال المعنوي على الجمال الحسي، منطلقاً من القيمة العليا للجمال، وهي القيمة الدينية، المتمثلة في الأخلاق وحب الله ورسوله؛ ولذلك فَضَّلَ حب المعنى على حب الحس، فقال⁽⁵⁵⁾: «كُلُّ جَمَالٍ وَحُسْنٍ فَهُوَ مَحْبُوبٌ، والصورة ظاهرة وباطنة، والحُسْنُ والجمالُ يَشْمَلُهُمَا، وتُذَرِّكُ الصُّورُ الظَّاهِرَةَ بِالْبَصَرِ الظَّاهِرِ، والصُّورُ الباطنةُ بالبصيرةِ الباطنةِ؛ فَمَنْ حَرَّمَ البصيرةَ الباطنةَ لا يُذَرِّكُهَا ولا يَلْتَذُّ بِهَا، ولا يُجِبُّهَا، ولا يَمِيلُ إِلَيْهَا، وَمَنْ كَانَتِ الباطنةُ أَعْلَبَ عَلَيْهِ مِنَ الحواسِّ الظاهرةِ كَانَ حُبُّهُ للمعاني الباطنةِ أَكْثَرَ مِنْ حُبِّهِ للمعاني الظاهرةِ، فَشَتَّانَ بَيْنَ مَنْ يُحِبُّ نَقْشاً مُصَوَّراً عَلَى الحَائِطِ لجمالِ صورتهِ الظاهرةِ، وَبَيْنَ مَنْ يُحِبُّ نَبِيّاً مِنَ الأنبياءِ لجمالِ صورتهِ الباطنةِ».

وهو في النص السابق يشير عَرَضاً إلى وسائل استقبال الجمال، فالجمال المعنوي تستقبله البصيرة، والجمال الحسي يستقبله البصر، ولكننا نجدّه يسعى إلى التوحيد بينهما، فقد أكد انعكاس جمال المعنى والباطن على جمال الجسم والظاهر، فقال⁽⁵⁶⁾: «إِنَّ الجَمَالَ فِي الْأَكْثَرِ يَدُلُّ عَلَى فَضِيلَةِ النَّفْسِ؛ لِأَنَّ نَوْرَ النَّفْسِ إِذَا تَمَّ إِشْرَافُهُ تَأْدَى إِلَى الْبَدَنِ، فَاِلْمَنْظَرُ وَالْمَحْبُورُ كَثِيرًا مَا يَتَلَاوَمَانِ، وَلِذَلِكَ عَوَّلَ أَصْحَابُ الْفِرَاسَةِ فِي مَعْرِفَةِ مَكَارِمِ النَّفْسِ عَلَى هِيَآتِ الْبَدَنِ، فَقَالُوا: الْوَجْهُ وَالْعَيْنُ مِرَاةُ الْبَاطِنِ، وَلِذَلِكَ يَظْهَرُ فِيهِ أَثَرُ الْغَضَبِ وَالسُّرُورِ وَالْغَمِّ، وَلِذَلِكَ قِيلَ: طَلَّاقَةُ الْوَجْهِ غُنُونٌ مَا فِي النَّفْسِ». وفي الكلام السابق ما يدل على استقبال جمال النفس بالبصيرة، وجمال الجسد بالبصر، وفيه أيضاً ما يدل على وحدة الظاهر والباطن، وهو مفهوم نفسي، لأنَّ الحالة النفسية تنعكس آثارها في الوجه.

والغزالي لا يلغي الحواس، ولا يلغي الجمال الحسي، وهو الزاهد المتصوف، بل يدرك أن الحواس هي المداخل إلى العقل، وهي الوسائل للإحساس بالجمال. وفي هذا ما يدل على تفكير علمي عقلي، بعيد عن التجريد الذهني، ولكنه يظل مؤكداً أن الحواس وحدها غير كافية؛ لأنها مخلوقة للعالم الحسي. وأن هناك ما لا يدرك بالحواس، وهو يسميه الخاطر الذي يرد على القلب، وفي ذلك يقول⁽⁵⁷⁾: «مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَيَدْخُلُ فِي قَلْبِهِ الْخَاطِرُ الْمُسْتَقِيمُ وَبَيَّانُ الْحَقِّ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْهَامِ، وَذَلِكَ لَا يَدْخُلُ مِنْ طَرِيقِ الْحَوَاسِّ، بَلْ يَدْخُلُ فِي الْقَلْبِ، لَا يُعْرَفُ مِنْ أَيْنَ جَاءَ، لِأَنَّ الْقَلْبَ مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ، وَالْحَوَاسُّ مَخْلُوقَةٌ لِهَذَا الْعَالَمِ». ومن الطبيعي أن يجعل اللذة الكبرى في حب الله، جلَّ شأنه، لأنه هو منبع الجمال، فيقول⁽⁵⁸⁾: «لَذَّةُ كُلِّ شَيْءٍ تَكُونُ بِمُقْتَضَى طَبْعِهِ، وَطَبْعُ كُلِّ شَيْءٍ مَا خُلِقَ لَهُ، فَلَذَّةُ الْعَيْنِ فِي الصُّورِ، وَلَذَّةُ الْأُذُنِ فِي الْأَصْوَاتِ الطَّيِّبَةِ، وَلَذَّةُ الْقَلْبِ الْخَاصَّةُ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، لِأَنَّ الْقَلْبَ مَخْلُوقٌ لَهَا، وَكَلَّمَا كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ أَكْبَرَ، كَانَتِ اللَّذَّةُ أَكْبَرَ». وواضح أيضاً أنه لا ينكر أنواع الملذات، ولكنه يجعل أعلاها حب الله، ولا يكون إلا بالقلب.

والقلب عند الغزالي هو المتحكم في الجسد كله، فإذا امتلأ القلب علماً، استجابت إليه الجوارح كلها، وفي هذا يقول⁽⁵⁹⁾: «إِذَا حَصَلَ الْعِلْمُ فِي الْقَلْبِ تَغَيَّرَ حَالُ الْقَلْبِ، وَإِذَا تَغَيَّرَ حَالُ الْقَلْبِ تَغَيَّرَتْ أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ، فَالْعَمَلُ تَابِعُ الْحَالِ، وَالْحَالُ تَابِعُ الْعِلْمِ، وَالْعِلْمُ تَابِعُ الْفِكْرِ، فَالْفِكْرُ إِذَا هُوَ الْمُبْدَأُ وَالْمَفْتَاخُ لِلْخَيْرَاتِ كُلِّهَا».

والقلب هو أهم ما في الإنسان، فإن صلح صلح الإنسان، والعين هي المدخل إلى القلب، يقول⁽⁶⁰⁾: «وَحَسْبُكَ أَنَّ مَدَارَ أَفْرِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا عَلَى الْقَلْبِ، وَأَنَّ خَطَرَ الْقَلْبِ وَشُغْلَهُ وَفَسَادَهُ فِي الْأَكْثَرِ مِنَ الْعَيْنِ، وَلِذَلِكَ قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ لَمْ يَمْلِكْ عَيْنَهُ، فَلَيْسَ لِلْقَلْبِ عِنْدَهُ قِيَمَةٌ».

(55) المصدر السابق، 13/5.

(56) المصدر السابق، 163/4.

(57) الغزالي، المنقذ من الضلال - كيمياء السعادة ص 10.

(58) الغزالي، المنقذ من الضلال ورسائل أخرى، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 2014، رسالة كيمياء السعادة، ص 113.

(59) الغزالي، إحياء علوم الدين، 209/5.

(60) الغزالي، منهاج العابدين، ص 97.

والقلب عند الغزالي ليس العضلة التي تضخّ الدم، وإنما هو الروح. وغذاء القلب هو المعرفة، وفي هذا يقول⁽⁶¹⁾: «كما أنّ أَوْفَقَ الأشياءِ للأبدانِ الأغذية، فأَوْفَقَ الأشياءِ للقلوبِ المعرفة، فالمعرفة غذاء القلب، وأعني بالقلب الروح الرباني الذي قال الله تعالى فيه: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾». وقال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، فأضافه إلى نفسه».

ويبدو القلب عند الغزالي معيّنًا للعقل، ومكمّلًا له، فالعقل للمعرفة الحسية⁽⁶²⁾، والقلب للمعرفة الروحية. وعنده يتكامل العقل والقلب، فالعقل يسيطر على الجسم والرغبات والحواس، والقلب يفتح للخاطر الإلهي⁽⁶³⁾.

3-6- الجمال المطلق: الكمال والجلال:

الجمال المطلق عند الغزالي هو جمال الله عز شأنه، ويتجلى جماله في الكمال والجلال. ولا يدرك جماله إلا الملائكة، ويمكن أن يدرك جماله من البشر من كان فيه من الملائكة قوة، يقول⁽⁶⁴⁾: «إنّ سعادة البهائم في الأكل والشرب والنوم والتكاثر، فإن كنت منهم فاجتهد في أعمال الجوف والفرج. وسعادة السباع في الضرب والقتل. وسعادة الشياطين في المكر والشّر والحيل، فإن كنت منهم فاشتغل بشتغالهم. وسعادة الملائكة في مشاهدة جمال الحضرة الربوبية. وليس للغضب والشهوة إليهم طريق، فإن كنت من جوهر الملائكة فاجتهد في معرفة أصلك حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية، وتبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال».

على أن التوجه إلى المطلق الكلي الجمال لا يعني الحرمان من الدنيا وما فيها، بل يعني حبها لا في ذاتها، بل على أنها من خلق الله وجميل صنعه، وفي ذلك قال⁽⁶⁵⁾: «العارف لا يحب إلا الله تعالى، فإن أحب غيره فحبه لله عز وجل؛ إذ قد يحب المحب عبد المحبوب، وأقاربه وبلده وثيابه وضيعته، وكل ما هو منه وإليه نسبته. وكل ما في الوجود صنع الله عز وجل، وكل الخلق عبد الله تعالى، فإن أحب الرسول أحبه لأنه رسول محبوبه وحيثه. وإن أحب طعاماً فلائه يقوي مركبه الذي به يصل إلى محبوبه، أعني البدن. وإن أحب الدنيا فلائها زاده إلى محبوبه. وإن أحب النظر إلى الأزهار والأنوار والصور الجميلة فلائها صنعة محبوبه، وهي دلائل على جماله وجلاله».

ويدل كلام الغزالي على ثقته بالإنسان، ويقيه بأنه يملك جوهر الملائكة، وما عليه إلا أن يعرف هذا الجوهر، ويحققه في نفسه، لكي يعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية، ويتمكن من مشاهدة الجلال والجمال. ويؤكد ثقته بالإنسان إيمانه بطهارة النفس البشرية، وهي عنده النفس الناطقة، وقدرتها على تلقي الإشراق من النفس الكلية، وهي الذات الإلهية، ولا يمنعها من ذلك إلا انشغالها بأمور الدنيا، وقد قال في ذلك⁽⁶⁶⁾: «النفس الناطقة الإنسانية أهل لإشراق النفس الكلية عليها، ومُسْتَعِدَّةٌ لِقَبُولِ الصُّورِ المعشوّلة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفاتها، ولكن يمرض بعضها في هذه الدنيا، ويمتنع عن إدراك الحقائق بأمراض مختلفة وأعراض شتى، ويبقى بعضها على الصّحة الأصلية بلا مرض ولا فساد».

ويؤكد ثقته بالإنسان تصوّره الجمالي للإنسان، فهو يرى الإنسان وقد اختزل الكون كله فيه، وتوحد به وأحد، فهو القائل⁽⁶⁷⁾: «نفس الإنسان مختصرة من العالم، وفيها من كل صورة في العالم أثر منه، لأن هذه العظام كالجبّال، ولحمه كالثراب، وشعره كالنبات، ورأسه مثل السماء، وحواسه مثل الكواكب. والقوة التي في المعدة كالطباخ، والتي في الكبد كالخباز. وشروح ذلك طويل... والمقصود أن تعلم كم في باطنك من عوالم مختلفة، كلهم مشغولون بخدمتك، وأنت في غفلة عنهم، وهم لا يستريحون، ولا تعرف أنت، ولا تشكر من أنعم عليك بهم».

(61) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 237.

(62) ينظر: الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 71 وما بعدها.

(63) الغزالي، المنقذ من الضلال - كيمياء السعادة ص 10.

(64) المصدر السابق، ص 98.

(65) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 235.

(66) الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 2008، الرسالة الدّينية، ص 233.

(67) الغزالي، المنقذ من الضلال - كيمياء السعادة، ص 114.

وقوام هذه النظرة تقدير الإنسان، ولا تعني بحال من الأحوال القول بوحدة الوجود أو القول بالاتحاد أو الحلول، وإنما هي نظرة إنسانية، تضع الإنسان في القلب من الكون، لتقدير جماله وتقدير مكانته. وكل الفلسفات التي جاءت فيما بعد جعلت من الإنسان محور الكون.

وثقة الغزالي بالإنسان نابعة من يقينه بأن وجود الإنسان ليس مجرد وجود حسي مادي عارض، بل هو وجود الحقيقة؛ لأن الإنسان هو ظل الحقيقة الكلية، والكل من صنَّع الله، وقد عبَّر عن ذلك، فقال⁽⁶⁸⁾: «الأشخاص، بل سائر المحسوسات ليس لها حقيقة الوجود، بل الوجود الحقيقي لعالم الأُمَرِ والمَلَكُوتِ، فالعالمُ الجِسْمانيُّ ليس له وجودٌ حقيقيٌّ، بل هو من ذلك العالم كالظِّلِّ من الأجسام، وليس لظلِّ الإنسان حقيقة الإنسان، وليس للشخص حقيقة الوجود، بل هو ظلُّ الحقيقة، والكلُّ من صنَّع الله تعالى». وهو في هذه الفكرة متأثر بأفلاطون الذي قال بعالم المثل، وأن كل ما نراه ليس في الحقيقة إلا ظلٌّ للمثل.

ولكن، مع ذلك، لم يغفل الغزالي عن الجمال الحسي، ولم ينكره، بل أكدّه. وقد مرَّ في غير موضع إشارته إلى جمال الأزهار والأطيَّار والأواني الجميلة، بل إنه أشار إلى ما في المرأة من جمال حسي ومعنوي، وما يكون معها من أنس ولطف، بالنظر والحديث والمجالسة. وفي هذا ما يدل على عقل متفتح، وتفكير إنساني معتدل، لا تطرف فيه ولا مغالاة، فقد قال⁽⁶⁹⁾: «ترويحُ النَّفْسِ، وإيناسُها بالمجالسة والنَّظَرِ والمُلاعَبةِ إِرَاحَةٌ لِلْقَلْبِ، وَتَقْوِيَةٌ لَهُ عَلَى الْعِبَادَةِ، فَإِنَّ النَّفْسَ مُلَوِّ، وَهِيَ عَنِ الْحَقِّ نَفُورٌ. وَفِي الْإِسْتِنَاسِ بِالنِّسَاءِ مَا يُزِيلُ الْكَرْبَ، وَيُرِيحُ الْقَلْبَ، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِنَفُوسِ الْمُتَّقِينَ اسْتِرَاحَاتٌ بِالْمُسَبَّحَاتِ». وواضح أنه حريص دائماً على القيم والأخلاق.

وهذا لا يتناقض مع قوله بأن إدراك الجلال والجمال الكامل لا يكون إلا بالقلب، بعيداً عن الحس، بل يتكامل معه، فهو يدرك أن هناك جمالاً كلياً مطلقاً. وأن هناك جمالاً جزئياً، ولا بد من الجزئي لإدراك الكلي، ولا بد من المعرفة الحسية، لتحقيق الإدراك العقلي، ولكن من اقتصر على اللذة الحسية وحدها، فهو المذموم. وهذا ما أكدّه بقوله⁽⁷⁰⁾: «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "حَبِّبْ إِلَيَّ مِنْ دِيْنَاكَ ثَلَاثَ: الطَّيِّبِ، وَالنِّسَاءِ، وَفُرَّةٍ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ". فَتَعَلَّمَ أَنَّ الطَّيِّبَ وَالنِّسَاءَ فِيهِمَا حَظُّ الشَّيْءِ وَالْبَصَرِ، وَالصَّلَاةَ لَا حَظَّ فِيهَا لِلْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، بَلْ لِلْإِدْرَاكِ السَّادِسِ الَّذِي مَحَلُّهُ الْقَلْبُ، وَلَا يُدْرِكُهَا مَنْ لَا قَلْبَ لَهُ. وَمَنْ اقْتَصَرَ مِنْ لَذَّتِهِ عَلَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ فَهُوَ بِهِيْمَةٍ، لِأَنَّ الْبَهِيْمَةَ تَشَارِكُ فِيهَا، وَإِنَّمَا خَاصِيَّةُ الْإِنْسَانِ التَّمْيِيزُ بِالْبَصِيرَةِ الْبَاطِنَةِ».

وقد أشار عالم الجمال برتليمي إلى الترحج بين الحسي والعقلي، فقال⁽⁷¹⁾: «إن اللذة الملموسة هي التي تكشف لهذا الحيوان، الذي هو أنا، عن عالم الاحتياج والغريزة، ولذة الفهم تحدد استعدادي العقلي للدخول في عالم الأفكار، أما اللذة الجمالية فهي التي تشهد بأني أستطيع الوصول إلى عالم الفن، وهي بهذه الصفة قادرة على إرشادي عما يتعلق بهذا العالم نفسه، وهي لذة مركبة: لكل من الجسد والروح نصيب فيها، ولهذا السبب تأرجح الفلاسفة دائماً بين الحسية والعقلية».

وفي الواقع لم يتردد الغزالي بين الحسي والعقلي، ولم يترجَّح بينهما، بل فضَّل الجمال العقلي، ولكنه لم ينكر الجمال الحسي، بل أكد أن من يجب ما هو دنيوي فإنما يحبه لأنه من خلق الله عز وجل، ولأنه يتخذه وسيلة لحب الله؛ لأن الله عز وجل هو المصدر الأول لكل جمال، وقد قال في ذلك⁽⁷²⁾: «كلُّ ما في العالم من حُسْنٍ وإِحْسَانٍ فهو حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ جُودِهِ، يَسْتَوْفِيهَا إِلَى عِبَادِهِ بِخُطْرَةٍ وَاحِدَةٍ، يَخْلُقُهَا فِي قَلْبِ الْمُحْسِنِ. وَكُلُّ ما في العالم من صُورَةٍ مَلِيحَةٍ وَهَيْئَةٍ جَمِيلَةٍ، تُدْرِكُ بَعِيْنٍ أَوْ سَمْعٍ أَوْ شَمٍّ، فَأَثَرٌ مِنْ آثَارِ قُدْرَتِهِ الَّتِي هِيَ بَعْضُ مَعَانِي جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ».

(68) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 56.

(69) الغزالي، إحياء علوم الدين، 49/2-50.

(70) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 232.

(71) برتليمي، جان، بحث في علم الجمال، ص 380.

(72) الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص 236-237.

وأكد أيضاً أن الجمال يشمل الباطن الظاهر، ولا بد من تقدير كل منهما، وهذا الرأي يدل على عدل وتوازن، ويؤكد الموضوعية، فقد قال (73): «كلُّ جمالٍ وحُسْنٍ فهو محبوبٌ، والصورةُ ظاهرةٌ وباطنةٌ، والحُسْنُ والجمالُ يشمَلُهُما، وتُدْرِكُ الصُّورُ الظَّاهِرَةَ بالبَصَرِ الظَّاهِرِ، والصُّورُ الباطِنَةُ بالبصيرةِ الباطنةِ؛ فمن حُرِّمَ البصيرةِ الباطنةِ لا يُدْرِكُهَا ولا يَلْتَذُّهَا، ولا يُجِبُّهَا، ولا يَمِيلُ إليها. ومن كانتِ الباطنةُ أغْلَبَ عليه من الحواسِّ الظاهرةِ كان حُبُّه للمعاني الباطنةِ أكثرَ من حُبِّه للمعاني الظاهرةِ. فَشَتَّانَ بَيْنَ مَنْ يُحِبُّ نَفْسًا مُصَوَّرًا على الحائِطِ لجمالِ صورتهِ الظاهرةِ، وبينَ مَنْ يُحِبُّ نَبِيًّا من الأنبياءِ لجمالِ صورتهِ الباطنةِ».

إن الجمال عند الغزالي قائم في الكون كله، وتلقّيه متنوعٌ ومختلف، فالجمال حرية، وتلقّيه حرية، وإن كان الجمال الحق هو الجمال الكلي المطلق، الذي تنبثق منه جميع أشكال الجمال، وإليه يتوجه الحب الحق.

4- خاتمة

وهكذا تتضح مفاهيم الجمال لدى الغزالي، فهو يرى الجمال متحققاً في الكون كله، في البشر والحجر والشجر؛ لأنها جميعاً من صنّع الله. والجمال فيها جزئي حسي، يُدْرِكُ بالحواس، ويستلذُّ به النظر، ولو لم يُستفد منه، بل قد يكون على السماع، فثمة جمالٌ في الخلق، وجمال في الخلق، أي ثمة جمال في الصورة الظاهرة، وجمال في الصورة الباطنة. ومرجع هذا كله إلى الجمال الكلي المطلق، وهو جمال الله عز وجل الموصوف بالجلال والكمال، والإدراك الأمثل للجمال هو إدراك الجلال والكمال، ولا يكون إلا بالقلب.

وقد تنبّه الغزالي أيضاً إلى الجمال الفني، الذي يصنعه الإنسان، كجمال الأواني والنقوش والخط، وأدرك قيمتها في ذاتها، لا فيما يُستفاد منها. وقد دلّ الغزالي على عقل متفتح، ووعي حضاري، فيه عدل وتوازن. وكان مُنطلقه الأول الأخلاق، وكان تربوياً أكثر منه عالم جمال، ولكن إذا جُمِعت نظراته وآراؤه المتناثرة في كتبه أمكن الوصول إلى مفهوم جمالي، عماده حب الكمال والجلال، ولهذا الجمال تجليات كونية وهي ذات قيمة جمالية في حد ذاتها.

ولا يمكن للمرء أن ينكر أن الغزالي كان في كلامه على الجمال تربوياً صوفياً أكثر مما كان عالم جمال، ومن الظلم له ولعصره أن يطالب بأن يكون عالم جمال، ولكن لا سبيل إلى إنكار أنه كان صاحب نظرات في الجمال، فيها من نفاذ البصيرة، وعمق التحليل قدر كبير. وفيها أيضاً قدر كبير من بلاغة التعبير، والقدرة على التوصيل إلى المتلقي بسهولة ووضوح، بعيداً عن الغموض والتعقيد. وهو في نظراته ومفاهيمه الجمالية متماسك، ليس في نظراته خلل أو تناقض، ومرجع هذا إلى صدوره في فهم الجمال عن الجمال الكلي المطلق، وهو جمال الله عز وجل.

وما لا شك فيه أن الغزالي هو ابن عصره الذي شهد نهضة ثقافية ومعرفية وعلمية كبيرة، وهو ممثل الثقافة العربية الإسلامية في أجيالها.

المصادر (مؤلفات الغزالي)

- إحياء علوم الدين، دار الوعي بحلب، حلب، 1998.
- الأربعين في أصول الدين، عناية: محمود بيجو، مطبعة الفوال، دمشق، 1994.
- أيُّها الولدُ، ضبطه: رياض مصطفى العبد الله، منشورات دار الحكمة، دمشق - بيروت، 1986.
- تهافت الفلاسفة، تقديم: الدكتور صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 2014.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 2008.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: محمد عثمان الحُشْت، مكتبة القرآن، بولاق، القاهرة، 1984.

(73) الغزالي، إحياء علوم الدين، 13/5.

- المنقذ من الضلال ورسائل أخرى، المكتبة العصرية، صيدا — بيروت، 2014.
- منهاج العابدین، تحقيق: بدر الدين علاوي، المكتبة العصرية، صيدا — بيروت، 2016.

المراجع

- ابن الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 3، 1995.
- امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: د. محمد الشوابكة، و د. أنور أبو سويلم، دار عمار، الأردن، 1998.
- برتليمي، جان، بحث في علم الجمال، ترجمة: د. أنور عبد العزيز، ود. نظمي لوقا، دار نهضة مصر، القاهرة، 1970.
- بهنسي، د. عفيف، الفكر الجمالي عند التوحيدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- زهير بن أبي سلمى، الديوان، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.
- سالم، د. محمد عزيز نظمي، الفن بين الدين والأخلاق، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996.
- الشامي، صالح أحمد، الإمام الغزالي، دار القلم، دمشق، 1993.
- عباس، د. راوية عبد المنعم، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دراسة في القيم الفنية والجمالية، دار النهضة العربية، بيروت، 1998.
- فروخ، د. عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، كتاب الجيب، العدد 139، كانون الثاني، 2019.

**LAS CIUDADES DEL EMIRATO NAZARÍ Y TRES DÉCADAS DE
HISTORIOGRAFÍA:
MIRADAS DESDE LA HISTORIA URBANA**

**THE CITIES OF THE NASRID EMIRATE AND THREE DECADES OF
HISTORIOGRAPHY:
VIEWS FROM THE PERSPECTIVE OF URBAN HISTORY**

مدن الإمارة النصرية وثلاثة عقود من التأريخ: رؤى من التأريخ الحضري

Christine Mazzoli-Guintard*
Nantes Université

Recibido: 15/03/2025

Aceptado: 14/10/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 157-195

Resumen: El repaso de treinta años de producción historiográfica sobre las ciudades del emirato nazarí no pretende ser un balance exhaustivo del amplio caudal de publicaciones que suscitaron, sino que pretende determinar qué papel desempeñan las ciudades del emirato en la historia urbana, disciplina que abarca, de manera diacrónica, todos los aspectos de las ciudades, urbanismo, sociedad, economía, etc. Si la producción académica ha permitido un avance significativo acerca de las dinámicas urbanas y del orden urbano, las ciudades del reino nazarí quedan, sin embargo, invisibilizadas en la historia urbana del medioevo.

Palabras clave: historia urbana, sultanato nazarí, orden urbano, dinámicas urbanas, historiografía.

Abstract: This review of thirty years of historiographical production on the cities of the Nasrid Emirate does not aim to be an exhaustive assessment of the wide range of publications that have been produced, but rather to determine what role the cities of the Emirate play in urban history, a discipline that covers, diachronically, all aspects of cities, urban planning, society, economy, etc. Although academic production has enabled significant progress to be made on urban dynamics and urban order, the cities of the Nasrid kingdom have nevertheless remained invisible in the urban history of the Middle Ages.

Keywords: urban history, Nasrid sultanate, urban order, urban dynamics, historiography.

الملخص: لا يهدف هذا الاستعراض لثلاثين عاما من الإنتاج التاريخي حول مدن الإمارة النصرية إلى أن يكون تقييما شاملا لمجموعة من المنشورات العلمية التي تم إنتاجها، بل يهدف إلى تحديد الدور الذي تضطلع به مدن الإمارة النصرية في التأريخ الحضري، وهو تخصص يشمل من الناحية التاريخية جميع جوانب المدن والتخطيط الحضري والمجتمع والاقتصاد إلخ. وعلى الرغم من أن الإنتاج الأكاديمي قد مكّن من إحراز تقدّم كبير في الديناميكيات الحضرية والنظام الحضري، إلا أن مدن المملكة النصرية ظلت مع ذلك غير مرئية في التأريخ الحضري للعصور الوسطى.

الكلمات المفتاحية: التأريخ الحضري- السلطنة النصرية- النظام الحضري- الديناميكيات الحضرية- التأريخ.

* Email: christine.mazzoli-guintard@univ-nantes.fr ORCID: [0000-0002-1198-2711](https://orcid.org/0000-0002-1198-2711)

1. Introducción

Desde los años 1990, los estudios dedicados a al-Andalus han conocido un extraordinario auge, visible en la multiplicación de publicaciones periódicas, encuentros científicos, tesis doctorales, obras de síntesis, exposiciones, etc., que reflejan el fulgurante crecimiento del corpus documental, ediciones de textos y, sobre todo, el espectacular desarrollo de la arqueología andalusí. Las ciudades del emirato nazarí participaron en este caudal de publicaciones, con estudios relativos a elementos de su urbanismo, desde su más prestigioso monumento, la Alhambra, hasta estructuras más modestas presentes en ciudades de provincia, y también con estudios relativos a la sociedad urbana, desde los linajes de la aristocracia hasta los cautivos y esclavos, pasando por la élite culta de los ulemas y tomando en cuenta a las mujeres. Esta historiografía, que nos proponemos examinar para analizar los rasgos generales de la producción relativa a las ciudades nazaríes, plantea, de entrada, una primera pregunta: ¿qué son estas ciudades?

La definición misma de la ciudad del medioevo siempre dio y sigue dando quebraderos de cabeza a los investigadores. Cabe recordar el consenso siguiente: la ciudad es una categoría general cuya base reside en el criterio de la densidad y diversidad sociales y espaciales (Noizet, 2014) y es un «fenómeno total donde se unen lo económico y lo social, lo político y lo cultural, lo técnico y lo imaginario» (Pinol, 2003: 8). De allí la complejidad de un concepto que emplea criterios distintos, demográfico (es ciudad un lugar densamente poblado), económico (es ciudad una población con espacios dedicados a actividades productivas de distintos tipos), político (es ciudad un lugar donde reside el poder), social (es ciudad un núcleo habitado por una población plural), administrativo (es ciudad el centro de un territorio), urbanístico (es ciudad una población cuya red viaria organizada y jerarquizada da acceso a las casas y a los espacios abiertos a todos, edificios de culto, zocos, fuentes, baños, etc.) (Mazzoli, 2021a). Ahora bien, ¿qué poblaciones pueden entrar en el corpus de las ciudades del reino nazarí?

Los ritmos de la historia urbana no siguen los de la historia política y militar, ya que la fecha de conquista de una ciudad no significa un cambio inmediato y profundo de la configuración urbana. Si el tratado de Jaén, firmado con Castilla en 1246, suele ser considerado como el acta de nacimiento del emirato granadino, la historia urbana nazarí es posterior a 1246: en 1262, el rey de Castilla se apodera de Cádiz y Niebla, poblaciones que no pueden entrar en el corpus por el corto periodo de su historia en el reino de Granada. En cambio, tiene casi un siglo de historia nazarí Alcalá la Real, conquistada en 1341, que debe entrar en nuestro corpus. Pero ¿qué hacemos con Tarifa cedida al meriní por el emir de Granada quizá desde 1275 y conquistada por los castellanos en 1292 (Manzano, 1992: 15-18)? En cuanto a Gibraltar, tiene una historia nazarí en punteado a partir del siglo XIV: cae en manos de los castellanos en 1309, de los meriníes en 1333, de los nazaríes en 1410 y de los castellanos en 1462 (Utrilla, 2002); su emplazamiento estratégico en el Mediterráneo tiene como corolario incesantes transformaciones que borrarón su paisaje andalusí, con excepción del baño meriní excavado en la ciudad (Gutiérrez *et al.*, 1998). Si Gibraltar no aporta mucho al conocimiento del urbanismo de época nazarí, no se puede entender la red urbana del emirato ni la evolución de esta sin tener en cuenta una ciudad portuaria tan notable que, además, plantea la cuestión del papel de los meriníes en la historia urbana del reino nazarí (Acién y Martínez, 2003): el sultán de Fez Abū 'Inān mandó edificar la Calahorra de Gibraltar entre 1342 y 1344, de la misma manera que su antepasado Abū Yūsuf Ya'qūb hizo construir la ciudad nueva de Algeciras, o que los meriníes dejaron huellas arquitectónicas en Ronda.

El repaso de la densa historiografía que han suscitado las ciudades del sultanato desde los años 1990 no pretende de ninguna manera ser un balance exhaustivo de una amplísima

producción académica. Solo me propongo evidenciar los temas considerados por la historiografía, con el fin de determinar qué papel las ciudades del emirato desempeñan ahora en la historia urbana, «‘bricolage unificador’ que considera todos los problemas que se plantean a las ciudades, a los hombres y a las mujeres que viven allí, y procura proponer una interpretación sintética y coherente de estos problemas» (Pinol, 2003: 8): hacer historia urbana significa examinar todos los aspectos de la ciudad, morfología, economía, sociedad, gobierno, infraestructuras, entramado de redes urbanas, etc., en una perspectiva diacrónica (Menjot y Pinol, 2015). Con este enfoque, la producción académica ha permitido un avance significativo en dos aspectos, las dinámicas urbanas y el orden urbano; antes de exponerlos, empezaré por una paradoja: las ciudades del emirato están por todas partes y, al mismo tiempo, no están en ningún lugar, es decir que se busca en vano el momento nazarí de una historia de las ciudades de al-Andalus, o sea de una historia de al-Andalus urbana que, asimismo, queda por escribir. Podemos plantearnos, pues, lo siguiente: el encuentro de las ciudades del emirato con la historia urbana, ¿fue una ocasión perdida?

2. Las ciudades del emirato y la historia urbana: ¿una ocasión perdida?

La historia urbana todavía no ha producido una historia de al-Andalus urbana, cuando la investigación ha proporcionado los datos necesarios para escribirla, en particular para la época nazarí. Es menester, pues, evidenciar los enfoques de la historiografía dedicada a las ciudades del emirato e interrogarnos sobre el olvido de estas por parte de la historia urbana.

2.1. La historiografía reciente de las ciudades del emirato: un amplio caudal de publicaciones

2.1.1. Desde cuatro especialidades académicas principales

Las ciudades del sultanato fueron estudiadas desde cuatro especialidades académicas:

–Arabismo.

Cuenta con un Grupo de Investigación de la Universidad de Granada, «Ciudades andaluzas bajo el Islam (HUM 150)-<http://www.cabei.es/>», nacido en 1988 con la finalidad de coordinar trabajos «del campo del arabismo, encaminados al estudio de la cultura de al-Andalus en general y especialmente a la historia, la lengua y la literatura de las ciudades que componen la actual comunidad andaluza durante el dominio árabe-islámico». El arabismo ha examinado tanto las fuentes textuales, crónicas, obras geográficas, repertorios biobibliográficos, tratados jurídicos, etc., como las documentales, actas de venta y cartas oficiales o privadas (Viguera, 2000a). Veamos algunos ejemplos de estudios.

Obras geográficas: Lirola (2005) reunió los textos relativos a la Almería andalusí. Fuentes biobibliográficas: Marín y Fierro (2004) las utilizaron para elaborar el corpus de los sabios de Algeciras entre el siglo VIII y el siglo XIV, como lo hizo Damaj (2009) para Loja, y estas fuentes originaron los diez volúmenes del *Diccionario de autores y obras andalusíes* (Lirola y Puerta, 2003-2013), que registran, de manera casi exhaustiva, a todos los sabios de al-Andalus: la presencia de estos en una población, indicio del desarrollo cultural del lugar, ha sido relacionada con el desarrollo urbano. Imprescindibles para entender el funcionamiento de las ciudades son las fuentes jurídicas, examinadas a propósito de Baza por Calero (2002), que evidenció el protagonismo de los cargos religiosos en la ciudad, como lo hizo acerca de Comares, sede judicial en época nazarí (Calero, 1995a). Las fuentes jurídicas proporcionan también datos sobre un aspecto esencial de la vida urbana, el agua (Vidal, 2000b).

La originalidad del reino nazarí en lo que a fuentes árabes se refiere reside en la existencia de un fondo de documentos de archivo, que permiten arrojar cierta luz sobre la propiedad urbana y sus tenedores: los documentos de compraventa dan a conocer el marco jurídico-legal de estos contratos (Rodríguez y Domínguez, 2008); las ventas y compras de los soberanos, propietarios

urbanos de bienes situados dentro y fuera de la capital, evidencian el potente patrimonio nazarí y las relaciones entre ciudad y campo (Molina y Jiménez, 2010). La documentación notarial permitió precisar elementos del urbanismo granadino, tanto en su fortificación, así la presencia de la puerta al-Murḍī desde el siglo XIV (Rodríguez, 2009), como en su arquitectura doméstica con datos relativos a las plantas altas (Rodríguez, 2007, 2008a, 2010).

En el campo del arabismo están también la epigrafía y la numismática. La epigrafía de la Alhambra es un tesoro documental y visual sin parangón, que celebra la estética árabe como evidenció Puerta (2010, 2018) con tanta maestría; y no pueden olvidarse las inscripciones encontradas en otras poblaciones del reino nazarí, en parte conservadas en la Real Academia de la Historia (Martínez *et al.*, 2007). Por último, la historia urbana no puede ignorar la moneda, con las cecas ubicadas en las tres ciudades más notables del reino y en Guadix (Rosselló, 2000; Domínguez, 2009).

–Arqueología.

Lógicamente, Granada nunca ha cesado de suscitar trabajos arqueológicos, relativos a la ciudad misma, a un barrio de esta (Álvarez, 2000; García, 2000), al abastecimiento de agua (García *et al.*, 2018), a un edificio relevante como la madraza (Malpica y Mattei, 2015), y también dio lugar a estudios relativos a la periferia de la ciudad (Álvarez y García, 2006) y, claro, a la Alhambra (Bermúdez, 2018; Malpica, 2002a, 2020). Málaga y Almería siguen a la capital del reino, con atención fuerte también de parte de los arqueólogos (Arancibia, 2003; Arnold, 2005, 2008; Cara, 1990, 2011; Cara y Arnold, 2006; Cara *et al.*, 2000; García, 2011; Martínez, 2011; Pérez y Martín, 2009; Rambla *et al.*, 2003; Suárez, 2005, 2007, 2009). La arqueología también se interesó por ciudades de segundo rango en la red urbana del reino nazarí, Almuñécar (Álvarez y Molina, 2011), Antequera (Romero, 2003; Gurriarán y Romero, 2011), Estepona (Navarro *et al.*, 2020), Guadix (Raya, 2006; Sarr, 2009, 2011), Loja (Jiménez, 2006; Álvarez y Buendía, 2011; Sánchez, 2022), Ronda (Aguayo y Castaño, 2003; Castaño, 2017) o Alcalá la Real donde los trabajos de rehabilitación del Castillo de La Mota fueron realizados dentro de un proyecto de investigación histórica y arqueológica (Calvo y Mazzoli, 2012).

Con razón la arqueología se ha esforzado en entender la ciudad nazarí dentro de su territorio, ya que la ciudad no se puede separar del espacio que la nutre y le proporciona las materias primas necesarias a su artesanía (Fábregas y García, 2023): las relaciones ciudad-territorio fueron examinadas en estudios monográficos dedicados a una ciudad, así la Alhambra (Malpica, 2002b; García, 2011, 2013; Villafranca y Chamorro, 2013) o Loja (Jiménez, 2002), y también en el marco de obras que examinan varias ciudades (Cara, 2000; Malpica y García, 2011). Más allá de las murallas, fundamentales son las almunias, propiedades periurbanas de la élite, bien conocidas en Granada y en menor medida en Almería (Navarro, 2022, 2023; Navarro y Trillo 2018; Trillo, 2014) y también los arrabales, sobre los cuales se ha empezado a reflexionar con enfoques nuevos (Altamirano *et al.*, 2020; Ortega, 2020).

Las aportaciones de la arqueología atañen sobre todo a las fortificaciones, murallas urbanas y alcazabas, que permiten aproximar la configuración urbana y el desarrollo de la ciudad. En segundo lugar, dan a conocer las infraestructuras urbanas, los baños (Aguayo *et al.*, 1999; Bertrand *et al.*, 2003, 2006; Espinar, 2014; Fournier, 2016; Gilotte *et al.*, 2010; VV.AA., 2019), o los cementerios (Sarr, 2024), con nutridos datos sobre los de Granada y Almería, y más recientemente, han dado a conocer los edificios relacionados con las actividades de producción y comercialización (Garrido, 2020, 2023, 2024). Desde la arqueología fueron llevados a cabo análisis novedosos que, tomando en cuenta el parcelario y el enfoque morfológico, interpretaron la fábrica urbana en términos de arqueogeografía: la necesidad de tener en cuenta las acciones creadoras de espacio en las ciudades medievales para entender su formación (Menjot, 2018), es decir la historia misma de las ciudades, necesidad subrayada por las renovaciones metodológicas recientes, queda poco practicada por la investigación para entender la

estructuración del espacio urbano, de tal forma que excepcionales son los estudios sobre Ronda y Loja (Castaño, 2017; Sánchez 2022) que permitieron llegar a conclusiones novedosas.

–Arte y arquitectura.

La arquitectura andalusí de las cuatro provincias de Alta Andalucía tiene su obra de referencia, *Arquitectura de al-Andalus, Almería, Granada, Jaén, Málaga* (López, 2002): están inventariadas las ciudades del reino nazarí, principales o secundarias, con datos sobre su localización, cronología, datos históricos, descripción, estado de conservación, nivel de protección, fuentes y bibliografía.

Historiadores del arte y arquitectos siempre dedicaron una atención muy notable a la Alhambra: tiene desde 1965 su propia revista, fue el marco de exposiciones (Doods, 1992; Bermúdez, 1995; Wade y Rosselló, 2006; Pozuelo, 2013; López y Coll, 2024) y nunca paró de suscitar publicaciones. De la Alhambra, se estudió la arquitectura residencial (Orihuela, 1996), el sistema defensivo (Gómez, 2002), la red de calles (Bermúdez, 2002), el sistema hidráulico (Vílchez, 2022), la epigrafía (Puerta, 2010), la cerámica (Díez, 2022a) y también la presencia femenina en el edificio (Díez, 2002; Boloix, 2013). Fuera de la Alhambra, que monopolizó la atención, fueron estudiados edificios relevantes de la capital, la madraza (López y Díez, 2007), el maristán (Almagro y Orihuela, 2003; García y Girón, 1989), cuyo pórtico sur, tras su restauración, acogió una exposición en el año 2023, la alhóndiga (Orihuela, 2004), el sistema de abastecimiento hidráulico (Orihuela y Vílchez, 1991; Orihuela, 2013b; García *et al.*, 2018), elementos arquitectónicos de la muralla urbana (Almagro *et al.*, 1992), la arquitectura doméstica (Sánchez *et al.*, 1992; Almagro y Orihuela, 1997). Fuera de la capital, la historia del arte y la arquitectura otorgaron particular interés a la alcazaba de Málaga (Ordóñez, 2000) o a las murallas de Almería (Gurriarán, 2020; Orihuela, 2020).

–Medievalismo

Las ciudades del reino nazarí están presentes, por fin, en los estudios de los medievalistas: los fondos archivísticos catalanoaragoneses y de Génova dieron a conocer las relaciones político-diplomáticas y los contactos comerciales del sultanato de Granada con los aragoneses, catalanes, valencianos y mallorquines, cuyo dinamismo comercial en el siglo XV fue puesto de relieve por Salicrú (1998, 2007), mientras los estudios de Fábregas (1996, 2001, 2002, 2004, 2022) hicieron resaltar el papel de los genoveses en el comercio granadino.

Entre las aportaciones del medievalismo, cabe señalar ediciones de *Libros de Repartimiento*, que continuaron en los años 1990 una tarea iniciada años atrás: se publicaron los de Loja (Barrios 1988, Trillo 1999), Vera (Jiménez, 1994), Vélez-Málaga (Martín, 2005; Martín y Arroyal, 2009), Torrox (Arroyal, 2006), Mondújar (Espinar y González, 2008), Salobreña (Malpica y Verdú, 2008), Casarabonela (Gómez y Martínez, 2014). En cuanto a los libros de habices, dan a conocer los lugares de culto con los bienes urbanos y rústicos que permiten cuidarlos y arrojan luz sobre las relaciones mantenidas entre ciudad y campo (Carballeira, 2018; Espinar, 2008, 2009a, 2009b, 2011; Suárez, 2022; Trillo, 2020). Más ampliamente, los medievalistas aprovecharon la rica documentación castellana para aproximar las realidades de la ciudad nazarí: a partir de un pleito de aguas de 1561, Trillo (2008) arroja luz sobre la huerta de la Alberzana, en el Albaicín; Jiménez (2019a, 2021) evidencia los espacios comerciales y artesanales, los *funduq*-s, de Granada y demás ciudades del reino. Están presentes las ciudades del reino nazarí, por fin, en los estudios que los medievalistas dedican a la frontera alcalaína (Rodríguez, 1999; Toro y Rodríguez, 1996-2024).

2.1.2. Con resultados proporcionales a la importancia de la ciudad en el reino nazarí

Entre las publicaciones dedicadas a las ciudades nazaríes, Granada ocupa lógicamente un lugar relevante, con obras que emanan de distintos campos académicos (*Granada*, 1996;

Castillo *et al.*, 1999; Malpica, 2000a; Castilla y Orihuela, 2002; Garrido y Trillo, 2002; Moral, 2002). Sobre la Alhambra, se publicó en promedio casi un libro científico al año desde el año 1991 (Enrique, 1991, Grabar, 1992; Stierlin, 1992; Bermúdez, 1995; Fernández, 1997; Díez, 1998; Salmerón, 2000; Gámiz, 2001, 2009; González y Malpica, 2001; Malpica, 2002a; Irwin, 2004; Díez, 2006; Wade y Rosselló, 2006; Cabrera *et al.*, 2007; Malpica, 2007; Torres, 2009²; Puerta, 2010; García, 2011, 2013; Boloix, 2013; Pozuelo, 2013; Villafranca y Chamorro, 2013; Akmir, 2015; Boloix, 2021; Díez 2022a).

Tras la capital, están las dos grandes ciudades del reino, Málaga y Almería. Sobre Málaga, a pesar de cumplir treinta años, la obra de Calero y Martínez (1995), que reúne los datos textuales y los arqueológicos, sigue siendo la síntesis más completa sobre la ciudad. La completa un volumen monográfico de la revista *Mainake* (Galán *et al.*, 2003), un catálogo de exposición (Viguera, 2009), la traducción y edición crítica de la obra del cadí malagueño del siglo XIV al-Nubāhī (Cuellas, 2005), además de artículos (Calero, 1995b; Martínez, 1991, 2011). Sobre Almería nazarí, el trabajo pionero de Molina (1990) representa una base destacada de referencias, fruto de un repaso detenido de todas las fuentes, documentales, históricas, geográficas, jurídicas, literarias, científicas, de tal forma que llega a evocar todos los aspectos de la vida de la Almería nazarí, subrayando el papel del puerto a mediados del siglo XIV. Las publicaciones sobre esta ciudad portuaria se refieren sobre todo a la labor arqueológica desarrollada en la alcazaba (Arnold, 2008; Cara, 1990; García, 2011; Gilotte *et al.*, 2010; Suárez, 2005, 2007, 2009), y se dedican generalmente a la época de génesis y de esplendor de la ciudad, siendo menos numerosos los trabajos dedicados a la etapa nazarí de su historia (Cara, 2011; Segura, 2009). La ciudad se beneficia ahora de una obra de síntesis (Díaz *et al.*, 2023).

Las demás ciudades del reino nazarí, que cuentan con fuentes escritas menos abundantes y vestigios arquitectónicos menos monumentales, tienen lógicamente un peso menor en la historiografía, aunque algunas han despertado ya bastante el interés entre los investigadores, así:

Alcalá la Real: cabe recordar los trabajos de rehabilitación que se están llevados a cabo en el Castillo de La Mota desde finales de los años 1980 (Calvo e Hidalgo, 2010) y los numerosos estudios sobre el periodo bajomedieval realizados a partir de las fuentes árabes o castellanas (Rodríguez, 1999; Toro y Rodríguez, 1996-2024), con una síntesis publicada en 2019 (Martín).

Algeciras: estudios tanto desde las fuentes escritas castellanas y árabes como a partir de la labor arqueológica dieron a conocer elementos de la estructura urbana (Bernal *et al.*, 2003; Torremocha, 1994), la ciudad palatina meriní de al-Binya (Torremocha *et al.*, 1999, 2000), las atarazanas (Torremocha, 2011), la aljama (Sabio, 2008), las casas (López y Gestoso, 2009) y una componente de la sociedad urbana, los ulemas (Marín y Fierro, 2004).

Almuñécar: llamaron la atención las fortificaciones de la ciudad, tanto el sistema defensivo como las estructuras residenciales de la alcazaba (Gómez, 1995, 1996, 1998; Toquero, 2021); en Álvarez y Molina (2011), está un balance de las investigaciones arqueológicas realizadas en el casco urbano.

Antequera: sus fortificaciones, esencialmente, suscitaron estudios (Fernández, 1993; Romero, 2003; Martínez y Romero, 2010; Gurriarán y Romero, 2011; Abbas, 2013a, 2014; Abbas y Bashar, 2015).

Archidona: Castillo (1991) examinó el relato de su pérdida en la poesía árabe, Abbas (2013a, 2013b, 2014) y Abbas y Bashar (2016) su arquitectura defensiva.

Baza: despertaron el interés la conquista castellana (López, 1995; Torres 2001; García, 2005), la alcazaba (Caballero, 2014) y el baño (Bertrand *et al.*, 2003, 2006; Sánchez y Sánchez, 2014; Segura y Valero, 2014).

Estepona: se descubrió, en el año 2016 y al este de la ciudad, un arrabal provisto de estructuras productivas (Navarro *et al.*, 2020).

Guadix: Sarr (2009, 2011) y Malpica (2008b) estudiaron la estructura urbana de la ciudad y su desarrollo a partir de una fortificación.

Loja: cuenta con estudios relativos a su configuración urbana (Jiménez, 2006; Álvarez y Buendía, 2011, Sánchez, 2022), a su vida cultural (Damaj, 2009) y a su papel en el reino nazarí (Peláez, 2009a).

Marbella: Martínez (2009) reúne fuentes textuales y datos de la arqueología del paisaje.

Ronda: Aguayo y Castaño (2000, 2003) recogieron las aportaciones de casi veinte años de intervenciones arqueológicas y plantearon hipótesis sobre el origen y desarrollo de la ciudad, estudios completados por una visión desde las dinámicas urbanas (Mazzoli, 2019, 2023b) y, sobre todo, coronados por la síntesis de los datos disponibles en Castaño (2017).

Salobreña: Navas y García (2009) procuran establecer la configuración urbana de una población que «adquiere la condición de Madina en el siglo XIV», y reúnen los datos relativos a la muralla (García y Navas, 2020).

Vélez-Málaga: varios estudios están dedicados a la estructura urbana, a las mezquitas, a los espacios de las actividades comerciales de la ciudad (Chavarría, 2002, 2007, 2011), y a las yaserías del *mihrāb* de una mezquita del arrabal de los Gomeres (Martínez, 2014).

Vera: Arcas Campoy (2019) examinó el papel de centro de distrito desempeñado por esta ciudad de frontera, cuya alcazaba se está ahora excavando (Alonso, s.f.; Biro, 2022).

2.2. Las ciudades del emirato, olvidadas por la historia

Esta excepcional producción historiográfica, parcialmente presentada, además, resulta de los esfuerzos de distintos campos académicos, que han estudiado las ciudades con su propio enfoque, como es lógico. Hubo raros intentos para cruzar esos enfoques, de tal manera que las ciudades del emirato quedan hoy día bajo enfoques no convergentes, con una consecuencia negativa para ellas, el ser las olvidadas de la historia: están en efecto ausentes de la historia urbana, de la historia del reino nazarí y de la historia conectada.

2.2.1. Ausentes de la historia urbana

En las síntesis dedicadas a la historia urbana de Europa o del Islam, las ciudades del emirato no desempeñan ningún papel. Así, la *Histoire de l'Europe urbaine* (Pinol, 2003) dedica un libro a la ciudad medieval (Boucheron y Menjot, 2003): la península no está ausente de este, pero aparecen sobre todo las ciudades de los reinos cristianos y las de al-Andalus de épocas omeya y almohade. Y sólo al final de más de 300 páginas sobre las ciudades del medioevo, en el último apartado de la conclusión dedicado a la afirmación de las capitales, diez líneas aluden a Granada, tras la evocación de Valladolid, para recordar el desarrollo del Albaicín y la construcción de los palacios alhambrenos.

Igualmente, las ciudades nazaries están ausentes de las obras de síntesis sobre la historia urbana del Islam. En un balance de los conocimientos sobre vida política, social y cultural del Islam entre el siglo X y el XV, Garcin (2000a) firma el capítulo dedicado a las ciudades. Especialista de Egipto, desarrolla sobre todo ejemplos orientales y, de las ciudades del emirato, solo menciona Granada al final de la lista de las capitales del siglo XIII. La bibliografía de la obra presenta los títulos por apartados temáticos: la península ibérica sólo existe con un párrafo dedicado a «España bajo dominación almorávide y almohade», es decir que desaparecen por completo las ciudades del emirato.

En la obra dedicada a las grandes ciudades del Islam medieval, que se daba como propósito reunir datos sobre ciudades musulmanas de la Edad Media para escribir páginas de historia

urbana anteriores a la obra de André Raymond sobre las ciudades otomanas, decidieron los autores elegir ciudades que fueron, en momentos distintos del medioevo, grandes ciudades (Garcin, 2000b): la obra empieza naturalmente con Damasco omeya y termina con El Cairo y Túnez en el siglo XV. ¿Y al-Andalus? Pues está representada por Córdoba y, de nuevo, pasa inadvertida la historia urbana nazarí. En el balance historiográfico que figura en *The City in the Islamic World*, publicado por la muy seria editorial Brill en 2008, están totalmente ausentes las ciudades nazaríes: apenas tres páginas están dedicadas a *Spain*, con referencias a los trabajos de Torres Balbás, a la síntesis publicada por Pavón en 1992, a los estudios de Passini sobre Toledo, Guichard sobre Valencia, Navarro sobre Cieza y Murcia y Chalmeta sobre el zoco. En este balance muy flojo, se menciona a Antonio Almagro «under whose aegis numerous reconstructions of the urban structure of Andalusian cities have been carried out» (Neglia, 2008: 26), pero sin citar ninguno de sus estudios.

2.2.2. Ausentes de la historia del reino nazarí

Las historias del reino nazarí no son mucho más generosas hacia las ciudades: Arié (1992) no dedica un capítulo a las ciudades, sino un apartado al paisaje urbano de Granada (119-125) y otro al esplendor artístico (260-273), donde menciona el Castillo de La Mota y la Alcazaba de Málaga, la Alhambra y la Casa de los Gigantes, la mezquita mayor del Albaicín y la madraza granadina. En Peinado (2000), tampoco disfrutan las ciudades de un capítulo propio, sino que aparecen, fugazmente, en dos capítulos de la obra: 40 páginas están dedicadas al poblamiento, pero el apartado sobre la ciudad cuenta con apenas tres páginas, frente a los muy presentes castillos y asentamientos rurales; el apartado empieza recordando el gran impulso de la ciudad en época nazarí, sigue dando aproximaciones demográficas de las principales ciudades del reino a partir de los criterios establecidos por Torres Balbás y plantea la cuestión del origen del avance urbano (Malpica, 2000b). En cuanto a las 26 páginas que versan sobre «el mundo rural y urbano en época nazarí: ¿hacia un cambio acelerado por la conquista?», describen sobre todo el mundo rural, subrayando la importancia de la agricultura cuya riqueza se dirige en gran parte hacia la ciudad. El mundo urbano cuenta con cinco páginas que señalan el desarrollo urbano considerable del reino nazarí y echan de menos la ausencia de estudios sistemáticos que permitirían conocer la influencia del desarrollo urbano sobre las formas de vida en los campos (Trillo, 2000).

Igualmente, en los volúmenes de la *Historia de España Menéndez Pidal*, coordinados por Viguera y dedicados al reino nazarí de Granada, las ciudades quedan fuera de alcance. Torres (2000), divide en dos apartados consagrados a la economía y a la hacienda el capítulo sobre «Aspectos generales de la población, las ciudades y la economía», que empieza con una larga introducción sobre los componentes de la población donde evoca, en menos de una página, las ciudades. Sólo presenta «Granada [...] ejemplo más claro de la ciudad nazarí musulmana en los siglos XIV y XV» y recuerda, a partir de Torres Balbás, el número de habitantes de las principales ciudades del reino, antes de aludir a las funciones comerciales de las ciudades. Malpica (2000c) hace del paisaje urbano un aspecto de «La vida cotidiana» y enumera, uno tras otro, los elementos del marco de vida, la muralla, la alcazaba, la mezquita mayor, las estructuras comerciales, las calles, las casas, etc. En la parte dedicada al arte, Fernández (2000) presenta principalmente la Alhambra, con alusiones a la mezquita de Fiñana o a la Alcazaba de Málaga. Y vuelven las ciudades en sus funciones de centros donde se transmite el saber en el capítulo sobre «Cultura árabe y arabización» (Viguera Molins, 2000b).

De manera significativa, los balances sobre la historiografía del reino nazarí no pueden dedicar apartados a las ciudades: López (1999) consagra un apartado a las investigaciones sobre las relaciones entre el reino nazarí y los estados cristianos, Castilla, Aragón y Génova, y otro a

las estructuras rurales, pero ninguno a las ciudades. El balance historiográfico de Pelaéz (2008) constituye una magnífica base de datos que abarca todos los aspectos de la historiografía nazarí, desde las fuentes medievales hasta los modernos recursos de la web: dedica un apartado a «poder político e instituciones públicas», donde trata del sistema de gobierno y de la frontera; el apartado sobre «sociedad y economía» examina los elementos sociales, la economía rural y urbana, el comercio exterior y la imposición fiscal. Las ciudades del emirato aparecen de manera implícita mediante las comunidades judías o el grupo privilegiado que posee las propiedades rústicas o urbanas más rentables del reino, y también a través del triángulo clave para el comercio que conformaron Granada, Málaga y Almería. Pero tampoco existe un apartado dedicado a las ciudades.

2.2.3. Ausentes de la historia conectada

La historia global, herramienta para pensar los imperios, procura construir paralelos entre distintas regiones del mundo en un momento dado de la historia, alejándose de la historia comparada que establecía relaciones jerárquicas entre los distintos horizontes históricos. Suscitó, entre los medievalistas franceses, una obra colectiva titulada *Histoire du monde au XV^e siècle*, que dedica un capítulo a las ciudades (Boucheron y Loiseau, 2012). Se abre con una muy oportuna alusión a la Alhambra. Sin embargo, en las 40 páginas siguientes, el mundo urbano del siglo XV es Constantinopla, Isfahán, Shiraz, Ahmedabad, Damasco, Alepo, El Cairo, Calicut, Pekín, Tenochtitlán, París, Venezia, Nápoles, Milán, Gante, Brujas, Colonia, Viena, Túnez, Fez, Londres, etc., ¡sin ninguna referencia a una ciudad nazarí! Salvo esta nota a propósito de la situación de finales del siglo XV: « L’armature urbaine de la péninsule Ibérique est beaucoup plus solide, grâce notamment au riche réseau andalou hérité de l’époque islamique (Séville, Cordoue, Grenade, Málaga, Almería) » (477). ¿Por qué motivos quedaron las ciudades nazaríes en el umbral de la historia conectada, de la historia del emirato, de la historia urbana?

2.3. Más allá de una marginación inmerecida

Las ciudades del emirato, que están por todas partes y en ningún lugar, ¿están condenadas a ser inasequibles? Intentamos ir más allá de esta marginación, buscando sus razones de ser y sugiriendo pistas para darles a las ciudades nazaríes su merecido papel en la historia.

2.3.1. Buscar sus razones de ser

La potente investigación sobre las ciudades del emirato no tiene el reconocimiento que merece por varios motivos:

–Las fronteras disciplinares.

La existencia de campos académicos distintos desempeña un papel en la marginación de las ciudades nazaríes: muy a menudo evocada está la ruptura entre arabistas y medievalistas. En 2009, recordaba Manzano (223-226) la «profunda separación entre el arabismo y el medievalismo que pronto se configuró en el mapa académico en la época de postguerra [...] a comienzos de los años 80, empiezan entonces cambios, pero lentos de tal forma que la separación entre el medievalismo y el arabismo sigue estando vigente». Al difícil diálogo entre medievalismo y arabismo, hay que añadir otro, que no es propio de la historia andalusí, a saber la incomprensión frecuente entre investigadores: los que estudian las sociedades del pasado a partir de la documentación textual y los que lo hacen a partir del registro arqueológico a menudo no hablan el mismo idioma, a pesar de tener similar objetivo, conocer el funcionamiento de esas sociedades; basta con mencionar, a modo de ejemplo, las preguntas en torno al desarrollo de los arrabales.

–La presencia de dos temáticas fuertes en la historiografía nazarí, la frontera y el mundo rural

En la historia nazarí, la frontera ocupa naturalmente mucha importancia y su estudio siempre acaparó la atención de los historiadores. Se celebran en Alcalá la Real desde 1996 congresos dedicados a la frontera, examinada bajo enfoques distintos, las funciones de la red castral fronteriza, el poblamiento, islam y cristiandad, mujeres y fronteras, etc. (Toro y Rodríguez, 1996-2024). En 1994, en Lorca y Vera, un congreso se dedicó a *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)* (Segura, 1997) y se estudió la ciudad de Vera con el enfoque de la ciudad fronteriza (Cara y Ortiz, 1997). Se estudiaron las instituciones particulares que suscita la frontera nazarí, como el cadiazgo en la frontera oriental del reino (Arcas, 1997, 1999, 2002): alejado de la capital, el cadí ejerce como representante de la autoridad; próximo al reino cristiano, tiene que resolver problemas relacionados con la frontera, rastros de cautivos o cabalgadas. El reino nazarí fue una tierra de frontera, un espacio de intercambios de toda índole, económica, artística, social, lingüística, etc.: por algo, *Andalucía en la Historia*, revista dedicada a la divulgación histórica, ha consagrado su último número del año 2024 a «Arte y cultura en la última frontera».

También los asentamientos rurales nazaríes acapararon la atención de los investigadores, que se dedicaron a la Alpujarra, las alquerías, el agua, los castillos del reino y las producciones agrícolas (Malpica, 1996, 2000d; Martínez, 2006; Trillo, 1998, 2003a, 2003b, 2009), para dar algunos ejemplos. Hubo como una captación de las fuerzas vivas de la investigación, durante muchos años, hacia el mundo rural y el mundo de la frontera, lo que tuvo como consecuencia un cierto olvido de la historia urbana.

–El retraso de la investigación sobre las ciudades del Islam

Las ciudades del emirato, como las del Islam en general, han sufrido durante mucho tiempo un retraso historiográfico, en comparación con las demás ciudades del medioevo (Liauzu, 1986): han sufrido, no sólo del predominio del estudio de las sociedades rurales en el mundo académico, sino también de una definición insuficiente del objeto ‘ciudades del Islam’ y de dificultades para enlazar dimensiones urbanísticas con realidades sociales. Y, a pesar de los fructíferos esfuerzos llevados a cabo a partir de los años 1990 para sacar las ciudades del Islam de la intemporalidad en la cual el orientalismo las tenía petrificadas (Mazzoli, 2002), hay que reconocer que las ciudades del Islam siguen siendo el pariente pobre de la historia urbana. A este retraso, cabe añadir las quejas que expresan los arqueólogos hacia su disciplina: lamentaron los arqueólogos de Almería que la multiplicación de las excavaciones en medio urbano quedó en arqueología en la ciudad y no pasó a ser arqueología *de* la ciudad, a pesar del proyecto General de Investigación Arqueológica del Casco Urbano aprobado en 1995 (Cara *et al.*, 2000); lamentó Malpica (2000e: 56) que en la arqueología urbana «se ha pretendido excavar para conservar, no para conocer», de tal forma que la arqueología urbana no sirvió para el conocimiento histórico.

Asimismo, se nota una ausencia de reflexión sobre la ciudad nazarí: las propuestas de debate de Malpica (2002c, 2008c, 2011) no tuvieron el eco esperado; en varios artículos, planteó la cuestión del desarrollo de las ciudades, e hizo de los mercaderes extranjeros, dotados de monopolios comerciales, los protagonistas de la expansión urbana. Claro está que los hechos económicos desempeñaron un papel esencial en el notable desarrollo urbano nazarí, como lo hicieron para todas las ciudades del medioevo. Habría que profundizar en el tema, para determinar los papeles respectivos del crecimiento demográfico, de la expansión agrícola, de la voluntad política, del desarrollo del comercio, factores que no actuaron de manera similar a lo largo de la época y en todos los espacios del reino. Muy recientemente, una obra colectiva dedicada sobre todo a los siglos XII-XV ha abordado el tema de la producción artesanal, casi ausente de los estudios sobre economía de al-Andalus, y ha abierto un campo de estudio

fundamental que permite, por fin, plantear la cuestión del papel de las actividades productivas en el crecimiento urbano (Fábregas y García, 2023).

2.3.2. ¿Se puede dejar atrás esta marginación?

Para llegar a dejar atrás la marginación innecesaria de la cual sufren las ciudades nazaríes, habría que practicar interdisciplinariedad, unir los distintos campos académicos que no paran de publicar sobre las ciudades del emirato, y conseguir monografías de historia urbana. Sería útil poner en el centro de las problemáticas los esfuerzos recientes de la historia urbana del Islam: el primer *Rendez-vous de l'histoire du monde arabe* que se celebró en París los días 5-7 de junio de 2015 se dedicó, significativamente, a la *madīna*, y pusieron de relieve los organizadores las renovaciones de la historia urbana del Islam, que se preocupa por la manera de gobernar la ciudad, por la diversidad de las experiencias urbanas, por la historia conectada que procura situar las ciudades en las redes urbanas.

Queda, pues, una tarea inmensa por hacer, a fin de dar plena visibilidad a las ciudades del emirato. «La ville» ha sido el tema de la última edición de los *Rendez-vous de l'histoire de Blois*, en octubre del año 2024, y la sesión dedicada a las grandes ciudades del mundo árabe medieval se olvidó del sultanato, en provecho de Damasco, Bagdad, Córdoba, Marrakech y El Cairo. Dar voz a las ciudades del emirato es, pues, una labor imprescindible y urgente: si queda trabajo para obtener una historia de al-Andalus urbana, la historiografía reciente ha aportado ya algunos elementos para el momento nazarí sobre dos aspectos fundamentales, las dinámicas urbanas y el orden urbano.

3. Las ciudades nazaríes: las dinámicas urbanas

Boucheron y Loiseau (2012: 470) subrayan que, en el siglo XV, por todas partes en el mundo el hecho urbano es muy minoritario; las ciudades nazaríes obligan, obviamente, a matizar esta afirmación: la alta densidad urbana del reino y la gran variedad de las configuraciones urbanas nazaríes llevan a interrogar las dinámicas urbanas, tanto sus dinamismos como sus debilidades.

3.1. La alta densidad de la red urbana nazarí

3.1.1. Un hecho cierto: la importancia de las ciudades en el reino nazarí

El reino nazarí contaba con un alto porcentaje de población urbana: cerca de 50% de la población vivía en ciudades (Ladero, 1972: 486), lo que contrasta con el resto del Occidente del siglo XV, donde el país con el porcentaje más elevado de población urbana era Países Bajos (30%), seguido por Italia (20%) (Boucheron y Loiseau, 2012: 478). La alta densidad urbana del reino nazarí se debía al número elevado de ciudades y no a la existencia de una gigantesca metrópolis (Mazzoli, 2021a): en el mundo islámico a finales del siglo XV, la ciudad más poblada era El Cairo, con más de 200 000 almas (Boucheron y Loiseau, 2012: 479), mientras Granada tenía 70 000 habitantes (Orihuela 2013a: 57). Las ciudades, por fin, formaban una red urbana difundida por el reino: estaban localizadas tanto en el interior del reino, en las depresiones del surco intrabético, así Ronda, Antequera, Loja, Alhama, Granada, Guadix, Baza, como en las hoyas litorales donde estaban ubicadas Marbella, Málaga, Vélez-Málaga, Almuñécar, Almería, y siempre con un entorno favorable para la agricultura (Malpica 2002c: 100).

3.1.2. Evaluar la densidad de la red urbana nazarí

Puede evaluarse la densidad de la red urbana nazarí de dos maneras, con palabras o con cifras. Evaluar con palabras consiste en emplear el criterio filológico para elaborar el corpus de las ciudades, lo que supone utilizar la terminología empleada por los textos medievales para

tener una lista de las ciudades del reino: ¿identificar las poblaciones designadas por *madīna* en las fuentes árabes nos dará el corpus de las ciudades del reino? Pues nada menos seguro: el planteamiento se fundamenta en la equivalencia automática entre *madīna* y ciudad, muy a menudo empleada, pero que debe utilizarse con prudencia (Mazzoli, 2022a). Ciudad es una herramienta, un concepto elaborado por los investigadores, entre ellos los medievalistas, para estudiar el poblamiento, la estructuración del territorio, las formas del urbanismo. *Madīna* es un término que emplearon los autores árabes para designar una realidad de su época y cabe recordar que los autores árabes nos dejaron obras con escrituras encajadas, porque escribieron compilando a sus predecesores y reprodujeron el vocabulario que encontraban en las fuentes que manejaban. Por otro lado, las palabras también tienen historia y sus significados variaron en el tiempo (Mazzoli, 2011a). Por eso, es imprescindible respetar el vocabulario de las fuentes y sus aportaciones, que se inscriben en la historia de las mentalidades.

El criterio de la *madīna* fue empleado por Malpica (2011): señala las ciudades recogidas por Ibn al-Jaṭīb a mediados del siglo XIV en su *Mi'yār al-ijtiyār fī dīkr al-ma'āhid wa-l-diyār* (*El patrón de medida escogido, mención de los lugares de encuentro y localidades*) y elabora, sin decirlo de manera clara, el corpus de los lugares mencionados por el visir granadino como *madīna*. Partiendo de la equivalencia entre *madīna* y ciudad, proporciona el corpus de las ciudades-*madīna*-s, a las cuales añade Almuñécar por las características con las cuales Ibn al-Jaṭīb la describe: Gibraltar, Fuengirola, Málaga, Vélez-Málaga, Comares, Berja, Dalías, Almería, Vera, Oria, Baza, Guadix, Fiñana, Granada, Loja, Coín, Ronda, Almuñécar. Precisa que no son ciudades en la obra citada Alhama, Archidona, Antequera. También emplea el criterio filológico Malpica (2008a) cuando sugiere ver en las *villas* de las fuentes castellanas relativas a la conquista poblaciones «a medio camino entre lo rural y lo urbano», que «si no son propiamente ciudades, tampoco son las alquerías a las que estamos habituados».

Evaluar la densidad urbana del reino nazarí con cifras puede hacerse de distintas maneras:

–Utilizando el criterio demográfico:

Ladero (1972) estimó la población de las ciudades en vísperas de la conquista castellana, en un artículo que sigue siendo la referencia sobre el tema. El empleo del criterio demográfico tiene que hacerse recordando siempre que las fuentes árabes no dan valores y que los investigadores utilizan los datos de los *Repartimientos* –así actúa Ladero– o el número medio de habitantes por hectárea, 348, criterio elaborado en su tiempo por Torres Balbás a partir de los *Repartimientos* y de planos de casas andalusíes. Eso explica, junto con las distintas evaluaciones de las superficies intra-muros de las ciudades, las variaciones entre los investigadores: Granada oscila entre 50 000 habitantes (Ladero, 1972) y 70 000 almas (Orihuela 2013a). De elaboración difícil, el criterio demográfico ha sido utilizado de manera a veces errónea. Las cifras dadas por Ladero (1972) fueron fielmente reproducidas por Viguera (2000c, 32): «Granada, bien pudo tener 50 000 habitantes a mitad del siglo XV; Málaga, al menos 20 000; Vélez-Málaga, más de 10 000; entre 10 000 y 5 000 contarían las ciudades de Guadix, Baza, Loja y Ronda; Alhama, en torno a 5000». Mientras Malpica (2002c: 100), citando el mismo artículo de Ladero, escribe: «Granada disponía de 50 000 personas, Málaga llegaba a 20 000, mientras que Alhama, Almería, Baza, Guadix, Loja, Ronda y Vélez-Málaga estaban entre 2 500 y 5 000 habitantes».

–Utilizando la superficie intra-muros de las ciudades:

Este criterio, elaborado con datos proporcionados por las fuentes arqueológicas, arquitectónicas y cartográficas, evidencia una jerarquía entre ciudades, desde Granada-175 ha (Orihuela, 2013a) hasta Marbella-7 ha (Martínez, 2009), pasando por Guadix-41 ha (Sarr,

2011), Málaga, sin los arrabales -40 ha (Calero y Martínez, 1995), Baza-25 ha (Malpica, 2002c), Ronda-16 ha (Castaño, 2017), Loja-9,5 ha (Sánchez, 2022),

–Utilizando el número de ulemas que pasaron por la ciudad:

El número de sabios permite establecer la jerarquía de los focos culturales del reino nazarí y hace casi treinta años, Viguera (1997: 170-171) había sugerido buscarlos e inventarlos sistemáticamente, «porque las fuentes permiten desarrollar este conocimiento, en cuántos lugares del Reino Nazarí se transmitió el saber». Respondieron a la sugerencia de investigación así formulada monografías (Marín y Fierro, 2004; Damaj, 2009), el *Diccionario de autores y obras andalusíes* (Lirola y Puerta, 2003-2013), y también la base de datos «Prosopografía de los ulemas de al-Andalus» (www.eea.csic.es/pua), que coordinaba María Luisa Ávila: este repertorio de unos 11 830 sabios permite relacionar una población con el número de ulemas que allí nacieron, vinieron o murieron. Para el sultanato, tomando el año 1232 como punto de partida, los ulemas fueron 115 en Granada, 101 en Málaga, 42 en Almería, 18 en Guadix, 12 en Ronda y Algeciras, 5 en Loja y en Baza, 2 en Almuñécar. Si consideramos la época posterior al año 1246, la base da la jerarquía siguiente: Granada (106), Málaga (77), Almería (40), Guadix (15), Ronda (11), Algeciras (7), Loja (5), Baza (4), Almuñécar (1).

3.1.3. Los aspectos de la urbanización del reino nazarí

La red urbana nazarí es una red heredada: la alta densidad urbana del reino es el resultado de un movimiento de urbanización iniciado en época omeya, desarrollado en los siglos siguientes (Mazzoli, 2000: 231-298); en época nazarí, no se fundaron ciudades nuevas, con excepción de las ciudades palatinas, la Alhambra y al-Binya (Torremocha *et al.*, 1999).

Ahora bien, el desarrollo urbano en época nazarí se materializa en dos transformaciones principales: nacen arrabales nuevos o los que existían con anterioridad se consolidan, tanto en su ocupación del espacio como en su sistema de fortificación; también se densifica la red urbana, con la transformación de núcleos rurales en pequeñas ciudades. El nacimiento de un arrabal nuevo tiene su paradigma en el barrio granadino de Antequeruela: desde finales del siglo XVIII, siguiendo a Mármol, se ha relacionado el barrio con los habitantes de Antequera, que llegaron a Granada en 1410. Los arrabales de los Alfareros y de la Loma están protegidos por una muralla común antes de finalizar el siglo XIII, mientras que el arrabal del Albaicín fue amurallado durante el reinado de Yūsuf I (1333-1354) (García y Muñoz, 2011; Orihuela, 2013a). En Almuñécar, la expansión urbana en época nazarí se extiende por las colinas próximas a San Miguel, primer núcleo urbano (Álvarez y Molina, 2011). En Loja, a partir del núcleo poblacional original, la alcazaba, se desarrolla el Jaufin a partir de los siglos XI y XII, para configurarse en época nazarí, cuando fue amurallado ante el avance de los castellanos (Álvarez y Buendía, 2011); algunos elementos del amurallamiento han sido atribuidos al programa de refuerzo de las murallas en tiempos de Muḥammad V a mediados del siglo XIV (Sánchez, 2022: 148).

En Ronda, los arrabales fueron asociados a la frontera, es decir a la llegada de refugiados y a la presencia de un cuerpo militar (Aguayo y Castaño, 2003): niveles de época nazarí, posiblemente relacionados con actividades productivas, fueron descubiertos en las excavaciones anteriores al año 2003 en el arrabal Viejo, «cercado y organizado en época nazarí» (Aguayo y Castaño, 2003: 224). La consolidación definitiva de un arrabal surgido por su proximidad al agua o por la posibilidad de desarrollar allí actividades productivas tiene lugar en época nazarí: la saturación del espacio de la medina desempeña un papel notable en el proceso (Castaño, 2017: 66-73), de la misma forma que, en 1295, la decisión del sultán nazarí Muḥammad II de prohibir la instalación de los soldados meriníes en la medina contribuye al

desarrollo de un hábitat extramuros (Mazzoli, 2023b). Queda por determinar la cronología de las murallas de los arrabales rondeños, ya que solo está bien documentada la fábrica relacionada con el citado programa de consolidación de Muḥammad V (Castaño, 2017: 86, 114).

En cuanto al desarrollo de la red urbana con la aparición de nuevas ciudades, es la hipótesis desarrollada por Malpica (2002c): la urbanización del reino nazarí pasa por la transformación de núcleos rurales que «no llegan a ser ciudades, pero han iniciado el camino para serlo» (Malpica, 2011: 108). Son las ‘villas’ de los castellanos, cuya aparición queda por analizar y que podemos calificar de pequeñas ciudades para emplear la terminología del medievalismo (Mazzoli, 2009: 16-17). Estos núcleos amurallados, Vélez-Rubio, Moclín, Castril, Íllora, etc., ubicados en la frontera, constan en general de dos espacios amurallados, el superior con el reducto fortificado, y el inferior para albergar a la población no militar.

3.2. La gran diversidad de las configuraciones urbanas del reino nazarí

3.2.2. La época de la ciudad identitaria con alcazaba

Puede observarse el mismo paisaje urbano por todo el reino nazarí y, más allá, por todo el mundo islámico de la época, a saber la ciudad con alcazaba: también llamada ciudad de los jinetes por el papel que desempeñaban los militares en las estructuras del poder, o ciudad identitaria por la importancia del hecho religioso –El Cairo a finales del siglo XV tenía 220 mezquitas–, la ciudad con alcazaba aparece en al-Andalus en el siglo XI, se difunde en el siglo XII y está en el apogeo de su desarrollo en época nazarí (Mazzoli, 2011b). Se caracteriza por la presencia de un potente reducto fortificado, la alcazaba, residencia del poder político-militar: potente porque llega a convertirse en ciudad al lado de la ciudad, con su propia mezquita y a veces sus propias instalaciones artesanales; potente por su extensión topográfica, así en Guadix, donde la alcazaba representa 10% del espacio urbano de la ciudad (Sarr, 2011).

La ciudad con alcazaba se caracteriza también por la presencia de una muralla que protege el núcleo poblado, lo que da al paisaje urbano una fisonomía peculiar, la de un conjunto de ciudades compartimentadas, compuestas por recintos encajados: muy a menudo son tres, alcazaba-medina-arrabales, por ejemplo, en Granada, Málaga, Almería, Vélez-Málaga o Ronda; a veces son dos, alcazaba-medina, para ciudades de rango menor, Antequera, Salobreña, Marbella o Vera. En la ciudad con alcazaba, queda la mezquita aljama alejada de la alcazaba, así en Málaga, Almería, Guadix, etc., es decir que la asociación topográfica aljama-alcázar, propia de las ciudades del temprano Islam, ha definitivamente desaparecido. Y, por fin, se caracteriza la ciudad con alcazaba por el protagonismo de los edificios religiosos en el paisaje urbano: en Loja, había cinco mezquitas, la aljama en la medina –el «Arrabal» del *Repartimiento*–, una en el barrio de la alcazaba, y tres en el Jaufín (Álvarez y Buendía, 2011), o dos según Sánchez (2022: 154).

3.2.3. Variaciones alrededor de la ciudad identitaria con alcazaba

Más allá de la morfología en apariencia uniforme de la ciudad con alcazaba, existió en el reino nazarí una gran diversidad de configuraciones urbanas: ciudad doble, ciudad nueva, ciudad portuaria, ciudad fronteriza, pequeña ciudad y ciudad termal constituyen las variaciones en torno al modelo. La capital política del reino era una ciudad doble como otras capitales del Islam, así Fez donde los meriníes edificaron una ciudad palatina a partir de 1276, Fez la Nueva. Si los nazaríes utilizaron la red urbana heredada de la época almohade, sin embargo, fundaron una ciudad nueva –y ¡qué ciudad!–, la ciudad palatina de la Alhambra. Las ciudades portuarias tenían especificidades, evidenciadas por los investigadores (Picard, 2004; Tranchant, 2005): la presencia de elementos fortificados para protegerse del mar, la morfología particular de la zona portuaria, regulaciones específicas de parte de las autoridades, la impronta muy fuerte del poder

en ciudades con recursos fiscales muy notables, lo que suscitó edificios particulares, atazaranas y aduana. Basta con recordar la morfología de la zona portuaria malagueña, con atarazanas situadas al extremo occidental del frente marítimo que constituían una fortificación avanzada sobre la línea de muralla y que tenían en frente, en un espolón arenoso al este de la ciudad, el Castillo de los Genoveses, alhóndiga que era otra fortificación adosada a la muralla (Calero y Martínez, 1995: 251-258, 292-311). De tal forma que el modelo de ciudad con tres recintos encajados, alcazaba-medina-arrabales, convirtió Málaga en una ciudad portuaria dotada de un sistema defensivo muy complejo, con siete estructuras fortificadas para proteger la zona costera: las murallas del arrabal de Attabanin, las atarazanas, el castil de los genoveses –*funduq* de los comerciantes ligures–, la muralla urbana, la alcazaba, el Gibralfaro, y la coracha que unía las dos últimas fortificaciones (Íñiguez, 2020).

Las ciudades fronterizas, terrestres o litorales, desarrollaron en efecto un complejo sistema defensivo. Así, el urbanismo de Vera presenta una singular estrategia defensiva, puesto que, a los dos elementos fortificados, alcazaba y muralla urbana, se añade un elemento intermediario, la intrincada red del tejido urbano «imposible de traspasar, que cerraba el paso a los atacantes» (Cara y Ortiz, 1997). En Alcalá la Real, la calle Albaicín, camino de ingreso a La Mota entre las murallas, tenía un complejo sistema de puertas sucesivas, de las cuales quedan tres. En cuanto a las pequeñas ciudades, las poblaciones que los investigadores vacilan en calificar de urbanas o rurales a semejanza de al-Idrīsī (Mazzoli, 1992), constituyen el elemento más original y menos estudiado de la red urbana nazarí. Entre ellas están las villas de las fuentes castellanas y también otras como Comares, que tiene un cadí en el siglo XIV (Calero, 1984) y que puede entrar en este corpus de las pequeñas ciudades, así como, para poner un ejemplo, Andaraš. El Castillo de Andarax, el más importante de la Alpujarra, está a medio camino entre lo rural y lo urbano: «la complejidad del conjunto permite concluir que no se trata de un *ḥiṣn* como los que se conocen en gran parte de la Alpujarra, sino de una alcazaba [...] eslabón intermedio entre los *ḥuṣūn* rurales y las alcazabas urbanas» (López, 2009: 536-538). En las fuentes árabes, como indica Velázquez (2009) en el pormenorizado estudio que dedica a esta población, su denominación más frecuente es la de *madīna*, pero también aparece en la documentación asociada a *balda*, *qarya*, *qal'a*, *ḥiṣn* y otros términos. Andaraš tuvo relevancia en el reino nazarí: centro del muy efímero y en buena parte ficticio emirato del mismo nombre en 1327-1328 durante la minoría del sultán Muḥammad IV, la ciudad era famosa por su riqueza agrícola, sérica y alfarera que alimentaba el mercado de los jueves en el siglo XIII; centro de un distrito fiscal, tenía un almojarife y contó en época nazarí con varios sabios.

Los rasgos de las pequeñas ciudades quedan por precisar; hay que buscarlos, por un lado, en la cultura material: en los sondeos realizados en Moclín, en las laderas de la población, apareció un «elaborado sistema de letrina, con su pozo ciego y su suministro de agua por medio de una tinaja, [lo que] enuncia una casa con un carácter más urbano que rural» (Malpica, 2008a: 170). Hay que buscarlos, por otro lado, en su papel de centro de territorio: las pequeñas ciudades permiten la distribución de los productos agrícolas, y más allá de su papel de centro económico, fundamental, cabe añadir el papel de centro judicial (presencia de un cadí), cultural (presencia de ulemas) y religioso (presencia de la mezquita aljama del territorio rural circundante). Y, por fin, última variación en torno al modelo urbano, la ciudad termal: el emirato contó con Alhama de Granada, que tenía un edificio termal que describieron los viajeros Ibn Baṭṭūṭa (s. XIV) y ʿAbd al-Bāsiṭ (s. XV), edificio dotado de dos salas, una para los hombres y otra para las mujeres, cuyo uso era gratuito.

3.3. Debilidades y dinamismos de las ciudades nazaríes

Las ciudades no son seres inmutables de piedra, de ladrillo y de tapial, sino que conocen mutaciones, tanto dinamismos como debilidades.

3.3.1. Las debilidades: Peste, guerra, catástrofe natural

La mayor desgracia de las ciudades en el siglo XIV fue, sin la menor duda, la peste. Las pérdidas demográficas debidas a la epidemia en las ciudades de Europa variaron mucho de un lugar a otro: la pérdida media fue de 50%, pero llegó hasta 80% en el sur de Francia; empezaron las ciudades a recuperar su población en la segunda mitad del siglo XV, cuando las ciudades nazaríes no tardarán en padecer los efectos de la Guerra de Granada. Llegó la epidemia por el mar: las primeras y más afectadas entre las ciudades del sultanato fueron las portuarias Almería y Málaga (Molina, 1990; Calero, 1991; Lirola *et al.*, 2000; Mazzoli, 2022b).

La otra desgracia que afectó de manera recurrente a las ciudades nazaríes, a semejanza de muchas otras del medievo, fue la guerra. Provocaba pérdidas en vidas humanas debidas a los combates y, sobre todo, a los asedios que cortaban los abastecimientos y a las huidas de los vecinos desde la ciudad. El rey castellano sometió a un duro asedio Alcalá la Real en 1341: « il employa pour faire le siège de cette place un grand nombre de machines de guerre et beaucoup d'ouvriers, et, par ce moyen, il la réduisit à la dernière extrémité. En l'an 742 (1341-1342), la garnison accepta de se rendre pour ne pas mourir de soif » (Ibn Jaldún, 2012: 1185). Eso explica que los cristianos se apoderaron de ciudades exangües: Almería tras la conquista de 1489, debía de contar unos 5 000 habitantes, y no tenía nada que ver con la ciudad en su apogeo que pudo contar con más de 27 000 habitantes. Las incursiones enemigas y los asedios afectaron tanto al sistema defensivo como al caserío y las crónicas se hicieron eco de las destrucciones: tras la toma de Gibraltar por los meriníes en 1333, el emir Abū Mālik, hijo del sultán, « se mit alors à réparer les fortifications de la place et à en colmater les brèches » (Ibn Jaldún, 2012: 1173).

Además, la guerra provocaba destrucciones voluntarias para impedir que el enemigo se apoderase de una fortificación: tras la conquista de Algeciras en 1368 por los meriníes y los nazaríes, el sultán se afanó en restablecer el culto islámico y nombrar un gobernador hasta el momento en que « il apparut qu'il fallait la détruire, de crainte qu'elle ne retombât aux mains des chrétiens. Elle fut rasée dans les années 780, toute trace en fut effacée, 'comme si elle n'avait pas été habitée la veille' » (Ibn Jaldún, 2012: 1302). Por fin, fueron dañadas las ciudades por catástrofes naturales como el terremoto que afectó a Almería en 1487. Sobre estas debilidades, poco sabemos ahora y quizá haya que buscar más datos en relación con una historia del medio ambiente hoy muy fructífera.

3.3.2. Los dinamismos

A pesar de las desgracias que las afectaron, las ciudades del emirato mostraron signos manifiestos de dinamismo, empezando por el crecimiento demográfico. A pesar de los debates surgidos en torno a las migraciones de poblaciones tras las conquistas de los reyes cristianos (Acién, 1987), la investigación suele mencionar, como causa fundamental del aumento de la población urbana, las migraciones de musulmanes venidos de tierras conquistadas por los cristianos y suele decirse que el reino nazarí acogió a los andalusíes exiliados por el avance de la frontera hacia el sur. Así debió de ocurrir entre Antequera y Granada. Suele aludirse al fenómeno migratorio para explicar el desarrollo, ya sea consolidación o aparición, de los arrabales en Loja o Ronda.

El dinamismo de las ciudades también se lee en el desarrollo urbanístico. La voluntad de las autoridades o su sola presencia suscitaron el desarrollo de las ciudades: la creación de una

ciudad nueva en Granada es el fruto de la decisión del primer sultán nazarí de fortificar la Sabika. El desarrollo urbano de Salobreña a lo largo del siglo XV ha sido relacionado con la presencia de diversos dirigentes nazaríes en la ciudad, a partir de finales del siglo XIV y sobre todo durante el siglo XV (Navas y García, 2009). Pero el desarrollo urbanístico de las ciudades también se debe a los hechos militares: si la guerra suele ser vista como un conjunto de desgracias para las ciudades, las incursiones enemigas también significaban por lo menos el mantenimiento y, a veces, el reforzamiento del sistema defensivo de las ciudades, obras que atestiguan la importancia de los recursos económicos de las ciudades. Así, Antequera, elemento clave de la frontera, «fue reforzada de forma importante bajo el auspicio de distintos reyes nazaríes. La importancia y envergadura de las obras acometidas fue tal que [pueden identificarse] en numerosas zonas de los dos anillos defensivos» (Gurriarán y Romero, 2011: 318). En Almuñécar, el recinto defensivo de tapial, de los siglos XI-XII, «se ve reforzado en época nazarí con un enfundado de mampostería, proceso similar al que se produce en otras fortalezas nazaríes» (Álvarez y Molina, 2011: 221). En Almería, la guerra suscitó la aparición de un recinto defensivo, la Almudayna (Lirola 1992; Mazzoli, 2021b).

Y, por fin, quizá sea el signo más visible del potencial de las ciudades su vitalidad económica. El papel del comercio con las ciudades italianas en el dinamismo del reino nazarí en general, y de sus ciudades en particular, ha sido muy a menudo subrayado por la investigación (Fábregas, 1996, 2001, 2021; Salicrú, 1998, 2007). Según Malpica (2011: 98), «el motor de esas ciudades era la realización del excedente agrícola, importante y que se encontraba con claras posibilidades de ser colocado en mercados internacionales». La presencia de mercaderes extranjeros suscitó la construcción de edificios específicos, el *funduq* y la *qaysāriyya*, y significó la existencia de notables recursos económicos procedentes de la aduana. Los estudios de los libros de cuentas de los Spinola son reveladores al respecto (Fábregas, 2002, 2004), y muy valiosos al respecto son los trabajos en curso sobre las estructuras productivas, que ya han dado sus frutos y seguirán haciéndolo (Fábregas y García, 2023; Jiménez, 2019a, 2019b, 2021; Garrido, 2020, 2023, 2024).

Entre otras cosas, quedan por determinar los ritmos de esas dinámicas urbanas, entre debilidades y dinamismos, para llegar a conocer las fluctuaciones de la historia urbana nazarí, ritmos que no tienen que seguir en todas las ciudades similares tempos. Pueden ayudar las bases de datos sobre los ulemas de al-Andalus, porque el dinamismo de las ciudades también fue cultural y, en el caso de las ciudades de cierto rango, que contaron con un número significativo de sabios, las dinámicas urbanas quizá se reflejen en las fluctuaciones de la vida cultural. Pueden servir también las perspectivas nuevas abiertas en torno a los arrabales, considerados ahora de manera más dinámica, en interrelación con la ciudad (Clark y Menjot, 2019). Valérian (2019), a propósito del *funduq* en Ceuta y en El Cairo, evidencia que la localización del *funduq* en la periferia de la ciudad, cerca de una puerta urbana o del muelle, responde a motivos estratégico, fiscal, práctico y simbólico; la localización periférica no significa marginalidad espacial sino que, muy al contrario, el *funduq* era un espacio dinámico y las autoridades políticas siempre le dieron la máxima importancia, de tal forma que esta impronta fuerte del poder convirtió el *funduq* en una centralidad en la ciudad, al lado del potente binomio alcazaba-aljama.

4. Las ciudades nazaríes: el orden urbano

De El Cairo a Granada, pasando por Antequera o Vélez-Málaga, el viajero advierte el mismo orden urbano: desde el exterior, observa murallas fuertes, protectoras y oprimientes –en sus puertas se perciben impuestos–, una alcazaba ubicada en un lugar muy visible y desde donde el poder observa y controla, los alminares de las mezquitas que indican el orden religioso. Tras

haber pasado la puerta, el viajero no se pierde, ya que vuelve a encontrar los mismos puntos de referencia, a saber, los zocos, los baños, las fuentes donde puede ejercer el derecho de beber, la red jerarquizada de calles, los lugares de culto. Ahora bien, este orden urbano que se advierte en las ciudades del reino nazarí refleja la presencia del poder sultaní, que marcó el paisaje urbano con huellas diversas, y también es señal de la existencia de una sociedad compleja, con múltiples componentes y actores sociales que fabricaron la ciudad.

4.1. Improntas del sultán en las ciudades

Dejó el sultán importantísimas huellas de su presencia en la capital y también marcas de su existencia en las ciudades del reino. Dejó en las ciudades marcas que se dejaban ver, y parte de ellas hasta hoy, pero también huellas que se dejaban oír. De las improntas del sultán en las ciudades, numerosas y diversas, sólo pondremos algunos ejemplos.

4.1.1. Improntas permanentes: el programa constructivo

Las improntas permanentes que marcaban la presencia del sultán en las ciudades se encuentran en un programa constructivo cuyos múltiples aspectos están de sobra conocidos y de los cuales subrayaremos dos elementos esenciales, los edificios que revelaban la presencia sultaní y las formas constructivas repetidas de una ciudad a la otra que difundían el mismo mensaje, el poder de los nazaríes. Tradicionalmente, suelen considerarse como edificios simbólicos de la presencia sultaní las residencias del poder –alcazabas, palacios, almunias– y las mezquitas aljamas. Quizá las fuentes permitan precisar cuantitativamente la influencia del poder en las ciudades, evaluando la parte del espacio urbano ocupado por la alcazaba en las ciudades, tal y como ya se ha hecho para algunas ciudades. Las almunias participaban de la impronta permanente del sultán en el paisaje urbano, como está documentado y estudiado en la capital del reino (Trillo, 2014; Navarro y Trillo, 2018; Suárez, 2022), así el Cuarto Real de Santo Domingo, revelador de «la gran capacidad de actuación de la monarquía nazarí desde sus inicios» (García y Muñoz, 2011).

En cuanto a las mezquitas aljamas, a las cuales hay que añadir la madraza que pertenece al mismo programa de legitimación del poder, no se observan en las ciudades nazaríes ampliaciones de los edificios como las que pueden observarse en los siglos anteriores. En cambio, en otras partes de la ciudad se desarrolla un programa constructivo que consiste en construir –o apoyar la erección– de mezquitas en los barrios, y en edificar una madraza cerca de la mezquita aljama en Granada (López y Díez, 2007). Si la investigación insiste con razón sobre las marcas sultaníes que dejaron en la ciudad y sus entornos las residencias del poder y las mezquitas, el poder nazarí dejó más marcas de su presencia en los espacios periurbanos de la capital, en las infraestructuras hidráulicas, por ejemplo, cuya edificación se fundamentó en los recursos del Estado y que, además de su carácter pragmático, tenía carácter piadoso. ¿Podemos ahora darle perspectiva diacrónica a todas las formas de la presencia sultaní en las ciudades?

De las formas constructivas que se repiten de una ciudad a la otra y representan al sultán, los estudios recientes han señalado a menudo las puertas de aparato, caracterizadas por un arco exterior monumental, de herradura apuntada y de ladrillo, que dota de carácter propagandista a la construcción: subrayaron los investigadores la influencia meriní en la aparición de la puerta monumental en la arquitectura del reino nazarí (Acién y Martínez, 2003; Gurriarán y García, 2007; Abbas, 2013a), puerta monumental presente en las principales alcazabas urbanas del reino nazarí, Granada, Málaga, Almería, Antequera, Tarifa, Ronda. Otra forma constructiva que se repite de una ciudad a otra es la presencia de una potente torre en la alcazaba, llamada Torre del Homenaje tras la conquista castellana: en Guadix, la Torre del Homenaje pudo ser la

residencia de los Banū Ašqīlūla y de sultanes destronados (Sarr, 2011); en Loja, de la alcazaba se conserva la Torre del Homenaje, torre vivienda con evidente función representativa donde el arco de ingreso tiene forma y dimensiones propias de accesos a recintos urbanos y alcazabas (Márquez y Gurriarán, 2010; Álvarez y Buendía, 2011); en Antequera, la Torre del Homenaje está ubicada en el ángulo sur-este de la alcazaba (Abbas, 2013a); en Málaga, los nazaríes edificaron la Torre del Homenaje (Acién, 1999).

4.1.2. Marcas temporales del poder

Por otro lado, la presencia del sultán también se manifestaba de manera no permanente, cuando el poder intervenía en la ciudad por medio de sus agentes, el *ṣāhib al-ṣurṭa*, que reprimía los delitos, y el *muḥtasib*, encargado de vigilar las construcciones y los zocos (Calero, 2000: 410-414). La presencia del sultán también se manifestaba cuando dejaba a sus súbditos oírle o verle: así, al nombre del sultán, pronunciado cada viernes en las mezquitas aljamas o cuando se prestaba la *bayʿa* al soberano, cabe añadir el ruido de los tambores que indica a todos la presencia del sultán. Se anunció con tambores a todos los granadinos el golpe de estado de 1359 en pro de Ismāʿīl II: « Quand les bruits des tambours retentirent du haut des remparts de l'Alhambra, le sultan Muḥammad [V] s'enfuit de la maison de plaisance où il se trouvait et se rendit à Guadix. Le lendemain, les familiers du palais et les gens du peuple vinrent de partout pour prêter le serment de fidélité au nouveau sultan » (Ibn Jaldún, 2012: 1263-1264).

La omnipotencia del sultán se manifestaba también en las ciudades por macabros espectáculos, cuando se utilizaban las murallas urbanas para exponer los cuerpos de los enemigos. En 1318-1319, los castellanos asedieron Granada y las tropas nazaríes infligieron una derrota a los soldados de los infantes don Pedro y don Juan, tutores de Alfonso XI: « La tête de don Pedro fut plantée sur les murailles de Grenade, afin de servir de leçon à qui veut se souvenir, et elle y reste aujourd'hui encore » (Ibn Jaldún, 2012: 1163). Las marcas temporales del poder suscitaron poca atención y quedan por estudiar.

4.2. Complejas sociedades urbanas

El rasgo más característico de las ciudades —y en buena parte definitorio del hecho urbano— reside en la sociedad plural que vive en ellas. Dentro de la población en gran mayoría musulmana y arabizada del reino nazarí, la pluralidad de las sociedades urbanas tenía aspectos sociales, económicos, religiosos y urbanísticos. La pluralidad social se manifestaba por el cosmopolitismo, característico de las ciudades portuarias a lo largo de la historia, que se traducía, en el urbanismo de las ciudades nazaríes, en la presencia del *funduq*. Comerciantes extranjeros, en particular genoveses y catalano-aragoneses, formaron colonias en las ciudades portuarias, y también en la capital, donde gozaban de una protección jurídica (*amān*) garantizada por el sultán (Viguera, 2000c). Estudios recientes dieron a conocer las actividades de los mercaderes y las características de los intercambios del reino nazarí (Fábregas, 1996, 2021; Peláez, 2009b; Rodríguez, 2000), y también algunas trayectorias individuales de los súbditos de la corona de Aragón que negociaban con el reino granadino (Salicrú, 2007: 209-248), como Joan Martorell que reside de forma estable en Málaga hacia 1402, o de comerciantes oriundos de Génova como los Spinola (Fábregas, 2002, 2004). A los comerciantes extranjeros presentes en las ciudades, se sumaban los embajadores, estudiados por Salicrú (2021) y Ženka (2021).

La pluralidad social de las ciudades nazaríes también se manifestaba en la distinción entre la élite (*jāṣṣa*) y el vulgo (*ʿāmma*), siendo el grupo más destacado de la élite la aristocracia dinástica de los nazaríes. Entraban también en el grupo de la élite los principales linajes, así los Banū al-Qabṣanī (Peinado, 1993), y las familias de cadíes, juristas y ulemas que lograron

puestos sobresalientes en la vida administrativa del reino. Sobre estas, la investigación ha avanzado bastante (Zomeño, 2021): los primeros estudios, dedicados a las ciudades principales del emirato (Calero, 1999; Moral y Velázquez, 1996), tal y como había iniciado Bosch (1962), fueron ampliados con investigaciones sobre las ciudades secundarias (Calero, 1995c, 2000; Rodríguez, 1995), por solo poner algunos ejemplos. En cuanto al vulgo, categoría social mal conocida por la parquedad de las fuentes, entraba en este grupo los cautivos y los esclavos, mejor conocidos que los miembros libres de la *ʿamma* (Viguera, 2000c: 48-52).

La distinción social entre élite y vulgo tenía evidentes orígenes económicos: los nazaries poseían las mayores riquezas, en particular almunias que rodeaban Granada y que pertenecían al patrimonio del sultán. Sobre este punto, el *Libro de cuentas de la Alcazaba* de Almería proporciona datos únicos sobre los sueldos, con cantidades mensuales; el que más cobraba era el almirante, los que menos cobraban eran los vigilantes del mar, cuyo sueldo representaba 3% del sueldo del almirante (Lirola, 2011). La pluralidad de las ciudades tenía un rasgo particular en el mundo islámico, a saber, la presencia de una comunidad religiosa con un estatuto específico, los *dimmies* (protegidos). En las ciudades del emirato, solo los judíos tenían este estatuto; los cristianos eran mercenarios, viajeros o comerciantes y, al no vivir de manera permanente en al-Andalus, no tenían la condición de *dimmies* sino que se beneficiaban del *amān*. Las comunidades judías estaban presentes en Granada, Málaga, Almería, Vélez-Málaga, Guadix, Ronda, Baza (Viguera, 2000c: 29-30). La cuestión pendiente a propósito de los judíos en la historia de al-Andalus urbana es la de su inscripción topográfica y de las juderías que aparecen a menudo como un tópico apenas discutido: a partir de datos posteriores a la conquista castellana, se supone muy a menudo la existencia de las juderías a lo largo de la época islámica, sin cambio de un siglo al otro. Ahora bien, la investigación reciente sugiere la existencia de barrios con vecindarios mayoritariamente judíos en épocas tardías, barrios que, por otro lado, no reúnen a todos los miembros de la comunidad hebrea de la ciudad. Así, en Granada a finales del siglo XV, las fuentes evidencian tanto la presencia de una parte de la comunidad judía en el actual barrio del Realejo, donde se hizo la primera catedral de la ciudad, como sugieren la dispersión de parte de los judíos por toda la ciudad (Mazzoli, 2018).

Por fin, el urbanismo revela un último aspecto de la complejidad de las sociedades urbanas, la existencia de barrios individualizados por una cerca, alcazaba, medina, arrabales que hacen de la ciudad un conjunto de elementos encajados y conforman entidades distintas cuyos funcionamiento y naturaleza desconocemos en gran parte. Eran entidades religiosas con su propia mezquita aljama, así Granada o Málaga que contaron con tres mezquitas aljamas, Almería y Guadix que tuvieron dos, tal y como se nota en otras ciudades del mundo islámico de la época. En el caso singular del Albaicín, fue una entidad jurídica que tuvo su propio cadí, durante los siglos XIV y XV (Calero, 2000: 388). ¿Hasta qué punto fueron los barrios urbanos entidades con su propio sistema de abastecimiento de agua? En el caso de Granada, bien estudiado por Orihuela (2013b), cuatro acequias surtían de agua a espacios distintos de la ciudad, la alcazaba de los ziríes con la acequia de Aynadamar, parte de la medina situada al norte del río Darro con la acequia de Axares, la Alhambra con la Acequia Real, las almunias con la acequia de los Arquillos. ¿Cómo funcionaron las entidades amuralladas de la ciudad para organizar su defensa? El urbanismo revela, eso sí, la complejidad de las sociedades urbanas, pero poco sabemos del funcionamiento de estas y de su inscripción en el paisaje urbano: la organización en barrios (*hawma*-s) queda mejor conocida para época omeya; los linajes aristocráticos, tan influyentes en la vida política del reino, ¿materializaron su presencia en las ciudades por una inscripción topográfica, por la existencia de barrios propios, como lo hicieron las poderosas familias de las ciudades italianas?

4.3. Los actores sociales: fábrica de las ciudades y género

Por actores sociales, consideramos a los individuos que actúan en un espacio, aquí la ciudad, en interrelación con otros actores (Dutour, 2003): en la fábrica de la ciudad, y al lado de las autoridades políticas, actúan los vecinos de los barrios y los artesanos de los distintos oficios; en cuanto al género, permite observar las intervenciones de los hombres y de las mujeres en la construcción.

El orden urbano que los viajeros advierten en las ciudades del reino nazarí traduce la presencia del poder en ellas, ya que el poder está en el origen de la vertebración de las ciudades, les da estructura interna al dotarlas de sus edificios más salientes –alcazaba, mezquita aljama, murallas, acequias–. Sin embargo, el orden urbano también resulta de las intervenciones de los habitantes de la ciudad (Mazzoli, 2012). La gente de la ciudad intervino en la fábrica de la ciudad, proceso de interacción entre sociedad y ciudad que produce un tejido urbano específico, siempre en transformación, al nivel del hábitat y de las infraestructuras colectivas del barrio. Fueron los habitantes de las ciudades, obviamente, quienes edificaron sus moradas y supieron adaptarlas a sus necesidades, construyendo algarfas y cobertizos (Rodríguez, 2007, 2008a, 2010) para solucionar la saturación del espacio urbano y/o para mantener la cohesión del grupo familiar. La investigación reciente también evidenció elementos imprescindibles para el funcionamiento de la casa, tal y como fueron las servidumbres de letrinas entre vecinos: Rėklaitytė (2012) menciona la existencia de alcantarillas en el Albaicín y el uso de letrinas conectadas con fosas sépticas.

Los habitantes de las ciudades estaban encargados del mantenimiento de las calles que daban acceso a sus casas; la rica documentación notarial granadina conserva datos sobre las calles (*zuqāq*, *darb*), así el *darb al-Ašrāf* mencionado en un contrato de compraventa de 1476 (Rodríguez, 2007: 232). Más conocido es el papel de la gente de la ciudad en las mezquitas de barrio; según Ibn Jaldún (1997: 340), «las mezquitas reservadas a una comunidad o un barrio urbano están administradas por los que viven en su vecindad». Las mezquitas aparecen en las fuentes a través del patrimonio económico que les estaba asociado mediante los bienes habices; la época nazarí proporciona la mayor parte de la información disponible a propósito de los habices constituidos en favor de mezquitas (Trillo, 1998: 352-386; García, 2002: 230-234). Los estudios realizados sobre los libros de habices conciernen sobre todo el mundo rural de la Alpujarra, la capital, o la mezquita aljama de Almería, de tal forma que solo podemos recordar que donaciones privadas permitieron el mantenimiento de las mezquitas de barrio en la mayoría de las ciudades y, cuando fuese preciso, la realización de obras más importantes: en una *fatwā* emitida por un jurista granadino, al-Mawwāq (m. 1492), relativa a una alquería de Vélez-Málaga, los habitantes del lugar quisieron añadir al alminar un puesto de observación para vigilar el mar y preguntaron al juez si podían hacer las obras con los recursos de los habices (Lagardère, 1995: 288).

Los habitantes de las ciudades desempeñaron el papel principal en el abastecimiento hidráulico de sus casas y barrios; del sistema granadino, la investigación dio a conocer los famosos «aljibes públicos que no tienen parangón en ninguna ciudad de al-Andalus» (Orihuela, 2013b: 57) y que fueron estudiados de manera sistemática (Orihuela y Vélchez, 1991). La investigación dio a conocer el sistema de reparto del agua entre los aljibes, prioritarios, y las casas (Trillo, 2009: 170) y el interés hacia el suministro de agua granadino, que compartían los actores sociales y las autoridades, nunca fue desmentido (Vélchez, 2022). En Almería, se sabe que la administración del agua dependía de la mezquita, del cadí y de los alfaquíes que controlaban el reparto entre los vecinos, los regantes y el sistema defensivo, ya que la venta del agua permitía reparar las murallas y la fortaleza de la ciudad (Segura, 2000: 318-324). Si las

fuentes documentales relativas a las ciudades nazaríes no nos permiten llegar al conocimiento del sistema de abastecimiento hidráulico que Raymond desarrolló para las ciudades otomanas, podemos sin embargo vislumbrar un sistema similar que asociaba impulsión de las autoridades, intervención de los habitantes y papel de los habices. Los habitantes de las ciudades también intervinieron en la defensa urbana en caso de asedio, tal y como hicieron en Almería durante el asedio del año 1309: uno alertaba a los habitantes, otro alentaba a vaciar el contenido de los pozos negros sobre los asaltantes (Mazzoli, 2020).

Sin ninguna duda, el género ha aportado al conocimiento de la fábrica de las ciudades los mayores avances, ya que la historia del género tuvo cita con la historia de la arquitectura, encuentro muy fructífero y beneficioso para la historia urbana como indicó Díez (2012). Los estudios pioneros de Díez (2002) sobre los palacios de la Alhambra evidenciaron los espacios femeninos y los masculinos a partir de datos arquitectónicos: el impulso dado suscitó investigaciones que, para el momento histórico que nos interesa, cruzaron género y construcción (Boloix, 2013: 229-235; Mazzoli, 2022c; Rodríguez, 2008b, 2019, 2022a, 2022b; Trillo 2024), y cuyo enfoque más reciente procura relacionar historia del género e historia de la producción artesanal (Hernández y Garrido, 2022; Garrido, 2022). Sobre todo, y muy afortunadamente, el impulso inicial dado por Díez (2002) fue amplificado en varios proyectos de investigación dirigidos por la misma investigadora (Díez, 2015, 2019a, 2022b), de tal forma que hoy, los actores sociales han tomado cuerpo y sus emociones mismas están estudiadas: las ciudades del emirato también fueron lugares de emociones, desde lo alto de las murallas asediadas hasta la intimidad de las casas donde «las emociones nos pueden permitir detectar cambios históricos» (Díez, 2019b: 490).

5. Conclusión

Las ciudades del sultanato, por la amplia historiografía que han producido sin cesar desde los años 1990, merecen desempeñar un papel en la historia urbana: aunque mucho queda por hacer—entender el papel de las pequeñas ciudades del emirato en la estructuración del territorio, determinar los ritmos de la historia urbana, vislumbrar mejor la fábrica de las ciudades por sus distintos actores, seguir analizando los parcelarios—, ya tenemos datos suficientes para avanzar por el camino, y considerar que los paisajes de mampostería, ladrillo y tapial que fueron edificadas, mantenidos, abandonados, pertenecen a la historia de los hombres y de las mujeres que vivieron en estas ciudades, las adaptaron a sus necesidades y fabricaron un tejido urbano que conserva una imagen de quienes fueron.

Necesitamos, pues, una historia de al-Andalus urbana que dará más protagonismo al sultanato en la *Historia de la Europa urbana*, que dará más protagonismo a las ciudades del emirato entre las grandes ciudades del Islam medieval y que suscitará, por último, reflexiones nuevas sobre el encuentro fructífero y único que se dio en la península ibérica en el medioevo: fue al-Andalus territorio permanente de frontera e intercambios con los reinos cristianos, y fue territorio del Islam, esta *dār al-islām* que reanudó tan temprano en el medioevo el desarrollo de las ciudades. Los amazones urbanos de nuestro siglo XXI se forjaron principalmente en el medioevo, es decir que la península debe al momento andalusí de su historia la mayor parte de su actual red de ciudades: necesitamos dar, a la historia del al-Andalus urbano, la atención merecida.

Advertencia final

Las páginas anteriores resultan de una larga escritura, empezada en el año 2012. Tengo que agradecer a María Luisa Ávila (ob. 2021), a cuyas aclaraciones espero haber sido fiel, el

haberme ayudado a utilizar la base de datos PUA. En el momento de finalizar el estudio, cuando repasé la excepcional historiografía suscitada por las ciudades del sultanato, constaté que seguían teniendo poca visibilidad entre las ciudades del Islam medieval y entre las ciudades de la Europa del medioevo. De manera que las advertencias de hace diez años, a propósito de ciudades olvidadas por la historia urbana, por desgracia siguen siendo válidas.

6. Bibliografía

- ABBAS, Nidal. «La arquitectura defensiva en la ciudad nazarí: Archidona y Antequera. Murallas, torres y puertas», *Revista del CEHGR*, 25 (2013a), pp. 109-159.
- «Los sistemas defensivos de la ciudad de Archidona (siglos X-XIV)», *Miscelánea Medieval Murciana*, 37 (2013b), pp. 9-34.
- *La arquitectura defensiva nazarí: murallas, torres y puertas de las ciudades del Reino de Granada: Antequera y Archidona*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2014, <http://hdl.handle.net/10481/34259>
- ABBAS, Nidal y BASHAR, Mustafa, «Los sistemas defensivos de la villa de Antequera, siglos X-XIV», *Revista de Humanidades*, 24 (2015), pp. 119-148.
- «Las puertas en una ciudad nazarí: Madinat Aršiduna», *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales*, 18 (2016), pp. 41-68.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel. «Sobre la emigración de maýurquíes a al-Andalus. Los maýurquíes en la Almería naşrí», en G. Rosselló Bordoy (coord.), *Les Illes Orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i europa cristiana (ss. VIII-XIII)*, Palma de Mallorca, Institut d'estudis baleàrics, 1987, pp. 123-132.
- «La torre del homenaje de la Alcazaba de Málaga. Secuencia, estratigrafía, medición e interpretación», en D. Armada Morales (coord.), *Arqueología del Monumento, III Encuentro de Arqueología y Patrimonio*, Salobreña, Ayuntamiento, 1999, pp. 173-204.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel y MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia. «Datos arqueológicos sobre la presencia meriní en Málaga», *Mainake*, 25 (2003), pp. 403-416.
- AGUAYO DE HOYOS, Pedro y CASTAÑO AGUILAR, José Manuel. «Estado de la cuestión de la estructura urbana de la ciudad de Ronda en época medieval», en L. Cara Barrionuevo (ed.), *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000, pp. 365-397.
- «La ciudad islámica de Ronda: una visión desde la arqueología urbana», *Mainake*, 25 (2003), pp. 203-227.
- AGUAYO DE HOYOS, Pedro; GARRIDO VÍLCHEZ, Olga y PADIAL ROBLES, Bernardina. «Arqueología en los baños árabes de Ronda. La historia oculta de un monumento», en M. Acien, P. Aguayo y J. M. Castaño (eds.), *Baños árabes, Arqueología y restauración*, Ronda, Museo Municipal, 1999, pp. 69-106.
- AKMIR, Abdelhuahed (dir.). *La Alhambra, memoria de al-Andalus*, Granada, Edilux, 2015.
- ALMAGRO, Antonio y ORIHUELA, Antonio. *La casa nazarí de Zafra*, Granada, EUG, 1997.
- «El maristán nazarí de Granada. Análisis del edificio y una propuesta para su recuperación», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*, 10 (2003), pp. 80-109; <http://hdl.handle.net/10261/10198> [Consulta: 15/06/2015].
- ALMAGRO, Antonio; ORIHUELA, Antonio y VÍLCHEZ, Carlos. «La puerta de Elvira en Granada y su reciente restauración», *Al-Qanṭara*, 13 (1992), pp. 505-535.
- ALONSO VALLADARES, Moisés. «Bayra. Yacimiento arqueológico Cerro del Espíritu Santo (Vera, Almería), s.f., Junta de Andalucía, Dirección General de Patrimonio Histórico, <https://www.juntadeandalucia.es/sites/default/files/inline-files/2023/10/Bayra%20web.pdf> [Consulta: 15/11/2024].

- ALTAMIRANO TORO, Esther; ARANCIBIA ROMÁN, Ana; MAYORGA MAYORGA, José y LORA HERNÁNDEZ, Olga, «Viaje a al-Tabbanin. Origen y decadencia de un arrabal de Málaga», en M.^a M. Mercedes Delgado Pérez (ed.), *Más allá de las murallas, Contribución al estudio de las dinámicas urbanas en el sur de al-Andalus*, Madrid, La Ergástula, 2020, pp. 73-92.
- ÁLVAREZ GARCÍA, José Javier. «Aproximación a la configuración urbana de los arrabales de al-Fajjārīn y del Naŷd (actual barrio del Realejo) en época nazarí», en L. Cara Barrionuevo (ed.), *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000, pp. 86-110.
- ÁLVAREZ GARCÍA, José Javier y BUENDÍA MORENO, Antonio Faustino. «La configuración urbana de Madīnat Lauxa», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 171-197.
- ÁLVAREZ GARCÍA, José Javier y GARCÍA PORRAS, Alberto (2006). «La periferia urbana de Granada y su dimensión arqueológica. La zāwiya del ‘Cobertizo viejo’ (La Zubia, Granada)», en A. Malpica Cuello (ed.), *Ciudad y arqueología medieval*, Granada, Alhulia, 2006, pp. 116-151.
- ÁLVAREZ GARCÍA, José Javier y MOLINA FAJARDO, Federico. «La ciudad nazarí de Almuñécar», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 199-225.
- Andalucía en la Historia, Arte y cultura en la última frontera*, F. Roldán Castro y J. C. Rodríguez Estévez (coord.), 85 (2024).
- ARANCIBIA ROMÁN, Ana. «El esplendor de la ciudad. La Málaga nazarí (siglos XIII-XV)», *Mainake*, 25 (2003), pp. 103-132.
- ARCAS CAMPOY, María. «La práctica jurídica en la frontera oriental nazarí (segunda mitad del siglo XV)», en P. Segura Artero (coord.), *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, IEA, 1997, pp. 293-299.
- «Cadíes y alcaides de la frontera oriental nazarí (s. XV)», *Al-Qanṭara*, 20 (1999), pp. 487-501.
- «El cadí y su entorno: noticias sobre algunas de sus atribuciones en la frontera oriental nazarí», en C. del Moral Molina (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada, EUG, 2002, pp. 141-156.
- «Vera, capital fronteriza del levante del Reino Nazarí (siglo xv). Una visita retrospectiva», en V. Luque de Haro, Manuel Caparrós Perales (coord.), *La tierra de Vera: nuevas contribuciones sobre la historia de un territorio de frontera*, Almería, EDUAL, 2019, pp. 115-136.
- ARIÉ, Rachel. *El reino naṣrī de Granada (1232-1492)*, Madrid, Mapfre, 1992.
- ARNOLD, Félix (2005). «El área palatina: evolución arquitectónica», en A. Suárez Márquez (coord.), *La Alcazaba, Fragmentos para una historia de Almería*, Almería, Junta de Andalucía, 2005, pp. 89-110.
- *Der islamische Palast auf der Alcazaba von Almería*, Wiesbaden, Reichert, 2008.
- ARROYAL, Pedro José (ed.). *El Libro de Repartimiento de Torrox*, Granada, EUG, 2006.
- Arte y cultura en la última frontera, Andalucía en la Historia*, 85 (oct.-dic. 2024).
- BARRIOS AGUILERA, Manuel. *Libro de los repartimientos de Loja*, I, Granada, EUG-Ayuntamiento de Loja, 1988.
- BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús (coord.). *Arte islámico en Granada, Propuesta para un museo de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife-Comares, 1995.
- «Estructura urbana de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra*, 38 (2002), pp. 85-123.
- «La Alhambra: reliquia del patrimonio andalusí en conservación», en B. Sarr (ed.), *Alborán. Poblamiento e intercambios en las zonas costeras de al-Andalus y el Magreb*, Granada, Alhulia, 2018, pp. 229-245.

- BERNAL CASASOLA, Darío *et al.* *Algeciras andalusí (siglos VIII-XIV)*, Catálogo de la exposición, Algeciras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano-Ayuntamiento, 2003.
- BERTRAND Maryelle; PÉREZ CRUZ, M.^a de los Ángeles y SÁNCHEZ QUIRANTE, Lorenzo. «Los baños árabes de Baza. 1ª intervención de urgencia en apoyo a la restauración», *Anuario Arqueológico de Andalucía 2000*, Sevilla, Junta de Andalucía, 2003, t. III/1, pp. 598-616, www.juntadeandalucia.es/cultura/publico/BBCC/Anuario_2000/Urgencias_1.pdf. [Consulta: 19/07/2012].
- BERTRAND, Maryelle y SÁNCHEZ VICIANA, José Ramón (2006). «Intervenciones arqueológicas en apoyo a la restauración de los baños árabes de la Judería de Baza. Campaña 2003», *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003*, Sevilla, Junta de Andalucía, 2006, t. II, pp. 163-180, www.juntadeandalucia.es/cultura/publico/BBCC/Anuario_2003/Sistematicas.pdf [Consulta: 19/07/2012].
- BIRO SARRIAS, Matthias, *Étude préliminaire de l'architecture de l'Alcazaba de Bayra, Vera, Espagne*, Mémoire, Toulouse, Université, 2022.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara. *Las sultanas de la Alhambra, Las grandes desconocidas del reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, Comares, 2013.
- (dir.). *A Companion to Islamic Granada*, Leiden, Brill, 2021.
- BOSCH VILÁ, Jacinto. «Los Banū Simāk de Málaga y Granada: una familia de cadíes», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 11 (1962), pp. 21-37, www.meaharabe.com/index.php/meaharabe/issue/archive [Consulta: 12/06/2015].
- BOUCHERON, Patrick y LOISEAU, Julien. «L'archipel urbain. Paysages des villes et ordre du monde», en P. Boucheron *et al.* (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, t. 2, Paris, Pluriel, 2012², pp. 466-504.
- BOUCHERON, Patrick et MENJOT, Denis. «La ville médiévale», en J.-L. Pinol (dir.), *Histoire de l'Europe urbaine*, Paris, Seuil, 2003, pp. 287-592.
- CABALLERO COBOS, Alejandro. «La alcazaba de Baza a la luz de la arqueología de la arquitectura: El Torreón de Trasgrisolía», *Péndulo. Papeles de Bastitania*, 15 (2014), pp. 9-22.
- CABRERA ORTÍ, M.^a Angustias *et al.*. *7 paseos por la Alhambra*, Granada, Proyecto Sur de Ediciones, 2007.
- CALERO SECALL, M.^a Isabel. «Sedes judiciales malagueñas en época nazarí», *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 7 (1984), pp. 355-365.
- «La peste en Málaga según el malagueño al-Nubāhī», en E. Molina; C. Castillo y J. Lirola (coord.), *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, EUG, 1991, t. I, pp. 57-71.
- «Comares en el Miṣyār al-Muṣrib de al-Wanšārīsī», en *Homenaje al Prof. José María Fórneas Besteiro*, Granada, EUG, 1995a, t. II, pp. 925-940.
- «Referencias a Málaga en el Miṣyār al-Muṣrib de al-Wanšārīsī», *Multaqā al-dirāsāt al-Magribiyya al-Andalusiyya. Tayārāt al-fikr fī l-Magreb wa-l-Andalus*, Tetuán, Univ. Abdelmalek Essaadi, 1995b, pp. 3-14.
- «Familias de cadíes del Reino Nazarí», en C. Vázquez de Benito; M. Á. Manzano Rodríguez, *Actas del XVI Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants (Salamanca, 1992)*, Salamanca, AECI-CSIC-UEAI, 1995c, pp. 73-88.
- «Los Banū l-Ḥasan al-Bunnāhī: una familia de juristas malagueños (s. X-XV)», en C. Castillo Castillo, I. Cortés Peña y J. P. Monferrer Sala (eds.), *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena en el XXV Aniversario de su muerte*, Granada, EUG, 1999, pp. 53-76.
- «La justicia, cadíes y otros magistrados», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, Política, Instituciones, Espacio y Economía, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 365-475.

- «Afectación de las rentas de los habices de las mezquitas en fetuas nazaríes del siglo XV. El caso del poeta-alfaquí al-Bastī», en C. del Moral Molina (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada, EUG, 2002, pp. 157-183.
- CALERO SECALL, M.^a Isabel y MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Málaga, UMA, 1995.
- CALVO AGUILAR, Carlos y HIDALGO PÉREZ, José Antonio (coord.). *30 años y +, Fortaleza de la Mota 1980-2010, Huella del Pasado*, Alcalá la Real, Ayuntamiento, 2010.
- CALVO AGUILAR, Carlos y MAZZOLI-GUINTARD, Christine. «De la ruine à la réhabilitation, la forteresse de La Mota (Alcalá la Real, Jaén)», en A.-M. Cocula; M. Combet (eds.), *Châteaux en ruines, Rencontres d'archéologie et d'histoire en Périgord*, Bordeaux, Ausonius, 2012, pp. 117-126.
- CARA BARRIONUEVO, Lorenzo. *La Almería islámica y su alcazaba*, Almería, Cajal, 1990.
- (ed.). *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000.
- «La madīna de Almería durante época naṣrī. ¿Hacia una ciudad rural?», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 341-380.
- CARA BARRIONUEVO, Lorenzo y ARNOLD, Félix. *La Alcazaba de Almería: un monumento para la historia de la ciudad*, Almería, IEA, 2006.
- CARA BARRIONUEVO, Lorenzo; GARCÍA LOPEZ, José Luis y MORALES SÁNCHEZ, Rosa. «Arqueología urbana e historia de la ciudad. El caso de Almería medieval», en L. Cara Barrionuevo (ed.), *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000, pp. 167-192.
- CARA BARRIONUEVO, Lorenzo y ORTIZ SOLER, Domingo. «Un modelo de ciudad fronteriza naṣrī: urbanismo y sistema defensivo de Vera», en P. Segura Artero (coord.), *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, IEA, 1997, pp. 307-324.
- CARBALLEIRA DEBASA. *Libro de los habices de la Alpujarra de 1530*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2018.
- CASTAÑO AGUILAR, José Manuel. *Una ciudad de al-Andalus, Ronda a finales de la Edad Media*, Málaga, CEDMA, 2017.
- CASTILLA BRAZALES, Juan y ORIHUELA UZAL, Antonio. *En busca de la Granada andalusí*, Granada, Comares, 2002.
- CASTILLO CASTILLO, Concepción. «La pérdida de Archidona poetizada por al-Bastī», en E. Molina, C. Castillo y J. Lirola (coord.), *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, EUG, t. II, 1991, pp. 689-693.
- CASTILLO CASTILLO, Concepción; CORTÉS PEÑA, Inmaculada y MONFERRER SALA, Juan Pedro (eds.). *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena en el XXV Aniversario de su muerte*, Granada, EUG, 1999.
- CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio. «Vélez-Málaga, ciudad andalusí. Notas sobre su estructura urbana», *De la Algarbía a la Axarquía, Estudios malagueños de toponimia, historia y urbanismo, Studia Malaccitana*, 20 (2002), pp. 39-70.
- «Las mezquitas de Madīna Balliṣ (Vélez-Málaga)», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales*, 9-10 (2007-2008), pp. 85-97.
- «Vida económica y comercial en Madīna Balliṣ/Vélez-Málaga (s. XV), Léxico y escenarios urbanos», en V. Martínez Enamorado (ed.), *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*, Málaga, Iniciativa urbana «De toda La Villa», 2011, pp. 65-83.
- CLARK, Peter and MENJOT, Denis (eds.). *Subaltern City? Alternative and Peripheral Urban Spaces in the Pre-modern Period (13th-18th Centuries), La ville subalterne? Espaces urbains «subalternes» et périphériques à l'époque pré-industrielle (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2019.

- CUELLAS MARQUÉS, Arsenio (ob. 1987). *Al-Marqaba al-‘Ulyà de al-Nubāhī (La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo)*, ed. a cargo de C. del Moral, Granada, EUG, 2005.
- DAMAJ, Ahmad. *Sabios y literatos de Loja andalusí*, Granada, Fundación Ibn al-Jaṭīb, 2009.
- DÍAZ LOPEZ, Julián; MARTINEZ GOMEZ, Pedro; MARZO LOPEZ, Bienvenido y RUIZ GARCÍA, Alfonso (coord.). *Historia de Almería*, t. 2, *Época medieval, La huella de al-Andalus*, Almería: IEA-Diputación, 2023.
- DÍEZ JORGE, M.^a Elena. *El palacio islámico de la Alhambra: propuestas para una lectura multicultural*, Granada, EUG, 1998.
- «El espacio doméstico: lo femenino y lo masculino en la ciudad palatina de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra*, 38 (2002), pp. 155-181.
- (ed.). *La Alhambra y el Generalife, Guía histórico-artística*. Granada, EUG-Junta de Andalucía, 2006.
- «Women and the Architecture of al-Andalus (711-1492) a historiographical analysis», en T. Martin (ed.), *Reassessing the Roles of Women as ‘Makers’ of Medieval Art and Architecture*, Leiden-Boston, Brill, 2012, t. I, pp. 479-521.
- (ed.). *Arquitectura y mujeres en la historia*, Madrid, Ed. Síntesis, 2015.
- (ed.). *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*, Granada, Comares, 2019a.
- «Enseres de casas granadinas en el siglo XVI: vivencias y emociones», en M.^a E. Díez Jorge (ed.), *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*, Granada, Comares, 2019b, pp. 463-521.
- (ed.). *Hecha de barro y vestida de color, Cerámica arquitectónica en la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra-Junta de Andalucía, 2022a.
- (ed.). *Sentir la casa, Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*, Gijón, Trea, 2022b.
- DOMÍNGUEZ ROJAS, Salud María. «La Ceca nazari: una propuesta teórica de construcción y una función constatada», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 58 (2009), pp. 55-75.
- DOODS, Jerrilynn D. (ed.). *Al-Andalus, las artes islámicas en España*, Madrid, El Viso, 1992.
- DUTOUR, Thierry. «Perspectives d’analyse interactionnistes et histoire médiévale», en P. Laborier et D. Trom (éds.), *Historicités de l’action publique*, Paris, PUF, 2003, pp. 485-514.
- ENRIQUE, Antonio. *Tratado de la Alhambra hermética*, Granada, Ed. Antonio Ubago 1991.
- ESPINAR MORENO, Manuel. «Estructura urbana de Lanjarón a través del Libro de Habices de 1502», *Revista del CEHGR*, 20 (2008), pp. 175-193.
- «Habices de la Mezquita Aljama de Madina Garnata o Iglesia Mayor de Granada en el Valle de Lecrín», *Studia Orientalia*, 107 (2009a), pp. 51-80.
- «Habices de Mondújar en 1502», *Castilla y el mundo feudal, Homenaje al Profesor Julio Valdeón Baroque*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009b, t. II, pp. 157-166.
- «La población de Dúrcal del Valle de Lecrín en el libro de habices del año 1502», *Anaquel de Estudios Árabes*, 22 (2011), pp. 57-78.
- *Baños árabes de Granada y su provincia: materiales para la arqueología y cultura material*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2014.
- ESPINAR MORENO, Manuel y GONZALEZ MARTIN, Carlos (eds.). *Libro de Apeo y Repartimiento de Mondújar*, Granada, Método, 2008.
- FÁBREGAS GARCÍA, Adela. *Motril y el azúcar: comerciantes italianos y judíos en el reino de Granada*, Motril, Auskaría Mediterránea, 1996.
- *Producción y comercio del azúcar en el Mediterráneo medieval, el ejemplo del reino de Granada*, Granada, EUG, 2001.
- *Un mercader genovés en el Reino de Granada: el libro de cuentas de Agostino Spinola (1441-1447)*, Granada, EUG, 2002.

- *La familia Spinola en el reino nazarí de Granada: contabilidad privada de Francesco Spinola 1451-1457*, Granada, EUG, 2004.
- «The Nasrid Economy», en A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Leiden, Brill, 2021, pp. 155-176.
- «Fiscalidad y comercio. Los genoveses ante los emires», en Á. Galán Sánchez, R. Lanza García y P. Ortego Rico (coord.), *Contribuyentes y cultura fiscal (siglos XIII-XVIII)*, Sevilla, EUS, 2022, pp. 379-401.
- FÁBREGAS GARCÍA, Adela y GARCÍA PORRAS, Alberto (eds.). *Artesanía e industria en al-Andalus, Actividades, espacios y organización*, Granada, Comares, 2023.
- FERNÁNDEZ LOPEZ, Sebastián. «El aparato defensivo-militar antequerano en la Edad Media», *Revista de Estudios Antequeranos*, 1 (1993), pp. 351-359.
- FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio. *The Alhambra. I. From the ninth century to Yūsuf I (1354)*, London, Saqi Books, 1997.
- «El arte», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492), Sociedad, Vida y Cultura*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 193-284.
- FOURNIER, Caroline. *Les bains d'al-Andalus VIII^e-XV^e siècles*, Rennes, PUR, 2016.
- GALÁN SÁNCHEZ, Ángel et al. (coord.). *Málaga y al-Andalus: el desarrollo urbano*, Mainake, 25 (2003).
- GÁMIZ GORDO, Antonio. *La Alhambra nazarí. Apuntes sobre su paisaje y arquitectura*, Sevilla, EUS, 2001.
- *Alhambra: imágenes de ciudad y paisaje (hasta 1800)*, Granada, El Legado andalusí, 2009.
- GARCÍA-CONSUEGRA FLORES, José M.^a y NAVAS RODRÍGUEZ, José (2020). «La cerca medieval de la villa de Salobreña (Granada) a través de las fuentes documentales y de las evidencias arqueológicas», en M.^a M. Mercedes Delgado Pérez (ed.), *Más allá de las murallas, Contribución al estudio de las dinámicas urbanas en el sur de al-Andalus*, Madrid, La Ergástula, 2020, pp. 31-72.
- GARCÍA GRANADOS, Juan Antonio y GIRÓN IRUESTE, Fernando. *El Maristán de Granada. Un hospital islámico*, Granada, Asociación Española de Neuropsiquiatría/Asociación Mundial de Psiquiatría, 1989.
- GARCÍA GUZMÁN, M.^a del Mar. «La conquista de Baza vista desde Jerez de la Frontera», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales*, 7-8 (2005-2006), pp. 163-185.
- GARCÍA ORTEGA, M.^a Luisa (coord.), *Monografías del conjunto monumental de la Alcazaba [3], Las últimas investigaciones en el conjunto*, Almería, Junta de Andalucía, 2011.
- GARCÍA PORRAS, Alberto. «Ocupación del espacio en la orilla izquierda del río Darro. El barrio de San Matías (Granada)», en L. Cara Barrionuevo (ed.), *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000, pp. 111-137.
- GARCÍA PORRAS, Alberto y MUÑOZ WAISSSEN, Eva. «Un espacio singular de la ciudad nazarí de Granada. El Cuarto Real de Santo Domingo», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 135-170.
- GARCÍA PORRAS, Alberto y ALONSO VALLADARES, Moisés; MARTÍN RAMOS, Laura; RIOS JIMÉNEZ, Juan Manuel, JIMÉNEZ ROLDÁN, M.^a del Carmen (2018). «Sistemas de abastecimiento urbano y de riego en la Granada de los últimos siglos medievales», en I. Czeguhn; C. Möller; Y.M. Quesada Morillas und J.A. Pérez Juan (Hrsg.), *Wasser-Wege-Wissen auf der iberischen Halbinsel: Eine interdisziplinäre Annäherung im Verlauf der Geschichte*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2018, pp. 213-236.
- GARCÍA PULIDO, Luis José. *La dimensión territorial del entorno de la Alhambra*, Sevilla, EUS, 2011.
- *El territorio de la Alhambra*, Granada, UGR, 2013.

- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. *Hasta que Dios herede la tierra, Los bienes habices en al-Andalus (siglos X al XV)*, Huelva-Sevilla, Universidad de Huelva-Mergablum, 2002.
- GARCIN, Jean-Claude. « Les villes », en J.-C. Garcin *et al.* (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, Paris, PUF, 2000a, t. 2, pp. 129-171.
- (dir.). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, EFR, 2000b.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel y TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (2002). *Las aguas del Albaicín y alcazaba*, Granada, EUG, 2002.
- GARRIDO LÓPEZ, Jorge. «Artesanía al final de la edad media en Granada. Una aproximación», *Arqueología y Territorio*, 17 (2020), pp. 173-188.
- «Mujeres y producción artesanal urbana en al-Andalus: visión general de una relación fundamental», en R. Ruiz Álvarez, M.^a A. Molina Fajardo, F. Hidalgo Fernández (coord.), *Ganarse la vida: género y trabajo a través de los siglos*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 55-58.
- «El trabajo del cuero en la Málaga del final del siglo XV y principios del XVI: caracterización y transformaciones», en A. Fábregas y A. García Porras (eds.), *Artesanía e industria en al-Andalus, Actividades, espacios y organización*, Granada, Comares, 2023, pp. 115-134.
- «Configuración y desarrollo de un espacio artesanal: los talleres alfareros de Rabḍ Fajjārīn, Granada (siglos XII-XVI)», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 37 (2024), pp. 657-690.
- GILOTTE, Sophie *et al.* «Los baños de la Tropa de la alcazaba de Almería: resultados preliminares de la intervención arqueológica», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7 (2010), pp. 219-238.
- GÓMEZ ARMADA, Francisco y MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (eds.). *Repartimiento de los bienes de los moriscos de Casarabonela*, Málaga, Excmo Ayuntamiento, 2014.
- GÓMEZ BECERRA, Antonio. «Una casa y un baño de época nazarí en el castillo de San Miguel (Almuñécar, Granada)», *Cuadernos de la Alhambra*, 31-32 (1995-1996), pp. 93-110.
- «Las murallas islámicas de Almuñécar», *Arqueología y Territorio Medieval*, 3 (1996), pp. 167-189.
- «La fortificación en la costa occidental de Granada en época islámica. El castillo de San Miguel (Almuñécar)», en A. Malpica (ed.), *Castillos y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 1998, pp. 336-357.
- GÓMEZ-MORENO CALERA, José Manuel. «Estructuras defensivas de la Alhambra. I. Cuestiones generales», *Cuadernos de la Alhambra*, 38 (2002), pp. 125-154.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, Juan Antonio y MALPICA CUELLO, Antonio (eds.), *Pensar la Alhambra*. Granada, Diputación Provincial, 2001.
- GRABAR, Oleg. *The Alhambra*, Sebastopol (California), Solipsist, 1992 (1^a ed. 1978).
- Granada (1996). *Las ciudades del Andalus: Granada*, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXVIII.
- GURRIARÁN DAZA, Pedro. «Las técnicas constructivas en las murallas medievales de Almería», en J. Navarro Palazón y J. L. García Pulido (eds.), *Defensive Architecture of the Mediterranean*, vol. X, Valencia, UGR-UPV-PAG, 2020, pp. 61-70.
- GURRIARÁN DAZA, Pedro y GARCÍA VILLALOBOS Salvador. «La muralla del albacar y las Puertas del Cristo y del Viento», *Memorias de Ronda, Revista de historia y estudios rondeños*, 2007, pp. 24-33.
- GURRIARÁN DAZA, Pedro y ROMERO PÉREZ, Manuel, «La muralla de Antequera (Málaga)», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 313-340.

- GUTIÉRREZ LÓPEZ, José M.^a *et al.* «Excavación arqueológica en el Museo de Gibraltar: una aportación a los orígenes de la ciudad islámica», *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, Ceuta, IEC, 1998, t. I, pp. 297-318.
- HERNÁNDEZ ROBLES, Alicia y GARRIDO LÓPEZ, Jorge. «Género y trabajo en las ciudades de al-Andalus: aproximaciones desde la historia y la arqueología», en R. Ruiz Álvarez, M.^a A. Molina Fajardo y F. Hidalgo Fernández (coord.), *Ganarse la vida: género y trabajo a través de los siglos*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 43-44.
- IBN JALDUN. *Discours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima*, trad. V. Monteil, Arles, Actes Sud, 1997.
- *Le Livre des Exemples*, II, *Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2012.
- ÍÑIGUEZ SÁNCHEZ, Carmen. «Las fortificaciones de la línea de costa de Málaga en época nazarí, algo más que un sugerente quinteto defensivo», en J. Navarro Palazón y J. L. García Pulido (eds.), *Defensive Architecture of the Mediterranean*, vol. X, Valencia, UGR-UPV-PAG, 2020, pp. 79-86, <https://dx.doi.org/10.4995/FORTMED2020.2020.11382>
- IRWIN, Robert. *The Alhambra*, London, Profile Books, 2004.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco (ed.). *El libro de Repartimiento de Vera*, Almería, IEA, 1994.
- JIMÉNEZ PUERTAS, Miguel. *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, EUG, 2002.
- «Loja en época andalusí: evolución de la ciudad y de su territorio», en A. Malpica Cuello (ed.), *Ciudad y arqueología medieval*, Granada, Alhulia, 2006, pp. 153-190.
- JIMÉNEZ ROLDÁN, M.^a del Carmen (2019a). «Del funduq a la alhóndiga: un espacio entre el emirato nazarí y el reino de Granada (s. XV-XVI)», *Al-Qanṭara*, 40 (2019a), pp. 315-354.
- «Un acercamiento a los espacios comerciales y artesanales de las ciudades en la frontera del siglo XV. El caso de Loja y Baza», en M. García Fernández, Á. Galán Sánchez y R. Peinado Santaella (eds.), *Las fronteras en la edad media hispánica, siglos XIII-XVI*, Granada-Sevilla, EUG-EUS, 2019b, pp. 557-568.
- *Una aproximación al desarrollo comercial en el reino nazarí: espacios y rutas*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2021, <http://hdl.handle.net/10481/71101>
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. «Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada en el siglo XV», *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972-1973), pp. 481-490 (reed. *Granada después de la conquista, Repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación Provincial, 1988, pp. 235-243, 2^a ed. 1993).
- LAGARDERE, Vincent. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, Analyse du Miṣyār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- LIAUZU, Claude. «Sociétés urbaines et mouvements sociaux», *Maghreb-Machrek*, 111 (1986), pp. 24-56.
- LIROLA DELGADO, Jorge. «Una hipótesis sobre la construcción de la cerca de Al-Mudayna en el actual cerro de San Cristóbal (Almería)», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 11-12 (1992-1993), pp. 7-19.
- *Almería andalusí y su territorio, Textos geográficos*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2005.
- «Fuentes árabes sobre la Alcazaba de Almería: el Libro de Cuentas», en M. L. García Ortega (coord.), *Monografías del conjunto monumental de la Alcazaba [3], Las últimas investigaciones en el conjunto*, Almería, Junta de Andalucía, 2011, pp. 39-59.
- LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (dir.) *Enciclopedia de al-Andalus, Diccionario de autores y obras andalusíes*, I, Granada, El Legado Andalusí; *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 9 vols., ([2003]-2013).

- LIROLA DELGADO, Pilar; GARIJO GALÁN, Ildefonso y LIROLA DELGADO, Jorge. «Efectos de la peste negra de 1348-9 en la ciudad de Almería», *Las ciudades del Andaluz: Almería, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 32 (2000), pp. 173-204.
- LÓPEZ DE CARVAJAL, Bernardino. *La conquista de Baza*, introducción, texto, traducción y notas de C. de Miguel Mora, Granada, EUG, 1995.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José-Enrique (1999). «El reino nazarí de Granada y los medievalistas españoles. Un balance provisional», en *La Historia Medieval en España, Un balance historiográfico (1968-1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales, Pamplona, Publicaciones del Gobierno de Navarra, 1999, pp. 149-173.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael (coord.), *Arquitectura de al-Andalus (Almería, Granada, Jaén, Málaga)*, Granada, El Legado andalusí, 2002.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael y COLL CONESA, Jaume (coord.). *La cerámica Nazarí, Contextos y proyección*, Catálogo de exposición (Palacio Carlos Quinto, Alhambra (26 sept. 2024-12 enero 2025), Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 2024.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael y Díez JORGE, M.^a Elena (eds.). *La madrasa: pasado, presente y futuro*, Granada-Teruel, EUG-Centro de Estudios Mudéjares, 2007.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, José Ignacio y GESTOSO MOROTE, David. «Desarrollo y evolución de la arquitectura doméstica y de la pintura mural en la Algeciras musulmans (siglo XI-XIV)», *Caetaria*, 6-7 (2009), pp. 221-238.
- MALPICA CUELLO, Antonio. *Poblamiento y castillos en Granada*, Granada, El Legado andalusí, 1996.
- *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*, Granada, A. M. Liberbolsillo, 2000a.
- «El poblamiento y la organización del espacio», en R. Peinado Santaella (dir.), *Historia del Reino de Granada*, I, *De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, Granada, EUG-El Legado andalusí, 2000b, pp. 249-289.
- «La vida cotidiana», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, *Sociedad, Vida y Cultura*, Madrid, Espasa Calpe, 2000c, pp. 73-156.
- «El medio físico y sus transformaciones a causa del cultivo de la caña de azúcar. El caso de la costa granadina», en *História e Tecnologia do Açúcar*, Madeira, Centro de Estudos de história do Atlântico, 2000d, pp. 87-104.
- «¿Sirve la arqueología urbana para el conocimiento histórico? El ejemplo de Granada», en L. Cara Barrionuevo (ed.), *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000e, pp. 21-59.
- *La Alhambra de Granada, un estudio arqueológico*, Granada, EUG, 2002a.
- «La Alhambra y su entorno: espacio rural y espacio urbano», *Cuadernos de la Alhambra*, 38 (2002b), pp. 183-218.
- «La ciudad nazarí. Propuestas para su análisis», en A. Torremocha y V. Martínez Enamorado (eds.), *La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Granada, El Legado andalusí, 2002c, pp. 99-119.
- *La Alhambra ciudad palatina nazarí*, Málaga, Sarriá, 2007.
- «Las villas de la frontera granadina ¿Ciudades o alquerías fortificadas?», en P. Cressier (ed.), *Castrum 8: Le château et la ville, Espaces et réseaux*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008a, pp. 151-173.
- «La ciudad de Guadix a la luz de la arqueología. Reflexiones a partir de la intervención arqueológica en su muralla y en el torreón del Ferro», en J. L. Castellano Castellano y M. L. López-Guadalupe Muñoz, *Homenaje a don Antonio Domínguez Ortiz*, Granada, EUG, 2008b, pp. 599-620.
- «El modelo islámico de ciudad. Reflexiones sobre la madīna andalusí», en *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente Europeo (siglos XI-XV)*, XXXIII Semana

- de Estudios Medievales*, Pamplona, Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2008c, pp. 567-589.
- «La ciudad en el reino nazarí de Granada. Propuestas para un debate y análisis de un problema», en V. Martínez Enamorado (ed.), *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*, Málaga, Iniciativa urbana «De toda La Villa», 2011, pp. 85-110.
- «La Alhambra y su proyecto arqueológico», en X. Aquilué *et al.* (eds.), *Estudis sobre ceràmica i arqueologia de l'arquitectura*, Barcelona, Diputació-Ajuntament-Universitat Autònoma de Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2020, pp. 571-580.
- MALPICA CUELLO, Antonio y GARCÍA PORRAS, Alberto (eds.). *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011.
- MALPICA CUELLO, Antonio y MATTEI, Luca (eds.). *La Madraza de Yusuf I y la ciudad de Granada. Análisis a partir de la arqueología*, Granada, EUG, 2015.
- MALPICA CUELLO Antonio y VERDÚ CANO, Carmina (eds.). *El libro de repartimiento de Salobreña*, Salobreña, Ayuntamiento, 2008.
- MANZANO MORENO, Eduardo. «‘Desde el Sinaí de su arábica erudición’. Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo reciente», en M. Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 213-230.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel. *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, CSIC, 1992.
- MARÍN, Manuela y FIERRO, Maribel. *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, Fundación de Cultura José Luis Cano, 2004.
- MÁRQUEZ BUENO, Samuel; GURRIARÁN DAZA, Pedro. «La Torre del Homenaje de la alcazaba de Loja (Granada)», *Arqueología y Territorio Medieval*, 17 (2010), pp. 81-98.
- MARTÍN PALMA, M.^a Teresa (ed.). *Los Repartimientos de Vélez-Málaga. Primer Repartimiento*, Granada, EUG, 2005.
- MARTÍN PALMA, María Teresa y ARROYAL ESPIGARES, Pedro José (eds.). *Los Repartimientos de Vélez-Málaga. La reforma*, Granada, EUG, 2009.
- MARTÍN ROSALES, Francisco. *La Ciudad fortificada de la Mota y sus arrabales*, Jaén, UNED y Diputación Provincial-Alcalá la Real, Ayuntamiento, 2019.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. «Datos sobre una mezquita en la alcazaba de Málaga», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 40-41 (1991-1992), pp. 205-219.
- *Torrox. Un sistema de alquerías andalusíes en el siglo XV según su Libro de Repartimiento*, Málaga, 2006.
- *Cuando Marbella era una tierra de alquerías*, Marbella, Excmo Ayuntamiento, 2009.
- «Historias inconclusas de una ciudad andalusí: otra vez sobre la Málaga nazarí», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 269-312.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio y ROMERO PÉREZ, Manuel (2010). «Cuando Antikaria pasó a ser Antaqīra. En torno a la historiografía y a la arqueología de una *madīna* andalusí y de su alfoz», en *Antequera 1410-2010, Reencuentro de culturas*, Antequera, Ayuntamiento, 2010, pp. 23-61.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia. «Las inscripciones árabes del mihrāb de Vélez- Málaga (provincia de Málaga)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), pp. 143-170; <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14212> [consulta 11/11/2024].
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia; RODRÍGUEZ CASANOVA, Isabel y CANTO GARCÍA, Alberto. *Epigrafía árabe*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2007.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine. «Quelques éléments du signifié de *madīna*: l'emploi de *ka* chez al-Idrīsī », *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), pp. 187-194.

- *Ciudades de al-Andalus*, Granada, Almed, 2000.
- « Urbanisme islamique et ville en al-Andalus: autour de nouvelles propositions méthodologiques », en A. Torremocha y V. Martínez Enamorado (eds.), *La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Granada, El Legado andalusí, 2002, pp. 49-73.
- *Madrid, petite ville de l'Islam médiéval (IX^e-XXI^e siècles)*, Rennes, PUR, 2009.
- « Al-Idrīsī et al-Andalus: le sens des mots, de la philologie à l'histoire », en F. Herrera Clavero et al. (eds.), *El mundo del geógrafo ceutí al-Idrisi*, Ceuta, IEC, 2011a, pp. 133-159.
- « Andalousie médiévale, Maghreb et Proche-Orient modernes: un même modèle de grande ville arabe? », en M. Acerra et al. (eds.), *Les villes et le monde du Moyen âge au XX^e siècle*, Rennes, PUR, 2011b, pp. 293-309.
- «La gestión de las ciudades en al-Andalus», en D. Melo y F. Vidal (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus: historia, cultura y legado del Islam en la Península*, Coquimbo-Chile, Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012, pp. 199-214.
- «Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de al-Andalus: la experiencia del otro (ss. VIII-XV)», *El legado de la España de las tres culturas, XVIII Jornadas de Historia en Llerena*, en F. Lorenzana de la Puente y F. Mateos Ascacibar (coord.), Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2018, pp. 11-27.
- « Ronda (XIII^e-XV^e siècles): dynamiques urbaines d'une ville convoitée », *Anejos de Takurunna*, 2 (2019), pp. 163-181.
- «Violencia armada, paisaje urbano y *ahl al-bādiya* en Almería (ss. X-XV)», en M.^a M. Mercedes Delgado Pérez (ed.), *Más allá de las murallas, Contribución al estudio de las dinámicas urbanas en el sur de al-Andalus*, Madrid, La Ergástula, 2020, pp. 13-30.
- «The *madīna* and its Territory: Urban Order and City Fabric in the Nasrid Kingdom», en A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Leiden, Brill, 2021a, pp. 237-262.
- « Almería et la guerre (X^e-XV^e siècles): des opérations de siège aux formes de la ville », *Annales Islamologiques*, 55 (2021b), pp. 149-168.
- «Ciudad y fortificaciones en al-Andalus. Propuestas metodológicas para una correcta interpretación de sus terminologías», en B. Sarr y M. Espinar (eds.), *Estructuras, dispositivos y estrategias defensivas de las sociedades humanas*, Granada, EUG, 2022a, pp. 121-146.
- « Ibn Ḥātima et la peste à Almería: des mesures de prophylaxie à une éthique médicale au XIV^e siècle en al-Andalus? », *Histoire de l'éthique médicale à travers les civilisations en temps de paix (Santé) et en temps de guerre (Épidémies)*, Tunis, Latrach Éd., 2022b, pp. 189-208.
- « Les honneurs funèbres au féminin: la sépulture de la grande princesse Fāṭima bint al-Aḥmar dans le panthéon des Naṣrides (Grenade, Alhambra, 1349) », en A.-M. Cocula et M. Combet (éds.), *Mourir au château*, Bordeaux, Ausonius, 2022c, pp. 73-87.
- «Actividades productivas y espacios urbanos en al-Andalus (ss. XII-XV): algunos datos y muchas preguntas», en A. Fábregas y A. García Porras (eds.), *Artesanía e industria en al-Andalus, Actividades, espacios y organización*, Granada, Comares, 2023a, pp. 225-242.
- « Ronda, ville frontière entre Mérinides et Nasrides (XIII^e-XIV^e siècles) », *e-Spania*, 45 (2023b), <https://journals.openedition.org/e-spania/46976>
- MENJOT, Denis. « La fabrique de l'espace de la ville. Quelques renouvellements des approches heuristiques et méthodologiques », en A. Aguiar Andrade, C. Tente, G. Correia Melo da Silva e S. Prata *Espaços e poderes na Europa urbana medieval*, Lisboa-Castelo de Vide, Instituto de Estudos Medievais-Câmara Municipal de Castelo Vide, 2018, pp. 19-38.
- MENJOT, Denis; PINOL, Jean-Luc. « Ville », en C. Gauvard et J.-F. Sirinelli (dir.), *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF, 2015, pp. 741-745.

- MOLINA LÓPEZ, Emilio. «Almería en la etapa *naṣrī* (siglo XIII-XIV). Estado de la cuestión, balance y perspectivas», en C. Segura (ed.), *Almería entre dos culturas. Siglo XIII al XVI*, Almería, IEA, 1990, pp. 15-65.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio y JIMÉNEZ MATA, M.^a Carmen. «Documentos árabes y el patrimonio real nazarí», en N. Martínez de Castilla (ed.), *Documentos y manuscritos árabes del Occidente musulmán medieval*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 225-247.
- MORAL MOLINA, Celia del (ed.). *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada, EUG, 2002.
- MORAL MOLINA, Celia del; VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando. «Los Banū Ŷuzayy. Una familia de juristas e intelectuales granadinos del siglo XIV. I. Abū l-Qāsim Muḥammad ibn Ŷuzayy», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45 (1996), pp. 161-201.
- NAVARRO LUENGO, Ildefonso; PÉREZ ORDÓÑEZ, Alejandro; TOMASSETTI GUERRA, José M.^a; MARTÍN ESCARCENA, Antonia M.^a y SUÁREZ PADILLA, José. «Arquitectura doméstica y artesanal del arrabal andalusí de Estepona (Málaga)», en M.^a M. Delgado Pérez (ed.), *Más allá de las murallas, Contribución al estudio de las dinámicas urbanas en el sur de al-Andalus*, 2020, pp. 117-136,
- NAVARRO PALAZÓN, Julio (ed.). *Al-Bustān. Las fincas aristocráticas y la construcción de los paisajes periurbanos de al-Ándalus y Sicilia*, Granada, CSIC, 2022.
- «La al-Ṣumādiḥiyya y otras almunias de Almería», en J. Pablo Díaz López; P. Martínez Gómez; B. Marzo López y A. Ruiz García (coord.), *Historia de Almería*, t. 2, *Época medieval, La huella de al-Andalus*, Almería, IEA-Diputación de Almería, 2023, pp. 372-378.
- NAVARRO PALAZÓN, Julio y TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (eds.), *Almunias. Las fincas de las élites en Occidente islámico: poder, solaz y producción*, Sevilla-Granada, EUG-EUS, 2018.
- NAVAS RODRÍGUEZ, José y GARCÍA-CONSUEGRA FLORES, José M.^a. «La formación de una incipiente madina nazarí: la Salawbinya de los ss. XIV-XV», *@rqueología y Territorio*, 6, (2009), pp. 225-237 [Consulta: 04/06/2015].
- NEGLIA, Giulia Annalinda. «Some historiographical notes on the Islamic city with particular reference to the visual representation of the built city», en S. K. Jayyusi (ed.), *The City in the Islamic World*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 3-46.
- NOIZET, Hélène. «La ville au Moyen Âge et à l'époque moderne. Du lieu réticulaire au lieu territorial», *EspacesTemps.net*, 2014, <http://www.espacestems.net/articles/la-ville-au-moyen-age-et-a-lepoque-moderne/halshs-01096144> [Consulta 12/09/2012].
- ORDÓÑEZ VERGARA, Javier. *La Alcazaba de Málaga, Historia y restauración arquitectónica*, Málaga, Universidad de Málaga, 2000.
- ORIHUELA UZAL, Antonio, *Casas y palacios nazaríes (siglos XIII-XV)*, Granada, El Legado Andalusí, 1996.
- «La alhóndiga nueva o Corral del Carbón en Granada», en *Obras singulares de la Arquitectura y la Ingeniería en España*, Madrid, Cínterco, 2004, pp. 90-92, digital.csic.es/bitstream/10261/16356/1 [Consulta: 15/06/2015].
- «Granada, entre ziríes y nazaríes», en C. Pozuelo Calero (coord.), *Arte y culturas de al-Andalus, El poder de la Alhambra*, Granada, El Legado andalusí, 2013a, pp. 47-57.
- «Los sistemas históricos de abastecimiento de agua a Granada y Almuñécar: un patrimonio frágil y en peligro», en M.^a del Mar Villafranca Jiménez et al. (eds.), *Uso y gestión del agua en los paisajes culturales*, 2013b, pp. 269-281.
- «Nuevas aportaciones sobre la cronología de los restos conservados de las murallas medievales de Almería (España)», en J. Navarro-Palazón y L. J. García-Pulido, *Defensive Architecture of the Mediterranean*, vol. X, Valencia, UGR-UPV-PAG, 2020, pp. 163-170.
- ORIHUELA UZAL, Antonio y VÍLCHEZ VÍLCHEZ Carlos. *Aljibes públicos de la Granada islámica*, Granada, Ayuntamiento, 1991.

- ORTEGA LÓPEZ, David, «La formación económica y urbana a extramuros de la ciudad. El arrabal de Funtanālla (Málaga)», en M.^a M. Mercedes Delgado Pérez (ed.), *Más allá de las murallas, Contribución al estudio de las dinámicas urbanas en el sur de al-Andalus*, Madrid, La Ergástula, 2020, pp. 93-115.
- PEINADO SANTAELLA, Rafael G. «Los Banū al-Qabšanī: un linaje de la aristocracia nazarí», *Historia. Instituciones. Documentos*, 20 (1993), pp. 313-353.
- (dir.). *Historia del Reino de Granada*, I, *De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, Granada, EUG-El Legado andalusí, 2000.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio. «Balance historiográfico del emirato nazarí de Granada (siglos XIII-XV) desde los estudios sobre al-Andalus: instituciones, sociedad y economía», *Reti Medievali Rivista*, 9 (2008), pp. 1-48, <http://www.retimedievali.it> [Consulta: 19/07/2012].
- *Loja en el ámbito del poder político nazarí (siglo XV)*, Granada, Fundación Ibn al-Jaṭīb, 2009a.
- «La evolución de la frontera socioeconómica entre Génova y el emirato nazarí de Granada», en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (eds.), *VII Estudios de Frontera, Islam y Cristianismo*, Jaén, IEG, 2009b, pp. 645-657.
- PÉREZ-MALUMBRES LANDA, Alejandro y MARTÍN RUIZ, Juan Antonio. «Arqueología de una ciudad: de *Malaca* a *Malaqa*», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *Malaqa entre Malaca y Málaga*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009, pp. 59-82.
- PICARD, Christophe. «Les arsenaux musulmans de la Méditerranée et de l'océan Atlantique (VII^e-XV^e siècle) », en D. Coulon et al. (dir.), *Chemins d'outre-mer, Études sur la Méditerranée offertes à Michel Balard*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, t. II, pp. 691-710.
- PINOL, Jean-Luc (ed.). *Histoire de l'Europe urbaine*, t. I, *De l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.
- POZUELO CALERO, Carmen (coord.). *Arte y culturas de al-Andalus, El poder de la Alhambra*, Granada, Fundación Pública Andaluza El legado andalusí, 2013.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. *Leer la Alhambra, Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Granada-Almería, Patronato de la Alhambra-Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2010.
- *Historia del pensamiento estético árabe: al-Ándalus y la estética árabe clásica*, Granada, EUG, 2018.
- RAMBLA TORRALVO, José Antonio; ÍÑIGUEZ SÁNCHEZ, M.^a Carmen y MAYORGA MAYORGA, José. «La construcción de la muralla musulmana de Málaga, un hito en la historia de la ciudad», *Mainake*, 25 (2003), pp. 133-176.
- RAYA PRAENA, Inmaculada. «Planeamiento y arqueología. Elaboración de las cartas arqueológicas municipales. El caso de Guadix », en A. Malpica Cuello (ed.), *Ciudad y arqueología medieval*, Granada, Alhulia, 2006, pp.15-44.
- RÉKLAITYTĖ, Ieva. *Vivir en una ciudad de al-Ándalus, Hidráulica, saneamiento y condiciones de vida*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2012.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, M.^a Dolores. «Los Banū Būnuh: una familia de juristas de Almuñécar», en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, EUG, 1995, t. I, pp. 607-614.
- *Las riberas nazarí y del Magreb (siglos XIII-XV). Intercambios económicos y culturales*, Granada, EUG, 2000..
- «Documentos árabes sobre almacerías (I). Archivo de la Catedral de Granada (mediados s. XV-1499), edición y traducción», *Revista del CEHGR*, 19 (2007), pp. 217-258.
- «Les maṣārī de Grenade d'après quelques documents arabes (1442-1490) », *Bibliotheca Orientalis*, 65 (2008a), pp. 555-594.

- «Mujeres granadinas en el fondo árabe del archivo de la Catedral de Granada (S. XV):: avance de la investigación », *Códice*, 21 (2008b), pp. 37-47.
- « La Porte d'al-Murđī de Grenade à travers deux documents notariaux arabes (1493) », *Arabica*, 56 (2009), pp. 235-268.
- «Algunos interrogantes sobre la ciudad islámica: etimología, estructura arquitectónica y funcionalidad de las almacerías», *Anaquel de Estudios Árabes*, 21 (2010), pp. 77-98.
- «Ajuares dotales en casas nazaries aristocráticas: los casos de la nieta del šayj al-guzāt 'Utmān b. Abī l-'Ulā, y de Cetti Meriem Venegas», en M.^a E. Díez Jorge (ed.), *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*, Granada, Comares, 2019, pp. 317-339.
- «Desmontando tópicos sobre las mujeres andalusíes: las musulmanas del archivo de la Catedral de Granada (siglo XV)», en M. Aguiar Aguilar, A. M.^a Cabo González y J. P. Monferrer Sala (eds.), *Labore et constantia, Estudios andalusíes: ensayos*, Sevilla, EUS, 2022a, pp. 639-666.
- «Desavenencias conyugales en el cambio de una época: las escrituras de Qásim y Umm al-Fath», en M.^a E. Díez Jorge (ed.), *Sentir la casa, Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*, Gijón, Trea, 2022b, pp. 221-253
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, M.^a Dolores y DOMÍNGUEZ ROJAS, Salud M.^a. «La compraventa de fincas urbanas en la Granada del siglo XV a través de dos documentos notariales árabes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 19 (2008), pp. 175-199.
- RODRÍGUEZ MOLINA, José (coord.). *Alcalá la Real, Historia de una ciudad fronteriza y abacial*, Alcalá la Real, Ayuntamiento, 4 vols, 1999.
- ROMERO PÉREZ, Manuel. «Madinat Antaqira: una aproximación arqueológica a su recinto murado», *Mainake*, 25 (2003), pp. 177-202.
- ROSSELLÓ BORDOY, Guillermo. «La moneda», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política, Instituciones, Espacio y Economía*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 565-582.
- SABIO GONZÁLEZ, Rafael. «La mezquita aljama de Algeciras: una propuesta de ubicación e identificación», *Almoraima: revista de estudios campogibraltareños*, 36 (2008), pp. 139-152.
- SALICRÚ I LLUCH, Roser. *El sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*, Barcelona, Institució Milà i Fontanals-CSIC-Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1998.
- *El sultanato nazarí de Granada, Génova y la Corona de Aragón en el siglo XV*, Granada, EUG-Univ. Málaga-El Legado Andalusi, 2007.
- «Granada and Its International Contacts», en A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Leiden, Brill, 2021, pp.124-152.
- SALMERÓN ESCOBAR, Pedro. *La Alhambra, Estructura y paisaje*, Granada, Caja de Granada-Ayuntamiento, 2000.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, Carlos; ALMAGRO GORBEA, Antonio y ORIHUELA UZAL, Antonio. «La casa nazarí de la calle del Cobertizo de Santa Inés n°4, en Granada», *Cuadernos de la Alhambra*, 28 (1992), pp. 135-166.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Juan Alonso. «Aproximación al territorio urbano de Madīnat Lawša (Loja, Granada). La ciudad nazarí desde nuevas perspectivas», *Arqueología y Territorio Medieval*, 29 (2022), e6168. <https://doi.org/10.17561/aytm.v29.6168>.
- SÁNCHEZ QUIRANTE, Lorenzo y SÁNCHEZ VICIANA, Ramón. «Los baños árabes de Marzuela, Baza (Granada). Un relato de la recuperación y puesta en valor de un monumento del patrimonio histórico bastetano», *Bol. Centro de Estudios «Pedro Suárez»*, 27 (2014), pp. 189-226.
- SARR MARROCO, Bilal. «Wādī Āš: una aproximación diacrónica a la ciudad islámica de Guadix», *6º Encontro de Arqueologia do Algarve, Xelb*, 9 (2009), pp. 541-552.

- «Wādī Āš: la ciudad nazarí de Guadix a través de las fuentes escritas y arqueológicas», en A. Malpica Cuello y A. García Porras (eds.), *Las ciudades nazaríes, Nuevas aportaciones desde la arqueología*, Granada, Alhulia, 2011, pp. 227-268.
- (ed.). Maqbara. *Espacios, rituales y ceremoniales de enterramientos islámicos*, Granada, Alhulia, 2024.
- SEGURA ARTETO, Pedro (coord.). *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, IEA, 1997.
- SEGURA DEL PINO, Dolores. *Agua, tierra y sociedad en el río de Almería, de la época islámica a la cristiana (siglos XV-XVI)*, Almería, IEA, 2000.
- SEGURA FERRER, Juan Manuel y VALERO SEGURA, César. «Los baños de la morería de Baza», *Bol. Centro de Estudios «Pedro Suárez»* 27 (2014), pp. 243-256.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2009). «Almería siglos XIII al XV. Decadencia de una próspera ciudad andalusí», en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (eds.), *VII Estudios de Frontera, Islam y Cristianismo*, Jaén, IEG, 2009, pp. 857-870.
- STIERLIN, Henri; STIERLIN, Anne. *Alhambra*, Barcelona, M. Moleiro, 1992.
- SUÁREZ GARCÍA, Sandra. «Los habices de la Vega de Granada como forma de conocimiento del reino nazarí y su transformación tras la conquista: la alquería de La Zubia», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 31 (2018), pp. 641-667.
- *La propiedad aristocrática en el Reino de Granada (siglos XIII-XVI): la Vega y el entorno periurbano de la capital*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2022, <http://hdl.handle.net/10481/75606>.
- SUÁREZ MÁRQUEZ, Ángela (coord.) (2005). *La alcazaba, Fragmentos para una historia de Almería*, Almería, Junta de Andalucía, 2005.
- (coord.). *Monografías del conjunto monumental de la Alcazaba [1]. Almería: Puerta del Mediterráneo (ss. XI-XIII)*, Almería, Junta de Andalucía, 2007.
- (coord.). *Monografías del conjunto monumental de la Alcazaba [2], Construir en al-Andalus*, Almería, Junta de Andalucía, 2009.
- TOQUERO PÉREZ, Carlos Alberto, *La ciudad de Almuñécar y su distrito en época medieval: sus sistemas defensivos*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2021, <http://hdl.handle.net/10481/76035> [consulta 11/11/2024] .
- TORO CEBALLOS, Francisco y RODRÍGUEZ MOLINA, José (eds.). *Estudios de Frontera*, Jaén, IEG, 1 (1996)-12 (2023); *13 Estudios de Frontera (Alcalá la Real, 18-19 oct.2024)*, e.p.
- TORREMOCHA SILVA, Antonio. *Algeciras entre la cristiandad y el Islam*, Algeciras, IEC, 1994.
- «Las atarazanas musulmanas de Algeciras (ss. X-XIV)», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales*, 13-14 (2011-2012), pp. 289-302.
- TORREMOCHA SILVA, Antonio; NAVARRO LUENGO, Ildelfonso y SALADO ESCAÑO, Juan Bautista. *Al-Binya, la ciudad palatina meriní de Algeciras*, Algeciras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, 1999.
- «Algeciras islámica. Estructuras defensivas andalusíes y meriníes», *Archéologie islamique*, 10 (2000), pp. 103-130.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo. *La Alhambra y el Generalife de Granada*, ed. facsímil, Granada, EUG-Patronato de la Alhambra, 2009.
- TORRES DELGADO, Cristóbal. «El territorio y la economía», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política, Instituciones, Espacio y Economía*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 481-561.
- «La ciudad de Baza y el Libro de Repartimiento después de la conquista (4 dic. 1489)», en *Homenatge al Dr. M. Riu i Riu*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2001, t. II, pp. 747-794.

- TRANCHANT, Mathias. « Les ports maritimes en France au Moyen Âge », en *Ports maritimes et ports fluviaux au Moyen Âge, XXXV^e Congrès de la SHMESP*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 21-31.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Granada, EUG, 1998.
- *El Libro de Los Repartimientos de Loja*, II, Granada, EUG, 1999.
- «Las actividades económicas y las estructuras sociales», en R. Peinado Santaella (dir.), *Historia del Reino de Granada*, I, *De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, Granada, EUG-El Legado andalusí, 2000, pp. 291-347.
- *Una sociedad rural en el Mediterráneo medieval. El mundo agrícola nazarí*, Granada, Liberbolsillo, 2003a.
- *Agua y paisaje en Granada. Una herencia de al-Andalus*, Granada, Diputación Provincial, 2003b.
- «Un espacio del rey en la ciudad nazarí de Granada: la huerta de la Alberzana», en E. García Sánchez y C. Álvarez de Morales (eds.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, VIII, Granada, CSIC, 2008, pp. 337-350.
- *El agua en al-Andalus*, Málaga, Sarriá, 2009.
- « Les *munya*-s et le patrimoine royal à l'époque nasride (XIII^e-XV^e siècles). Entre le souverain et les élites », *Annales islamologiques* 48 (2014), pp. 167-90.
- *La Vega de Granada a partir de documentación árabe romanceada inédita (1457-1494)*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2020.
- «Nasrid Women Inside and Outside Madīna Garnāta. Wealth and Influence», en M. Chiriatti y C. Trillo San José (eds.), *In and Out of the City, Female Environments, Relations and Dynamics of Space (400–1500)*, Leiden, Brill, 2024, pp. 227–244.
- UTRILLA HERNANGOMEZ, «Gibraltar bajo asedio», en F. Amores Carrredano (ed.), *Fortificaciones en el entorno del bajo Guadalquivir*, Alcalá de Guadaira, Ayuntamiento, 2002, pp. 299-306.
- VALERIAN, Dominique. « Les fondouks chrétiens dans les villes musulmanes du bassin méditerranéen au Moyen Âge: espaces périphériques ou nouvelles polarités urbaines? », en P. Clark and D. Menjot (eds.), *Subaltern City?, Alternative and Peripheral Urban Spaces in the Pre-modern Period (13th-18th Centuries)*, *La ville subalterne? Espaces urbains « subalternes » et périphériques à l'époque pré-industrielle (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 137-150.
- VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando N. «*Al-Imāra al-Andarasiyya*: un principado andalusí tres veces fallido», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 58 (2009), pp. 305-351, www.meaharabe.com/index.php/meaharabe/issue.view/81/81 [Consulta: 19/07/2012].
- VIDAL CASTRO, Francisco. «Historia política», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, *Política, Instituciones, Espacio y Economía*, Madrid, Espasa Calpe, 2000a, pp. 47-248.
- «Agua y urbanismo: evacuación de aguas en *fatwā*-s de al-Andalus y el Norte de África», en P. Cressier; M. Fierro et J.-P. Van Staëvel (éds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge, Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 2000b, pp. 101-123.
- VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús (1997). «La cultura nazarí y sus registros históricos, biobibliográficos y geográficos», en C. Castillo Castillo (ed.), *Estudios nazaríes*, Granada, EUG, 1997, pp. 165-189.
- «Historiografía», en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, *Política, Instituciones, Espacio y Economía*, Madrid, Espasa Calpe, 2000a, pp. 21-45.

- «Cultura árabe y arabización», en M.^a Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492), Sociedad, Vida y Cultura*, Madrid, Espasa Calpe, 2000b, pp. 325-364.
- «Componentes y estructura de la población », en M.^a J. Viguera Molins (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492), Sociedad, Vida y Cultura*, Madrid, Espasa Calpe, 2000c, pp. 17-70.
- (coord.) *Málaga entre Malaca y Málaga*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009.
- VÍLCHEZ VÍLCHEZ, Carlos (2022). «El acueducto de entrada del agua de la Acequia Real de la Alhambra. Estructura medieval y reformas posteriores (1238-1812)», *Revista del CEHGR*, 34 (2022), pp. 25-62.
- VILLAFRANCA, M.^a del Mar y CHAMORRO, Victoria. *Hacia un paisaje cultural: la Alhambra y el valle del Darro*, Granada, Comares, 2013.
- VV. AA. *Los Baños en al-Andalus*, Granada, El Legado andalusí, 2019.
- WADE, Matthews y ROSSELLÓ BORDOY, Guillermo. *Los jarrones de la Alhambra, simbología y poder*, Granada, Patronato de la Alhambra, 2006.
- ŽENKA, Josef (2021). «Diplomatic Relationships between Islamic Granada and Its Contemporary World», en B. Boloix Gallardo (ed.), *A Companion to Islamic Granada*, Leiden, Brill, 2021, pp. 273-295.
- ZOMEÑO, Amalia. «Islamic Law and Religion in Nasrid Granada », en A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Leiden, Brill, 2021, pp. 100-123.

ARQUITECTURA RELIGIOSA Y AGENCIA MUSULMANA: ESTUDIO DE CASO DE LA MEZQUITA DE CORREO VIEJO EN GRANADA

RELIGIOUS ARCHITECTURE AND MUSLIM AGENCY: A CASE STUDY OF THE CORREO VIEJO MOSQUE IN GRANADA

العمارة الدينية والفاعلية الإسلامية: دراسة حالة مسجد كوريو فيخو في غرناطة

Elena Arigita Maza*
Universidad de Granada

Recibido: 02/07/2025

Aceptado: 02/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 197-213

Resumen ⁽¹⁾: A través de la reconstrucción de la historia de la Mezquita at-Taqwa y su transformación en Mezquita Sheykh Zayed, este artículo observa la nueva visibilidad del islam en la ciudad de Granada. Se han identificado dos etapas en la historia de este espacio: una primera desde principios de la década de 1980 caracterizada por la revitalización del edificio y su entorno a partir de la referencia andalusí, y una segunda a partir de 2017, cuando se acomete una intervención arquitectónica que modifica su aspecto buscando evocar la estética de la Mezquita homónima en Abu Dabi. En la reconstrucción de esa historia, los testimonios orales y la observación participante en dinámicas comunitarias han permitido indagar en la vinculación emocional con la materialidad del espacio arquitectónico y en la interacción del pasado andalusí con el presente. El estudio de un contexto local desde una perspectiva diacrónica permite matizar y complejizar las categorías que identifican a los musulmanes con criterios basados en la etnicidad y que producen una oposición binaria entre islam converso e islam inmigrante y/o post-migratorio. Por otro lado, se ha tratado de superar las concepciones de la temporalidad de al-Andalus como pasado finalizado o como retórica utilitarista con el objetivo de evitar el sesgo que esa idea implica para la comprensión de la identidad musulmana.

Palabras clave: islam en España, al-Ándalus, Emiratos Árabes Unidos, diplomacia religiosa, memoria, temporalidad

Abstract: Through the reconstruction of the history of the At-Taqwa Mosque and its transformation into the Sheikh Zayed Mosque, this article examines the new visibility of Islam in the city of Granada. Two distinct phases have been identified in the history of this space: an initial one from the early 1980s, characterized by the revitalization of the building and its surroundings drawing upon the Andalusí reference, and a second one from 2017, when an architectural intervention modified its appearance, seeking to evoke the aesthetic of the eponymous Mosque in Abu Dhabi. In reconstructing this history, oral testimonies and participant observation in community dynamics have allowed for an investigation into the emotional connection with the materiality of the architectural

* Email: earigita@ugr.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5437-7087>

(1) Este artículo se ha beneficiado de la participación en el Proyecto “Más allá de la narrativa maestra española: Memorias colectivas dominantes y alternativas entre jóvenes transculturales,” con referencia SI4/PJI/2024-00157, financiado por la Comunidad de Madrid a través del convenio-subvención, para el fomento y la promoción de la investigación y la transferencia de tecnología en la Universidad Autónoma de Madrid.

space and the interaction of the al-Andalus past with the present. Furthermore, studying a local context from a diachronic perspective allows for nuancing and complicating categories that identify Muslims based on ethnicity and that produce a binary opposition between convert Islam and immigrant and/or post-migratory Islam. Finally, efforts have been made to transcend conceptions of the temporality of al-Andalus as a finalized past or as a utilitarian rhetoric, with the aim of overcoming the bias that such an idea implies for the understanding of Muslim identity.

Keywords: Islam in Spain, al-Andalus, United Arab Emirates, religious diplomacy, memory, temporality

ملخص: من خلال إعادة بناء تاريخ مسجد التقوى وتحويله إلى مسجد الشيخ زايد، يرصد هذا المقال الظهور الجديد للإسلام في مدينة غرناطة. وقد حددت مرحلتان في تاريخ هذا المكان: الأولى منذ مطلع ثمانينيات القرن الماضي، والتي اتسمت بإعادة إحياء المبنى ومحيطه بناءً على المرجع الأندلسي (الأندلس)، والثانية منذ عام ٢٠١٧، عندما أجريت عملية تدخل معماري غيرت مظهره سعيًا لاستحضار جماليات المسجد الذي يحمل الاسم نفسه في أبوظبي. في إعادة بناء هذا التاريخ، أتاحت لنا الشهادات الشفوية والاطلاع عبر المشاركة في ديناميكيات المجتمع استكشاف الصلة العاطفية مع مادية الفضاء المعماري وتفاعل الماضي الأندلسي مع الحاضر. إن دراسة السياق المحلي من منظور تاريخي تمكننا من تحديد وتعقيد التصنيف الذي يُعرف المسلمون على أساس العرق، مما يُنتج تناقضًا ثنائيًا بين الإسلام المعتنق والإسلام المهاجر و/أو ما بعد الهجرة. ومن ناحية أخرى، جرت محاولات للتغلب على تصورات زمنية الأندلس باعتبارها ماضٍ نحائي أو خطابة نفعية، بهدف التغلب على التحيز الذي تنطوي عليه هذه الفكرة في فهم الهوية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الإسلام في إسبانيا، الأندلس، الإمارات العربية المتحدة، الدبلوماسية الدينية، الذاكرة، الزمانية

1. Granada como espacio singular en la visibilización del islam en la España contemporánea

Los estudios sobre el islam en la España contemporánea han revelado un patrón dominante, evidenciando que su desarrollo está estrechamente ligado a las migraciones procedentes de países musulmanes, especialmente del norte de África, con Marruecos a la cabeza. Por esta razón, desde hace décadas, el análisis del islam en nuestro país ha atendido de forma preferente a las prácticas islámicas vinculadas al fenómeno migratorio. El denominado «islam inmigrado» (Lacomba 2001), o las aproximaciones multidisciplinares del *Atlas de la Inmigración Marroquí en España*, (López García *et. al.* 2004) entre otros, fueron trabajos pioneros que empezaron a introducir en los análisis desde distintos ámbitos de las ciencias sociales la acomodación de la práctica islámica a un contexto no musulmán, las formas de liderazgo y la institucionalización. Desde esa hipótesis, la práctica islámica era una práctica foránea que se acomodaba a un contexto sociocultural español dominado por una tradición católica y una secularización de la sociedad creciente que, argumentaban algunos, podría llevar a la privatización e individualización de la práctica islámica, que se desarrollaría sobre todo en el ámbito privado (por ej. Cesari, 2005). Es también desde esa perspectiva de que el islam es una práctica vinculada a procesos migratorios desde la que se utiliza en la última década la expresión “islam postmigratorio” (Moreras, 2017).

Además, el relato de esas formas de visibilización tomaba como referencia las dinámicas de otros países europeos. En comparación, la migración de países musulmanes ocurrió mucho más tarde, en los años 80. Sin embargo, el reconocimiento del islam como minoría religiosa (y los derechos para los ciudadanos musulmanes) se formalizó en 1992. El Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España (CIE), firmado junto a Acuerdos paralelos con la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) y Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) ha sido elogiado a menudo como un reconocimiento temprano de derechos para la minoría musulmana en el contexto europeo. No obstante, un examen de su desarrollo revela que el proceso que tuvo lugar entre 1989 y 1992 no tenía como objetivo primordial conceder derechos a una minoría que se empezaba a visibilizar como migrante, sino que era una fórmula jurídica para desarrollar el pluralismo religioso dentro del nuevo sistema democrático, con Acuerdos de Cooperación para musulmanes, judíos y evangélicos que se sumaban a otro acuerdo, el Concordato con la Iglesia Católica. De esa forma, se desarrollaba el artículo 16 de la Constitución sobre libertad

ideológica, religiosa y de culto de individuos y comunidades que establece la posibilidad de mantener «relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones» (Artículo 16, 3).

No se trataba, por tanto, de responder a necesidades o demandas específicas de los musulmanes, sino que fue un ejercicio de reescritura del relato sobre la identidad nacional que a su vez permitió incorporar el concepto de pluralismo religioso al ordenamiento jurídico. Para musulmanes y judíos, este pluralismo se fundamentó en el pasado andalusí y reconoció su legado como parte de la conmemoración del Quinto Centenario de las Capitulaciones de Granada y el Decreto de la Alhambra, los dos puntos de referencia históricos que sitúan el final de al-Andalus en 1492. En este contexto, la expresión «uso del pasado» es pertinente, pues el pasado histórico fue utilizado como argumento para hacer una relectura de la historia nacional que permitió reconocer, dar legitimidad y definir derechos para musulmanes y judíos como comunidades representadas por sendos organismos oficialmente reconocidos y registrados. Son numerosos los estudios que han mostrado los Acuerdos de Cooperación como un reconocimiento temprano, seguido de un estancamiento en su aplicación tras su firma y de críticas de los representantes musulmanes a la inoperancia de la CIE. En esa línea, Planet y Lems han identificado en un trabajo reciente las debilidades de ese modelo de representación y la parálisis del sistema de interlocución, a la vez que apuntan los retos sociales que es urgente acometer (2024: 144).

En todo caso, en las dos últimas décadas, aun teniendo como argumento central el hecho migratorio, el estudio del islam en la España contemporánea se ha diversificado e incluso se puede decir que se ha especializado atendiendo a categorías como el género, la conversión, la ideología, la radicalización, la islamofobia, los contextos locales, los institucionales o las dinámicas transnacionales... En muchos casos, el enfoque comparado hace del caso español un estudio de caso en una perspectiva europea más amplia sobre esas categorías.

En la historia sobre el islam en la España contemporánea, Granada constituye un lugar destacado: por un lado, encontramos estudios sobre las interacciones entre el pasado andalusí y el presente a través de relatos de conversión al islam (Dietz 2004, Domínguez Díaz 2013, Rogozen-Soltar 2017), Por otro, lugares emblemáticos como la Mezquita Mayor (Roberson 2007, Verkaaik 2013, Bush 2015) o el Cementerio Islámico de la Rauda han sido objeto de estudio como espacios singulares (Salguero 2011). Es igualmente conocida la historia del asociacionismo local a partir de la década de los 70 (Rosón 2008), con la centralidad que tiene la ciudad en la historia del movimiento transnacional Morabitún (Geabes 2014) y en la de los Hermanos Musulmanes en España (Arigita y Ortega 2012).

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la historia de una comunidad muy estable y central en Granada que se articula en torno a un espacio que durante más de tres décadas se denominó Mezquita At-Taqwa y que hoy es la Mezquita Sheykh Zayed.⁽²⁾ Su trayectoria permite observar cómo el pasado islámico interactúa con el presente para proyectar

(2) Se sigue el sistema de transliteración de la revista *Al-Andalus*, pero se ha respetado el uso habitual de los títulos y nombres propios tal y como aparecen en los testimonios y fuentes de la comunidad musulmana de Granada y cuya transliteración produciría extrañamiento. También se utilizan los términos islámicos recogidos en el Diccionario de la RAE.

el futuro de los musulmanes como minoría religiosa en Granada. Su reforma integral a partir de 2017 obliga a investigar más allá del contexto local y atender a las interacciones con otras dinámicas nacionales y transnacionales.

2. La centralidad de la Mezquita de Correo Viejo en la historia de la comunidad musulmana de Granada.

Mientras que la Mezquita Mayor ha recibido una mayor atención en el ámbito académico y sin duda es un lugar de referencia por el espacio que ocupa en el Albaycín, por su historia y por su actividad cotidiana, la historia de la Mezquita al-Taqwa merece igualmente atención como espacio central para la visibilidad del islam en la ciudad. Ambos lugares tienen, o más bien tuvieron en el pasado, fuertes vínculos. Por supuesto, hay otros espacios que albergan oratorios en barrios más periféricos y en el cinturón metropolitano y que igualmente articulan la vida comunitaria. Pero la centralidad de At-Taqwa para la historia del islam en la Granada contemporánea se debe, sobre todo, a su trayectoria y en parte también a que la radical transformación del espacio que ocupó durante cuatro décadas encapsula y refleja parte de las dinámicas de visibilización del islam en la ciudad, a la vez que nos permite reflexionar sobre el binomio islam y Europa y, más concretamente, sobre la cuestión de la identidad musulmana en Europa.

La Mezquita no es un edificio independiente, sino que se integra en un inmueble de la Calle Correo Viejo, un callejón estrecho que se abre a una pequeña placeta en su parte central para estrecharse de nuevo y conectar la calle Elvira con Calderería Nueva en el bajo Albaycín. El edificio que alberga la Mezquita, hoy totalmente reconstruido, era en los años 80 un edificio de viviendas antiguo en una zona muy degradada de la ciudad que servía como lugar de consumo y menudeo en el contexto de la epidemia de heroína de ese periodo. El espacio fue alquilado en 1982 para transformarlo en oratorio, sumándose así al primer oratorio conocido como Zawiyya (nótese la referencia sufi) de San Gregorio, que estaba en la zona más alta del barrio. Después de que se alquilara el espacio de Correo Viejo, la Zawiyya de San Gregorio pasó a ser una Madrasa, es decir, un espacio distinguido para la formación islámica en 1984. Finalmente, ese lugar fue vendido a una orden católica y funciona hoy como colegio concertado. En la misma época se adquirió el solar en el que, tras muchas vicisitudes, se inauguraría el 10 de julio de 2003 la conocida como Mezquita Mayor de Granada.

Esa primera comunidad musulmana fue conocida inicialmente como «comunidad sufi darqawi» y más popularmente como «los sufíes de Granada». De ella da testimonio un libro difícil de clasificar según las categorías bibliométricas al uso, pero tiene un gran valor porque relaciona la erudición académica sobre la tradición islámica (particularmente el sufismo) y la historia de al-Andalus con un relato en primera persona de los encuentros de un periodista y un arabista con aquella primera comunidad musulmana. En *Murieron para vivir: El resurgimiento del Islam y el Sufismo en España* (1983), el periodista Francisco López Barrios y el arabista Miguel José Hagerty plasmaron la historia de esa comunidad inicial a través de testimonios en primera persona que los llevaron desde Granada a otros puntos de la geografía andaluza y del Norte de Marruecos y que combinan con largas explicaciones sobre conceptos islámicos y sobre una historia de al-Andalus. Su historia de al-Andalus no sigue aparentemente los debates historiográficos de los estudios andalusíes, sino que estos sirven para conectar y explicar las

historias de vida y la observación de la práctica musulmana. El conocimiento sufi está en el centro de ese relato a dos manos para el que recogen testimonios en los que el pasado andalusí da sentido a la nueva visibilidad del islam.

De ese libro, llaman particularmente la atención las reflexiones, observaciones y descripciones minuciosas de los lugares tal y como eran en ese tiempo. Uno de los protagonistas de ese relato da legitimidad a la obra, a la que en distintas ocasiones se ha referido como un «acta notarial de todo lo que sucedió en Granada en aquella época». El Albaycín que empezó a poblar esta comunidad musulmana, unas cincuenta familias, es descrito de la siguiente manera:

Quizás uno de los milagros de los darqawis haya sido convertir los cascajos, basuras y florecientes comunidades de roedores en lugar destinado a la fe y origen en la actualidad de polémicas y murmuraciones. La adquisición de este solar por parte de la comunidad sufi de Granada, contiguo a la iglesia de San Nicolás, tomó el Albayzín por sorpresa, pues si ya era del domino público que estaba adquiriendo determinadas casas antiguas, la compra de la codiciada parcela, una de las más caras y mejor situadas de la ciudad, convenció a la mayoría de que «el fenómeno darqawi» iba en serio (López Barrios y Hagerty, 1983, p. 136).

Ese fragmento se refiere a la adquisición del solar en el que después de un largo periplo se inauguraría la denominada Mezquita Mayor en 2003 y refleja tres cuestiones importantes en la reconfiguración del espacio del Albaycín como «lugar de memoria»⁽³⁾: por un lado la situación de deterioro en la que se encontraba el espacio que estaban adquiriendo, por otro la capacidad económica de la comunidad y, finalmente, los celos con los que se acogió esta estrategia de revitalización del barrio.

Junto a ese libro de López Barrios y Hagerty, la tesis doctoral de Francisco Javier Rosón Lorente (2008) constituye un documento valioso para reconstruir la memoria de esa historia del islam en el Albaycín granadino en un momento (post 11S y 11M) en el que la denominada «cuestión musulmana» situaba en el punto de mira la visibilidad musulmana en el entorno ciudadano. La tesis no solo se basa en la documentación generada por la comunidad, sino especialmente en un trabajo etnográfico que describe con gran precisión la visibilización del islam en la ciudad en el contexto histórico de principios de los 2000, identifica a los principales actores sociales y sus posicionamientos en las tensiones vecinales sobre la construcción de la Mezquita Mayor inaugurada en julio de 2003.

Para la reconstrucción de la historia de at-Taqwa tomamos como punto de referencia esas dos publicaciones que en distintos periodos han abordado el estudio de la visibilización del islam en Granada. Son documentos de gran valor no solo por los datos que aportan sino también, o especialmente, porque se construyen en coyunturas históricas diferentes y desde lugares de enunciación también distintos: Para López Barrios y Hagerty, la metodología disciplinar es

(3) Esa expresión, que remite a la obra monumental coordinada por el historiador Pierre Norá, *Les lieux de mémoire*, publicada entre 1984 y 1992, tiene una genealogía que está directamente vinculada a la historia de la Nación en Francia. Como concepto, ha trascendido el marco nacional y la especificidad francesa del proyecto de Norá y nos obliga a pensar los marcos de referencia en los que la historia como relato de la Nación excluye otros relatos de identidades minoritarias. En el caso de los musulmanes, la alteridad se construye sobre la paradoja de incluir de manera esencialista el pasado andalusí en la historia de España. Al-Andalus y sus «lugares de memoria» se construyen en la historia nacional como lugares de una temporalidad pasada y terminada. Sin embargo, para muchos musulmanes, al-Andalus forma parte de su presente.

secundaria. Su libro combina la observación de las dinámicas comunitarias y su impacto en el entorno con la contextualización en la tradición islámica de la literatura de autores sufíes y andalusíes. La tesis de Rosón despliega una taxonomía rigurosamente construida desde la disciplina antropológica principalmente. Ambos trabajos, separados en el tiempo más de dos décadas, consideraron que su observación se estaba llevando a cabo en un momento histórico crucial y la cuestión de la convivencia vecinal es central en sus conclusiones. Sin duda fueron momentos de referencia en la visibilización del islam: a principios de los 80 empieza la transformación del Albaycín de barrio degradado a lo que hoy es, y en buena parte se debió al establecimiento de la nueva comunidad musulmana que estaba asentándose y dinamizando la vida del barrio. A mediados de los 2000, los atentados del 11S y el 11M habían situado a los musulmanes en el punto de mira y la denominada «cuestión musulmana» se plantea como un problema de seguridad que de nuevo suscita recelos, esta vez en un contexto de «guerra contra el terrorismo» post 11S.

Esta aproximación se complementa con la literatura sobre el sufismo en Occidente y la investigación sobre la coyuntura geopolítica que propició el cambio decisivo del aspecto de la Mezquita de Correo Viejo a partir de 2017. También se ha recurrido a los testimonios escritos por los protagonistas en las publicaciones de la comunidad y a las noticias de sus distintos medios de difusión de actividades a través de webs y, más recientemente, de redes sociales. Igualmente, se han recogido fuentes orales en encuentros con miembros de la comunidad que han estado involucrados en la gestión de la Mezquita y se han utilizado las anotaciones de la observación participante en diferentes actividades que la comunidad musulmana de Granada lleva a cabo en fechas señaladas desde 2022.

3. La Comunidad Musulmana Española de la Mezquita At-Taqwa

La historia de at-Taqwa estuvo vinculada en sus inicios a la formación de la comunidad sufi entre 1978 y 1981 bajo la guía del Shayj Abdalqadir as-Sufi. El Shayj Abdalqadir, anteriormente Ian Dallas (Ayr, Escocia, 1930 – Ciudad del Cabo, 2021), se había iniciado en el islam en 1967 en Marruecos. Su figura ha sido descrita como carismática y muy polémica, entre la contracultura de su contexto social de origen y la adquisición del conocimiento islámico sufi (Sedwick 2017: 236-246 y De Diego 2022). Tal vez el semblante más interesante es el que traza Ron Geaves, quien explica en la trayectoria de Abdalqadir una evolución desde una primera época en la que su visión se acerca más a un misticismo universal tendente al esoterismo y desvinculado de las raíces islámicas del sufismo hasta llegar al convencimiento y la *da'wa* de una práctica islámica ortodoxa y el cumplimiento de la sharía desde finales de los 70 (Geaves 2014: 250-251).

Quienes se unieron a esta primera comunidad en Granada llegaron cuando el Shayj Abdalqadir tenía ya un discurso basado en la moral islámica. Se describen como un grupo de jóvenes desencantados con la situación política y en una búsqueda espiritual. Relatan historias de vida en las que reflexionan sobre su juventud como un periodo de inquietudes vitales muy diversas. Su asentamiento en el Albaycín granadino se visibilizó a través de la adquisición de locales y la apertura de comercios, restaurantes y teterías que revitalizaron un barrio que estaba muy degradado a pesar de su centralidad espacial en la ciudad y su relevancia histórica.

Un testimonio indirecto pero muy cercano refleja una valoración de esa primera etapa y señala la forma de ejercer la autoridad como motivo de tensiones y fragmentación, una idea repetida en varias conversaciones con testigos de aquella época:

Aquella primera vivencia comunitaria, muy jerarquizada y mediatizada por la figura del maestro, del *sheij*, ofrecía, en el ámbito espiritual, contenidos interesantes. Muchos de estos primeros musulmanes han expresado reiteradamente la naturaleza paradójica de dicha experiencia y han llegado a conclusiones parecidas, en el sentido de que, aunque la estructura social autoritaria y arbitraria de la comunidad resultaba bastante contradictoria con el mensaje islámico, paralelamente pudieron conocer los fundamentos del islam y experimentar las formas de meditación, adoración y pensamiento que distinguen la vida profunda de los musulmanes (Cabrera, 2014, 28).

Entendemos aquí que quiere decir «mediada» por la figura del Shayj Abdalqadir, cuestión que se ha repetido a lo largo de años en conversaciones con personas que formaron parte de aquel grupo inicial y del que se distanciaron. La autoridad del Shayj tenía un impacto significativo no solo en la práctica islámica sino también y especialmente en la vida comunitaria, según corrobora la investigación de Antonio de Diego, un especialista en sufismo vinculado a Junta Islámica (De Diego, 2020).

La comunidad crecía y se buscaban formas de organizarla. En 1980 se constituye la Sociedad para el Retorno del Islam en España, que se encargaría de gestionar los espacios con Mansur Escudero⁽⁴⁾ a la cabeza asumiendo las funciones de Emir. De esa manera el liderazgo espiritual del Shayj Abdalqadir quedaría separado de las tareas de gestión de la comunidad, que asumía Escudero. Dos imames mauritanos, *Šayj* Hāmid y *Šayj* ‘Abd al-Raḥmān, fueron contratados para educar a la comunidad en 1981. La Mezquita de Correo Viejo (conocida entonces por el nombre de la calle) abrió en 1982 bajo el paraguas de esta organización con el liderazgo espiritual del Shayj Abdalqadir y la dirección de Mansur Escudero como Emir.

En 1985 tiene lugar una crisis importante que marca un nuevo periodo. Los desacuerdos sobre cómo organizar la comunidad evolucionaron hacia una ruptura o, en palabras de uno de los testimonios recabados, una «separación»⁽⁵⁾, que tuvo lugar en el Ramadán de 1985. La comunidad tenía (y sigue teniendo) la costumbre de ir a un punto alto fuera de la ciudad para observar el *hilāl*, el primer cuarto creciente lunar que marca el inicio del mes. Ese año, según uno de los testimonios recabados, el Shayj Abdalqadir anunció que esa costumbre ya no sería necesaria porque iban a seguir la fecha oficial de Marruecos, lo que es recordado hoy con malestar por la sorpresa que causó una decisión que se consideró política y por renunciar a una práctica que a día de hoy se sigue celebrando de forma comunitaria y constituye una fecha

(4) Mansur Abdussalam Escudero (Málaga 1947-Almodóvar del Río 2010) fue miembro fundador y presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) desde 1990 hasta 2003, y hasta 2006 también fue uno de los dos secretarios generales de la Comisión Islámica de España, el organismo oficial que representa a los musulmanes como minoría reconocida. Formado como médico especialista en neuro-psiquiatría, el joven Escudero fue defensor de las libertades democráticas y se convirtió al islam en 1979 con la comunidad Morabitun, de la que se apartó para fundar Junta Islámica en 1989, una entidad con un gran impacto en la difusión del conocimiento islámico en español dentro y fuera de España.

(5) La tesis de Rosón Lorente ahonda en la ruptura. Sin embargo, dos décadas más tarde ese testimonio de un miembro de la comunidad muy cercano al Shayj Abdalqadir normaliza el distanciamiento enfatizando la importancia de la adquisición del conocimiento islámico a través de las enseñanzas del Shayj, algo que corroboran otros testigos de la época.

señalada en la vida social de la comunidad⁽⁶⁾. Independientemente de si forman parte de una asociación o no, o si frecuentan una mezquita u otra, cada año en el Cerro del Aceituno se sigue congregando un grupo de personas muy diverso para el avistamiento del *hilāl* de Ramadán y, en ese lugar también se celebra el ‘Id al-Fitr convocado por la Mezquita Mayor.

Un segundo y definitivo desencuentro tuvo lugar el día que encontraron la Mezquita de Correo Viejo cerrada. El grupo disidente de los dictámenes del Shayj la reabrió y continuó con su disciplina sufi *šādīlī darqāwī* aprendida con Shayj Abdelqadir, aunque ya definitivamente desvinculados de su autoridad. Hasta el día de hoy, esa comunidad que se distanció del Shayj Abdalqadir conserva el mismo *dīwān* y *wird* aprendidos con él, aunque han evolucionado bajo la influencia de un maestro sufi valenciano afincado en Tánger, el Shayj Abdullah al-Balansi, de quien aprenden la práctica sufi *šādīlī tadīlī*.

Con esa fragmentación, la comunidad del Shayj Abdalqadir evoluciona como Comunidad Islámica en España integrada en la red transnacional Morabitún y registrada en el Registro de Entidades Religiosas con fecha de 1980. A pesar de ello, y a diferencia de otros grupos, declina participar en el proceso de reconocimiento e institucionalización considerando que federaciones, asociaciones y presidentes no son estructuras propias de un modelo islámico. Según un miembro de la comunidad, el ejemplo de las políticas en Francia les determinó a no participar en procesos de representación.

Según testimonios orales de miembros relevantes del grupo escindido, después de 1985 la Mezquita de Correo Viejo se desvinculó de la comunidad del Shayj Abdalqadir. El edificio de Correo Viejo fue alquilado hasta alrededor de 1992, cuando el Ministerio de *Awqāf* de Emiratos Árabes Unidos lo compró y alquiló a la comunidad por un precio simbólico a través de la Embajada. Así describía la revista *Verde Islam*⁽⁷⁾ el entorno de la Mezquita at-Taqwa en 1995:

-
- (6) El inicio y fin del mes de Ramadán empieza, siguiendo el *fiqh*, en función de la observación de la luna y del cálculo astronómico, con ligeros matices sobre el procedimiento según cada escuela jurídica. Distintos organismos autorizados según el país emiten sus comunicados sobre el cálculo del calendario lunar, que se complementa con el avistamiento del primer cuarto creciente. Pero las fases lunares no necesariamente coinciden con la vida sociopolítica y eso lleva a divergencias y distanciamientos que, en el caso de Europa, responde a afinidades con países musulmanes. Por ejemplo, en 2025, La Comisión Islámica de España estableció el sábado 1 de marzo basándose en la observación de la luna en Mahón (Islas Baleares), como municipio más oriental, y dio validez para todo el Estado, incluyendo el municipio más occidental, El Hierro (Islas Canarias) (<https://comisionislamica.org/2025/02/28/sabado-1-de-marzo-primer-dia-de-ramadan/> Consultada 19/06/2025). Sin embargo, la Comunidad Islámica de España, a través de la web de la Fundación Mezquita de Granada, anunciaba que el inicio era el domingo 2 de marzo «no habiendo sido avistado el cuarto creciente de la luna ni en España ni en la zona de referencia», que sigue siendo Marruecos (<https://mezquitadegranada.com/comunicado-inicio-de-ramadan-1446-2025/> Consultada 19/06/2025). El calendario islámico es fuente de discrepancias constantes que se solucionan de forma práctica en la vida cotidiana teniendo en cuenta la planificación de los festivales: si se va a viajar a celebrar el ‘Id el Fitr que marca el final de Ramadán con la familia a otro país, si se va a celebrar en una Mezquita o en otra, según el comunicado oficial que se siga, o si se va a viajar a Arabia Saudí para hacer la ‘umra (peregrinación menor no obligatoria).
- (7) Revista publicada en papel por Junta Islámica entre 1996 y 2003. La colección completa está digitalizada y se puede consultar en Verislam, que es la nueva plataforma heredera de la antigua Webislam, página pionera y una de las principales webs en español de noticias sobre el mundo musulmán y para la divulgación del conocimiento islámico <https://www.verislam.com/verdeislam/> (Consultada 28/06/2025).

El visitante encuentra perfecto el entorno de la Mezquita, el ajetreo de las calles cercanas, el zoco que ha ido surgiendo alrededor. Todo indica que ha habido un desarrollo simultáneo de la Mezquita y el Zoco, una ayuda mutua que nadie ha planificado pero que Allah, *subhana ua ta ala*, ha querido, y Él es Quien planea. Este espacio urbano islámico resulta muy «creíble» y está claro que favorece valores sociales de indudable interés para todos. Para los musulmanes en particular es una referencia ejemplar. La Mezquita At-Taqua - Temor de Dios ha sido el baluarte inaccesible al desaliento en los momentos de nuestra historia en que olvidarse, perderse, era una tentación demasiado fuerte. La Mezquita ha resistido a épocas de desamor, de desencuentros. Siempre ha estado ahí, en Correo Viejo, abierta a los viajeros, a los extranjeros y a los nacionales, generosa, impartiendo enseñanza, cobijo dando, alimentando en Ramadán, enterrando a los muertos, cavando el hoyo... Ha sido la Mezquita de la Resistencia y de la Continuidad. *Verde Islam* (1995), nº 2, p. 53.

En 1996, la Comunidad da un paso más y se registra en el Registro de Entidades Religiosas como Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah en Granada. Zakaríá Maza Vielva⁽⁸⁾ fue la persona que asumió la representación y gestión como Presidente, con el apoyo de los dos imames mauritanos. Desde ese año hasta 2015, cuando Zakaríá falleció, él y los imames fueron una referencia estable de autoridad en la ciudad. La mezquita Taqwa siempre estuvo abierta, ubicada en un lugar céntrico de la ciudad que facilitaba el acceso. Ahmed Maza, hijo de Zakaríá, formado como arabista en la Universidad de Granada y colaborador suyo en el ámbito de la traducción, reemplazó a su padre cuando este falleció en 2015 y la Mezquita siguió funcionando con las mismas rutinas hasta 2017.

La observación de la práctica sufi en Granada a través de los relatos de vida de aquellos jóvenes que abrazaron el islam en aquella primera comunidad permite matizar las taxonomías que la literatura sobre el sufismo en Europa propone y que clasifican la práctica sufi de los europeos conversos entre el esoterismo, la cultura *New Age* e ideologías de extrema izquierda y extrema derecha, o más específicamente anti-modernas y/o contraculturales, a la vez que destacan el papel que el legado histórico en la legitimación de la presencia del islam en Europa (Piraino y de Diego, 2023: 221). Si bien esas categorías y descripciones son operativas, cuando se observa un espacio local muy concreto en diacronía, lo que en el nivel macro marca profundas distancias en cuanto a ideologías y práctica ritual, se matiza. En retrospectiva, los relatos de vida reconocen sus diferencias del pasado, sus rupturas y sus desencuentros, y también sus reencuentros.

De esa manera, en las historias de vida encontramos a un sirio que en principio situaríamos en una categoría totalmente ajena al sufismo y sin embargo señala que le gusta participar en el *dikr* de Ramadán con los darqawíes porque le recuerda a la práctica de su infancia en su Siria natal. Igualmente, quienes protagonizaran la separación de 1985 dentro de la comunidad darqawí, hoy organizan reuniones entre comunidades y celebran las fechas señaladas juntos. Acompañando a un grupo de mujeres que se reúnen semanalmente en una *halaqa* (círculo de estudio) con orígenes muy diversos, pero mayoritariamente migrantes, encontramos que

(8) (Córdoba 1951-Granada, 2015). Formado como maestro en Córdoba y posteriormente licenciado en Lengua Árabe por la Universidad de Umm al-Qurā de La Meca, tuvo una importante dedicación a la traducción, entre la que destaca la muy utilizada traducción al español de la colección de Hadices del Imam Al-Nawawí. *Los Jardines de los Justos* (publicada por Junta Islámica en 1999). Ejerció como profesor en la pionera Universidad Islámica Averroes de Córdoba. Igualmente, fue una figura clave para la gestión del Cementerio Islámico de la Rauda de Granada.

organizan la *ṣahāda* de una amiga que frecuenta esa *ḥalaqa* en la Mezquita Mayor y, en el mismo día y en el mismo espacio, un grupo de mujeres liderado por una integrante de la comunidad Morabitún guía a una compañera latinoamericana en su *ṣahāda* y una marroquí a una española en la suya. Son dos grupos distintos en el mismo espacio, igual que posteriormente el cuscús que organiza la Mezquita los viernes es compartido por todas las mujeres en la misma sala en círculos distintos. Es decir, observamos grupos con afinidades personales diferentes, historias de vida que divergen en muchos aspectos (ideológicos, de adquisición del conocimiento islámico, de orígenes nacionales, étnicos y socioculturales distintos...) pero que comparten el mismo espacio para hacer las mismas cosas: la oración del viernes, acompañar en la profesión de fe a las compañeras a las que han ayudado a iniciarse en el conocimiento islámico y la comida compartida. En definitiva, la observación participante a lo largo de meses y años nos lleva concluir que la vida cotidiana de las mezquitas desafía en ocasiones y en otras matiza las metodologías de clasificación, diluyendo las categorías estancas y los posicionamientos férreos o inmovilistas.

3. La interferencia de la diplomacia pública emiratí

El 24 de abril de 2017 se constituyó en España una Fundación para la Cultura Islámica y la Tolerancia Religiosa (FICRT) financiada por Emiratos Árabes Unidos. Estando la propiedad del edificio de Correo Viejo en manos emiratíes, la Fundación inició un proceso de remodelación y control del espacio de la Mezquita alineado con la nueva estrategia de diplomacia religiosa de Emiratos. Explicar este cambio drástico requiere una pequeña digresión del enfoque local para introducir el contexto de la diplomacia religiosa postrevoluciones árabes.

Durante la revolución egipcia de 2011, el ulema «global» Yūsuf al-Qaraḍāwī,⁽⁹⁾ con el respaldo de la Unión Internacional de Ulemas Musulmanes (UIUM, *al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-l-ʿUlamāʾ al-Muslimīn*), había propuesto una fórmula nueva de jurisprudencia de la revolución (*fiqh al-tawra*), que daba legitimidad islámica a las movilizaciones y proponía un marco islámico para una reforma democrática. Al mismo tiempo, Qatar apoyaba financieramente la estrategia política de los Hermanos Musulmanes, ganadores de las primeras elecciones democráticas tras el derrocamiento del Presidente Mubarak. Pero en esa estrategia, el mauritano ʿAbd Allah Bin Bayya⁽¹⁰⁾, que había colaborado con Yūsuf al-Qaraḍāwī desde 2004 en la

(9) *Global mufti: the phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī* es el apropiado título de un libro de 2009 editado por dos grandes especialistas en la obra de al-Qaraḍāwī, Bettina Gräf y Jakob Skovgaard-Petersen. La centralidad de al-Qaraḍāwī (Saft Turab, Egipto 1926 - Doha, Qatar, 2022) como figura carismática y autoridad de referencia en la jurisprudencia islámica estuvo vinculada a su formación azharí, pero también a sus posiciones políticas. Era considerado independiente (del poder político) frente a la funcionarización de los ulemas azharíes después de la reforma impuesta por Násir en 1961 y «moderado», aunque muy influyente en la órbita del pensamiento de los Hermanos Musulmanes sin asumir nunca un vínculo orgánico con el movimiento. La gran plataforma que le proporcionó el canal qatari al-Jazeera y sus conexiones por todo el mundo le permitieron impulsar órganos consultivos muy influyentes en las esferas públicas musulmanas.

(10) ʿAbd Allah Bin Bayya (Timbedra, Mauritania, 1935). En 1981 se trasladó a Arabia Saudí, donde ejerció como profesor de *fiqh* en la Universidad Rey ʿAbd al-Azīz de Yeda, a la vez que mantenía una estrecha relación con la familia real emiratí, que había contribuido significativamente con ayuda humanitaria a Mauritania. En 2004 asumió el cargo de vicepresidente de la Unión Internacional de Ulemas Musulmanes (UIUM) liderada por al-Qaraḍāwī y sostenida por Qatar. Inicialmente estaba alineado con su pensamiento sobre la moderación, pero con el apoyo decidido de al-Qaraḍāwī y Qatar a la Revolución egipcia empezaron a discrepar, renunciando a su cargo en la UIUM en septiembre de 2013. Para Bin Bayya, los debates públicos sobre la democracia y los argumentos de legitimación islámica estaban conduciendo a un «caos del discurso

UIUM, se distanció y creó un espacio alternativo, el Foro para Promover la Paz en las Sociedades Musulmanas (FPPSM, *Muntadā Taʿzīz al-Silm fī l-Muʾtamaʿāt al-Muslima*), con el apoyo de Emiratos y el patrocinio del Ministro de Asuntos Exteriores ʿAbd Allah b. Zāyid al-Nahyān (Warren, 2021).

Así, 2019 fue denominado en Emiratos Árabes Unidos Año de la Tolerancia (*ʿĀm al-Tasāmuh*)⁽¹¹⁾, y consolidaba una estrategia articulada a través del proyecto de ʿAbdallah Bin Bayya sobre la jurisprudencia de la paz (*fiqh al-silm*) en oposición al proyecto de Yūsuf al-Qaraḍāwī. Además, para fortalecer esa estrategia, Emiratos recurrió al capital simbólico de al-Azhar como contrapeso: el *Šayj al-Azhar* Aḥmad al-Ṭayyib, utilizó la independencia sin precedente que le había otorgado la Constitución de 2012 y que supo mantener a pesar de su suspensión tras el golpe de al-Sīsī. Si Bin Bayya no era el contrapeso suficiente frente a la autoridad de al-Qaraḍāwī, con las iniciativas de al-Ṭayyib como representante de al-Azhar, Emiratos se situó en la escena internacional como el gran promotor del diálogo interconfesional (Mohamed 2024, p. 17).

La rivalidad entre Qatar y Emiratos por definir *al-wasāṭiyya* (la moderación) supuso un gran despliegue que fue penetrando en ámbitos culturales, académicos y también a través de sus redes de apoyo a mezquitas y asociaciones musulmanas, una influencia que llegó también a la Mezquita at-Taqwa.

Con ese escenario de relaciones internacionales como telón de fondo, fue constituida y registrada en España la FICTR como entidad de interés público en 2017, el mismo año en que intervino en la Mezquita de Correo Viejo. Sus objetivos, según su página web, son «promover el dialogo interconfesional en un marco de tolerancia e integración, así como fomentar la mediación cultural a través de la difusión del conocimiento de la lengua, cultura y civilización islámica», a través de una estrategia de cooperación académica y divulgación cultural⁽¹²⁾. La Mezquita permaneció cerrada cerca de un año, y cuando reabrió, después de un proceso de rehabilitación estructural, su aspecto ha cambiado por completo y su nombre también, inspirada

religioso» que debía solucionarse con una intervención y el apoyo estatal a los ulemas. En marzo de 2014, Bin Bayya anunció formalmente la creación de su nuevo Foro, con sede en Abu Dabi y patrocinado por el Ministro de Asuntos Exteriores de EAU. Con esta iniciativa anunció una nueva rama de la jurisprudencia, la «jurisprudencia de la paz» (*fiqh al-silm*), como alternativa a la «jurisprudencia de la revolución» de al-Qaraḍāwī bajo la premisa de dar prioridad a la ausencia de conflicto como condición fundamental, y con el objetivo de promover iniciativas interreligiosas, que fueron asumidas como parte de su estrategia de diplomacia pública por parte de Emiratos para restar influencia a los Hermanos Musulmanes y disputar el espacio en el plano internacional a Qatar.

- (11) Entre las iniciativas de ese año, tal vez la más destacada fuera la firma conjunta del Papa Francisco y el *Šayj al-Azhar* del Documento sobre la Fraternidad Humana en Abu Dabi 4 de febrero de 2019 que refrendaba la estrategia de Emiratos como gran promotor del diálogo interreligioso. <https://www.moec.gov.ae/-/year-of-tolerance-1> Consultada 21/06/2025. Sobre las iniciativas islámicas para promover el diálogo interreligioso véase Nadia Hindi Mediavilla, Antonio Miguel Peláez Rovira y María Dolores Rodríguez Gómez. «Religious pluralism in the Islamic tradition in late al-Andalus and in contemporary Islamic transnationalism: A conceptual approach».
- (12) Con ese marco de referencia, en 2019, declarado por Emiratos como «año de la tolerancia», la FICTR inició su programación académica en Granada con unas Jornadas sobre la Cultura de la Tolerancia celebradas en la Universidad de Granada que se replicó en Málaga y en Madrid. La programación se puede consultar en la memoria anual de 2019. A partir de 2021 no hay más memorias anuales. En la sección de «Actividades y Eventos» recoge actividades públicas hasta 2023. <https://ficrt.com/quienes-somos/> Consultada 21/06/2025.

por la Mezquita Sheykh Zayed de Abu Dabi, con la que comparte nombre⁽¹³⁾. El antiguo espacio de fachada de color bermejo, con las paredes interiores alicatadas con azulejos de patrones andalusíes y madera y alfombras en tonos marrones y rojizos oscuros, se había transformado en un espacio radicalmente diferente. El nuevo diseño había sustituido los azulejos por mármol blanco, las nuevas alfombras eran de tonos beige y la fachada blanca. En conjunto, el espacio ahora es mucho más luminoso y cuenta con un sistema de seguridad que incluye numerosas cámaras en el interior. Según varios testimonios de antiguos miembros de la comunidad at-Taqwa, el lugar ha perdido su identidad.

En esa nueva época para la Mezquita de Correo Viejo, los jeques mauritanos se jubilaron y regresaron a su lugar de origen. La nueva entidad contrató a un imam marroquí formado en Emiratos que utiliza la vestimenta tradicional emiratí y reproduce usos allí aprendidos, algo que algunos informantes han señalado de forma crítica e irónica como una imposición de usos ajenos.

El nuevo giro supuso un cambio importante en la vida cotidiana de la Mezquita, totalmente dependiente a partir de entonces de decisiones tomadas desde Emiratos, con la consecuencia del abandono del espacio por un número significativo de personas decepcionadas con la intervención. El lugar está hoy custodiado por seguridad privada, abre solo durante los horarios de oración y en distintas conversaciones informales he podido constatar que hay un extrañamiento o rechazo hacia el nuevo estilo emiratí. Con todo, es justo señalar que la oración del viernes está muy concurrida, algo que se debe vincular a su emplazamiento estratégico en el centro de la ciudad y rodeada de comercios regentados por musulmanes.

La Mezquita at-Taqwa ya no existe como el lugar que fue a lo largo de más de tres décadas. La comunidad se ha trasladado, y el lugar sirve a la estrategia para promover las políticas religiosas de los Emiratos en España. En los relatos de personas con orígenes y trayectorias vitales muy diversas, conversos y migrantes, el cambio de 2017, que en principio podría parecer como una mejora del entorno por la obra de rehabilitación, es no obstante descrito de forma negativa: los usos emiratíes del nuevo imam y el mármol blanco del lugar resultan en un extrañamiento y una imposición. En todo este tiempo, solo una persona se ha referido a este cambio en su dimensión política como una estrategia para erosionar la influencia de los Hermanos Musulmanes. En todos los demás casos, el cambio se ha percibido en su dimensión estética.

4. Del Albaycín a la Vega: Arquitectura religiosa, performatividad y agencia

Quienes anteriormente se reunían como comunidad en torno a la Mezquita at-Taqwa prefieren hoy salir de la ciudad a la denominada Mezquita de la Vega, que había sido inaugurada en 2011. La historia de esa Mezquita, situada en Atarfe (a 10 km. del centro de la ciudad), fue narrada por su principal impulsor, Shuaib Sánchez, en la página web informativa local *El*

(13) El programa *Medina* de RTVE, que se anuncia como «espacio semanal de la Comunidad Islámica, que se ocupa de los temas de actualidad del colectivo islámico en España y de la recuperación del Islam histórico hispano», publicó el 29/05/2022 un programa sobre la Mezquita Sheikh Zayed de Granada, identificándola como filial de la Mezquita del mismo nombre en Abu Dabi, <https://www.rtve.es/play/videos/medina-entve/mezquita-sheij-zayed-granada-ii/6549920/> Consultada 21/06/2025.

Mirador de Atarfe. La Mezquita, constituida como asociación cultural y no como entidad religiosa, está junto a un taller de cerámica en el que, entre otros trabajos, se fabrican las lápidas que se utilizan en el Cementerio Islámico de la Rauda. Según el relato de Shuaib, fue Zakaríya quien observó que la casa vecina, que se ponía en alquiler, tenía la orientación propia de la quibla. El relato escrito de cómo sucedió muestra la importancia de los vínculos vecinales y la relación afectiva con el espacio:

Este pasado verano, justo unos días antes de Ramadán, estaba admirando la casa de al lado de mis buenos vecinos, porque la acababan de pintar, y relucía con cierta majestad, cuando Remedios, su dueña, se acercó por una especie de ventana por la que nos comunicamos, entre el seto que nos divide, y al decirle lo bonita que había quedado, me dijo que tenía la intención de venderla porque se iba a quedar sola al marchar la última hija que quedaba con ella, por motivos de trabajo. Y me dijo que, si yo tenía algún conocido que le interesase, que sería mejor, que alguien desconocido la comprase, ya que estamos solos en medio de un mar de vega, y la convivencia es muy estrecha.

A los pocos días, pasó por aquí el hermano Zakarias, y le comenté el asunto y me dijo: «Esa casa es una mezquita». Su comentario me atravesó el corazón. Durante todo ese Ramadán, no dejó de perseguirme esa idea. Y cuando al final de Ramadán el hermano Muhammad Abdela, desconsolado por el fracaso del proyecto de madraza y talleres de oficio en Órgiva, me propuso buscar algo en la Vega, a lo que le respondí: «No te preocupes porque ya tenemos sitio».

A partir de entonces, no hemos dejado de trabajar en el proyecto de Mezquita, Madraza y Casa de Oficios. (<https://miradordeatarfe.es/?p=25830> Consultada 21/06/2025).

El espacio de esta Mezquita es una casa típica de la Vega granadina con un torreón que puede recordar a un minarete. Es grande, pero no ostentosa. La entrada principal da acceso a un espacio amplio habilitado como oratorio, acondicionado de forma austera pero acogedora, con gruesas alfombras de color rojo. Está rodeada de un hermoso jardín en donde la comunidad organiza las celebraciones propias del calendario islámico. Se ubica en una zona del municipio de Atarfe en la que ha crecido un polígono industrial, lo que facilita el aparcamiento y por eso algunos señalan que tiene un acceso más cómodo que la Mezquita Mayor, a donde solo se puede llegar andando, en transporte público o pagando un parking privado. El acceso a la Mezquita no es evidente desde la carretera. Sin embargo, una vez dentro, el espacio es un remanso típico de la Vega granadina, con mucha vegetación.

La estética de este espacio, como el de la Mezquita de Correo Viejo, así como su emplazamiento, es radicalmente coherente con la identidad musulmana de sus promotores: una arquitectura que es respetuosa con el entorno y la intervención mínima para adecuar los espacios a su uso como mezquita. Si la primera estaba en el barrio histórico, la Vega tiene también connotaciones vinculadas a la agricultura andalusí y a los oficios artesanos tradicionales. En el caso de Shuaib, como ceramista, ha recuperado técnicas y patrones andalusíes en su trabajo, y esa es la misma lógica que ha trasladado a la intervención mínima que se ha hecho en el lugar.

Oskar Verkaaik hace notar en su introducción al volumen colectivo *Religious architecture: anthropological perspectives* que, a menudo, se ha tratado la arquitectura y la decoración de los edificios religiosos como un asunto superficial o secundario, más vinculada a cuestiones políticas o sociales que a la práctica de la fe, separando así lo ritual, estético y sensorial de la identidad social y religiosa. Esto, según él, «supone implícitamente que uno puede distinguir

entre, por un lado, la expresión material de la religión, que pertenece al ámbito superficial de la identidad política y, por otro, el verdadero corazón inmaterial de la religión» (2013: 9). Sin embargo, como él mismo demuestra en su estudio de la Mezquita Mayor, la arquitectura y estética del espacio es fundamental para lo que denomina «prácticas sensoriales» (*sensational practices*), de tal manera que observa una relación íntima entre el espacio y toda una serie de hábitos corporales (*habitus*) que hacen del islam una forma de vida (Verkaaik 2013: 150). En definitiva, siguiendo esa argumentación, las elecciones estéticas a la hora de construir y adecuar los espacios para un uso ritual son performativas, es decir, hay una interacción dinámica entre el objeto arquitectónico y el sujeto religioso. Y esto es exactamente lo que solía ser la antigua Mezquita at-Taqwa, una casa tradicional ubicada en el corazón del Albaycín que, con la intervención emiratí, ha perdido el vínculo afectivo y emocional que buena parte de su comunidad tenía con el lugar. En el caso de la Mezquita de la Vega, la revelación de Zakaría cuando advierte que la casa «es una Mezquita», muestra la importancia que para esa comunidad tiene el vínculo con un espacio con potencial de evocar el pasado andalusí.

En esa relación afectiva hay además otro elemento que media entre el individuo y el espacio del oratorio, y es la relación con múltiples temporalidades. En esa cuestión es necesario distinguir el «uso del pasado» del vínculo ético y afectivo que la comunidad establece con el lugar de culto. Es decir, el uso del pasado es una expresión que sí funciona para aplicarla al argumentario que movilizó el pasado andalusí como estrategia de legitimación del reconocimiento de musulmanes y judíos como minorías con derechos. Sin embargo, aquí es necesario desprenderse del utilitarismo de esa noción para entender que nos movemos en el campo de la estética y la ética de la vida cotidiana.

Rogozen-Soltar ha advertido que en los relatos de conversión de la comunidad Morabitún, la conversión «incluye *múltiples* orientaciones temporales y les vincula con *otras* dimensiones»⁽¹⁴⁾, lo que le permite utilizar el término ‘tempo-política’ para aludir a una estrategia activa y compleja de entrelazar el pasado, el presente y el futuro (2019: 511). Las apreciaciones de Charles Hirschkind sobre la temporalidad heterogénea en su indagación del andalucismo como tradición intelectual también son aplicables a las emociones que expresan estos musulmanes cuando vinculan su práctica con una estética andalusí y la legitiman a través de sus las continuidades con el sufismo del Norte de África, algo que a su vez es reconocible y permite crear vínculo con los musulmanes de otras latitudes. En su indagación, Hirschkind ahonda en esa cuestión de la temporalidad y explica que un tiempo heterogéneo desafía las concepciones lineales y homogéneas de la historia, lo que permite entender que el pasado no es un compartimento estanco y concluido, sino una presencia activa y compleja que sigue influyendo en el presente (2021: 22-23).

De esa manera, la práctica islámica tiene un vínculo ético y sensorial con el espacio, pero también con una temporalidad heterogénea construida en un presente que se relaciona con el pasado y sirve para proyectar un futuro utópico, es decir, que sirve como forma de construir agencia musulmana. Es por eso por lo que no se trata de un proyecto político como estrategia de visibilización, o al menos no exclusivamente, porque en la vida cotidiana toda esa práctica cobra sentido en un espacio concreto y con una estética que se vincula con el pasado islámico del lugar.

(14) Énfasis de la autora.

3. Conclusiones

Este artículo se ha centrado en la historia de una mezquita que, a pesar de su discreto emplazamiento, constituye un lugar señalado para la comunidad musulmana de Granada como uno de los primeros oratorios musulmanes de la ciudad. Situado en un entorno inicialmente degradado, se restauró y dinamizó en los 80 con una comunidad de jóvenes que conectaron su vivencia espiritual con la revitalización de un barrio cuyo paisaje remite al pasado andalusí. La evolución de la vida comunitaria corre en paralelo al proyecto urbanístico que ha hecho del Albaycín un barrio altamente gentrificado. Con todo, lo más determinante no han sido las políticas urbanas sino la geopolítica del Golfo en la competencia por controlar el discurso islámico, lo que ha resignificado tanto el espacio que lo ha transformado en un lugar diferente.

Investigar la historia de at-Taqwa desde el presente a través de relatos de vida y de la observación participante en las dinámicas comunitarias de otras mezquitas y asociaciones nos ha permitido matizar e incluso problematizar el binarismo que producen las categorías de musulmanes conversos frente a islam inmigrado y/o postmigratorio. Desde esta perspectiva localizada y observada en diacronía, esas taxonomías construyen categorías reificadas, es decir inmutables y con un valor trascendente que esencializa una realidad que es más compleja.

Finalmente, la observación de cómo las actividades comunitarias de la Mezquita at-Taqwa se trasladaron a un rincón de la Vega situado tras un polígono industrial, nos hace pensar inevitablemente en cómo tanto las políticas urbanas como la diplomacia religiosa del Golfo han ignorado la cohesión social que produce un espacio comunitario como es la mezquita y la necesaria interacción con las comunidades en las políticas locales como forma de preservar su autonomía y su capacidad de generar dinámicas ciudadanas de inclusión.

4. Referencias bibliográficas

- ARIGITA, Elena y ORTEGA, Rafael (2012): «From Syria to Spain: the rise and decline of the Muslim Brothers». Roel Meijer and Edwin Bakker (eds.), *The Muslim Brotherhood in Europe*, Londres: Hurst, pp. 189-208.
- CABRERA, Hashim (2014): *Memoria de Junta Islámica: 25 años de espiritualidad, pensamiento y acción*, Lizarra, Navarra: Junta Islámica.
- CESARI, Jocely y MCLOUGHLIN, Seán (2005): *European Muslims and the secular state*, Aldershot, Burlington: Ashgate.
- LÓPEZ BARRIOS, Francisco y HAGERTY, Miguel José (1983): *Murieron para vivir: El resurgimiento del Islam y el Sufismo en España*, Barcelona: Argos Vergara.
- DIEGO GONZÁLEZ, Antonio de (2020): «“Se cerraron los psiquiátricos y abrieron los centros islámicos”. Contracultura, hippies, psicodelia y neosufismo marroquí en la España Contemporánea». José Antonio González Alcantud (ed.): *Europa y la contracultura*, Granada: Abada, pp. 309-329.
- DIETZ, Gunther (2004): «Frontier Hybridisation or Culture clash? Transnational Migrant Communities and Sub-national Identity Politics in Andalusia, Spain». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº 30, pp. 1087-1112.

- DOMÍNGUEZ DÍAZ, Marta (2013): «The Islam of ‘Our’ Ancestors: An ‘Imagined’ Morisco Past Evoked in Today’s Andalusian Conversion Narratives», *Journal of Muslims in Europe*, nº 2, pp. 137-164.
- GEAVES, Ron (2014): «Sufism in the West», Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-256).
- HIRSCHKIND, Charles (2021): *The feeling of history: Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- HINDI MEDIAVILLA, Nadia; PELÁEZ ROVIRA, Antonio Miguel Y RODRÍGUEZ GÓMEZ María Dolores (2022): «Religious pluralism in the Islamic tradition in late al-Andalus and in contemporary Islamic transnationalism: A conceptual approach», En Riho Altnurme, Elena Arigita y Patric Pasture (eds.), *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young*, Londres: Bloomsbury Academic, pp. 159–174.
- LACOMBA, Joan (2001): *El Islam inmigrado: Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid: Ministerio de Educación.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé Y BERRIANE, Mohammed (dirs.) (2004): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- MOHAMED Mohamed (29 Sep 2024): «Selling god: Al-Azhar, UAE and transnational transferability of religious capital», *British Journal of Middle Eastern Studies*, DOI: 10.1080/13530194.2024.2410209
- MORERAS, Jordi (2017): «¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa», *Revista CIDOB d’Affairs Internacionals*, nº 115, pp. 13-37.
- PIRAINO, Francesco Y DIEGO GONZÁLEZ, Antonio de (2023): «Sufism in Latin Europe (France, Spain, Italy)», Marcia K. Hermansen y Saeed Zarrabi-Zadeh (eds.): *Sufism in Western contexts*, Leiden, Boston: Brill, pp. 221-248.
- PLANET, Ana I. y LEMS Johanna M. (2024): «Religious Freedom, Civil Rights, and Islam in Spain», Rauf Ceylan y Marvin Mücke (eds.), *Muslims in Europe: Historical developments, present issues, and future challenges*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, pp. 133-148.
- ROBERSON, Jennifer (2007): «Visions of al-Andalus in Twentieth-Century Spanish Mosque Architecture», Glaire Anderson y Mariam Rosser-Owen (Eds.). *Revisiting al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, Leiden: Brill, pp. 247-269.
- ROGOZEN-SOLTAR, Mikaela (2017): *Spain Unmoored: Migration, Conversion and the Politics of Islam*, Bloomington: Indiana University Press.
- (2019): «Murabitun Religious Conversion: Time, Depth, and Scale among Spain's New Muslims». *Anthropological Quarterly*, n 92-2, pp. 509-539.
- ROSÓN LORENTE, Francisco Javier (2008): *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín Granadino*, Tesis doctoral, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- SALGUERO, Oscar (2011): «El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local», *Bandue*, nº 5, pp. 201-228.
- SEDGWICK, Mark (2017): *Sufism in the West: From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press.
- VERKAAIK, Oskar (2013): «The New Morabitun Mosque of Granada and the Sensational Practices of Al Andalus». Oskar Verkaaik (ed.). *Religious Architecture Anthropological Perspectives*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 149-169.

- WARREN, David H. (2021): *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*, Londres y Nueva York: Routledge.
- WARREN, DAVID H. Y GILMO, CHRISTINE (2013): «Citizenship and compatriotism in the Islamic Civil State: the emerging discourse of Yusuf al-Qaradawi and the “School of the Middle Way” ». En Aylin Ünver Noi (ed): *Islam and Democracy: Perspectives on the Arab Spring*, Cambridge: Cambridge Scholars, pp. 87-104.

**NEGOCIANDO EL EXILIO: UNA CARTA ÁRABE INÉDITA DE BOABDIL
PREVIA A SU PARTIDA (1493)**

**NEGOTIATING EXILE: AN UNPUBLISHED ARABIC LETTER OF BOABDIL
BEFORE HIS DEPARTURE (1493)**

التفاوض على المنفى: رسالة عربية غير منشورة لبوابديل قبل رحيله (1493)

Antonio Peláez Rovira*
Universidad de Granada

M^a Dolores Rodríguez Gómez**
Universidad de Granada

Josef Ženka***
Universidad Carolina (Praga)

Recibido: 02/10/2025

Aceptado: 03/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 215-241

Resumen: El artículo⁽¹⁾ analiza, edita y traduce una carta árabe del 1493 que dirige el último emir nazarí, Muḥammad XI (Boabdil), a los Reyes Católicos desde Andarax, en la que negociaba su salida de la Península Ibérica. El objetivo del documento era informar a los monarcas de la autoridad otorgada a Abū l-Qāsim al-Mulīh para actuar como su representante ante ellos y solicitar la confirmación del acuerdo relativo a su salida que se había negociado previamente en Granada. El trabajo ofrece el contexto histórico y cancilleresco de la negociación de las capitulaciones de 1493, el análisis de la misiva desde la perspectiva de la literatura epistolar de carácter oficial y un estudio de los aspectos lingüísticos del texto. Se ha realizado la edición, traducción y estudio del documento en el contexto de las misivas oficiales nazaries, en particular las identificadas con Boabdil. Entre los resultados, cabe destacar la originalidad del documento porque permite atisbar la propia voz de Boabdil en las negociaciones para su partida; el contenido incluye fórmulas oficiales del poder, sin el autógrafo oficial (*‘alāma*) del emir porque ya no es soberano nazarí, pero tampoco aparece el autógrafo personal reducido a su nombre; el texto contiene dialectalismos andalusíes, a pesar de la refinada escritura cancilleresca del escribano. A modo de conclusión, Boabdil contó con la fidelidad de secretarios que habían ejercido sus funciones durante el período

* Email: apelaez@ugr.es ORCID: 0000-0002-1866-3617

** Email: lolarogo@ugr.es ORCID: 0000-0002-1578-574X

*** Email: josef.zenka@ff.cuni.cz ORCID: 0000-0002-4520-2023.

Para el orden de autorías se ha seguido el sistema *Equal contribution* (utilización de la secuencia alfabética de los apellidos para reconocer contribuciones similares).

(1) Esta publicación es parte del proyecto de I+D+I PID2020-118989GB-I00 *La sociedad nazarí en el siglo XV: aplicación del derecho y administración del Estado*, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033. IP: Antonio Peláez Rovira; co-IP: Ana María Carballeira Debasa.

nazarí; en cuanto al formato de la carta de Boabdil, el contenido se inserta en las fórmulas propias de la oficialidad de finales del siglo XV.

Palabras clave: Boabdil, Reyes Católicos, documento árabe, capitulaciones, reino nazarí de Granada, siglo XV

Abstract: The article analyzes, edits, and translates an Arabic letter from 1493 sent by the last Nasrid emir, Muḥammad XI (Boabdil), to the Catholic Monarchs from Andarax, in which he negotiated his departure from the Iberian Peninsula. The document's purpose was to inform the monarchs of the authority granted to Abū l-Qāsim al-Mulīh to act as his representative before them and to seek confirmation of the agreement regarding his departure that had been previously negotiated in Granada. The study provides the historical and chancery context of the 1493 capitulations, an analysis of the letter within the framework of official epistolary literature, and a linguistic examination of the text. The edition, translation, and commentary are carried out with reference to official Nasrid letters, particularly those associated with Boabdil. The document proves especially valuable for its originality, as it offers a rare glimpse of Boabdil's own voice in the negotiations over his exile. Its content preserves official formulas of authority, yet without the emir's formal autograph (*ʿalāma*), since he was no longer sovereign, nor even the reduced personal autograph limited to his name. The text also displays Andalusí dialectal features, despite the refined chancery style of the scribe, reflecting Boabdil's reliance on secretaries who had served during the Nasrid period. At the same time, it incorporates formulas typical of late fifteenth-century official correspondence.

Keywords: Boabdil, Catholic Monarchs, Arabic Documents, Capitulations, Nasrid Kingdom of Granada, 15th Century

ملخص: يحلل المقال ويحرر ويترجم رسالة عربية مؤرخة عام 1493 موجهة من آخر أمراء النصريين، محمد الحادي عشر (بوابديل)، إلى الملوك الكاثوليكين من أنداراكس، تفاوض فيها على رحيله من شبه الجزيرة الأيبيرية. كان الغرض من الوثيقة إبلاغ الملكين بالسلطة الممنوحة لأبي القاسم المليح ليكون ممثله أمامهما وطلب تأكيد الاتفاق بشأن رحيله الذي تم التفاوض عليه مسبقاً في غرناطة. يقدم المقال السياق التاريخي والدبلوماسي لمفاوضات الاستسلام (عقيدة) عام 1493، وتحليل الرسالة من منظور الأدب الرئاسي الرسمي، ودراسة الجوانب اللغوية للنص. تم تحرير الرسالة وترجمتها ودراستها في سياق الرسائل الرسمية النصرية، ولا سيما تلك التي تم تحديدها على أنها من بوابديل. من بين النتائج، تجدر الإشارة إلى أصالة الرسالة لأنها تسمح لنا بالاطلاع على صوت بوابديل نفسه في المفاوضات المتعلقة بمغادرته؛ ويتضمن المحتوى صيغة رسمية للسلطة، دون التوقيع الرسمي (علامة) للأمر لأنه لم يعد ملكاً نصرياً، ولكن لا يظهر أيضاً التوقيع الشخصي المختصر باسمه؛ يحتوي النص على لهجات أندلسية، على الرغم من الكتابة الدبلوماسية الراقية للكاتب. وختاماً، حظي بوابديل بولاء الكتاب الذين مارسوا مهامهم خلال الفترة النصرية؛ أما بالنسبة لشكل رسالة بوابديل، فإن محتواها مدرج في الصيغ الرسمية الخاصة بنهاية القرن الخامس عشر.

الكلمات المفتاحية: بوابديل، الملكين الكاثوليكين، وثيقة عربية، عقيدة، مملكة غرناطة النصرية، القرن الخامس عشر

1. Introducción⁽²⁾

Negociar capitulaciones en el siglo XV no debió de ser fácil en cualquier caso en el que se enfrentaran bandos rivales con larga trayectoria de encuentros, conflictos y pactos. No lo fue menos para el último soberano de al-Andalus, el emir Muḥammad XI, más conocido como Boabdil, el epílogo de una dinastía que gobernó el Reino Nazarí unos 280 años. De la documentación que circuló entre Boabdil y los Reyes Católicos para la capitulación de Granada, se conservan testimonios evidentes de la enconada lucha por defender unos derechos sobre un territorio acuciado por la urgente necesidad de saber quién lo iba a gobernar a la postre. De estos textos, también se deduce la preocupación de Boabdil por conocer qué iba a ser de su persona y allegados en relación con el exilio. De estos últimos acuerdos con los monarcas cristianos, este artículo analiza, edita y traduce uno de los últimos documentos árabes que Boabdil dirige a los Reyes Católicos desde su residencia en Andarax en 1493, con objeto de obtener la confirmación de los Reyes Católicos de la capitulación antes negociada con el Arzobispo de Granada y el secretario Hernando de Zafra de su partida allende el mar. Para ello, se realiza una exhaustiva comparación con documentos árabes, romanceados y castellanos vinculados al mismo proceso de capitulación, además de otros similares en formato y contenido.

(2) El sistema de transcripción y/o transliteración seguido es el empleado por la revista *Al-Andalus*: consonantes: ʔ - b - t - ṭ - ḡ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ḏ - ḡ - f - q - k - l - m - n - h - w - y; vocales: a - i - u - ā - ī - ū.

El estudio del documento está dividido en tres partes. En primer lugar, el contexto histórico y cancilleresco de la negociación de estas capitulaciones de 1493 está descrito en el marco de los acuerdos generales que tuvieron lugar entre los Reyes Católicos y el último emir, donde los secretarios nazaríes ejercieron con eficaz protagonismo su papel no solo en calidad de escribanos de corte, sino también con funciones de carácter diplomático al servicio de Boabdil. A continuación, se analiza la misiva desde la perspectiva de la literatura epistolar de carácter oficial, completando los datos de carácter netamente histórico con consideraciones sobre el formato. El estudio de los aspectos lingüísticos del texto redondea el trabajo al mostrar el registro dialectal de un documento que fue redactado en un ambiente alejado del entramado administrativo de palacio. Tras las conclusiones, que inciden en la originalidad del documento en el panorama de la correspondencia oficial de finales del siglo XV, se dispone a modo de anexos la bibliografía consultada, la edición, la traducción del texto y una reproducción digitalizada del original.

2. Contexto histórico⁽³⁾

El documento aquí estudiado apareció en el Archivo de los Condes de Villagonzalo, cuyo fondo ingresó en el Archivo Histórico de la Nobleza en el año 2010. Según un artículo de Aránzazu Lafuente Urién, la directora del archivo en cuestión⁽⁴⁾, en dicho fondo se halló una carpetilla de pergamino con veintinueve documentos, titulada «Títulos antiguos», principalmente dirigidos a los Reyes Católicos y relativos a asuntos diversos y de carácter heterogéneo, incluyendo dos misivas sobre Cristóbal Colón fechadas en mayo de 1493⁽⁵⁾. La primera noticia sobre la existencia del documento árabe de Boabdil (Muḥammad XI; murió antes de *šaʿbān* de 911/enero 1506)⁽⁶⁾ fue publicada por Ženka en 2018, tras haber consultado la reproducción expuesta en el Hotel Alhambra Palace y haber verificado su localización en el Archivo Histórico de la Nobleza en Toledo⁽⁷⁾. Al mismo tiempo, los propietarios del archivo de los Condes de Villagonzalo (y del hotel mencionado) se dirigieron a historiadores y arabistas granadinos con el fin de obtener una traducción del documento⁽⁸⁾.

La importancia y el significado del documento resultaban evidentes desde el primer momento, pues se trata de la única misiva diplomática de Boabdil a los Reyes Católicos

-
- (3) Algunas de las ideas aquí expuestas han sido presentadas previamente por Josef Ženka en sus conferencias o intervenciones: «Negotiating the Final Exile of the Last Sultan of al-Andalus» (SMM, junio de 2024 en Edimburgo), «Documentos reales nazaríes en el Archivo de la Nobleza» (octubre de 2024, Archivo Histórico de la Nobleza, Toledo) y «El último sultán de Granada y sus documentos antes y después de la conquista de Granada» (Seminari d'Estudis Medievals - Taules de Debat - IMF-CSIC, Mayo 2025).
 - (4) Agradecemos profundamente a la directora del archivo histórico de la nobleza, Aránzazu Lafuente Urién y a la restauradora, María Elena Burgaleta López, su inestimable colaboración para facilitar la consulta del documento sobre el que se centra nuestro trabajo.
 - (5) Remitimos al artículo de Lafuente Urién (2019): «Dos cartas sobre Cristóbal Colón», p. 698.
 - (6) Agradecemos a ʿAbd al-ʿAzīz al-Sawrī que haya compartido con nosotros imágenes de un manuscrito procedente de una biblioteca particular de Marruecos, originario de la biblioteca del hijo de Boabdil, el emir Aḥmad, en el cual se menciona que su padre ya había fallecido antes de esta fecha.
 - (7) Ženka (2018): «A Manuscript of the Last Sultan», pp. 351-352. Esta reproducción del Hotel Alhambra Palace aparece incluida en un anexo de Maíllo Salgado (2023): *Claves de historiografía árabe*.
 - (8) Queremos expresar nuestro agradecimiento a la generosidad del profesor Emilio Molina López (Universidad de Granada) y del investigador Camilo Álvarez de Morales (Escuela de Estudios Árabes, CSIC) por proporcionarnos una imagen digitalizada de esta reproducción.

conservada en su original árabe tras la entrega de Granada y redactada en su nueva residencia de Andarax. Hasta ahora sólo se conocían en original dos cartas dirigidas por Boabdil a los Reyes Católicos, procedentes del hoy inaccesible archivo de la Casa de Zafra: la primera, fechada el 14 de *dū l-ḥiyyā* de 894 / 8 de noviembre de 1489, y la segunda, el 29 de *ṣafar* de 895 / 22 de enero de 1490, ambas redactadas antes de la rendición de la ciudad⁽⁹⁾.

Nuestro documento constituye una carta enviada por Boabdil a los Reyes Católicos en el momento de la renegociación de la capitulación relativa a su partida. Fue llevada por su servidor más íntimo, Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, junto con la capitulación negociada en Granada, para tenerla ratificada y confirmada por los Reyes Católicos. No solo complementa el corpus documental ya publicado desde hace tiempo, sino que además ofrece una explicación de por qué fue necesario reabrir dichas negociaciones⁽¹⁰⁾. El significado esencial del texto que aquí presentamos radica en que proporciona una mirada a este proceso y a las negociaciones desde la perspectiva del propio ex-soberano nazarí de Granada. Asimismo, pone de manifiesto cómo su posición, tras el final de su reinado, se transformó y se adaptó a una nueva realidad.

Fue emitida por Boabdil en Andarax en 1 de *rayāb* 898 / 18 de abril 1493 y dirigida a los Reyes Católicos. En el documento, Boabdil explica a estos que Yūsuf Ibn Kumāša, que negoció la primera capitulación, fechada el día 17 de marzo 1493, no tenía mandato para negociar y pedir permiso para irse allende, ni para firmar con ellos ningún tipo de tratado⁽¹¹⁾. Esta información confirma las noticias cronísticas de que Boabdil «se quexaba e decía que sus caballeros no tenían poder para hacer esta contratación; más fuele forzado cunplir lo que se había capitulado»⁽¹²⁾. La crónica de Lorenzo de Padilla dice que «y como lo supo el Rey de Granada, tomó grande espanto, y envió á decir al Rey y á la Reyna que él no quería pasar en África ni había mandado tal á Bencomixa»⁽¹³⁾. Asimismo, en el documento de la capitulación figura la misma explicación, aportada por Abū l-Qāsim al-Mulīḥ en Granada «quel dicho alguacil Yuza Aben Cominja no tovo ni tenía poder del dicho Rey mi Señor, para asentar ni capitular con sus Altezas cosa alguna...»⁽¹⁴⁾.

Nuestra carta en árabe lo confirma, cuando Boabdil explica a sus Altezas que después de la vuelta de Ibn Kumāša a Andarax se enteró de la capitulación y se quedó asombrado por su contenido y por su existencia. Dijo que ni había dado el permiso, ni el mandato de representación para Ibn Kumāša para firmar aquel documento, ni había querido salir de las tierras de al-Andalus y dejar de ser servidor a sus majestades. Por ello envió a Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, su más íntimo sirviente, con el mandato fechado a 19 de *ḡumādā* II de 898/7 de abril 1493⁽¹⁵⁾ a fin de que lo representara y obtuviera una nueva capitulación, renegociada en Granada

(9) Gaspar Remiro (1911): *Documentos árabes*, pp. 44-46, 54-56.

(10) Para el corpus véase Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, pp. 439-463. Todos proceden del Archivo General de Simancas, PTR, LEG. 11, 3. Este corpus complementa los documentos publicados por Gaspar Remiro: Gaspar Remiro (1911): «Contestación á Herr Prof. C. F. Seybold», pp. 72-76; Gaspar Remiro (1912): «Partida de Boabdil allende», pp. 57-111.

(11) Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, pp. 441-449.

(12) Anónimo (1878): Continuación de la crónica de Pulgar, p. 517. Véase también López de Coca Castañer (2012): «Converso, Hidalgo, Fraile y Renegado», p. 135.

(13) Padilla (1846): «Crónica de Felipe primero llamado el Hermoso», p. 22.

(14) Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, p. 449.

(15) Su versión romanceada fue publicada en Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, pp. 439-441.

con Hernando de Zafra, quien en todo momento estuvo pendiente de las actividades de Boabdil en Andarax⁽¹⁶⁾, y el arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera. Esta segunda capitulación fue firmada en Granada el 15 de abril de 1493 por Abū l-Qāsim al-Mulīḥ en nombre de Boabdil, en presencia de Muḥammad al-Baqannī (el Pequeni), Ibrāhīm al-Qaysī, Andrés Calderón y Hernando de Zafra⁽¹⁷⁾. En este momento, tres días después de la firma de esta nueva capitulación en Granada, el día 18 de abril de 1493, se redactó el documento árabe aquí presentado, tras la vuelta de Abū l-Qāsim al-Mulīḥ a Andarax para mostrarle el resultado de sus negociaciones en Granada llevando consigo la nueva capitulación.

En ella se refleja el contenido de nuestro documento, al señalar que al-Mulīḥ se comprometió a acudir a los Reyes Católicos:

«E que trayendo escriptura de sus Altezas firmada de sus Reales nombres por donde han por bueno, y aprueban y les place de lo aquí contenido, quel Rey mi Señor dará e entregará tal escriptura como está jurada é firmada de su nombre, segund y en la forma y manera que aquí se contiene; é otorgará, é firmará é jurará otras cualesquier escripturas que fueren menester».⁽¹⁸⁾

Boabdil le mandó llevar esta carta y la nueva capitulación a la corte de los Reyes Católicos para explicarles su situación y obtener la confirmación (y garantías) de sus majestades. Éstos la comprobaron en Barcelona a 15 de junio de 1493⁽¹⁹⁾. Se redactaron al menos dos ejemplares de esta capitulación, que fueron llevados a Andarax: uno permaneció en manos de Boabdil⁽²⁰⁾ y otro fue confirmado por él el 8 de julio de 1493. Como en el caso de la capitulación particular de Boabdil de 1491, en la que se dejó un espacio libre para la firma de al-Mulīḥ⁽²¹⁾, también en esta ocasión el escribano dejó un espacio en blanco destinado a insertar el día⁽²²⁾ –en este caso ocho– y la confirmación en árabe de Boabdil con su sello acostumbrado⁽²³⁾.

3. El contexto cancelleresco

El hecho de encontrarnos ante un texto árabe emanado de Muḥammad XI tras la caída de Granada pone de relieve la nueva manera en que debe comprenderse su figura. Este documento testimonia el paso del sultán o *amīr al-muslimīn* a mero *amīr*, título que en el contexto nazarí designaba a un miembro no reinante de la dinastía, y constituye uno de los elementos más significativos del escrito⁽²⁴⁾. Los rasgos materiales y diplomáticos confirman esta singularidad: el soporte es un papel con filigrana de mano con estrella, del mismo tipo que se halla en documentos notariales y manuscritos granadinos en árabe de la época, y diferente del papel

(16) Puede cotejarse el interés de Hernando de Zafra, secretario de los Reyes Católicos, por las actividades de Boabdil tras la capitulación de Granada, en su prolija correspondencia: Obra Sierra, *Correspondencia de Hernando de Zafra*.

(17) Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, p. 455.

(18) Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, pp. 454-455.

(19) Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, p. 456.

(20) Esto lo deducimos del caso análogo de la existencia de un ejemplar de las Capitulaciones de 1491, otorgadas por los Reyes Católicos a la madre de Boabdil, la reina Fátima. Véase Torres Ibáñez (2022): «*Vae victis*».

(21) Agradecemos al profesor Miguel Ángel Ladero Quesada el habernos facilitado la imagen de esta confirmación y la firma en árabe de Abū l-Qāsim al-Mulīḥ. Archivo de la Casa de Zafra, Carpeta A, doc. 4.

(22) La misma práctica puede observarse en el ejemplar de las Capitulaciones otorgadas a la ciudad de Almería ARCHRG/060CDMA. Colección de documentos manuscritos. Pergamino número 76.

(23) Archivo General de Simancas, PTR, LEG. 11, 3.

(24) Ejemplo: las cartas de Abū l-Ḥasan ʿAlī publicadas por Derenbourg, en las que el bisabuelo de Boabdil, Abū l-Ḥasan ʿAlī, es mencionado únicamente como un mero *amīr*. Derenbourg (1883): «Quatre lettres missives», pp. 9, 11, 14 y 16.

rojizo utilizado por Boabdil cuando aún era rey⁽²⁵⁾. El sello de placa, con perfil de escudo, corresponde en tamaño y forma al conservado en la confirmación final de la capitulación de 1493, y se distingue de otro signo real: el sello roblado, empleado hasta la caída de Granada, incluso en la confirmación de las primeras capitulaciones con los Reyes Católicos⁽²⁶⁾. La escritura es de tipo cancilleresco naṣrī, propia de los miembros de la cancillería real. Lo mismo cabe señalar respecto al uso del *layout* y de otras fórmulas de redacción, validación y cierre de una misiva de la corte o del entorno cortesano nazarí, ya fuese en árabe o en castellano, prácticas bien documentadas en el periodo islámico⁽²⁷⁾.

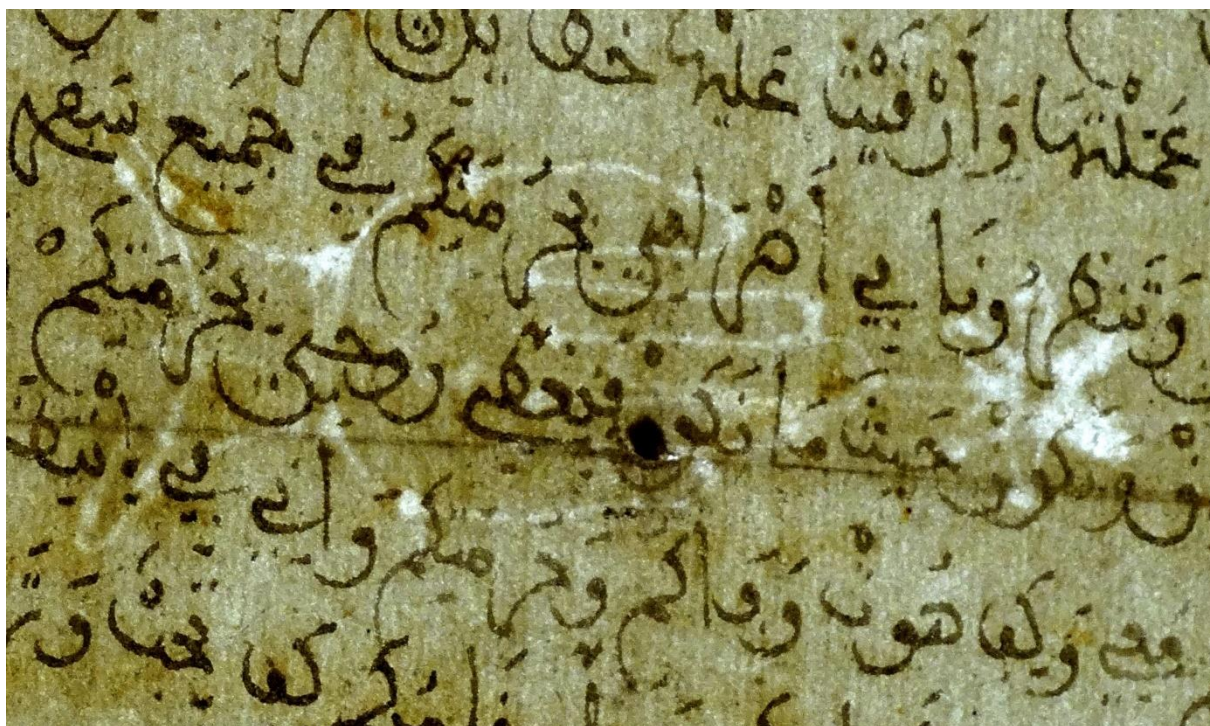


Fig. 1. Filigrana del documento. España. Ministerio de Cultura y Deporte. Archivo Histórico de la Nobleza, Villagonzalo, CP. 557, D.1.

(25) Para la descripción de la filigrana véase el anexo con la edición.

(26) Agradecemos al profesor Miguel Ángel Ladero Quesada por habernos facilitado la imagen de esta confirmación con *ʿalāma* de Boabdil. Archivo de la Casa de Zafra, Carpeta A, doc. 1. Garrido, *Capitulaciones*, p. 167, doc. IV. Sobre *ʿalāmas* en general, véase Labarta (2018): «La *ʿalāma* nazarí», pp. 27-49. Uno de los autores de este artículo, Josef Ženka, prepara una refutación completa del argumento de Labarta acerca de la supuesta falsedad del autógrafo de Boabdil.

(27) Nuestra carta presenta las mismas características que estas: carece de firma, fue cerrada y sellada sobre la dirección. Existen ejemplos en árabe y romance en el Archivo Municipal de Alcalá la Real, Legajo 4, Pieza 044; AHNOB, Osuna, Cp. 56, doc. 12, doc. 16. AHN, Colecciones, 208, n° 44, doc. 2, doc. 3. Para un estudio general véase Labarta (2018): «Misivas nazaríes en árabe», pp. 73-90.

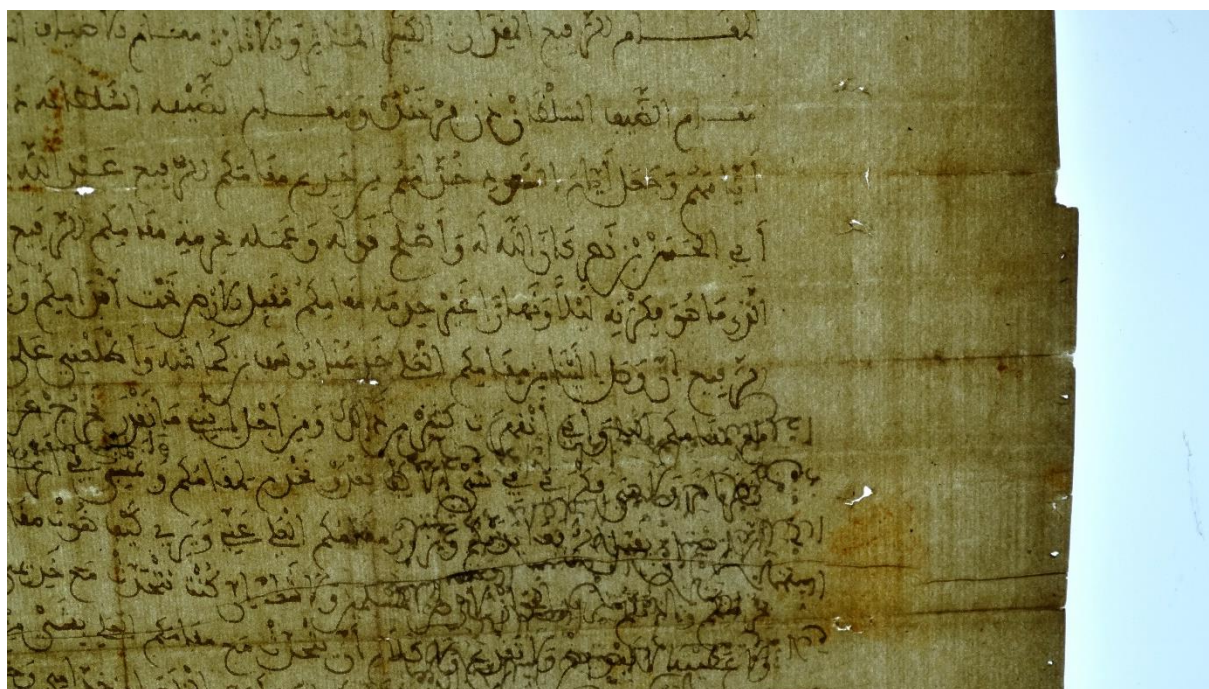


Fig. 2. Detalle de la verjura del documento. España. Ministerio de Cultura y Deporte. Archivo Histórico de la Nobleza, Villagonzalo, CP. 557, D.1.

Todo atestigua que esta misiva a los Reyes Católicos fue redactada por un miembro de la cancillería nazarí o alguien con pleno dominio de los procedimientos diplomáticos. Antes de la conquista de Granada prestaron servicio en la cancillería varios escribanos: algunos se encargaban de la redacción de cartas diplomáticas, mientras que otros se dedicaban a la producción notarial o al trabajo en la oficina de registro de propiedades, integrada en el *dīwān al-inšāʾ*⁽²⁸⁾. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-ʿArabī al-ʿUqaylī (m. dp. 1493) sirvió en un momento dado como escribano personal de Boabdil. Junto con el notario y escribano Muḥammad b. Zayyān (activo entre 1450-1500) redactaron quince escrituras de venta de los pergaminos del convento de las Comendadores del Santiago, en 1489 compuso una de las misivas conservadas en el Archivo de la Casa de Zafra, copió un manuscrito para Boabdil y redactó una venta de la madre de este⁽²⁹⁾. Sobre Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, el portador de nuestra carta, el propio Boabdil afirma que fue su secretario⁽³⁰⁾. Otro canciller, cuyo nombre desconocemos, redactó las dos restantes misivas dirigidas a la corte de los Reyes Católicos y conservadas en el Archivo de la Casa de Zafra. Un quinto escribano sirvió en la oficina de la *muyāwama*⁽³¹⁾.

¿Quién podría ser el autor y, de este modo, continuar en el oficio de la escribanía / cancillería del emir depuesto? La escritura de los dos últimamente mencionados difiere claramente de la empleada en el documento aquí presentado. A Muḥammad b. Zayyān hay que descartarlo no solo por emplear una escritura claramente distinta, sino también porque se sabe

(28) Ženka, Zomeño y Arias (2022): «La Cancillería nazarí», pp. 27-54.

(29) Desde el momento de la publicación del artículo sobre el manuscrito de Boabdil, (Ženka (2018): «A Manuscript of the Last Sultan», pp. 351-352.), su autor pudo identificar aquel escribano con al-ʿUqaylī basándose en su firma, que claramente pone Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-ʿArabī.

(30) Garrido Atienza (1910): *Las capitulaciones*, p. 224.

(31) Véase el ejemplo de Ibn Ḥarīt bajo el gobierno del sultán Abū l-Ḥasan ʿAlī, quien, cuando sirvió en la oficina de la *muyāwama*, también redactó confirmaciones del sultán. Archivo Histórico de la Nobleza, Santa Cruz, Caja 1, doc. 28.

que permaneció en Granada, donde trabajó como notario –incluso redactando ventas de Boabdil y de sus familiares– y desempeñó funciones como oficial en la administración de acequias⁽³²⁾. En cuanto a Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-ʿArabī al-ʿUqaylī, sabemos que permanecía junto al emir en Andarax⁽³³⁾. Los rasgos empleados en el documento guardan una estrecha semejanza con los de al-ʿUqaylī en escritos anteriores⁽³⁴⁾: una *basmala* y una *taṣliya* idénticas a las que solía emplear, las mismas grafías en los signos de vocalización, el mismo sistema de redacción de la dirección, así como una caligrafía coincidente con la que se observa en sus documentos y en el manuscrito de *Sanan al-muhtadīn* copiado para Boabdil. En suma, casi todos los rasgos coinciden. Lo que suscita dudas acerca de que la redacción sea suya es, sin embargo, el uso de una lengua no clásica, inesperado en alguien con su conocimiento del árabe y con la larga tradición de secretarios habituados a redactar estas cartas sin recurrir al árabe vulgar.

Existe la posibilidad de que el documento haya sido redactado por Abū l-Qāsim al-Mulḥ. No conocemos su escritura, salvo por su firma en el documento de la capitulación de Boabdil en 1491⁽³⁵⁾. En varias cartas enviadas por él durante las negociaciones para la capitulación de Granada –aunque conservadas únicamente en traslados– se aprecia un uso de la lengua y del protocolo muy semejante al del documento que aquí editamos. En 1491 redactó al menos una carta dirigida a los Reyes Católicos⁽³⁶⁾ y otras a Hernando de Zafra⁽³⁷⁾. Ello constituye una evidencia de que dominaba las mismas fórmulas y el mismo registro lingüístico empleados en la carta de Boabdil de 898/1493. El propio rey lo menciona como «criado y secretario». Ahora bien, ¿podría haber dominado también la escritura cancilleresca de las cartas?

Que algunos dignatarios de la corte poseían la capacidad y formación de redactar conforme a los usos establecidos lo demuestra el caso del *wazīr* de Granada, Abū l-Qāsim b. Riḍwān Venegas (Banīgaš). En un manuscrito autógrafo, este escribió la *basmala* y la *taṣliya* de manera semejante a la empleada por los secretarios y escribanos del *dīwān al-inšāʾ*. Asimismo, conocía el mismo sistema de vocalización de las letras y de división del texto mediante tres puntos y un semicírculo con un punto⁽³⁸⁾. El propio Abū l-Qāsim b. Riḍwān Venegas, al final de dicho manuscrito, utilizó la fórmula «ʿalā yadayni kātibi-hi Abū l-Qāsim b. Riḍwān Banīgaš», es decir, «el escribano de la presente», expresión también empleada por al-Mulḥ⁽³⁹⁾. No cabe, pues, descartar que la carta de Boabdil aquí analizada hubiera podido ser redactada por el mismo Abū l-Qāsim al-Mulḥ, quien, según palabras del propio Boabdil, fue su secretario y contaba con experiencia en la redacción de cartas y correspondencia en árabe destinada a los cristianos.

Finalmente, podría tratarse de un documento escrito o, al menos, dictado por el propio Boabdil. El texto está evidentemente redactado por alguien con experiencia en la composición

(32) Véase, por ejemplo, Archivo Histórico de la Nobleza, Santa Cruz, Caja 1, doc. 58 o Archivo Municipal de Granada, Legajo 4771, pieza 1. Archivo de la Real Chancillería de Granada, Caja 783, Pieza 10 (Olim Cabina 3, Legajo 812, Pieza 10).

(33) Del Moral (2002): «Última misiva diplomática», pp. 201-259.

(34) Remitimos al lector a una imagen en color de una misiva de 1489 en [Exposición] (2004): *Los Reyes Católicos y Granada*, p. 333. La imagen de *iḡāza* en Ženka (2018): «A Manuscript of the Last Sultan», p. 376.

(35) Archivo de la Casa de Zafra, Carpeta A, doc. 4. Para la descripción de este archivo, véase Ladero Quesada (2018): *Hernando de Zafra*, pp. 217-257.

(36) Garrido Atienza (1910): *Las capitulaciones*, XXXIII, p. 217.

(37) Véase por ejemplo Garrido Atienza (1910): *Las capitulaciones*, p. 245.

(38) Rabat, Biblioteca nacional de Marruecos, Manuscrito 653k, p. 21 (el manuscrito tiene paginación, no foliación).

(39) Rabat, Biblioteca nacional de Marruecos, Manuscrito 653k, p. 175.

de este tipo de escrituras. Antes de la rendición de Granada, cuando el sultán necesitaba emitir algún escrito, eran siempre sus servidores quienes lo redactaban. Ello ocurría no sólo en el caso de documentos oficiales, sino también en los de carácter privado, como lo atestigua la *iyāza* de al-Mawwāq, redactada por Muḥammad al-ʿArabī al-ʿUqaylī⁽⁴⁰⁾. Este podría ser igualmente el caso de la carta aquí estudiada: leemos en ella palabras de Boabdil, dictadas por él y transcritas por un escribano de cancillería, que bien podría haber sido Muḥammad al-ʿArabī al-ʿUqaylī, dada la semejanza paleográfica. Ello explicaría la ausencia de la fórmula *kātibu-hu*, «el escribano de la presente», con Boabdil, a diferencia de la confirmación de la Capitulación, que sí fue, por lo menos, firmada por Boabdil, al igual que la firma en el poder dado a Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, transmitida como «escribióla de su mano Mahomad hijo de Nazar»⁽⁴¹⁾.

A esta cuestión se vincula también el problema de la autoría implícita y de la destinataria: ¿quién fue el primer lector de este documento árabe, concebido, como resulta evidente, para un contexto y un protocolo cristiano-castellano? En este sentido, resulta especialmente significativo el caso de uno de los traslados enviados por Boabdil a los Reyes Católicos, conservado en el Archivo de la Casa de Zafra, que reproduce la misma distinción entre Boabdil y los monarcas y emplea exactamente el mismo registro lingüístico⁽⁴²⁾.

4. La carta de Boabdil en el contexto del género epistolar de las misivas oficiales

Dado que la misiva de Boabdil tiene unas coordenadas espaciales y temporales determinadas, es decir, surge del ámbito rural (Andarax), a finales del siglo XV (1493) y con contenido de carácter político (petición a los Reyes Católicos), se propone el estudio de los aspectos formales del contenido dentro de una tipología político-literaria a la que pueda pertenecer, desde un análisis comparativo con misivas oficiales de similares características. En efecto, del reino nazarí de Granada se conservan ejemplos de documentación oficial de carácter político que proceden del ámbito del poder: reunidos en colecciones compiladas por sus propios autores, caso de Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)⁽⁴³⁾; agrupados en tipologías específicas con sus estudios correspondientes, por ejemplo acuerdos, pactos y treguas⁽⁴⁴⁾; reunidos según un origen común, como los procedentes del Concejo de Lorca⁽⁴⁵⁾; y asociados según un criterio con objeto de permitir reflexiones, por ejemplo, sobre su presencia en el ámbito rural del territorio nazarí⁽⁴⁶⁾. Si bien parecen escasos en cantidad, permiten a pesar de todo realizar análisis sobre sus características⁽⁴⁷⁾.

En el caso del último emir nazarí, Muḥammad XI (Boabdil), se conserva una veintena de documentos en los que consta de forma fehaciente su autógrafo (*ʿalāma*)⁽⁴⁸⁾. Con el objetivo de mostrar algunos ejemplos significativos que servirán de comparación con la carta analizada en este estudio, además de las referencias citadas en el anterior apartado, se señalan otros tres casos aquí. Con motivo de los precarios pactos entre Boabdil y los Reyes Católicos durante el período final del reino nazarí, mientras el territorio estaba dividido en luchas internas⁽⁴⁹⁾, este dirigió

(40) Ženka (2018): «A Manuscript of the Last Sultan», p. 376.

(41) Salvá y Sainz de Baranda (1846): CODOIN, vol. VIII, p. 441.

(42) Garrido Atienza (1910): *Las capitulaciones*, XLIX, p. 247.

(43) Ibn al-Jaṭīb (1980): *Rayḥānat al-kuttāb*.

(44) Melo Carrasco (2016): *Compendio de cartas*; Melo Carrasco (2016): *Las alianzas*.

(45) Albarracín Navarro *et al.* (1986): *El Marquesado del Cenete*.

(46) Peláez Rovira (2016): «El registro documental».

(47) Viguera Molins, (2008): «À propos de la Chancellerie»; Boloix Gallardo: «Aspectos formales».

(48) Ženka, Josef *et al.* (2022): «La Cancillería nazarí», p. 52.

(49) Vidal Castro: «Historia política», pp. 204-205.

una misiva a la reina Isabel el 14 de *ḍū l-ḥiyyā* de 894/8 de noviembre de 1489, comunicándole la llegada del caballero Guzmán con «vuestros beneficios y mercedes», en alusión a la reina, y le implora continuar recibiendo su auxilio desde su situación en la Alcazaba de Granada⁽⁵⁰⁾. Más adelante, en concreto el 22 de *muḥarram* de 895/16 de diciembre de 1489, el último emir de Granada se dirigió a Ibrāhīm al-ʿAssāl y a todos los alguaciles, sabios ancianos y regidores de la *ṭāʿa* de Ugíjar, además de la alquería de Picena, con objeto de convencerlos para adherirse a la paz de dos años que decía haber firmado con los Reyes Católicos⁽⁵¹⁾. Con posterioridad, dirigió una misiva a los Reyes Católicos con fecha 29 de *ṣafar* de 895/22 de enero de 1490, en la que daba acuse de recibo de una carta traída por el alcaide Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, entre otras cuestiones⁽⁵²⁾.

Un cuarto caso de misiva, esta vez romanceada, merece la atención. Del período final del reino nazarí en el que se encuadra la carta de Boabdil, se conservan misivas oficiales y correspondencia institucional generada por cuestiones políticas, en la mayoría de los casos en romance sin que se haya conservado el original árabe. La importante documentación en árabe que tradujo Juan Rodríguez en 1551 a petición del Concejo de Lorca es buen ejemplo de ello, con un carácter valioso y excepcional. Este romanceador versionó del árabe ciertos libros con objeto de disponer de documentación sobre el Marquesado del Cenete⁽⁵³⁾. Con posterioridad, según parece, se dedicó a traducir nueve cartas de varios emires nazaríes fechadas entre 1409 y 1488. Estas cédulas reales contienen nombramientos y comunicaciones dirigidas a los oficiales y vecinos de la villa y fortaleza de Huércal (Lorca)⁽⁵⁴⁾. De este escribano público, Juan Rodríguez, también se conserva un traslado romanceado y autorizado de la confirmación del privilegio de señorío y jurisdicción de la alquería de Cázulas por parte de Boabdil, fechada el 3 de *muḥarram* de 893 de la Hégira / 19 de diciembre de 1487, cuyo original árabe estuvo rubricado con la *ʿalāma* del emir traducida por el mencionado escribano como «apruevase esto» (*ṣaḥḥā hāḍa*)⁽⁵⁵⁾.

En los casos mencionados, las misivas oficiales tienen varios rasgos comunes, destacando cuatro en concreto: profusión de fórmulas de cortesía dirigidas a los destinatarios según su rango; reflejo del lugar real desde donde se emite el documento que suele ser la residencia oficial del emir (por ejemplo, Alcazaba de Granada); datación; presencia del autógrafo del monarca; consignación de la dirección de los destinatarios; sellos. En cuanto al soporte escriturario, algunas de estas cartas fueron denominadas bermejas en la documentación adjunta, debido al color del papel de los escritos oficiales emitidos por el emir nazarí⁽⁵⁶⁾. Esta particularidad cromática es señalada en los registros conservados de declaraciones de testigos de la época, quienes apuntan claramente a esta característica ‘bermejada’, ‘bermeja’ o

(50) Gaspar Remiro (1911): *Documentos árabes*, pp. 44-45; trad. pp. 45-46; lám. V; Garrido Atienza (1910); *Las capitulaciones*, IX, pp. 173-174.

(51) Gaspar Remiro (1911): *Documentos árabes*, pp. 51-52; trad. pp. 52-53; lám. VII; Garrido Atienza (1910); *Las capitulaciones*, XVI, pp. 188-189.

(52) Gaspar Remiro (1911): *Documentos árabes*, pp. 55-56; trad. pp. 56-57; lám. VIII; Garrido Atienza (1910); *Las capitulaciones*, XXII, pp. 200-201.

(53) Albarracín Navarro et al. (1986): *El Marquesado del Cenete*.

(54) Espinar Moreno y Grima Cervantes (1988): «Estudio de algunas cartas»; Fontela Ballesta (1990): «Nueve cédulas reales»; Fontela Ballesta (1992): «Nueve cédulas reales (Primera parte)»; Fontela Ballesta (1993): «Nueve cédulas reales (Segunda parte)».

(55) Ženka, Josef et al. (2022): «La Cancillería nazarí», pp. 51-52.

(56) Arié (1982): *España musulmana (siglos VIII-XV)*, p. 68.

‘bermexa’, al referirse a las escrituras oficiales nazaríes⁽⁵⁷⁾, casuística a la que no corresponde el documento estudiado aquí.

Retomando la carta de Boabdil, además de las indicaciones realizadas en el apartado anterior sobre su materialidad, y centrando la atención en el contexto epistolar, debe indicarse que, a pesar del tono oficial que impregna el contenido de la misiva a nombre del último y ya exsoberano andalusí, no contiene autógrafo de este emir nazarí, no cuenta, por tanto, con un instrumento de validación de carácter público, estatal y gubernativo. En efecto, los documentos oficiales nazaríes expedidos a nombre del monarca contenían la *‘alāma* que les aportaba su carácter estatal al ser un escrito emitido por el soberano. De la numerosa casuística al respecto, las cartas también contaban con esta rúbrica al final del cuerpo del texto en cualquiera de sus variantes⁽⁵⁸⁾. La carencia de autógrafo confiere a la carta un carácter no oficial –Boabdil ha dejado de ser monarca aunque use el rango de emir (*amīr*) en el escrito– en relación a un contenido que se debate entre la supuesta oficialidad del caso al que alude –predisponer a los Reyes Católicos hacia uno de sus emisarios frente a las componendas de otro en relación a ciertas capitulaciones o acuerdos–, y cierto tono personalista, que no íntimo, que el texto refleja en la relación entre Boabdil y los Reyes Católicos: «como se merece nuestra dedicación a vos, de un sirviente leal, afectuoso y sincero».

En relación con la dirección, también denominado sobre, coincide en parecidos términos con otros documentos oficiales emitidos por el propio emir. Un caso llamativo es la larga dirección con elogiosos epítetos a modo de cortesía destinados a la reina Isabel que aparecen en la misiva enviada el 8 de noviembre de 1489, la cual no dista mucho de la recogida en la carta de Boabdil analizada aquí⁽⁵⁹⁾. Se puede observar que los tratamientos son parecidos, con independencia de la versión en singular o plural según cada texto:

Misiva del 8 de noviembre de 1489 (a la Reina)

مقام الضيفة السلطنة الرفيعة ... المقام الرفيع

Misiva del 18 de abril de 1493 (a los Reyes)

مقام الأضياف السلاطين المرفعين (... المقام الرفيع

El parecido de la dirección de la carta de Andarax es aún mayor si se confronta con otros documentos que fueron igualmente dirigidos a los Reyes Católicos, como la carta que les envió con fecha 22 de enero de 1490⁽⁶⁰⁾. Por tanto, a todos los efectos, la dirección refleja un tono oficial de cortesía hacia los soberanos con los que estaba acordando nuevas capitulaciones desde la localidad alpujarreña.

En relación con la categoría de los dos personajes que aparecen en la carta, Yūsuf b. Kumāša y Abū l-Qāsim al-Mulīh, estos formaban parte de las anteriores estructuras del Estado de la dinastía nazarí, la cual estaba obligada a legitimar su poder en todo momento, en parte a través de sus subalternos y sirvientes como estos dos importantes personajes⁽⁶¹⁾. En este sentido, sorprende la parquedad del tratamiento concedido a Ibn Kumāša, «nuestro sirviente» (*jadīmunā*), pero aún más los apelativos de escasa relevancia administrativa y dignataria referidos al

(57) Arcas Campoy (2015): «Documentos legales», p. 15.

(58) Labarta (2018): «La *‘alāma* nazarí», pp. 28 y 30.

(59) Gaspar Remiro (1911): *Documentos árabes*, pp. 44-45; trad. pp. 45-46; lám. V.

(60) Gaspar Remiro (1911): *Documentos árabes*, pp. 55-56; trad. pp. 56-57; lám. VIII; Garrido Atienza (1910): *Las capitulaciones*, XXII, pp. 200-201.

(61) Peláez Rovira (2020): «Political Structures».

célebre al-Mulīḥ. Este último era quien debía salvaguardar en última instancia los intereses del emir nazarí, según se desprende del contenido de la misiva. Por tanto, se supone que el emir le debería haber concedido cierto rango a nivel epistolar en paralelo al honor que le otorgó al conferirle «un poder de representación (*tafwīḍ*) pleno». En cambio, se refiere a este dignatario en unos términos que traslucen más una relación de carácter íntimo que la debida a la oficialidad de quien era servidor de un emir: «el más querido y sincero entre nuestros sirvientes, el sello (*jātimu-hum*)⁽⁶²⁾ de nuestra servidumbre, nuestro sirviente Abū l-Qāsim al-Mulīḥ». En unas líneas más adelante, al confirmar el mandato otorgado a este sirviente, Boabdil corrobora la relevancia de su cometido:

“hemos enviado a nuestro más querido sirviente, tanto nuestro como vuestro, Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, al arzobispo de Granada y a Hernando de Zafra, para que en sus presencias negocie esta escritura que os lleva vuestro servidor, cosa que nos complace, pues es auténtica, como si la hubiésemos hecho y firmado de nuestro puño y letra”⁽⁶³⁾.

Sin duda, está apuntando a que esa escritura debía ser tenida en cuenta como si contara con la rúbrica oficial al final del cuerpo del texto (*‘alāma*), presente en los acuerdos, treguas y tratados de paz de los emires nazaríes⁽⁶⁴⁾. Ante tan relevante misión, sorprende que el emir nazarí solo haga referencia a al-Mulīḥ con el término *jadīm* (servidor, criado), el cual ya reviste importancia, sin aludir a ningún otro título administrativo o dignidad acorde a su posición. Este hecho es aún más relevante cuando se sabe que, en otro documento de parecidas características, sí aparece con el rango de alcaide (*qā'id*) según queda recogido en la misiva que Boabdil dirigió a los Reyes Católicos con fecha 29 de *ṣafar* de 895/22 de enero de 1490, con la que daba acuse de recibo de una carta traída, precisamente por «el alcaide Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, Dios le favorezca»⁽⁶⁵⁾, denominación esta de alcaide asociada a competencias de carácter administrativo y militar a nivel territorial⁽⁶⁶⁾.

En efecto, la casuística asociada a los títulos y apodos de los mensajeros, emisarios y portadores de misivas suele ser más prolija en denominaciones que aluden a sus funciones administrativas o rangos honoríficos que perfilan su importancia y cercanía al soberano. Incluso en la correspondencia institucional a nivel de localidades menores, en paralelo al escrito de Boabdil enviado desde Andarax, se realizaba el prestigio del portador con términos de encomio. Así es descrito Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Abū l-‘Ayš, quien fue enviado al Consejo de Orihuela por parte de las autoridades de Vera en 1474: aparece en la carta árabe con términos elogiosos de caballero (*fāris*) y alguacil (*wazīr*)⁽⁶⁷⁾. Con independencia de las funciones administrativas que pudiera ejercer en la localidad⁽⁶⁸⁾, este emisario representaba a los dirigentes del lugar en sus estrategias de liderazgo y ampliación de redes sociales externas, en un panorama de intereses similares al estudiado en los agentes sociales del poder local⁽⁶⁹⁾, por tanto, el rango de *wazīr* no parece serle inapropiado. Volviendo al caso de Abū l-Qāsim al-Mulīḥ, no es nada impropio denominarlo servidor (*jadīm*), es más, reviste importancia por su condición de *criado* según la terminología de los documentos de los Reyes Católicos. Sin

(62) Este símil hace referencia a la denominación de Muḥammad como Sello (*jātim*) de los Profetas, en el sentido no solo de último, sino también del más valioso de todos. En este caso, al-Mulīḥ sería el sirviente más valorado entre la servidumbre de Boabdil.

(63) En todos los casos mencionados, véase Anexo con la edición y traducción de la carta de Boabdil.

(64) Labarta (2018): «La *‘alāma* nazarí», pp. 28-29.

(65) Gaspar Remiro, *Documentos árabes*, p. 56; trad. p. 57.

(66) Fábregas García (2016): «Presencia del Estado».

(67) Arcas Campoy y Jiménez Alcázar (2006): «Una carta», pp. 88-89.

(68) Viguera Molins (2000): «El soberano, visires y secretarios», pp. 351-355.

(69) Fábregas García (2015): «Agents of Local Power».

embargo, no ostenta ningún otro rango a tono con la misión oficial que le encarga Boabdil, quien no renuncia a su dignidad de emir en el escrito: «Del servidor de vuestras insignes Majestades, siervo de Dios y luego siervo vuestro, el emir Muḥammad, hijo del sultán Abū l-Ḥasan b. Naṣr».

Retomando la cuestión de la carencia de autógrafo (*ʿalāma*) en la carta de Boabdil, tampoco contiene su nombre Muḥammad b. ʿAlī⁽⁷⁰⁾, pero el documento sí fue cerrado, conectado con hilos y sellado, por tanto, validado en su autenticidad de origen⁽⁷¹⁾. Al prestar atención a la apostilla en árabe del documento de negociación entre Boabdil y los Reyes Católicos fechado en Andarax el 8 de julio de 1493, por tanto, con posterioridad a la misiva tratada aquí, se observa la presencia de elementos dialectales y fórmulas de cortesía similares a los descritos en esta carta, si bien requeriría una comparación en profundidad. Mientras que la apostilla antes mencionada contiene lo que se ha identificado con una falsa *ʿalāma* de Boabdil, con el resultado de plantear dudas sobre la autenticidad del propio texto árabe⁽⁷²⁾, la carta estudiada en este trabajo no se ve afectada por esta hipótesis. El argumento principal es que no contiene autógrafo, por tanto, no hay posibilidad de falsedad documental en este sentido, contiene fórmulas protocolarias de referencia al poder y está dirigida a los Reyes Católicos en similares términos a los documentos conservados que están identificados de forma fehaciente con el último emir nazarí, además del cerrado, hilado y sellado. Al margen de esta cuestión, básicamente, la misiva es real en sus aspectos formales, si bien no es bermeja según la tradición nazarí.

Todo indica que llegó a su destino, fue recibida y leída por los Reyes Católicos, por tanto, fue considerada auténtica. No firmó como soberano, tampoco a nivel de individuo con intereses particulares, sin hacer alusión, por tanto, a su dignidad y posición de soberano nazarí que perdió tras las capitulaciones para la entrega de Granada. Sin embargo, el contenido, el formato y la validación no autógrafa muestran que el documento cumplió con los deseos de Boabdil de transmitir información a los Reyes Católicos durante las negociaciones para su partida allende el mar.

5. Características lingüísticas del documento

Como se ha explicado anteriormente, este documento resulta muy singular por el hecho de que conjuga una exquisita caligrafía con un estilo literario en el que tiene un especial protagonismo el árabe dialectal andalusí, con algún peso concreto del granadino. No se trata de una carta en donde la presencia del dialecto domine de forma preponderante, como otras conocidas y estudiadas⁽⁷³⁾, pero sí que tiene una representación considerablemente significativa, como se evidencia en las características lingüísticas de este documento que difieren de las del árabe clásico que se exponen seguidamente.

5.1. Fonología

5.1.1. Vocalismo

5.1.1.1. Timbre

(70) Ženka, Josef *et al.* (2022): «La Cancillería nazarí», p. 52.

(71) Para los casos similares del siglo XV, véase el anexo con la descripción de la carta, donde se encuentran referencias a documentos semejantes.

(72) Labarta (2018): «La *ʿalāma* nazarí», pp. 48-49.

(73) A modo de ejemplo, Alarcón (1915): «Carta de Abenabóo»; Seco de Lucena Paredes (1955): «Un nuevo texto», pp. 153-165; Díaz García y Fernández-Puertas (1977): «Carta de cautivo», pp. 129-169; Viguera (1982): «Partición de herencia», pp. 73-133.

El escribano ha sido bastante prolijo plasmando la vocalización, aunque no la reproduce en todos los casos. Asimismo, también es respetuoso con el vocalismo del árabe clásico salvo en algunas circunstancias, por otra parte, relativamente frecuentes, en donde se percibe la influencia del árabe dialectal andalusí (principalmente en las desinencias), y que se irán desarrollando a lo largo de este estudio. Además, se observan excepciones como:

يُوسَف, por يُوسُف; أُمُور, por أُمُور, etc.

También hay términos que en ocasiones no presentan ninguna vocal, aunque son muy escasos, y suelen ser palabras cortas:

من; غَرَّة; في; اَنَّ; قوله; ذن.

El fenómeno de la *imāla* apenas aparece representado⁽⁷⁴⁾. Algunos ejemplos afectados por esta tendencia son:

ذِيهِ, por la palabra dialectal ذابة o ذابا⁽⁷⁵⁾; اِنِي, por اَنَا (6 veces).

Se observa un diptongo /ay/ que se ve reducido a su último elemento⁽⁷⁶⁾:

كِف, por كَيْف (5 veces)⁽⁷⁷⁾.

Un caso significativo es la anotación del *sukūn* sobre la *lām* del artículo, que se produce con una relativa frecuencia, y no sólo ante letras lunares:

لِلْغَرْسِ; الْخُلَاصِ; الْآنَ; الْمَكْتُوبِ; الْخُلَصَا; الْمُسْلِمِينَ; الْعَلِي (seis veces); الْأَثَارِ; الْمَآثِرِ; الْمِقْدَارِ; الْمَقَامِ; الْكُمَلَا; الْفَضْلَا; الْكَرِيمَتَيْنِ.

Sino también ante solares, lo que es signo evidente de disimilación⁽⁷⁸⁾:

السُّلْطَانِ; الرَّفْعَا.

La caída de la vocal breve final en la pronunciación del árabe dialectal⁽⁷⁹⁾ se distingue, además de en los nombres, adjetivos y verbos, que aparece señalada en sus correspondientes apartados, en algunos adverbios:

جَمِيعَ; كَيْفَ (2 veces); كَثِيرَ.

El grafema *waṣla* no aparece representado en ninguna ocasión.

5.1.1.2. Cantidad

El escribano no hizo uso de la *madda*, que quizás podría deberse a la influencia del árabe dialectal, caracterizado por el nulo valor fonológico del rasgo de la cantidad⁽⁸⁰⁾:

الْآنَ, por الْآنَ; آلَ, por آلَ; آثَارَ, por آثَارَ (2 veces);

(74) Sobre la *imāla* véase Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 1.1.1.

(75) Palabra que quiere decir “ahora”. Véase Corriente (1997): *A Dictionary*, p. 190, s.v. {DĀB}, e *infra*, 5.1.2.2.

(76) Este fenómeno característico del árabe andalusí es recogido por Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 1.4.4.

(77) Corriente (1997): *A Dictionary*, p. 472, s.v. {KYF}.

(78) También aparece este fenómeno en Díaz García y Fernández-Puertas (1977): «Carta de cautivo», pp. 140, 145.

(79) Se aprecia asimismo en Seco de Lucena Paredes (1955): «Un nuevo texto», p. 159.

(80) Corriente, Federico (1976): «Acento y cantidad», pp. 1-14. M^a Jesús Viguera observa este fenómeno en «Partición de herencia», p. 78, concretamente relacionándolo con una tendencia hacia las grafías defectivas.

El grafema de cantidad vocálica larga está superpuesto en رَحْمَنٌ⁽⁸¹⁾, al igual que ocurre en el Corán, sin embargo, figura con *scriptio plena* en ذَالِكْ, en lugar de estar superpuesto, que es su forma más habitual⁽⁸²⁾.

5.1.2. Consonantismo

5.1.2.1. Hamza

Desaparece prácticamente en todo el texto⁽⁸³⁾, siendo muy escasos los ejemplos en donde se observa con claridad:

ثَمَانِيَّةٌ; جَاءَ

En algún caso se evidencia un signo que podría tratarse de la *hamza*, o bien de la serifa del *alif*:

أَصْرَانِي/أَصْرَانِي; أَرْقَيْتَ/أَرْقَيْتَ; أَيْنِي/أَيْنِي; أَجَلْ/أَجَلْ; أَمِير/أَمِير; أَضْيَاف/أَضْيَاف, etc.

5.1.2.2. Uso de /d/ en la palabra dialectal /ḏība/.

Este término, según Corriente, también puede encontrarse como: /díbe/; /déua/; /ḏīb(a)/; /ḏābā/; /ḏāba/; /ḏāb/; /ḏab/⁽⁸⁴⁾.

5.1.3. Suprasegmentales

5.1.3.1. Geminación

El texto presenta el grafema *šadda* escrito con mucha frecuencia, y en una posición correcta:

الْمُعْظَمِينَ; السَّلَاطِينَ; الرَّفِيعَ; سَلَّمَ; مُحَمَّدَ; اللَّهُ; صَلَّى; الرَّحِيمَ; الرَّحْمَنَ, etc.

5.2. Morfología

5.2.1. Flexión de sustantivo y adjetivo

5.2.1.1. Indeterminación

La ausencia de marcas de indeterminación propia del árabe andalusí⁽⁸⁵⁾ se percibe perfectamente en un ejemplo en el que la *fatha tanwīn* no se utiliza para el acusativo:

نَظَرَ آخَرَ

5.2.1.2. Caso

El árabe dialectal andalusí se caracteriza por la inexistencia de flexión final de caso⁽⁸⁶⁾. Esa influencia se ve reflejada en el texto mediante la caída de la vocal breve final, que aparece representada en ocasiones con un *sukūn*:

(81) No es posible reflejar esta característica en la palabra árabe debido a las limitaciones del procesador de textos.

(82) Refleja una característica típica de la caligrafía magrebí. Van den Boogert (1989): «Some notes», p. 33.

(83) La cuestión es tratada por Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 2.28.

(84) Corriente (1997): *A Dictionary*, p. 190, s.v. {ḌĀB}. La confusión consonántica que se observa en esta palabra aparece señalada en Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 2.7.1., con la forma *ḏāba*. Con /ḏ/ también se encuentra en Seco de Lucena (1955): «Un nuevo texto», p. 160 y nota 21, y con /d/, en Alcalá, Pedro de, *Arte*, ed. Corriente (1988): *El léxico árabe andalusí*, p. 72, y Alarcón (1915): «Carta de Abenabóo», p. 746 y notas 3 y 4.

(85) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.4.1.

(86) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.5.1.

;ابن; مُلِيح; تَامَ (2 veces); تَفْوِيض; أَرْض; جَوَاز; طَرِيق (2 veces); مَكْتُوب; حَسَن; سُلْطَان (2 veces); أَنَا; عِيَجِيل; ذَنْ; اِبْرَنَسِيش; اَضْيَاف; مَقْدَار; مَقَام; جَوَاب; الرَفِيع; عَكْس.

Al mismo tiempo, también se percibe de forma frecuente un uso incorrecto de los morfemas de caso, que, como en el dialecto andalusí, parecen no tener ningún valor funcional⁽⁸⁷⁾. Algunos ejemplos de acusativo por genitivo son:

تَحْتَ ظِلِّ مَقَامِكُمْ, por تَحْتَ ظِلِّ مَقَامِكُمْ; مِنْ خَدِيمِ مَقَامِكُمْ, por مِنْ خَدِيمِ مَقَامِكُمْ, etc.

De nominativo por genitivo:

وَلَمَقَامِكُمْ اِبِي الْقَاسِمِ, por وَلَمَقَامِكُمْ اَبُو الْقَاسِمِ; لِمَقَامِكُمْ, etc.

De nominativo por acusativo:

وَيَعْلِي مَقَامِكُمْ, por وَيَعْلِي مَقَامِكُمْ, etc.

De genitivo por acusativo:

وَمَا نَزُولِ نَشْكُرُ, por وَمَا نَزُولِ نَشْكُرُ وَنَذْكُرُ حُرْمَتِكُمْ; وَيَعْرِفُ مَقَامِكُمْ الرَّفِيعِ, por وَيَعْرِفُ مَقَامِكُمْ الرَّفِيعِ, etc.

5.2.1.3. Número

Existe una abrumadora ausencia del dual en el documento⁽⁸⁸⁾, aunque se encuentran algunos casos excepcionales. Por ejemplo:

وَإِنِّي نَقَبْلُ يَدَيْكُم وَرَجْلَيْكُم الْكَرِيمَتَيْنِ

Resulta muy significativo que en una enumeración de adjetivos que califican a un mismo nombre a veces se expresen en masculino oblicuo plural y otras en dual, manifestándose una evidente confusión entre ambos, al igual que ocurre en el dialecto andalusí, pero curiosamente no en el granadino, cuya terminación del dual era {ay}, o {ey} y, además, no afectaba a los adjetivos, sino únicamente a los sustantivos⁽⁸⁹⁾:

مَقَامِ الْأَضْيَافِ, pero, en el reverso del documento: السَّلَاطِينِ الْمُفْرَعِينَ الْمَرْفَعِينَ الْمُعْظَمِينَ. السَّلَاطِينِ الْمُفْرَعِينَ الشَّهِيرِينَ الْكَبِيرِينَ الْعَالِيِينَ.

5.2.2. Pronombres

5.2.2.1. Personales

Los pronombres personales autónomos aparecen con las siguientes formas, que tienen su origen en el dialecto andalusí⁽⁹⁰⁾:

أَنِي (propio del dialecto granadino)⁽⁹¹⁾, por أَنَا (6 veces); هُوَ, por هُوَ⁽⁹²⁾ (2 veces); هَيْتَ, por هِيَ, أَنْتُمَا, por أَنْتُمْ.

Se han encontrado algunas características específicas en los sufijos pronominales de la segunda persona del dual, que aparecen representados como la segunda persona del singular,

(87) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.5.1.

(88) Sobre la ausencia del dual, véase Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.12.1.

(89) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.7.1, 5.7.2, 5.7.3. y 5.7.4.

(90) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.12.1.

(91) También se observa en Seco de Lucena Paredes (1955): «Un nuevo texto», p. 163.

(92) Véase en Seco de Lucena Paredes (1955): «Un nuevo texto», p. 164.

con vocalización en *damma*⁽⁹³⁾, la tercera persona del plural masculino, y, especialmente, la segunda persona del plural masculino, lo que refleja la desaparición del dual en el árabe dialectal⁽⁹⁴⁾:

لَكُ، por كُما (con y sin vocalización), por كُما (43 veces); هَم (con y sin vocalización), por كُما.

Asimismo, se halla el pronombre personal afijo con valor pleonástico⁽⁹⁵⁾, como en:

مَا هُوَ فِكْرَتَهُ.

5.2.2.2. Relativos

Uso de الّذي como relativo universal, independientemente del género y número⁽⁹⁶⁾.

5.3. Verbos

5.3.1. Primera persona del singular del imperfectivo

En el texto aparecen algunos verbos en los que se observa en el imperfectivo la alternancia del uso de la preformativa ن para la primera persona del singular, característico de los dialectos⁽⁹⁷⁾, junto con el أ propio del árabe clásico, si bien hay una clara prevalencia de la forma con ن. Algunos ejemplos son:

كُنْتُ نَتَحَدَّثُ; مَمْشِي; كَيْفَ نَقْدَرُ نَحْدَمَ; مَا نَقْدَرُ نَخْرُجُ; وَأَيْنِ نَطْرُتُ/إِن كُنْتُ قَدْ نَطْرُتُ; مَا أَرْسَلْتُ; مَا أَمَرْتَهُ.

5.3.2. Sukūn en las desinencias del singular

Además de en los ejemplos anteriores sobre la primera persona, también se observa en la tercera persona la caída de la vocal en las desinencias⁽⁹⁸⁾:

يَقَعُ.

5.3.3. Ausencia del dual

Se evidencia la tendencia dialectal a omitir el dual⁽⁹⁹⁾, que se sustituye en este caso de imperfectivo por la segunda persona del plural apocopado del árabe clásico:

تَمَيِّزُوا, por تَمَيِّزَانَا.

Aunque también aparece la segunda persona del plural indicativo del árabe clásico, en lugar del dual, seguido en este ejemplo concreto del pronombre personal afijo de primera persona del plural:

تَنْظُرُونَا, por تَنْظُرَانَا.

(93) La vocalización habitual para este sufijo en árabe dialectal es /-ak/. Véase Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.12.1 y nota 135.

(94) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.12.1.

(95) Otros casos aparecen en Viguera (1982): «Partición de herencia», pp. 73-133, (espec. p. 89), aunque con función anticipativa.

(96) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 5.12.4.

(97) Ya lo señaló Alarcón a principios del siglo pasado en su «Carta de Abenaboo», p. 726. El esquema de la conjugación verbal en árabe andalusí para la forma I fue recogido por Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 6.1.1., y para las formas derivadas, § 6.1.1., en donde se observa este fenómeno.

(98) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 6.1.1.

(99) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 6.1.1.

5.3.4. Negación

La negación verbal se suele hacer con /mā/, incluso delante de imperfectivo⁽¹⁰⁰⁾:

مَا نَكُونُ; مَا كُنَّا; مَا نَقْدَرُ.

Si bien también figura /lā/ delante de verbo imperfectivo:

لَا عَطِيَّتَهُ.

5.4. Sintaxis

5.4.1. Coordinación de elementos

La unión de elementos se produce, como es habitual, con la partícula /wa/ delante de cada uno de ellos, salvo el primero, que está precedido por /mā/, excepto en una ocasión en que aparece elidido el /wa/, probablemente por descuido del escribano:

مَا أَمَرْتَهُ وَلَا عَطِيَّتَهُ لَا تَقْوِيضُ وَلَا تَقْدِيمُ وَلَا كَلَامُ.

5.4.2. Oraciones nominales

Se encuentran algunos ejemplos del uso de /mā/ en este tipo de oraciones⁽¹⁰¹⁾:

وَأَرَادَتِي مَا هَيْتُ إِلَّا فِي أَعْرَاضِكُمْ; مَا مَعِيَ نَظَرٌ آخَرُ; مَا هُوَ فِكْرَتِهِ.

Si bien también hay algún caso de oración nominal precedido por /lā/⁽¹⁰²⁾:

وَلَا هِيَ فِكْرَتِي.

5.4.3. Subordinación

5.4.3.1. Ausencia de partícula hipotáctica

El texto presenta algunas manifestaciones de subordinación sin partícula hipotáctica⁽¹⁰³⁾:

حُطَّ يَدَي نَرْعَبَ; كَيْفَ نَقْدَرُ نَخْدَمُ; مَا نَقْدَرُ نَخْرُجُ.

5.4.3.2. Oraciones subordinadas con /an/

Se percibe la utilización indistinta de /anna/, /inna/ para introducir las oraciones subordinadas con /an/⁽¹⁰⁴⁾:

وَلَا; مَا أَرْسَلْتُ ابْنَ كُماشَةَ إِلَّا بِرِسْمِ إِنْ يَقْبَلُ; (2 veces) وَمِنْ أَجْلِ إِنْ; وَبِعَرَفُ مَقَامِكُمْ الرَّفِيعِ إِنْ وَصَلَ إِلَيْنَا etc. فَمَا وَسَعَنِي فِيهَا إِنْ/فَمَا وَسَعَنِي إِنْ; وَأَيْنِي نَظَرْتُ إِنْ; بِشَيْءٍ إِنْ; وَلَا شَكَّ إِنْ; كَلَامُ أَنْ يَتَحَدَّثَ

5.4.3.3. Subordinadas modales

Una de las características específicas de este documento es la frecuencia de utilización de las subordinadas modales, que van precedidas principalmente de /kif/, /kayf/, y /ka-/⁽¹⁰⁵⁾:

/kayf/: كَيْفَ هُوَتْ مَقَامُكُمْ.

(100) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 9.3.2.

(101) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 9.3.2.

(102) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 9.3.2.

(103) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 9.1.1. Más casos en Viguera (1982): «Partición de herencia», p. 90.

(104) La ausencia de distinción entre las funciones de /an/, /in/, o /anna/, /inna/ en el dialecto andalusí figura en Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 9.1.2.

(105) Corriente (1977): *A Grammatical Sketch*, § 9.2.6.

وَيَعْلَى وَكَفْ هُوَتْ وَفَاكُمْ; وَكَفْ هِيَ خِدْمَتِي لَكُمْ; كَيْفَ أَنْتُمْ تَمَيَّزُوا خِدْمَتِي لَكُمْ; فِي شَيْءٍ إِلَّا كَيْفَ نَقْدَرُ: /kif/ مقامكم كيف تُحِبُّ.

وَهِيَ صَحِيحُهُ كَمِثْلَ مَا كُنْتُمْ أَنْتُمْ عَمَلْتُمْ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا وَلَا كَيْعَقْدَ عَقِيدِهِ: /ka-/.

5.5. Léxico

5.5.1. Influencia del romance

Como no podría ser de otra forma, teniendo en cuenta el carácter de esta epístola, que va dirigida a los Reyes Católicos, el escribano incluye algunos términos procedentes del romance, como vocablos de tratamiento de cortesía, nombres propios y algún cargo de la jerarquía eclesiástica:

غرسُ أَيْسَب (Isabel); عَيْجَبِيل/عَيْجَبِيل (doña); دُنَى/دُنَى (Fernando); فَرَنْدَه/فَرَنْدَه (don); دُنْ دُنْ (arzobispo); هِرَنْدَه دِي صَفْرَه (Hernando de Zafra).

6. Conclusiones

Cuando Ana Labarta señaló que «*el texto de esta apostilla árabe está pensado en castellano*»⁽¹⁰⁶⁾, puso el dedo en uno de los rasgos más decisivos de la nueva realidad de Boabdil. El documento de Andarax lo confirma: redactado en árabe y con fórmulas cancillerescas nazaríes, pero concebido ya en un marco protocolario castellano y en condición de vasallo. En él, Boabdil aparece no como soberano, el *amīr al-muslimīn*, sino como emir depuesto que negocia bajo las exigencias de sus señores, los Reyes Católicos, aunque sin dejar nunca de ser percibido como *amīr al-muslimīn* en el ámbito islámico y dentro de su propia familia. El valor de la carta aquí editada radica en que nos permite escuchar, por primera vez tras la caída de Granada, las palabras de Boabdil escritas en árabe, pero dentro de un horizonte castellano, y comprobar cómo se transformaron sus estrategias de representación y de legitimación, justo en un momento de renegociaciones para el exilio al Magreb, una de las cuales, como muestra la carta, fue la avalada por el último emir de al-Andalus.

En los últimos años han salido a la luz o se han reestudiado varios materiales estrechamente vinculados con su figura: su manuscrito personal, el documento romanceado expuesto en Granada en 2022, un manuscrito conservado en Marruecos en la biblioteca de su hijo el *amīr* Aḥmad, o la materialidad de los documentos procedentes del archivo de las Comendadoras de Santiago. Todos ellos muestran que son precisamente los testimonios árabes —es decir, los producidos en el entorno del último sultán antes o después de la entrega de Granada— los que ofrecen mayores posibilidades para reinterpretar su trayectoria. El texto presentado aquí añade una perspectiva inédita, fruto de la nueva realidad en la que Boabdil ya no dispone del aparato de la Alhambra, pero sigue siendo emir nazarí con capitulaciones que garantizan su posición.

En consecuencia, el documento de 1493 no solo completa el corpus conservado, sino que obliga a revisar las interpretaciones anteriores y replantear la imagen del último emir de Granada a partir de productos directos de su propia acción. Al mismo tiempo, abre un horizonte de investigación aún más amplio: desde el análisis comparativo de la diplomacia nazarí en su ocaso hasta la recepción de Boabdil y su familia en el Magreb; desde el estudio material de los documentos conservados hasta la exploración de cómo se transformó su lenguaje entre registros árabes clásicos, vulgares y castellanos. Que tales materiales estén hoy accesibles gracias al depósito de archivos nobiliarios y al hallazgo de manuscritos privados no sólo es un estímulo

(106) Labarta (2018): «La *ʿalāma* nazarí», p. 48.

para continuar esta línea, sino también la mejor prueba de que nuestra comprensión de Boabdil está lejos de haberse cerrado.

7. Anexo: Edición y traducción del documento

Descripción

Signatura: España. Ministerio de Cultura y Deporte. Archivo Histórico de la Nobleza, Villagonzalo, CP. 557, D.1 (Olim C. 149, D.78).

Tamaño: 30–29 × 43,3 cm.

Caja textual: 31,7 × 23,5 cm.

Margen derecho: 6,5 cm (en la primera línea)

Soporte: Papel no coloreado.

Filigrana: Mano con estrella (altura: 8,5 cm; anchura: 2,5 cm).⁽¹⁰⁷⁾

Sello: El sello con perfil de Escudo (altura: 4 cm; anchura 3 cm).

Otras características: Doblado cuatro veces en sentido longitudinal y una vez por la mitad. El documento fue perforado en dos lugares, atravesados por una tira de papel que quedó fijada con un sello de cera directamente sobre el pliego. El sello es idéntico al conservado en AGS, PTR, LEG. 11, 3,2. La carta fue así remitida sellada y cerrada por Boabdil a la corte de los Reyes Católicos. Se observa un modo de cierre y sellado semejante al de documentos conservados en el Archivo Histórico Nacional, Sigil-Sello, C. 128, n.º 6, o en la Real Academia de la Historia, 11-10705 o Archivo Municipal Alcalá la Real, Legajo 4, Pieza 044.

Dirección: En el verso, redactada de manera similar a la empleada en el documento conservado en el Archivo de la Casa de Zafra, Carpeta A, doc. 12.⁽¹⁰⁸⁾

Notas archivísticas antiguas:

Recto: “Carta del Rey de Granada Muley Boabdali para los Reyes Catholicos”

Verso: “del rey muley baudili”

7.1. Edición

Criterios de la presente edición: Hemos respetado las grafías empleadas por el escribano de este documento siempre que lo haya permitido el procesador de textos; únicamente hemos adaptado los signos específicos de la vocalización y signos auxiliares de la cancillería nazarí a la actual y hemos añadido la *hamza* en los lugares en que el autor del documento la consignó. Este último distingue de manera sistemática entre el uso de la *tāʾ marbūṭa* y la *hāʾ* al final de algunas palabras; por ello no reproducimos la *tāʾ marbūṭa* en aquellos casos en los que él no la utilizó (por ejemplo, *al-dayfa* en lugar de *al-dayfat*).

(Recto):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا
 1 الْمَقَامُ الرَّفِيعُ الْمَقْدَارُ الْكَبِيرُ الْمَأْتَرُ وَالْأَثَارُ. مَقَامُ الْأَضْيَافِ السَّلَاطِينِ الْمَرْفَعِينَ الْمُعْظَمِينَ الْإِبْرَنْسِيَّشِ
 2 مَقَامُ الضَّيْفِ السُّلْطَانِ ذَنْ فَرْزَنْدَهُ وَمَقَامُ الضَّيْفِ السُّلْطَانَةِ دُنْيِ عِيْجَبِيلِ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامُهُمْ وَآدَامَ
 3 أَيَّامُهُمْ وَجَعَلَ أَيَّامَ السُّعُودِ خُدَامَهُمْ مِنْ خَلِيمِ مَقَامِكُمُ الرَّفِيعِ عَبْدُ اللَّهِ ثُمَّ عَبْدُكُمْ الْأَمِيرُ مُحَمَّدُ بْنُ السُّلْطَانِ

(107) En los documentos árabes granadinos, tanto notariales como diplomáticos, se aprecian diversas variantes de este tipo de filigrana. La forma exacta utilizada en nuestro documento es semejante a la publicada por González García y Plaza Villanos en González García – Plaza Villanos (2010): A propósito de papel con filigranas de época nazarí, p. 231. Otras variantes de este tipo de filigrana, que a veces difieren en su tamaño o en algunos de sus rasgos, se pueden observar en Arias Torres y Espejo Arias (coord.) (2020): *La colección de documentos árabes*, pp. 38-9, 90, 134, 168, 175, 182, 193.

(108) Agradecemos al profesor Miguel Ángel Ladero Quesada por habernos facilitado la imagen del verso de este documento que contiene la dirección, la cual no ha sido publicada por Gaspar Remiro.

4 أَبِي الْحَسَنِ بْنُ نَصْرٍ كَانَ اللَّهُ لَهُ وَأَصْلَحَ قَوْلُهُ وَعَمَلُهُ بِحِرْمَةِ مَقَامِكُمُ الرَّفِيعِ الَّذِي هُوَ يَعِيشُ تَحْتَ ظِلِّ مَقَامِكُمُ
 5 الَّذِي مَا هُوَ فِكْرَتُهُ لَيْلًا وَنَهَارًا غَيْرَ خِدْمَةِ مَقَامِكُمُ مُقْبِلِ الْأَرْضِ تَحْتَ أَقْدَامِكُمُ وَيُسَلِّمُ عَلَى مَقَامِكُمُ وَيَعْرِفُ مَقَامِكُمُ
 6 الرَّفِيعِ إِنَّ وَصَلَ إِلَيْنَا مِنْ مَقَامِكُمُ الْعَلِيِّ خَدِيمُنَا يُوسُفُ بْنُ كُماشَةَ وَأَطْلَعَنِي عَلَى مَكْتُوبٍ بِفُصُولِ مَا عَقَدَ ابْنُ كُماشَةَ
 7 مَعَ مَقَامِكُمُ الْعَلِيِّ وَإِنِّي أَنْقَهَرْتُ كَثِيرٌ مِنْ ذَلِكَ وَمِنْ أَجْلِ إِيَّايَ مَا نَقْدَرُ نَخْرُجُ عَنْ طَرِيقِ خِدْمَةِ مَقَامِكُمُ لِأَنِّي مَا مَعِيَ
 8 نَظَرُ آخَرٍ وَلَا هِيَ فِكْرَتِي فِي شَيْءٍ إِلَّا كَيْفَ نَقْدَرُ نَخْدُمُ لِمَقَامِكُمُ وَنَمْشِي فِي أَغْرَاضِكُمُ وَمِنْ أَجْلِ إِيَّايَ مَا أَرْسَلْتُ ابْنَ كُماشَةَ
 9 إِلَّا بِرِسْمِ ابْنِ يَحْيَى الرَّفْعَايَ يَدِينَكُمْ وَيَزُورُ مَقَامِكُمُ الْعَلِيِّ عَنِّي وَيَبْرِي كَيْفَ هُوَ مَقَامِكُمُ مِنَ الصَّحَّةِ وَلَا شَكَّ إِنَّ فِي غَرَضِ
 10 بِحُرْمَتِكُمُ وَادْنُوكُمُ نُرِيدُ الْجَوَازَ لِأَرْضِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا شَكَّ إِنَّ كُنْتُ نَتَحَدَّثُ مَعَ خَدِيمِي ابْنِ كُماشَةَ بِهَذَا وَلَا يَكُنْ مَا أَمَرْتَهُ
 11 وَلَا عَطِيَّتَهُ لَا تَقْبُوضُ وَلَا تَقْدِيمُ وَلَا كَلَامُ أَنْ يَتَحَدَّثَ مَعَ مَقَامِكُمُ الْعَلِيِّ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا وَلَا كَيْعَقْدَ عَقِيدِهِ مَعَ مَقَامِكُمُ
 12 بِشَيْءٍ إِنَّ كُنْتُ قَدْ نَظَرْتُ مَنْ كُنْتُ نَرْسِلُ لِمَقَامِكُمُ الْعَلِيِّ أَحَبَّ الْخُلَصَا مِنْ خَدَامِي وَخَاتَمَهُمْ خَدِيمِي أَبُو الْقَاسِمِ الْمَلِيحُ
 13 بِتَقْوِيضِ تَامٍ لِمَقَامِكُمُ بِشَيْءٍ يَقْضِي وَيَمْضِي فِي جَمِيعِ أُمُورِي لِسَفَرِي وَذِيهِ إِلَيْهَا الْمَقَامُ الرَّفِيعُ نَظَرْتُ الَّذِي
 14 جَاءَ بِهِ ابْنُ كُماشَةَ وَوَحْشَتِي وَإِرَادَتِي مَا هِيَ إِلَّا فِي أَغْرَاضِكُمُ وَفِي خِدْمَتِكُمُ فَمَا وَسَعَنِي أَنْ نَعْمَلَ بِعَكْسِ
 15 مَا أَمَرْتُمْ بِهِ وَأَبْنِي نَظَرْتُ إِنَّ هَذَا⁽¹⁰⁹⁾ الْمَكْتُوبَ وَقَعَ بَيْنَ يَدَيِ مَقَامِكُمُ فَمَا وَسَعَنِي فِيهَا أَنْ نَطْلُبَ أَكْثَرَ وَالْآنَ يَقَعُ
 16 بِهَذَا الْخُلَاصِ أَرْسَلْتُ لِأَحَبِّ خَدَامِي إِلَيَّ وَلِمَقَامِكُمُ أَبُو الْقَاسِمِ الْمَلِيحِ لِلْعَرَسِ أُبَسِّبُ بِغَرْنَاطِهِ وَلِهَرْنَدِهِ
 17 ذِي صَفَرِهِ لِأَنْ بِحَضْرَتِهِ يَنْعَقِدَ هَذَا الْمَكْتُوبُ الَّذِي يَصْلُكُمُ عَلَى يَدَيِ خَدَامِكُمُ وَهَذَا أَنِّي رَاضِي بِهِ وَهِيَ صَحِيحَةٌ
 18 كَمِثْلِ مَا كُنْتُمْ أَنِي عَمَلْتَهَا وَأَرْقَيْتُ عَلَيْهَا حُطَّ يَدَيِ نَرْغَبُ مِنْ مَقَامِكُمُ الْعَلِيِّ كَيْفَ أَنْتُمْ تَمَيَّزُوا خِدْمَتِي لَكُمْ يَكُونُ نَظَرُكُمْ
 19 وَعَلَيَّ وَعَلَى خَدَامِي وَتَنْظُرُونَا فِي أَصْرَائِي بِحُرْمَتِكُمُ فِي جَمِيعِ سَفَرِي وَفِي جَمِيعِ أُمُورِي وَكَيْفَ هِيَ خِدْمَتِي لَكُمْ مِنْ خَدِيمٍ
 20 خَالِصٍ وَنُحْبِ صَادِقٍ وَنَكُونُ حَيْثُ مَا نَكُونُ فَتَنْغَطِي رُوحِي بِحُرْمَتِكُمُ وَمَا نَزُولُ نَشْكُرُ وَنَذْكُرُ حُرْمَتِكُمُ وَمَقَامِكُمُ الرَّفِيعِ
 21 وَنَشْهَرُ كُلَّ مَا عَمَلْتُمْ مَعِيَ وَكَيْفَ هُوَ وَفَاكُمُ وَحُرْمَتِكُمُ وَأَبْنِي فِي إِنْتِظَارِ جَوَابِ مَقَامِكُمُ الرَّفِيعِ وَأَبْنِي نَقْبَلُ يَدَيْكُمْ وَ
 22 رِجْلَيْكُمْ الْكَرِيمَتَيْنِ وَاللَّهُ يَدِيمُ أَيَّامَكُمْ وَيَعْلِي مَقَامَكُمْ كَيْفَ تُحِبُّ وَتَرْضَوُا وَالسَّلَامُ الْكَرِيمُ يَخْصُ مَقَامَكُمْ مِنْ أَنْدَرَشِ
 23 فِي الْغَزَةِ مِنْ رَجَبِ عَامِ ثَمَانِيَةِ وَتِسْعِينَ وَثَمَانِمِائَةٍ |⁽¹¹⁰⁾

(Verso):

1 الْمَقَامُ الرَّفِيعُ الْمَقْدَارُ: .: الْكَبِيرُ الْمَأْتَرُ
 2 وَالْأَثَارُ مَقَامُ الْأَضْيَافِ السَّلَاطِينِ الْمُرْفَعِينَ
 3 الشَّهِيرِينَ الْكَبِيرِينَ الْعَالِيِينَ الْفَضْلَاءَ الْكُرُمَا
 4 الْكُمَلَاءَ الْأَضْيَافَ الْإِبْرَنَسِيَّاتِ الضَّيْفِ السُّلْطَانِ
 5 ذَنْ فَرَنْدِهِ وَالضَّيْفِ السُّلْطَانَةِ دُنَى عِيَجِيلِ
 6 أَعْلَى اللَّهِ مَقَامُهُمْ وَأَدَامَ أَيَّامُهُمْ وَعَزَّتْهُمْ |⁽¹¹¹⁾

7.2. Traducción

(Recto):

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso. Dios bendiga y salve cumplidamente a nuestro señor Muḥammad, a su familia y a sus compañeros.

Sus excelsas Majestades (*al-Maqām*), poderosas, grandes, hacedores de gestas (*maʿāṭir*) que dejan huella (*āṭār*), quienes gozan de rango (*maqām*) de señores reyes, los excelsos y magníficos príncipes, el señor rey don Fernando y la señora reina doña Isabel, que Dios eleve sus posiciones (*maqām*), prolongue sus vidas y proporcione días de fortuna a sus siervos. Del servidor de vuestras insignes Majestades (*maqām*), siervo de Dios y luego siervo vuestro, el emir Muḥammad, hijo del sultán Abū l-Ḥasan b. Naṣr —que Dios esté con él y componga sus palabras y obras—, el que, con vuestro favor (*ḥurma*), vive bajo vuestra sombra y no tiene otro pensamiento tanto de noche como de día sino serviros besando la tierra bajo vuestros pies.

(109) También podría leerse هَذَكَ.

(110) Signo de fin de párrafo.

(111) Signo de fin de párrafo.

Sean saludadas vuestras Majestades y sepan que ha llegado de estar ante vos nuestro sirviente, Yūsuf b. Kumāša, quien nos informó sobre unas capitulaciones (*maktūb bi-fuṣūl*) que Ibn Kumāša pactó (*‘aqada*) con vos. En verdad, nos vimos forzados en extremo a aceptar esto porque no estamos dispuestos a dejar de servirlos, ni tenemos otra opinión (al respecto). Sobre este asunto, nuestro único pensamiento es estar dispuestos a prestaros servicio y satisfacer vuestros deseos.

El motivo por el que envié a Ibn Kumāša fue solo para besar vuestras sublimes (*al-rufa‘ā*?) manos, visitar a sus Majestades de nuestra parte y ver cómo estabais de salud. No hay duda de que, (siguiendo) el propósito de vuestra voluntad (*hurma*) y mandato (*iqn*), queremos cruzar a tierra de musulmanes. Con toda sinceridad, habíamos hablado con nuestro sirviente Ibn Kumāša sobre esto, pero ni le ordenamos, ni le dimos, ni le otorgamos poder general (*tafwīd*), ni apoderamiento para representarnos (*taqdīm*), ni le dimos palabra para hablar con vuestras excelsas Majestades sobre algo (relacionado) con este (asunto), ni para negociar algún tipo de capitulación (*‘aqīda*) con vos. El hecho es que ya habíamos considerado (esta cuestión) con quien hemos enviado a vuestras excelsas Majestades, el más querido y sincero entre nuestros sirvientes, el sello (*jātimu-hum*) de nuestra servidumbre, nuestro sirviente Abū l-Qāsim al-Mulīh, (otorgándole) un poder de representación (*tafwīd*) pleno (*tāmm*) ante vos, con objeto de concluir y ejecutar todos nuestros asuntos (relacionados) con nuestra partida ahora (*dībah*).

¡Oh sublimes Majestades! Hemos observado lo que Ibn Kumāša trajo consigo y nos entristece. Lo único que queremos es (perseguir) vuestros deseos y nuestro servicio hacia vos. Lo que nos colmaría de dicha (*fi-mā wasa‘nī*) es que trabajemos para tornar lo que ordenasteis, pues ciertamente observamos que esta escritura (*maktūb*) se halla en vuestras manos. Lo que nos llenaría de satisfacción (*fi-mā wasa‘nī*) es procurar hallar una solución con empeño (*akṭar*) y ahora mismo. (Por ello) habíamos enviado a nuestro más querido sirviente, tanto nuestro como vuestro, Abū l-Qāsim al-Mulīh, al arzobispo (*grsu abisb*) de Granada y a Hernando de Zafra, para que en sus presencias negocie esta escritura que os lleva vuestro servidor, cosa que nos complace, pues es auténtica (*ṣaḥīha*), como si la hubiésemos hecho y firmado (*arqaytu*) de nuestro puño y letra.

Rogamos a vuestras excelsas Majestades que distingáis nuestro servicio a vos con vuestra consideración (*naẓar*) hacia nos y hacia nuestro sirviente, y que nos atendáis en nuestra partida (*iṣrāfī*) con vuestro favor (*hurma*) en todo nuestro viaje y en todos nuestros asuntos, como se merece (*kifhiya*) nuestra dedicación a vos, de un sirviente leal (*jālīṣ*), afectuoso (*muḥibb*) y sincero (*ṣādiq*). Estamos donde estamos, cubriendo nuestro espíritu con vuestro favor, que no cesamos de agradecer. Reconocemos (*naḍkur*) vuestra Dignidad (*hurma*) y excelsa Majestad, dando testimonio de todo lo que habéis hecho por nos, como se debe a vuestro cumplimiento y favor.

Esperando vuestra respuesta, besamos vuestras generosas manos y pies. Que Dios prolongue vuestros días y os ennoblezca otorgándoos amor y satisfacción. Que la paz generosa se aplique a vuestras Majestades.

En Andarax (Andaraš), a primeros (*fi l-gurra*) de *raḡab* del año ochocientos noventa y ocho.

(Verso):

Sus excelsas Majestades, poderosas, grandes, hacedores de gestas que dejan huella, quienes gozan de rango de señores reyes, los excelsos, célebres, grandes, elevados, excelentes, generosos, cumplidos, los señores príncipes, el señor rey don Fernando y la señora reina doña Isabel. Que Dios eleve a sus Majestades y prolongue sus vidas y su gloria.

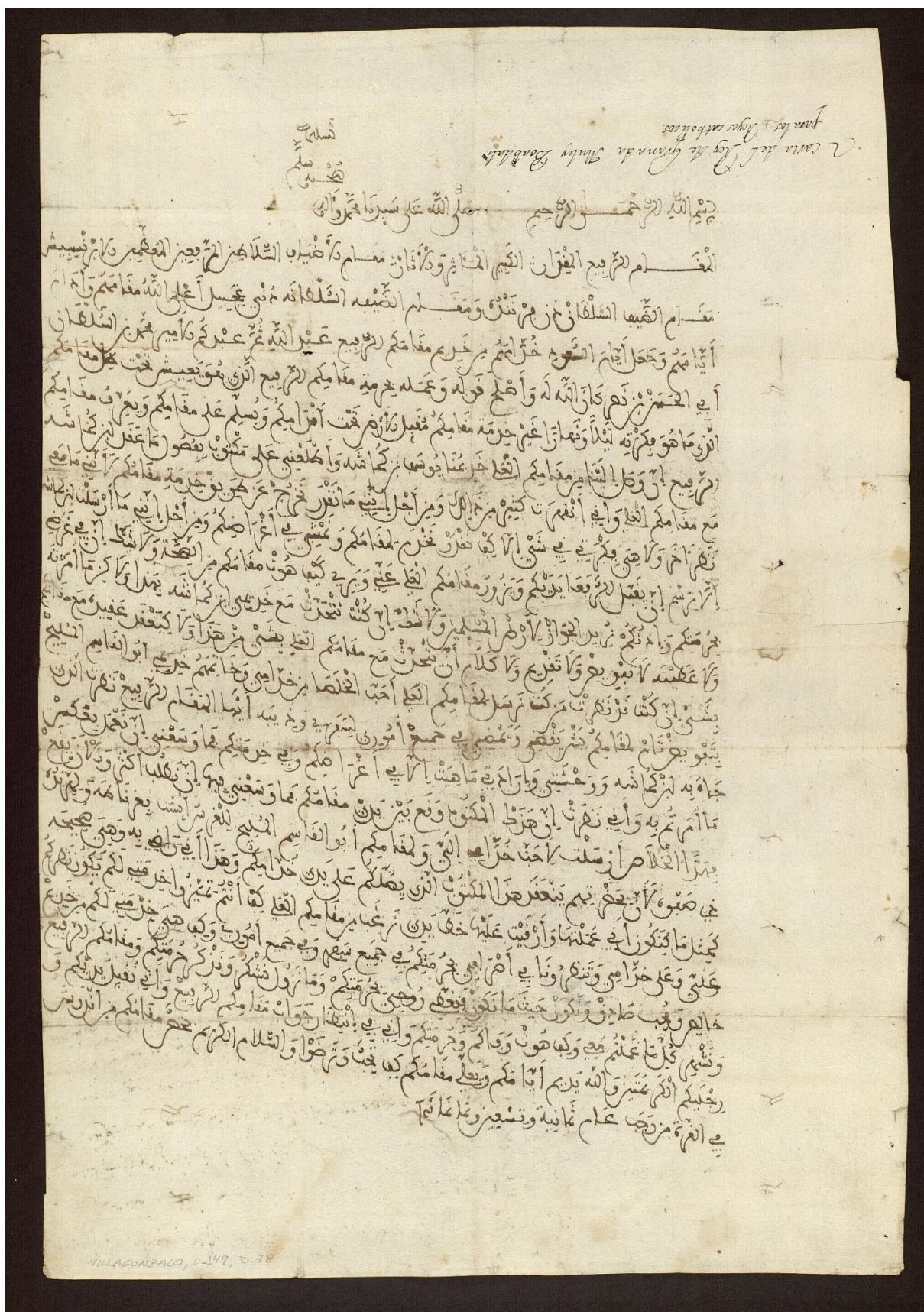


Fig. 3. España. Ministerio de Cultura y Deporte. Archivo Histórico de la Nobleza, Villagonzalo, CP. 557, D.1, Recto.

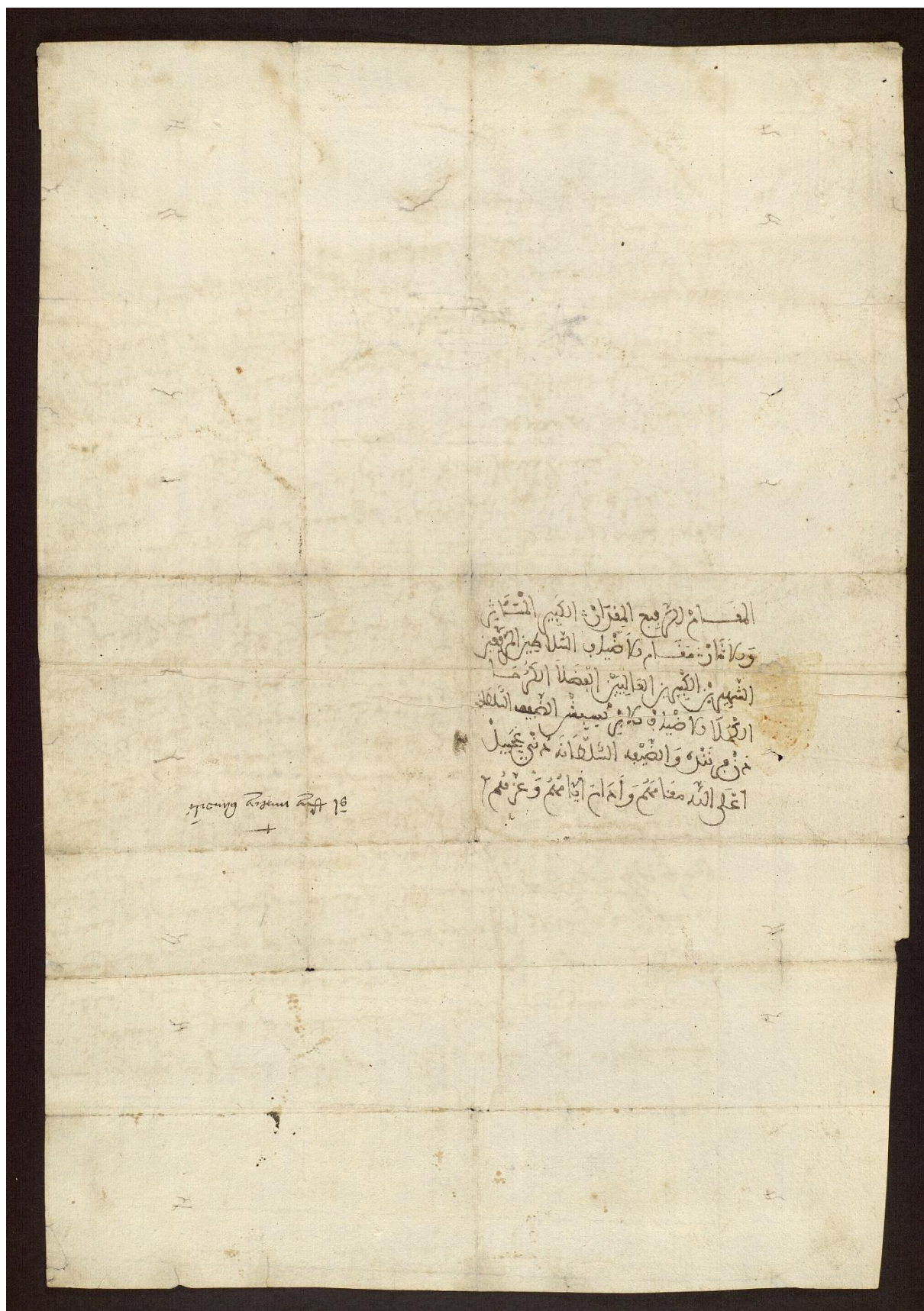


Fig. 4. España. Ministerio de Cultura y Deporte. Archivo Histórico de la Nobleza, Villagonzalo, CP. 557, D.1, Verso.

8. Referencias bibliográficas

8.1. Fuentes

- ALCALÁ, Pedro de, *Arte para ligera mente saber la lengua arauiga*, ed. Corriente, Federico (1988): *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ANÓNIMO (1878): *Continuación de la crónica de Pulgar*, en *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días: Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel*, tomo LXX, Madrid: M. Rivadeyra.
- IBN AL-JAṬĪB (1980): *Rayḥānat al-kuttāb*, ‘Inān, M. ‘Abd Allāh (ed.), El Cairo: Maktabat al-Jān̄yī, 2 vols.
- PADILLA, Lorenzo de (1846): «Crónica de Felipe primero llamado el Hermoso», *Colección de documentos inéditos para la historia de España (CODOIN)*, vol. VIII, Madrid: Imprenta de la viuda de Calero.
- SALVÁ, Miguel y SAINZ DE BARANDA, Pedro (eds.) (1846): *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. VIII, Madrid: Imprenta de la viuda de Calero, pp. 439-463.

8.2. Estudios

- ALARCÓN, Maximiliano (1915): «Carta de Abenabóo en árabe granadino: estudio dialectal», *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*, Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, pp. 691-752.
- ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, ESPINAR MORENO, Manuel, MARTÍNEZ RUIZ, Juan y RUIZ PÉREZ, Ricardo (1986): *El Marquesado del Cenete. Historia, toponimia y onomástica según documentos árabes inéditos*, Granada: Centro Documental del Marquesado del Cenete, Grupo HUM-165, UGR, 2 vols.
- ARCAS CAMPOY, María (2015): «Documentos legales y oficiales de la frontera del nordeste del reino de Granada (siglo XV)», *Anaquel de Estudios Árabes*, nº 26, pp. 7-17.
- ARCAS CAMPOY, María y JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco (2006), «Una carta en la frontera de Granada: de la Vera nazarí a la capital de la Gobernación de Orihuela (año 879/1474)», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, nº 10, pp. 81-92.
- ARIAS TORRES, Juan Pablo y ESPEJO ARIAS, Teresa (coord.) (2020): *La colección de documentos árabes del Archivo Histórico Provincial de Granada. Estudio, edición y facsímil digital*, Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico.
- ARIÉ, Rachel (1982): *España musulmana (siglos VIII-XV)*, tomo III de Tuñón de Lara, Manuel (dir.), *Historia de España*, Barcelona: Labor.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara (2012): «Aspectos formales de los documentos cancillerescos nazaríes. Tradición y tipología», Ammadi, Mostafa (ed.), *IV Primavera del manuscrito andalusí. Manuscritos: papel, técnicas y dimensión cultural*, Casablanca: Universidad Hassan II Aïn Chock, pp. 195-222.
- CORRIENTE, Federico (1976): «Acento y cantidad en la fonología del hispanoárabe. Observaciones estadísticas en torno a la naturaleza del sistema métrico de la poesía popular andalusí», *Al-Andalus*, nº XLI, 1, pp. 1-14.
- CORRIENTE, Federico (1977): *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- CORRIENTE, Federico (1997): *A Dictionary of Andalusí Arabic*, Leiden-Nueva York-Colonia.
- DERENBOURG, Hartwig (1883): «Quatre lettres missives écrites dans les années 1470-1475 par Abū l-Ḥasan ‘Alī, avant-dernier roi moro de Grenade. Texte arabe publié pour la première fois et traduction française», en *Mélanges orientaux: textes et traductions publiés par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes à l'occasion du sixième*

- Congrès International des Orientalistes réuni à Leyde (1883)*, Paris: Ernest Leroux, pp. 1-28.
- DÍAZ GARCÍA, Amador y FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio (1977): «Carta de cautivo en árabe dialectal del Archivo de la Alhambra», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, nº 26, pp. 129-169.
- DOZY, Reinhart P.A. (1968) : *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut: Librairie du Liban, reprint of the Leiden-Paris edition, 1881, 2 vols.
- ESPINAR MORENO, Manuel y GRIMA CERVANTES, Juan (1988): «Estudio de algunas cartas de los reyes nazaríes dirigidas a los habitantes de Huércal (1409-1488)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2ª época, nº 2, pp. 39-57.
- [EXPOSICIÓN] (2004): *Los Reyes Católicos y Granada: Hospital Real (Granada), 27 de noviembre de 2004–20 de enero de 2005*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- FÁBREGAS GARCÍA, Adela (2015): «Agents of Local Power in the Nasrid Kingdom: Their Influence on Social Networks and Leadership», Fábregas García, Adela y Sabaté, Flocel (eds.), *Power and rural communities in al-Andalus. Ideological and Material Representations*, Turnhout: Brepols, pp. 1-16.
- FÁBREGAS GARCÍA, Adela (2016): «Presencia del Estado en el mundo rural nazarí: el papel de los alcaides. Una primera aproximación», Echevarría Arsuaga, Ana y Fábregas García, Adela (coord.), *De la alquería a la aljama*, Madrid: UNED, pp. 339-370.
- FONTELA BALLESTA, Salvador (1990): «Nueve cédulas reales de los últimos sultanes nazaríes», *Revista Cultural Huércal-Overa*, nº 8, pp. 35-41.
- FONTELA BALLESTA, Salvador (1992): «Nueve cédulas reales de los últimos sultanes nazaríes (Primera parte)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, nº 28, pp. 195-212.
- FONTELA BALLESTA, Salvador (1993): «Nueve cédulas reales de los últimos sultanes nazaríes (Segunda parte)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, nº 29, pp. 17-30.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel (1910): *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada: Ventura Traveset.
- GASPAR REMIRO, Mariano (1910): *Últimos pactos y correspondencia íntima entre los Reyes Católicos y Boabdil, para la entrega de Granada. Discurso leído en la Universidad de Granada en la solemne apertura del curso académico de 1910 a 1911*, Granada: Universidad de Granada.
- GASPAR REMIRO, Mariano (1911): *Documentos árabes de la corte nazarí de Granada*, Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- GASPAR REMIRO, Mariano (1911): «Contestación á Herr Prof. C. F. Seybold», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 1/2, pp. 72-76.
- GASPAR REMIRO, Mariano (1912): «Partida de Boabdil allende con su familia y principales servidores», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 2/2, pp. 57-111.
- LABARTA, Ana (2018): «La 'alāma nazarí: una galería de autógrafos reales», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 30, pp. 27-49.
- LABARTA, Ana (2018): «Misivas nazaríes en árabe. Análisis diplomático», *Documenta & Instrumenta*, nº 16, pp. 73-90.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (2018): *Hernando de Zafra, secretario de los Reyes Católicos*, Madrid: Dykinson.
- LAFUENTE URIÉN, Aránzazu (2019): «Dos cartas sobre Cristóbal Colón en el Archivo de la Nobleza», *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 44, 2, pp. 697-701.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique (2012): «Converso, Hidalgo, Fraile y Renegado: Don Juan de Granada Abencomixa», *Historia. Instituciones. Documentos*, nº 39, pp. 129-151.

- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2023): *Claves de historiografía árabe*, [Salamanca]: Nueva Graficesa.
- MELO CARRASCO, Diego (2016): *Compendio de cartas, tratados y noticia de paces y treguas entre Granada, Castilla y Aragón (siglos XIII-XV)*, Murcia: Universidad de Murcia.
- MELO CARRASCO, Diego (2016): *Las alianzas y negociaciones del sultán: un recorrido por la historia de las "relaciones internacionales" del Sultanato Nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*, Murcia: Universidad de Murcia.
- MORAL, Celia del (2002): «La última misiva diplomática de al-Andalus: la *risāla* de al-^ʿUqaylī, enviada por Boabdil al sultán de Fez en demanda de asilo», Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del islam andalusí: La Granada del siglo XV*, Granada: Universidad de Granada, pp. 201-259.
- OBRA SIERRA, Juan María de la (2011): *Correspondencia de Hernando de Zafra*, Granada: Universidad de Granada.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio (2016): «El registro documental del ejercicio del poder en las comunidades rurales nazaríes: propuesta de análisis», Echevarría, Ana y Fábregas, Adela (eds.), *De la alquería a la aljama*, Madrid: UNED, pp. 321-337.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio (2020): «Political Structures», Fábregas García, Adela (ed.), *The nasrid Kingdom, between East and West (13th-15th)*, Leiden: Brill, pp. 73-99.
- SECO DE LUCENA PAREDES, Luis (1955): «Un nuevo texto en árabe dialectal granadino», *Al-Andalus*, nº XX, 2, pp. 153-165.
- TORRES IBÁÑEZ, David (2022): «*Vae victis*. Las capitulaciones para la familia de Boabdil», Archivo de la Real Chancillería de Granada, Documento del mes, abril de 2022.
- VAN DEN BOOGERT, Nico (1989): «Some notes on maghribi script», *Manuscripts on the Middle East*, nº 4, pp. 30-43.
- VIDAL CASTRO, Francisco (2000): «Historia política», Viguera Molíns, M^a Jesús (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones. Espacio y Economía*, tomo VIII-III de Jover Zamora, José M^a (dir.), *Historia de España de Menéndez Pidal*, Madrid: Espasa Calpe, pp. 48-248.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús (1982): «Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli», *Al-Qanṭara*, nº 3, 1-2, pp. 73-133.
- VIGUERA MOLÍNS, M^a Jesús (2000): «El soberano, visires y secretarios», Viguera Molíns, M^a Jesús (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones. Espacio y Economía*, tomo VIII-III de Jover Zamora, José M^a (dir.), *Historia de España de Menéndez Pidal*, Madrid: Espasa Calpe, pp. 317-363.
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús (2008): «À propos de la Chancellerie et des documents nasrides de Grenade (XIIIe-XVe siècles)», *Oriente Moderno*, nº 88, 2, pp. 469-481.
- ŽENKA, Josef (2018): «A Manuscript of the Last Sultan of al-Andalus and the Fate of the Royal Library of the Nasrid Sultans at the Alhambra», *Journal of Islamic Manuscripts*, nº 9, pp. 341-376.
- ŽENKA, Josef, ZOMEÑO RODRÍGUEZ, Amalia y ARIAS TORRES, Juan Pablo (2022): «La Cancillería nazarí: documentos y oficiales al servicio del emir», Torres Ibáñez, David (ed.), *‘Alāmas nazaríes. Los autógrafos de los sultanes (1454-1492). Catálogo de Exposición (Archivo de la Real Chancillería de Granada)*, Granada: Conserjería de Cultura y Patrimonio Histórico, pp. 27-54.

SECCIÓN MONOGRÁFICA II

LA (NUEVA) EMERGENCIA DE LA CUESTIÓN PALESTINA: UN ENFOQUE MULTIDISCIPLINAR

THE (RE-)EMERGENCE OF THE PALESTINIAN QUESTION: A MULTIDISCIPLINARY APPROACH

الظهورُ المسألةِ الفلسطينية: مقارنةً متعددة التخصصات

PRESENTACIÓN

Antonio Basallote Marín*
Universidad de Sevilla

Recibido: 31/10/2025 **Aceptado:** 03/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 243-246

La historia de Palestina desde 1882 hasta la actualidad es la crónica de un proceso de colonialismo de asentamiento en el que la Nakba y el actual genocidio constituyen sus expresiones más determinantes. Desde las primeras colonias agrícolas sionistas impulsadas durante el Imperio Otomano hasta la consolidación mediante la fuerza del Estado de Israel y la ocupación permanente de los territorios palestinos, se ha desarrollado una política de desposesión y sustitución demográfica orientada a imponer una soberanía exclusiva sobre la tierra y la memoria. Lejos de constituir un episodio local, este proceso, que se inserta en la lógica de la ideología sionista, ha configurado un modelo de dominación que reconfiguró el equilibrio político de Oriente Próximo y ha hecho de Palestina un espacio paradigmático para comprender las formas contemporáneas del poder colonial y de las resistencias que lo desafían.

* Email: abasallote@us.es, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9823-3619>

En el ámbito español, la cuestión palestina ha ocupado un lugar relevante dentro de los Estudios Árabes e Islámicos, no solo por su centralidad en la Historia Contemporánea del mundo árabe, sino también por el compromiso ético e intelectual que ha suscitado entre investigadoras e investigadores españoles. Desde las primeras aproximaciones historiográficas y políticas de los años setenta hasta los debates actuales en torno al colonialismo de asentamiento, pasando por los estudios sobre la literatura palestina, la producción académica española ha contribuido a situar Palestina como un campo de análisis prioritario para comprender las dinámicas coloniales, culturales y geopolíticas de la región.

En las dos últimas décadas, el campo de estudios palestinos ha experimentado una profunda renovación metodológica. Desde el análisis del sionismo o el colonialismo de asentamiento hasta los feminismos decoloniales, pasando por la sociología crítica, la antropología política o los estudios culturales, las investigaciones han desplazado las viejas narrativas del «conflicto» para situar en el centro las estructuras de poder que lo sustentan.

La ejecución de un plan premeditado de genocidio, tal como han reiterado cientos de especialistas a lo largo de los 2 últimos años y como ha constatado la ONU, hacen urgente y pertinente este número especial, en el que se pretende repensar Palestina más allá de los marcos diplomáticos o humanitarios. Desde octubre de 2023, las imágenes y testimonios han reactivado debates sobre el colonialismo, el racismo estructural y la responsabilidad internacional. Frente a la pasividad, cuando no complicidad, mediática y política, la producción académica crítica busca articular análisis rigurosos que restituyan el contexto histórico, las causas estructurales y las voces palestinas silenciadas. Este monográfico se inscribe en esa línea, ofreciendo nuevas perspectivas y enfoques alternativos para comprender, desde la investigación y la reflexión comparada, los fundamentos de una cuestión cuya actualidad nos interpela a todas.

Comenzando con una contextualización histórica esencial, **Jorge Ramos Tolosa**, en «Colonialismo de asentamiento sionista, Nakba palestina y genocidio de Gaza: ¿el principio del fin del régimen israelí?», propone una lectura del pasado y presente de Palestina e Israel a través del paradigma del colonialismo de asentamiento. Inspirándose en Patrick Wolfe, Ramos Tolosa define la colonización no como un acontecimiento, sino como una estructura permanente cuyo principio rector es «la lógica de la eliminación». Desde esta perspectiva, la Nakba de 1948 se entiende como parte de una dinámica continua de desposesión que articula limpieza étnica, *apartheid* y control biopolítico. El texto revisa el origen europeo del sionismo como proyecto colonial nacido en el contexto de los nacionalismos imperiales del s. XIX. Así mismo, aborda el genocidio de Gaza como «el capítulo más atroz del proceso vigente de colonialismo de asentamiento sionista-israelí», destacando el carácter audiovisual y mediáticamente documentado de esta violencia. Finalmente, Ramos Tolosa comparte la hipótesis que otros especialistas como el historiador israelí Ilan Pappé suscriben: el genocidio podría constituir «el principio del fin del régimen israelí», al evidenciar sus contradicciones internas, su fragmentación social y su aislamiento internacional.

El artículo de **Lora Abuaita** y **Nadia Hindi Mediavilla**, «El movimiento de mujeres palestinas entre el nacionalismo anticolonial y la ONGización», aborda la trayectoria del feminismo palestino desde su participación en las luchas nacionales hasta su reconfiguración en el marco neoliberal impuesto tras los Acuerdos de Oslo. Las autoras inscriben su análisis en

los feminismos decoloniales árabes, recordando con Mohammed ‘Abed al-Jabri que «no se puede pensar en el mundo árabe sin pensar en Palestina». Desde los años veinte y treinta, las organizaciones femeninas palestinas combinaron la reivindicación de género con la lucha nacional, participando activamente en las conferencias panárabes de Jerusalén, Damasco o El Cairo. Con la institucionalización del proceso de Oslo, sin embargo, la proliferación de ONG dependientes de financiación internacional produjo un fenómeno de ONGización, caracterizado –siguiendo a Islah Jad– por «la lógica de proyecto que distorsiona el activismo en esfuerzos a corto plazo y centrados en los donantes». El estudio de caso de la Unión de Mujeres Árabes de Beit Sahour muestra cómo algunas organizaciones locales resisten esa despolitización. Una de las activistas entrevistadas afirma: «No somos ONG», reivindicando la autonomía frente a los condicionamientos externos. Abuaita e Hindi sostienen que el futuro del movimiento de mujeres palestinas pasa por recuperar su independencia y su conexión con las bases comunitarias, entendiendo la práctica feminista como una forma de *ṣumūd* –firmeza– colectiva, no individual, frente a la ocupación. El artículo ofrece así una contribución esencial a la comprensión del feminismo palestino como espacio de resistencia anticolonial y al debate más amplio sobre el impacto del neoliberalismo en los movimientos sociales del Sur Global.

Por su parte, **Diego Checa Hidalgo**, en «La academia española frente al genocidio en Gaza», analiza la reacción del sistema universitario español ante la ofensiva israelí de 2023-2024, en un estudio que combina rigor empírico y reflexión ética. A partir de un seguimiento exhaustivo de comunicados institucionales, resoluciones universitarias y entrevistas con docentes y estudiantes, el autor identifica cuatro fases en la evolución del posicionamiento académico: una primera de «estupefacción y equidistancia»; una segunda de «movilización interna» impulsada por colectivos docentes y estudiantiles; una tercera de «revisión institucional», con el giro de la CRUE en mayo de 2024; y una última, aún en curso, de aplicación desigual de las medidas. Checa sitúa el debate sobre el boicot académico a las universidades israelíes dentro de las estrategias no violentas de resistencia civil, recordando que «la libertad académica no puede desligarse de la oposición a la violencia estatal y al control ideológico», en palabras de Judith Butler. Trece universidades españolas –entre ellas Granada, Barcelona y la Complutense de Madrid– adoptaron resoluciones críticas con Israel y favorables a la cooperación con las universidades palestinas. Sin embargo, solo una minoría aplicó efectivamente esas decisiones, lo que revela la persistencia de contradicciones entre discurso y práctica. Para el autor, la principal aportación de este proceso ha sido «pedagógica y ética»: abrir en la universidad española un espacio de reflexión pública sobre Palestina y sobre el papel del conocimiento en la denuncia de los crímenes internacionales. Con este trabajo, Checa Hidalgo aporta una mirada original sobre la relación entre academia, poder y responsabilidad moral, situando el ámbito universitario como parte activa del campo político.

El monográfico se cierra con el estudio de **Belén Habboob Martos**, «La población refugiada palestina en el Líbano. El derecho al retorno y sus limitaciones», que examina desde una perspectiva jurídica y sociopolítica las causas que han impedido el cumplimiento del derecho al retorno reconocido por la Resolución 194 (1948) de Naciones Unidas. A partir de fuentes legales, documentos e informes internacionales y entrevistas en campamentos de refugiados como Ein el-Hilweh o Shatila, Habboob demuestra que las políticas israelíes de negación, las restricciones del Estado libanés y las limitaciones del mandato de la UNRWA configuran un «régimen de exclusión estructural» que priva a la población palestina de derechos

básicos de ciudadanía, propiedad o trabajo. Una de las voces entrevistadas resume su experiencia con contundencia: «Aquí hay un muro que separa el campamento de la ciudad. Se podría decir que es *apartheid*». Así mismo, la autora reivindica la Nakba como «un continuo que comenzó antes de 1948 y no ha terminado», y subraya que el deseo de retorno persiste como elemento constitutivo de la identidad palestina. Su análisis pone de relieve tres niveles interdependientes de bloqueo: el colonial-israelí, el jurídico-libanés y el político-palestino, y concluye que «sin reconocimiento efectivo del derecho al retorno no puede haber justicia ni paz duradera».

En conjunto, los cuatro trabajos que integran este monográfico configuran una mirada crítica, interdisciplinar y comprometida sobre Palestina. Cada artículo aborda una dimensión específica –histórica, de género, institucional y jurídica– que, en conjunto, permite comprender la complejidad de un mismo entramado colonial (sionista) y de resistencia/s (antisiónista/s).

COLONIALISMO DE ASENTAMIENTO SIONISTA, NAKBA PALESTINA Y GENOCIDIO DE GAZA: ¿EL PRINCIPIO DEL FIN DEL RÉGIMEN ISRAELÍ?

ZIONIST SETTLER COLONIALISM, PALESTINIAN NAKBA AND GAZA GENOCIDE: THE BEGINNING OF THE END OF THE ISRAELI REGIME?

الاستعمار الاستيطاني الصهيوني والنكبة الفلسطينية وإبادة غزة: بداية النهاية للنظام الإسرائيلي؟

Jorge Ramos Tolosa*
Universitat de València

Recibido: 14/04/2025

Aceptado: 09/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 247-263

Resumen: Nuevos estudios académicos confirman que el colonialismo de asentamiento es el paradigma explicativo más útil para comprender el pasado y el presente de Palestina-Israel (Salamanca *et al.* 2012; Barakat 2018; Masalha 2018; Pappé 2018; Halper 2021; Ramos Tolosa 2021; Todorova 2021; Khalidi 2023; Sa'di y Masalha 2023). El objetivo sionista de conseguir el máximo de territorio posible con el mínimo de población no judía y la lógica de la «eliminación del nativo» sigue siendo fundamental para comprender la cuestión palestina. Asimismo, más de tres cuartos de siglo después, la Nakba y su concepción como un «presente eterno» para el pueblo palestino siguen siendo elementos centrales dentro y fuera de la academia.

Por su parte, en otoño de 2023, todo el mundo volvió a hablar de Palestina. Por un lado, la Nakba palestina experimentó un nuevo episodio con el genocidio israelí en la Franja de Gaza, cobrándose la vida de más de 60.000 personas palestinas (incluyendo a más de 20.000 menores) entre otoño de 2023 y verano de 2025. Por otro, la prensa israelí tituló lo ocurrido el 7 de octubre de 2023 como un «fracaso colosal», «el mayor fallo de inteligencia en la historia israelí» o «el momento más difícil desde 1948». Innumerables analistas internacionales y militares coincidieron. «Pase lo que pase en esta [nueva] ronda de la guerra Israel-Gaza», escribió Chaim Levinson en *Haaretz* el 8 de octubre de 2023, «ya hemos perdido». Se habló de caída de las inversiones, de enormes pérdidas comerciales y de «colapso económico» israelí. Y, en la reconfiguración del sistema internacional y geopolítico, todo ello podría contribuir a que se abriera un nuevo escenario con un Israel más inestable, inseguro y vulnerable que nunca. A medio-largo plazo, el genocidio de Gaza podría convertirse en un punto de inflexión histórico en el proceso de descolonización de Palestina.

Palabras clave: Palestina, Israel, colonialismo, sionismo, apartheid, genocidio

Abstract: New academic studies confirm that settler colonialism is the most useful explanatory paradigm for understanding the past and present of Palestine-Israel (Salamanca *et al.* 2012; Barakat 2018; Masalha 2018; Pappé 2018; Halper 2021; Ramos Tolosa 2021; Todorova 2021; Khalidi 2023; Sa'di and Masalha 2023). The Zionist goal of obtaining as much territory as possible with as little non-Jewish population as possible and the logic of «elimination of the native» remains central to understanding the Palestinian question. Likewise, more than three

* Email: Jorge.Ramos@uv.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1741-5379>

quarters of a century later, the Nakba and its conception as an «eternal present» for the Palestinian people remain central elements within and outside the academy.

For its part, in autumn 2023, the whole world was once again talking about Palestine. On the one hand, the Palestinian Nakba experienced a new episode with the Israeli genocide in the Gaza Strip, claiming the lives of more than 60,000 Palestinians (including more than 20,000 children) between autumn 2023 and summer 2025. On the other hand, the Israeli press called what happened on 7 October 2023 a «colossal failure», «the biggest intelligence failure in Israeli history» or «the most difficult moment since 1948». Countless international and military analysts agreed. «Whatever happens in this [new] round of the Israel-Gaza war» wrote Chaim Levinson in *Haaretz* on 8 October 2023, «we already lost». There was talk of falling investment, huge trade losses and Israeli «economic collapse». And, in the reconfiguration of the international and geopolitical system, all this could contribute to a new scenario with Israel more unstable, insecure and vulnerable than ever. In the medium to long term, the Gaza genocide could become a historic turning point in the Palestinian decolonisation process.

Key words: Palestine, Israel, colonialism, Zionism, apartheid, genocide

الملخص: تؤكد الدراسات الأكاديمية الجديدة أن الاستعمار الاستيطاني هو النموذج التفسيري الأكثر فائدة لفهم ماضي وحاضر فلسطين وإسرائيل (سلامنكا وآخرون، 2012؛ بركات، 2018؛ مصالحة، 2018؛ باي، 2018؛ هالبر، 2021؛ راموس تولوسا، 2021؛ تودوروف، 2021؛ الخالدي، 2023؛ سعدي ومصالحة، 2023). لا يزال الهدف الصهيوني المتمثل في الحصول على أكبر قدر ممكن من الأراضي بأقل عدد ممكن من السكان غير اليهود، ومنطق «القضاء على السكان الأصليين»، محورياً لفهم القضية الفلسطينية. وبالمثل، بعد أكثر من ثلاثة أرباع قرن، لا تزال النكبة ومفهومها على أنها «حاضر أبدي» للشعب الفلسطيني عناصر محورية داخل وخارج الأكاديمية.

من جانبه، في خريف عام 2023، كان العالم كله يتحدث مرة أخرى عن فلسطين. من ناحية أخرى، شهدت النكبة الفلسطينية حلقة جديدة مع الإبادة الجماعية الإسرائيلية في قطاع غزة، والتي أودت بحياة أكثر من 60 ألف فلسطيني (بما في ذلك أكثر من 20 ألف طفل) بين خريف عام 2023 وصيف عام 2025. ومن ناحية أخرى، وصفت الصحافة الإسرائيلية ما حدث في 7 أكتوبر 2023 بأنه «فشل ذريع» أو «أكبر فشل استخباراتي في تاريخ إسرائيل»، أو «أصعب لحظة منذ عام 1948». واتفق عدد لا يحصى من المحللين الدوليين والعسكريين. وكتب حاييم ليفينسون في صحيفة *هآرتس* في 8 أكتوبر 2023: «مهما حدث في هذه الجولة [الجديدة] من حرب إسرائيل وغزة، فقد خسرتنا بالفعل». وكان هناك حديث عن انخفاض الاستثمار وخسائر تجارية فادحة و«اتخاذ اقتصادي» إسرائيلي. وفي إعادة تشكيل النظام الدولي والجيوسياسي، يمكن أن يساهم كل هذا في سيناريو جديد مع إسرائيل أكثر عدم استقرار وانعداماً للأمن وضعفاً من أي وقت مضى. وعلى المدى المتوسط والطويل، قد تصبح الإبادة الجماعية في غزة نقطة تحول تاريخية في عملية إنهاء الاستعمار الفلسطيني.

الكلمات المفتاحية: فلسطين، وإسرائيل، والاستعمار، والصهيونية، والفصل العنصري، والإبادة الجماعية

1. Introducción: entender el fenómeno histórico del colonialismo de asentamiento

En sus distintas formas, el colonialismo es uno de los fenómenos políticos, sociales, económicos y culturales que más ha configurado el mundo desde la época moderna hasta la actualidad. Durante largo tiempo, el colonialismo se ha asociado generalmente al modelo de colonialismo clásico o de metrópoli, que ha tenido entre sus principales paradigmas contemporáneos el periodo del Raj británico en la India (Bandyopadhyay 2004). El colonialismo de asentamiento (también denominado colonialismo de poblamiento o colonialismo de colonos) es un fenómeno relacionado y debe entenderse dialécticamente con el colonialismo de metrópoli, pero al mismo tiempo es diferente y cuenta con sus propias especificidades. El colonialismo de metrópoli comporta la explotación y el dominio cultural, económico, epistémico y cultural del territorio y de los sujetos colonizados a través de relaciones asimétricas y concepciones racistas. Mayoritariamente, se relaciona con la anexión o el control de territorios no europeos por parte de Estados europeos. Por su parte, el colonialismo de asentamiento añade más elementos a los del colonialismo de metrópoli y se centra en otros distintos. Sobre todo, en que el propósito principal del colonialismo de asentamiento es el establecimiento por parte de Estados, movimientos o grupos de colonos – sobre todo europeos, pero no únicamente– de una sociedad o patria colonial propia que intenta excluir, sustituir, desplazar y/o eliminar a la población nativa o a su mayor parte. Para Patrick

Wolfe, en este modelo de colonialismo, la «invasión es una estructura, no un acontecimiento» y la «lógica de la eliminación» del nativo es clave (Wolfe 1999; 2006).

Aunque el marco explicativo del colonialismo de asentamiento no conforma un paradigma histórico-explicativo nuevo (tampoco respecto a Palestina-Israel [Davis 1987; Rodinson 1973]), a partir de la obra de Wolfe *Settler Colonialism* (1999), se ha ido afianzando como un campo de estudio concreto que cuenta cada vez con más especialistas y publicaciones (Cooper 2005; Veracini 2010; Cavanagh y Veracini 2017). En este contexto, una publicación periódica de referencia es la revista *Settler Colonial Studies*, que vio la luz en 2011. Desde entonces, hasta el momento en que se escriben estas líneas, ha dedicado cuatro dossieres a Israel-Palestina desde diversos puntos de vista que se enmarcan en el colonialismo de asentamiento.

Cabe tener en cuenta que, aparte de Palestina-Israel, los casos modernos y contemporáneos más estudiados de colonialismo de asentamiento, sin olvidar que existen otros y con una diversidad interna importante, han sido los de Australia, Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Sudáfrica (Cavanagh y Veracini 2017). En este último caso, cada vez es mayor el número de investigaciones que establecen una comparativa histórica entre el colonialismo de asentamiento bóer y el sionista y entre el apartheid sudafricano y el apartheid israelí (Davis 2003; Jacobs y Soske 2015; Pappé 2015a y 2015b; White 2009). No obstante, también se ha analizado una de las diferencias más importantes entre ambos: aunque tanto bóeres como sionistas han pretendido controlar la mayor parte del territorio posible excluyendo a la población nativa mayoritaria, la «lógica de la eliminación» que expuso Patrick Wolfe ha funcionado de manera distinta. Mientras que los poderes bóeres –con la connivencia británica en diversos periodos y formulaciones– desplazaron, discriminaron y segregaron a la población no blanca, necesitaban su mano de obra y no la expulsaron masivamente fuera de los límites considerados nacionales. Por su lado, las autoridades sionistas-israelíes no han necesitado a la población palestina de igual manera –aunque la han utilizado como mano de obra en distintos contextos– y su axioma de máximo territorio con el mínimo de población no judía (en palabras de Ilan Pappé, «pureza demográfica» judía, o en la peor situación, «mayoría demográfica» judía [Pappé 2012]) ha hecho que históricamente se combine el apartheid con la limpieza étnica. Desde otoño de 2023, también debe añadirse el genocidio (Segal 2023).

De este modo, es fundamental entender que el paradigma del colonialismo de asentamiento permite cuestionar el carácter de excepcionalidad que ha marcado numerosos análisis históricos de Israel-Palestina (Lloyd 2012). Como en otras problemáticas, los fenómenos históricos de colonialismo de asentamiento responden a parámetros diversos a la vez que comparables. En este contexto, y aunque por cuestiones de espacio aquí solo se vaya a indicar, la perspectiva comparada ofrece un valor añadido al conocimiento ya que permite analizar el colonialismo de asentamiento como un fenómeno cambiante, pero a su vez transhistórico, transnacional y global. También permite, entre otros elementos, reflexionar sobre las narrativas históricas y las construcciones de las identidades nacionales en diversos ámbitos de distintos continentes. En consecuencia, el paradigma del colonialismo de asentamiento se propone como el planteamiento de partida de este trabajo.

Así pues, la hipótesis inicial y el objetivo principal de esta investigación es demostrar que el marco explicativo más útil para comprender el pasado y el presente de la cuestión de Palestina-Israel es el colonialismo de asentamiento. Asimismo, considero que este paradigma,

que comporta la «invasión como estructura» y la «lógica de la eliminación» permite comprender con mayor profundidad el episodio actual de genocidio contra el pueblo palestino en la Franja de Gaza.

2. Palestina-Israel: un proceso de colonialismo de asentamiento en marcha y una nakba continua

Aunque su escenario sea la denominada «Tierra Santa»; a pesar de que el movimiento sionista se haya servido de la religión para sus fines políticos coloniales y de que diversos actores palestinos e israelíes tengan sus interpretaciones de diversas religiones en el centro de su identidad y apuesta política, la denominada problemática israelo-palestina no es de índole religiosa. A pesar de los relatos sionistas maximalistas, sionistas cristianos y de otros sectores, especialmente de culturas políticas de derechas del Norte Global, Palestina-Israel tampoco es la expresión, el puntal o una parte de un supuesto «choque de civilizaciones». El origen de la cuestión palestina-israelí no es un enfrentamiento entre dos pueblos históricamente vecinos que pugnan por un territorio ni entre dos movimientos nacionalistas. Es, principalmente, un proceso de colonialismo de asentamiento sionista versátil que se encuentra activo en la actualidad.

El origen de la problemática colonial de Palestina-Israel cabe situarlo en las últimas décadas del siglo XIX. Fue entonces cuando surgió el movimiento sionista, un nacionalismo judío creado por una minoría de personas judías europeas asquenazíes en un contexto de efervescencia tanto del impulso imperial como de numerosos movimientos nacionalistas en Europa. Su *raison d'être* era que la única solución al «problema judío», es decir, la criminalización y persecución de comunidades judías europeas, era la creación de una patria exclusiva o mayoritariamente judía. Aunque se trataba de un movimiento europeo influido por otros nacionalismos de la época, el sionismo era un «nacionalismo sin territorio» (Encel 2015), por lo que el colonialismo fue la vía para acceder a un territorio propio en el que establecer un Estado con una población única o abrumadoramente judía.

Mientras tanto, no puede olvidarse que la discriminación y la hostilidad, unidas a las dificultades económicas y a dinámicas más generales de migración transatlántica, condujeron a varios millones de personas judías a migrar entre la década de 1880 y la de 1920 al continente americano, especialmente a la Norteamérica de mayoría anglófona y al Cono Sur. Así, Palestina no fue el principal lugar de destino en este periodo; de hecho, estuvo por detrás de Estados Unidos, el Reino Unido, Argentina y Canadá. Solo un tres por ciento aproximadamente de las personas judías que migraron desde Europa entre finales del siglo XIX y la década de 1920 lo hicieron a Palestina; más de cuatro quintas partes marcharon a América (Izquierdo 2006).

Hasta bien entrado el siglo XX, el sionismo fue un fenómeno minoritario entre las comunidades judías. Del mismo modo, numerosos individuos y grupos judíos no solo consideraban y consideran que el sionismo no representa al judaísmo, sino que incluso es antijudío (Rabkin 2006). Desde finales del siglo XIX, personas y grupos judíos realizaron propuestas políticas específicamente judías distintas al sionismo. Lucharon contra la judeofobia, refutaron que la solución al «problema judío» tuviese que suponer la colonización de un territorio y defendieron poder seguir viviendo en sus respectivos países. De hecho, como idealizó retrospectivamente Stefan Zweig (2002 [1942]) en su autobiografía *El Mundo de Ayer*,

algunas personas judías consideraban que imperios multinacionales como el austrohúngaro podrían haber sido adecuados para la integración de las minorías y abrazar el cosmopolitismo, la movilidad o la textualidad históricamente vinculados a algunas personas judías europeas (Traverso 2013: 24-25). De esta forma, al margen del sionismo, se forjaron alternativas como el asimilacionismo (Wistrich 1998), el autonomismo o el bundismo (Gitelman 2003). Paralelamente, en algunas ocasiones ligado a estos fenómenos, debe remarcarse que una parte muy importante de la flor y nata del mundo científico, cultural, intelectual y revolucionario de entre finales del siglo XIX y mediados del XX estaba compuesto por personas de identidad u origen judío (Theodor Adorno, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Marc Chagall, Albert Einstein, Sigmund Freud, Emma Goldman, Franz Kafka, Rosa Luxemburg, Groucho Marx, Camille Pissarro o León Trotsky, entre otras) y que gran parte de ellas criticó al sionismo (Traverso 2013: 19-80).

De manera similar a otros proyectos coloniales, el movimiento sionista también intentó y ha intentado ocultar, reducir o rehusar su índole colonial (Veracini 2011: 3). Representándose históricamente como un movimiento nacional de liberación de un pueblo oprimido, sobre todo en sus primeros periodos se esforzó en difundir la conocida frase «un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo» (Ramos Tolosa 2014). Entre otros elementos y según se avanzaba en el tiempo, se iba legitimando por medio de elementos providencialistas y de la instrumentalización de pasajes de la Biblia (Masalha 2008), a partir de 1917 por la Declaración Balfour, posteriormente por la persecución y el genocidio que perpetró el III Reich en Europa. Más tarde, a partir de 1947-1948, por sus victorias en las «guerras de supervivencia» contra los «árabes» y después, también y entre otros elementos, por su pertenencia a la supuesta esfera occidental o judeocristiana en el marco del mito del «choque de civilizaciones» (Camargo 2007-2008).

Sin embargo, no puede eludirse que desde la década de 1880 se habían empezado a fundar colonias agrícolas en Palestina. Tampoco puede olvidarse que el proyecto colonizador sionista surgió al calor de la última etapa de la mayor expansión colonial europea (Said 2013 [1979]: 109-138), en el mismo periodo que el del gran imperialismo europeo representado en la Conferencia de Berlín de 1884-1885. Así pues, en aquel periodo, conocido también como el de la primera *aliya* (1882-1903), se inició la «exocolonización» de asentamiento sionista en Palestina⁽¹⁾. Tras 1948-1949, en el territorio en el que se estableció el Estado de Israel (el 78% de la Palestina histórica) y a partir de 1967 (en el 22% restante ocupado militarmente) la dinámica imperante fue de «endocolonización» de asentamiento, ya que se realizaba sobre un territorio controlado por Israel y en el que ha sido fundamental el carácter intensivo de la colonización, que se encuentra activo y en continua transformación hasta la actualidad.

En las últimas décadas del siglo XIX, lo que en la actualidad conforma Palestina, Israel o Palestina-Israel, formaba parte del Sultanato Otomano. Se trataba de un Estado encabezado por el sultán, regido por la dinastía osmanlí desde el siglo XIII, con capital en Constantinopla-Estambul desde 1453 y que se encontraba en su etapa de decadencia final. Aunque el islam y el turco otomano eran la religión y el idioma oficial del Sultanato, respectivamente, el carácter

(1) Mientras que el concepto de «exocolonización» destaca el carácter prioritariamente extensivo de estos procesos, la «endocolonización» se centra en lo intensivo y, con frecuencia, en espacios ya controlados o adyacentes. Aun así, suelen ser dinámicas entrecruzadas e incluso inseparables, como en este último caso demuestra el devenir histórico de Palestina a partir de 1948 y 1967 (Véase Collins, 2011).

de su población era multiétnico, multilingüe y multirreligioso. En Palestina, prácticamente la totalidad de la población era árabe, según el criterio identitario lingüístico-cultural. El territorio se caracterizaba por la pluralidad y la tolerancia en la esfera religiosa. No había problemas destacables en el acceso a los Santos Lugares de las tres religiones monoteístas. Respecto a la población, entre 1850 y 1880, alrededor de medio millón de personas vivían en Palestina, un territorio de unos 27.000 kilómetros cuadrados. En torno a un 2-4% era judía (conocida más tarde como el «Viejo *Yishuv*»), entre un 10-11% cristiana y en torno a un 85-86% musulmana (Qumziyeh 2007: 54), la inmensa mayoría sunní. También existían minorías drusas, armenias, musulmanas chiíes y gitanas. En este escenario multiétnico y multirreligioso, sin conflictos intercomunitarios relevantes entre personas musulmanas, cristianas y judías, puede realizarse una pregunta clave: ¿cómo conseguir que un territorio con un 96-98% de población no judía se convirtiese, como pretendía el movimiento sionista, en un Estado exclusiva o mayoritariamente «judío»?

En los asentamientos de la primera *aliya* predominó el modelo colonial de asentamiento de «plantación étnica» con mano de obra nativa, que se asemejaba a la relación entre bóeres y población no blanca sudafricana. Como se ha indicado, en este modelo de colonialismo de asentamiento, la minoría colonizadora busca el control de la tierra y los recursos mientras desposee, discrimina, excluye, explota y segrega a la mayoría no blanca, pero no puede, no quiere o no se encuentra en su agenda inmediata expulsar de los límites que considera nacionales al mayor número de personas no blancas posible. Es decir, se necesita la tierra, pero de algún modo también a la población autóctona. En el otro modelo de colonialismo de colonos, conocido como de asentamiento puro, la sociedad colonial necesita la tierra, pero no a la población nativa.

Aunque en los primeros años un número considerable de personas nativas de Palestina no se opusieron a la llegada de colonos europeos, e incluso su tradicional hospitalidad les hizo recibirlos «con los brazos abiertos» (Pappé 2017 [2011]: 9), pronto la colonización sionista empezó a generar una creciente y mayoritaria hostilidad (Shafir 1989: 40-41). Entre otros elementos, su proyecto colonial restringió la puesta en cultivo de nuevas tierras que se buscaban por el crecimiento demográfico palestino y obstaculizó la expansión de la comercialización agrícola. A partir de la segunda *aliya* (1904-1914), la construcción del «Nuevo *Yishuv*» estaría cada vez más basada en el modelo de colonialismo de colonos de asentamiento puro (Piterberg 2008 y 2010). En el caso de Palestina, esto significaba la búsqueda de una nueva sociedad judía colonial y un desarrollo segregado a través de la «conquista de la tierra» (*kibbush ha-adama*) y la «conquista del trabajo» (*kibbush ha-‘avoda*) o «trabajo judío» (*‘avoda ‘ivrit*). Todo ello significaba excluir del trabajo agrícola y del mercado laboral a personas que no fuesen judías (Izquierdo 2006). De hecho, en sus numerosos testimonios escritos, era habitual que los colonos de esta segunda oleada colonizadora despreciaran a los de la primera por haber utilizado a trabajadores «árabes» (palestinos) en sus colonias (Pappé 2012: 48-53).

De esta forma, una de las vías para conseguir el objetivo último del sionismo, la segregación o separación (en afrikáans, *apartheid*) de la sociedad colonizadora respecto a la mayoría nativa, empezó a desarrollarse durante los últimos años de la Palestina otomana, continuando con posterioridad. Esto iba de la mano de la consolidación de la premisa de que Palestina debía ser «tan judía como inglesa era Inglaterra», como afirmaría en 1919 Chaim

Weizmann, el químico británico sionista que treinta años más tarde se convertiría en el primer presidente del Estado de Israel (Makdisi 2010: 242). En el contexto de Palestina y de la reivindicación sionista mayoritaria, esta pauta colonial empezó a imponerse. Esto se tradujo en la edificación de una nueva comunidad y de un nuevo sujeto judío «resultado de la colonización» a través del «arado y la espada» (Mayer 2010). En este sentido, Patrick Wolfe identificó al sionismo como «simple y llanamente colonialismo de asentamiento» (Wolfe 2013: 9), mientras que Lorenzo Veracini afirmó que el «asentamiento, nada más, [es] el núcleo absoluto de la práctica sionista» (Veracini 2015: 269).

La Declaración Balfour de 1917 supuso un gran salto hacia delante para el movimiento sionista, no solo porque obtenía el apoyo de una gran potencia, el Reino Unido, sino porque este iba a ser el agente colonial, desde una variante del colonialismo de metrópoli, encargado de Palestina hasta 1948. En un proceso complejo, el Reino Unido permitió o apoyó la excolonización de asentamiento sionista en Palestina, cuyos agentes se fueron preparando para la creación de un Estado exclusiva o mayoritariamente judío en el mayor territorio posible.

El momento culminante llegó en 1947 y 1948. En febrero de 1947, el Reino Unido traspasó a las Naciones Unidas la decisión sobre el futuro de Palestina. La Asamblea General de la ONU violó su propia Carta negando la consulta y el derecho de autodeterminación de la mayoría de la población palestina (Ramos Tolosa 2016: 248-255). Además, con diversas presiones a Estados pequeños –especialmente por parte de Washington– aprobó la partición de Palestina el 29 de noviembre del mismo año. En la confusión y exacerbación subsiguiente (júbilo mayoritario entre el Yishuv frente al rechazo y desolación palestina) las fuerzas sionistas iniciaron la limpieza étnica de Palestina, que continuó después del establecimiento del Estado de Israel el 14 de mayo de 1948 y de que pocas horas más tarde finalizase el Mandato Británico de Palestina. De este modo, se puso en práctica la vía del desplazamiento, transferencia, traslado o expulsión masiva, para conseguir el objetivo último sionista.

Entre 1947 y 1949, año en que se firmaron los armisticios que pusieron fin a la Primera Guerra Árabe-Israelí, Palestina cambió completamente. La mayor parte de la Palestina árabe fue destruida, casi dos tercios de su población no judía se convirtió en refugiada y el país fue desmembrado. Israel se edificó sobre el 78% de la Palestina histórica, mientras que (Trans)Jordania se anexionó Cisjordania y Jerusalén Este y Egipto pasó a administrar la nueva Franja de Gaza. Para la escritora italo-palestina Rula Jebreal, la Nakba fue «la catástrofe, el desastre, el apocalipsis [...] Es difícil de explicar, pero es algo que cada palestino siente en su interior, como una herida irreparable, como un cortocircuito en nuestra historia» (Jebreal 2005: 142). Para el «poeta de Palestina» Mahmud Darwish, la llegada de la metáfora, que siempre quiso rechazar, de «mi patria es una maleta» y de un «mapa de ausencia» (Darwish 2011). De este modo, después de más de medio siglo de esfuerzos del colonialismo de asentamiento sionista, había llegado su gran victoria: construir un nuevo Estado sobre un territorio, como ordenó David Ben Gurión en 1948, «limpio y vacío de árabes» (Morris 2004: 463). Para el movimiento sionista, aquel 1948 fue un *annus mirabilis* en el que un sueño vinculado a la justicia y a la pureza moral se convirtió en realidad, para el pueblo palestino, un *annus horribilis* que no dejaría de ser un «presente eterno» (Sa'adi 2002).

Es importante tener en cuenta que, desde el marco explicativo del colonialismo de asentamiento, la Nakba palestina no solo fue un acontecimiento, sino que formaba parte de una dinámica colonial y una estructura tanto anterior como posterior a 1948. Así, al contrario de lo que argumentan algunos historiadores, el enfrentamiento civil colonial no oficial en Palestina (entre diciembre de 1947 y mayo de 1948), así como la guerra interestatal (Primera Guerra Árabe-Israelí) desde el 15 de mayo de 1948 hasta la firma de los armisticios, no fue la causa principal de la limpieza étnica de Palestina. Simplemente fue su contexto, su medio o su vía. En otras palabras, aunque nada estaba predeterminado y la coyuntura de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial permitió la Nakba, su causa primordial no fue la contingencia de las dos guerras desarrolladas en Palestina antes mencionadas, sino la dinámica de colonialismo de asentamiento sionista. Una dinámica que no acabó en 1948 ni en 1967⁽²⁾. Así, la Nakba continuó y continúa (Abdo y Masalha 2018; Khoury 2012).

Entre otros fenómenos, a partir del año de la creación del Estado de Israel, se pusieron en marcha mecanismos legales para impedir a la población nativa palestina refugiada volver a sus casas, a pesar de que la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU en diciembre de 1948 reconoció su derecho al retorno. Esto significaba que se excluyó y se separó de su tierra a la mayoría de las personas autóctonas solo por no ser judías. Paralelamente, a través de las leyes de retorno (1950) y ciudadanía (1952), cualquier persona judía del mundo podía obtener la ciudadanía plena israelí solo por su condición judía, mientras que, solo por su condición no judía, a la mayor parte de la población palestina se le negaba este derecho. Además, a la minoría de personas palestinas que no habían sido expulsadas durante la Nakba de 1948 y que quedaron dentro de las líneas de armisticio israelíes, se les impuso la ley marcial hasta 1966. En resumen, en ambos casos, se establecieron diferentes mecanismos legales de desposesión, segregación, separación o represión entre la población que vivía bajo un mismo Estado solo por su condición de judía o no judía, por lo que se trata de un tipo de política de apartheid (Barreñada 2005; Pappé 2015a y 2015b). Por tanto, en la búsqueda del objetivo último sionista –máximo territorio con el mínimo de población no judía– la limpieza étnica y el apartheid, dentro del marco de proyecto sionista de colonialismo de asentamiento, fueron claves en la creación y siguen siendo claves en el mantenimiento del Estado de Israel.

En junio de 1967 llegó la euforia israelí por la victoria en la Guerra de los Seis Días. La preparada y rápida ocupación militar del Golán sirio, Cisjordania, Jerusalén Este, la Franja de Gaza y la península del Sinaí egipcia –declarada ilegal por la Resolución 242 del Consejo de Seguridad de la ONU– también supuso un dilema para las autoridades políticas y militares israelíes. El contexto no era el mismo que en 1947-1948, a pesar de que entre 200.000 y 300.000 personas palestinas fueron expulsadas de sus casas en la conocida como *Naksa* de 1967. Si el Estado de Israel anexionaba los territorios de la Palestina histórica que acababa de conquistar, dejaría de tener una mayoría judía permanente, un axioma fundamental del sionismo. Por tanto,

(2) De hecho, en diversas épocas, distintos líderes israelíes han defendido públicamente esta idea o una versión de ella. Por ejemplo, Ariel Sharon, que afirmó en 2001: «La guerra de Independencia no ha terminado todavía. No: 1948 fue tan solo uno de sus capítulos. [...] Es imposible pensar que hayamos concluido nuestra tarea y que nos podamos dormir en los laureles» (citado por Álvarez-Ossorio e Izquierdo 2007: 23). Desde la narrativa palestina: «Lo que ocurrió en 1948 no está terminado, ya sea porque los palestinos todavía están viviendo sus consecuencias o porque procesos similares están funcionando en el presente [...]. Su dispersión ha continuado, su estatus permanece sin resolver, y sus condiciones, especialmente en los campamentos de refugiados, pueden ser miserables» (Humphries y Khalidi 2017: 59).

entre otros factores y con diversos matices, se optó por la endocolonización (tanto por su carácter intensivo como por tratarse de un territorio bajo control total israelí). Al contrario de lo que establecen numerosos análisis que consideran que la «colonización» de territorios como Cisjordania y Jerusalén Este (que aquí se considera endocolonización de asentamiento) siguió a la ocupación militar de 1967, en este estudio se está demostrando que la ocupación vino después de la colonización (exocolonización y endocolonización de asentamiento) y que ambas han sido inseparables y continuas hasta la actualidad⁽³⁾.

La solución israelí de endocolonización unida a la ocupación militar de duración indefinida permitía controlar en profundidad la tierra, explotar sus recursos, trasladar a un número cada vez mayor de colonos y permitir que los cuerpos y territorios palestinos se convirtiesen en un campo de pruebas de la industria armamentística mundial, factor clave para la perpetuación del régimen colonial de asentamiento (Loewenstein 2024). Al mismo tiempo, posibilitaba la desposesión, segregación y sustitución de numerosas familias palestinas, la demolición de viviendas, la aplicación de fórmulas de biopolítica o una limpieza étnica progresiva. A partir de 1967, algunas de las dinámicas más claras que pueden explicarse en el marco del colonialismo de asentamiento han sido la construcción de asentamientos dentro de la continua endocolonización de Cisjordania (Abu-Tarbush 2012 y 2013-2014; Álvarez-Ossorio 2008); de «judaización», revocación de la ciudadanía y de aislamiento de Jerusalén Este; de fragmentación territorial (Domínguez de Olazábal 2022), de obstáculos a la movilidad o de destrucción de casas, escuelas e infraestructuras palestinas y de comunidades beduinas. Todas ellas se encuentran activas hasta el día de hoy y experimentan una renovación periódica. Asimismo, se combinan con otros factores e intereses económicos —entre los que destacan por ejemplo los de los complejos militar-industriales, tecnológicos y de seguridad— y están vinculadas, en mayor o menor medida, al propósito del colonialismo de asentamiento sionista-israelí de conseguir el máximo de territorio con el mínimo de población no judía, algo inseparable también del último episodio de genocidio israelí en Gaza iniciado en otoño de 2023.

3. El genocidio de Gaza iniciado en octubre de 2023: ¿el principio del fin del régimen israelí?

El genocidio de Gaza de 2023-2024 es un capítulo más, pero sin duda el más atroz, del proceso vigente de colonialismo de asentamiento sionista-israelí y de la Nakba continua. El territorio sobre el que se centra este episodio, la Franja de Gaza, es un enclave palestino de 365 km² creado a raíz de la Nakba de 1948. Allí se refugiaron en 1948-1949 unas 200.000 personas palestinas que escapaban de la limpieza étnica sionista-israelí y que, con las «cadenas del absurdo tiempo», como escribió la poetisa palestina Fadwa Tuqan, vieron cómo su refugio se convertía en un presente persistente en 8 campos de refugiados y refugiadas. Ya antes de octubre de 2023, más del 70% de sus más de dos millones de habitantes eran personas refugiadas (Finkelstein 2018: 3). A pesar de ser un territorio con una superficie tan reducida que sólo supone la mitad aproximadamente de la isla canaria de La Palma, el número de víctimas mortales palestinas del genocidio de la Franja de Gaza superó las 30.000 entre octubre de 2023 y febrero de 2024. Esto significa que, en tan sólo cinco meses y en un territorio minúsculo que supone el 1,43% la superficie total de la Palestina histórica, fueron asesinadas

(3) Estas dinámicas están vinculadas a lo que Isaías Barreñada denomina «colonialismo 2.0» (Barreñada 2017-2018: 203-226).

el doble de personas que a lo largo de todo un año en toda Palestina durante la Nakba de 1948. De hecho, podría afirmarse que no sólo es el capítulo más atroz de la Nakba continua palestina, sino una nueva Nakba y, en términos de pérdidas humanas inmediatas, la peor Nakba.

Los detalles de las masacres perpetradas por el ejército israelí en la Franja de Gaza durante este genocidio son (terriblemente) conocidas. Entre otros factores, porque es el genocidio mejor documentado audiovisualmente por sus víctimas y sus victimarios. Al contrario que en otros episodios de crímenes de guerra y de lesa humanidad, en los que los perpetradores intentan negar y ocultar sus crímenes, en este contexto los líderes israelíes han promovido abiertamente los crímenes y sus ejecutores militares los graban y difunden por redes sociales. Con todo, no es objeto de este trabajo el estudio de estas atrocidades, sino pensar históricamente de forma urgente e inmediata –un ejercicio, a su vez, muy complicado para un historiador– algún significado e implicación.

El 7 de octubre de 2023 será recordado durante mucho tiempo. Los guerrilleros palestinos del gueto de Gaza, de más de diez facciones políticas diferentes y mayoritariamente refugiados, no sólo no habían logrado destruir nunca tan eficaz ni rápidamente los sistemas de vigilancia y la «valla inteligente» de tecnología puntera que los ha separado 75 años de sus tierras de origen, sino que nunca habían logrado penetrar tan adentro en el territorio del que sus ancestros fueron expulsados. Por otra parte, distintas fuentes hablaron de más de mil israelíes fallecidos y más de doscientos rehenes como resultado del ataque del 7 de octubre, denominado por las facciones palestinas como «Operación Inundación de al-Aqsa». Fue un shock increíble. Por primera vez desde 1973, el gobierno israelí declaró el estado de guerra.

Al mismo tiempo, las *fake news* empezaron a extenderse, sobre todo por los grandes medios del Atlántico Norte, mientras se reactivaba y se recrudecía el imaginario racista orientalista tan estudiado desde hace décadas por Edward Said (2018 [1981]) o Chandra Talpade Mohanty (1984). Atrocidades relacionadas con bebés israelíes que después fueron falsas, cuerpos quemados que resultaron ser de guerrilleros palestinos –y no de israelíes como se difundió en un primer momento– e investigaciones incluso de la policía israelí que revelaron que helicópteros de las Fuerzas de Defensa de Israel podrían haber sido responsables de la muerte de israelíes en un festival celebrado en una localidad cercana al norte de Gaza. Esta última investigación supuso que el ministro de Comunicaciones Shlomo Karhi sugiriese sancionar a *Haaretz* (Gueta 2023), el periódico israelí que publicó la información. Por otro lado, numerosos medios de masas euroamericanos han recibido críticas por su deshumanización del pueblo palestino y por su parcialidad proisraelí, como denunciaron el 23 de noviembre periodistas de la BBC sobre su propio medio (Safdar 2023). Cabe tener en cuenta que, sólo en el mes y medio posterior al 7 de octubre, más de 60 periodistas han sido asesinados por el ejército israelí en Gaza, un número más alto que la suma de todas las víctimas mortales de periodistas en todo el mundo a lo largo de 2022 (57, según Reporteros Sin Fronteras 2022).

Por otro lado, 15 días antes del 7 de octubre de 2023, Benjamín Netanyahu se dirigió a la Asamblea General de la ONU. Mientras sujetaba un mapa, expuso su plan para un “nuevo Oriente Medio”, que planteaba un corredor económico entre la India y Europa pasando por varios países. En primer lugar, por los Emiratos Árabes Unidos, que normalizaron sus relaciones con el Estado israelí en 2020 en los conocidos como Acuerdos de Abraham. En

segundo lugar, por Arabia Saudí, que estaba aproximando sus relaciones con Israel pero que las congeló en octubre de 2023 por el inicio del genocidio, tal y como buscaba la resistencia palestina. En tercer lugar, por Jordania, segundo Estado árabe en firmar un acuerdo de paz con Israel tras Egipto. Después, por supuesto, por Israel, último gran nudo antes de llegar a Europa. Netanyahu insistió en la importancia de Estados Unidos en este proyecto. Lógicamente, la progresiva transición hacia un mundo multipolar estaba detrás de esta propuesta del tándem israelo-estadounidense, que pretende contrapesar el creciente poder de los BRICS (en 2024 su porcentaje del PIB mundial ya supera al del G7 [Richter 2023]), de la Organización de Cooperación de Shanghái y de la Nueva Ruta de la Seda de China. Aunque los BRICS son heterogéneos y empresas y gobiernos colaboran de distintas maneras con el Estado y empresas israelíes, es obvio que su principal rival geopolítico es Estados Unidos y, por ende, Israel, su gendarme regional en el Sudoeste Asiático. Esto también tiene mucho que ver con el 7 de octubre y el intento palestino de que, en un futuro, la «Operación Inundación de al-Aqsa» pueda ser un punto de inflexión histórico que acelere a medio-largo plazo la descolonización de Palestina al mostrar la debilidad, inestabilidad e inseguridad israelí.

Tampoco puede olvidarse que, entre abril de 2019 y noviembre de 2022, se sucedieron cinco procesos electorales en el Estado de Israel que agravaron su inestabilidad y fragmentación sociopolítica, así como la radicalización de la sociedad judía israelí hacia la extrema derecha sionista. Formado el 29 de diciembre de 2022, el último gobierno de Benjamin Netanyahu (político acusado de corrupción por instituciones públicas durante su primer mandato de 1996-1999 y nuevamente incriminado a partir de 2018) es el más ultraderechista de la historia israelí. El ministro de Seguridad, Itamar Ben-Gvir, participó en linchamientos públicos anti palestinos, fue condenado por incitación al racismo y dijo que el autor de la masacre de Al Khalil-Hebrón de 1994 —que acabó con la vida de 29 personas palestinas mientras rezaban—, era su héroe. El ministro de Finanzas, Bezalel Smotrich, manifestó públicamente en enero del 2023 que era un «fascista homófobo» (McGreal 2023).

Por otra parte, entre enero y octubre de 2023, multitudinarias protestas contra una reforma judicial promovida desde el gobierno y que destruiría la teórica separación de poderes dentro del régimen político israelí sacudieron semana tras semana las calles de ciudades como Tel Aviv. Sin embargo, estas protestas no pedían el fin del proyecto colonial sionista-israelí ni del apartheid, sino sólo de aspectos que afectan a la etnocracia israelí (Yiftachel 2006). Sea como sea, el enfrentamiento no ha dejado de crecer entre los sectores progubernamentales (derecha y ultraderecha, sionismo religioso y organizaciones de colonos) y los sectores anti-Netanyahu que protagonizaron las protestas. La fractura sociopolítica en la sociedad judía israelí es de las mayores en tres cuartos de siglo. En julio de 2023, el Canal 12 de la televisión israelí se hizo eco de una encuesta que concluía que el 67% de la población israelí temía una guerra civil. Ese porcentaje subía al 85% entre quienes habían votado a algún partido del bloque anti-Netanyahu en las últimas elecciones (Gillott 2023). Además, en los últimos años, ha aumentado la preocupación demográfica, en especial por el desequilibrio entre la tasa de natalidad de personas judías laicas y ultraortodoxas y la baja formación superior y empleabilidad de estas últimas. Sobre esto, un artículo en *Haaretz* de junio de 2023 titulaba: “Israel Has a Demographic Crisis” (Rosenberg 2023). Por si fuera poco, un número considerable de personas judías israelíes están abandonando el país, especialmente las sionistas moderadas. Esta tendencia se

ha multiplicado exponencialmente desde octubre de 2023 y amplias zonas del sur y norte del país están experimentando la despoblación.

De esta manera, en gran parte el Estado colonial israelí se basa en proporcionar estabilidad y seguridad a su ciudadanía privilegiada judía y a sus inversiones capitalistas. Pero como se está analizando, en los últimos años, en especial desde 2023, y todavía más desde octubre de ese año, Israel tiene graves problemas para garantizar su solidez y sostenibilidad demográfica y económica. Y esto es difícil de mantener en el tiempo. Sólo por mencionar algunos datos desde octubre de 2023, según el Buró Central de Estadísticas israelí, el PIB del país se derrumbó un 19,4% en el último trimestre de 2023. En los primeros 16 días desde el 7 de octubre, el séquel israelí cayó hasta su punto más bajo desde 2018 y el Banco de Israel anunció que iba a vender 30.000 millones de dólares en reservas para «detener el colapso» (Wrobel 2023). En noviembre de 2023, *The Times of Israel* advirtió que la ausencia de trabajadores costaba a Israel 600 millones de dólares a la semana. El primer día de 2024, *The Washington Post* afirmó que el coste de la guerra había ascendido a 1.540 millones de dólares a la semana. Un mes después, Moody's degradó la calificación crediticia israelí por primera vez en su historia (Waksman 2024). Desde el inicio del genocidio de Gaza, el comercio y el turismo israelí se desplomaron entre un 70-75% y se paralizó casi el 80% de la construcción (Bacqué *et al.* 2023).

Por su lado, Israel presume de haberse convertido en la *start-up nation*, es decir, en un nodo internacional de empresas emergentes basadas en la alta tecnología o en tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Estas empresas se caracterizan por la expectativa de un crecimiento rápido, se vinculan a cultura *entrepreneur* y suelen requerir inversiones capitalistas externas y capital de riesgo en el marco del neoliberalismo (Heilbrunn 2022). Sin embargo, ya el 24 de octubre de 2023, *The Times of Israel* publicaba que casi el 70% de las empresas tecnológicas en Israel tenían dificultades para su funcionamiento. En marzo de 2024, el mismo periódico admitía que la inversión de capital riesgo en *start-ups* se había hundido un 73% en Israel (Wrobel 2024). Para el economista israelí Eran Yashiv: «Si Israel está en guerra o en un caos geopolítico durante este año y el próximo, sospecho que muchos inversores extranjeros se darán por vencidos con Israel y alentarán a las empresas de tecnología a abandonar el país». Si esto sucediera, «la economía [israelí] estaría en problemas y podría tornarse mucho, mucho más débil» (Paúl 2024).

A todo ello cabe sumar la denuncia sudafricana contra Israel ante la Corte Internacional de Justicia por genocidio y la suspensión o reducción de relaciones diplomáticas de Bolivia, Chad, Chile, Colombia (que también suspendió la compra de armas), Honduras, Jordania o Turquía por las masacres israelíes en Gaza. Además, se sucedieron miles de manifestaciones en apoyo al pueblo palestino desde octubre de 2023, importantes movilizaciones judías antisionistas en Estados Unidos (entre las que llegaron a ocupar durante unas horas la Estatua de la Libertad, la Grand Central Terminal de Nueva York o el Capitolio de Washington) e incontables pronunciamientos de administraciones públicas y universidades. Desde la segunda mitad de abril de 2024, y habiéndose iniciado en la Universidad de Columbia de Nueva York, se desencadenó un gran movimiento global de acampadas universitarias a favor del pueblo palestino, contra el genocidio en Gaza y por el fin de las complicidades con Israel.

Asimismo, la presión popular del movimiento BDS, conformado por la mayor coalición de la sociedad civil palestina, consiguió múltiples desinversiones económicas en Israel o la revisión de relaciones comerciales de McDonald's, Puma o Samsung, además de la retirada de inversiones japonesas o escandinavas. Desde noviembre de 2023, la corporación Bank of America se deshizo del 50% de sus acciones en Elbit, la mayor empresa de armas israelí (BNC 2024). En España, el fin de semana del 25 de febrero de 2024 se produjo la segunda gran jornada de movilización estatal coordinada por la Red Solidaria Contra la Ocupación de Palestina (RESCOP), en la que más de 100 municipios se manifestaron exigiendo el fin de la compraventa de armas con Israel. El 29 aquel mismo mes, los dos partidos del gobierno español (PSOE y Sumar), además de otros, votaron a favor de «efectuar la suspensión inmediata del comercio de armas con Israel» en el Congreso de los Diputados, a iniciativa de Podemos. Trece días más tarde, la Comisión de Asuntos Exteriores del mismo Congreso votó a favor de poner fin al comercio de armas con Israel.

Mientras continúa el genocidio en Gaza, la nueva fase iniciada el 1 abril de 2024 con el bombardeo israelí de un edificio diplomático iraní en Damasco, que provocó 16 muertos (incluyendo a varios civiles), y la contenida respuesta iraní doce días después supusieron un paso más en el desgaste incesante israelí y la «estrategia del enjambre» desde diversos frentes (Escobar 2024). En el marco de la guerra asimétrica que libra el denominado «Eje de la Resistencia» (Irán, Siria, Hezbolá, las Fuerzas de Movilización Popular y Kataeb Hezbolá de Irak, Ansarolá de Yemen y otras organizaciones antiimperialistas) contra Israel y la presencia estadounidense en el Sudoeste Asiático, el genocidio en Gaza, la escalada militar, las dificultades demográficas y económicas y el «caos geopolítico» que mencionaba Eran Yashiv, pueden tener consecuencias graves e irreversibles para el régimen colonial israelí a medio-largo plazo. Y es que, como el analista israelí y experto en industria militar Shir Hever declaró en marzo de 2024 al diario *La Vanguardia*: «Muchos israelíes creen que este es el final del Estado de Israel» (Meseguer 2024).

Referencias bibliográficas

- ABDO, NAHLA y MASALHA, NUR (2018): «An Oral History of the Palestinian Nakba», Londres: Zed Books.
- ABU-TARBUSH, JALED (2012): «Palestina: retomando la iniciativa», en *Revista electrónica de estudios internacionales (REEI)*, nº 24, pp. 1-27.
- (2013-2014): «Palestina en el nuevo contexto regional: ¿parálisis o avances?», en *Anuario CEIPAZ*, nº 6, pp. 146-159.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, IGNACIO (2008): «Archipiélago Palestina: la ruptura de la continuidad territorial de Cisjordania», en *Norba. Revista de historia*, nº 21, pp. 117-137.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, IGNACIO e IZQUIERDO, FERRAN (2007): *¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- BACQUÉ, RAPHAËLLE *et al.* (2023): «Israel's economy hit hard by war against Hamas», en *Le Monde*, 27 de octubre de 2023. Disponible en: https://www.lemonde.fr/en/international/article/2023/10/27/israel-s-economy-hit-hard-by-war-against-hamas_6207925_4.html.
- BARREÑADA, ISAÍAS (2005): *Identidad y ciudadanía en el conflicto israelo-palestino: los palestinos con ciudadanía israelí, parte del conflicto y excluidos del proceso de paz*, Tesis

- doctoral, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://docta.ucm.es/entities/publication/d5603574-a9d6-478c-bca9-64438d4687bf>.
- (2017-2018): «La política disruptiva de Trump en Oriente Medio y el nuevo momento del conflicto israelo-palestino», en *Anuario CEIPAZ*, nº 10, pp. 203-226.
- BANDYOPADHYAY, SEKHAR (2004): *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, Nueva Delhi: Orient Longmans.
- BARAKAT, RAJA (2018): «Writing/Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History», en *Settler Colonial Studies*, vol. 8, nº 3, pp. 349-363. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/2201473X.2017.1300048>.
- BNC (Boycott National Committee) (2024): «Indicators of the BDS movement's global impact: Q4 2023 & Q1 2024», BDS Movement, 29 de marzo de 2024. Disponible en: <https://bdsmovement.net/news/indicators-bds-movements-global-impact-q4-2023-q1-2024>.
- CAMARGO, JUAN JOSÉ (2007-2008): «Un choque de ignorancias y definiciones. El mito del 'choque de civilizaciones' a partir del pensamiento de Edward W. Said», *Taula: Quaderns de pensament*, nº 41, pp. 23-36.
- CAVANAGH, ELIZABETH y VERACINI, LORENZO (eds.) (2017): *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism*, Londres: Routledge.
- COLLINS, JOHN (2011): «Más allá del 'conflicto': Palestina y las estructuras profundas de la colonización global», *Política y Sociedad*, vol. 48, nº 1, pp. 139-154.
- COOPER, FREDERICK (2005): *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley: University of California Press.
- DARWISH, MAHMUD (2011 [2006]): *En presencia de la ausencia* (traducción de Gómez, Luz), Valencia: Pre-Textos.
- DAVIS, URI (1987): *Israel: An Apartheid State*, Londres: Zed Books.
- DAVIS, URI (2003): *Apartheid Israel: Possibilities for the Struggle Within*, Londres: Zed Books.
- DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL, ITXASO (2022): *Palestina: ocupación, colonización, segregación*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- ENCEL, FREDERIC (2015): *Géopolitique du sionisme. Stratégies d'Israël*, París: Éditions Armand Colin.
- ESCOBAR, PABLO (2024): «Axis of Resistance: From Donbass to Gaza», *The Cradle*, 16 de febrero de 2024. Disponible en: <https://thecradle.co/articles-id/23408>.
- FINKELSTEIN, NORMAN G. (2018): *Gaza: An Inquest Into Its Martyrdom*, Berkeley: University of California Press.
- GILLOTT, HARRY (2023): «Poll Says Majority of Israelis Fear Civil War as Protests Escalate», *The Jewish Chronicle*, 17 de julio de 2023. Disponible en: <https://www.thejc.com/news/poll-says-majority-of-israelis-fear-civil-war-as-protests-escalate-hyhfz7p2>.
- GITELMAN, ZVI (ed.) (2003): *The Emergence of Modern Jewish Politics. Bund and Zionism in Eastern Europe*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- GUETA, JONATHAN (2023): «Israel's Communications Minister Threatens Haaretz, Suggests Penalizing Its Gaza War Coverage», *Haaretz*, 23 de noviembre de 2023. Disponible en: <https://www.haaretz.com/israel-news/2023-11-23/ty-article/israels-communications-minister-threatens-haaretz-suggests-penalizing-its-war-coverage/0000018b-fd0c-de73-a9bb-ffe9fb9f10000>.
- HALPER, JEFF (2021): *Decolonizing Israel, Liberating Palestine: Zionism, Settler Colonialism, and the Case for One Democratic State*, Londres: Pluto Press.

- HEILBRUNN, SAMUEL (2022): *Dark Sides of the Startup Nation. Winners and Losers of Technological Innovation and Entrepreneurship in Israel*, Londres: Routledge.
- HUMPHRIES, IAN y KHALIDI, LAILA (2017): «El género de la memoria de la Nakba», en H. Saadi.A. y Abu-Lughod, L. (eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*, pp. 325-356, Buenos Aires: Canaán-CLACSO.
- IZQUIERDO, FERRAN (2006): «Sionismo y separación étnica en Palestina durante el Mandato británico: la defensa del trabajo judío», *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 10, nº 227, pp. 205-228.
- JACOBS, SUE y SOSKE, JON (2015): *Apartheid Israel: The Politics of an Analogy*, Haymarket Books.
- JEBREAL, RULA (2005): *La strada dei fiori di Miral*, Milán: Bur.
- KHALIDI, RASHID (2023 [2020]): *Palestina: cien años de colonialismo y resistencia*, Masrid: Capitán Swing.
- KHOURY, ELIAS (2012): «Al-Nakba al-Mustamirra [‘La Nakba continua’]», *Majallat Al-Dirasat Al-Filastiniyya* (en árabe), nº 89, pp. 37-50.
- LEVINSON, CHAIM (2023): «Whatever Happens in This Round of the Israel-Gaza War, We Already Lost», *Haaretz*, 08/10/2023. Disponible en: <https://www.haaretz.com/opinion/2023-10-08/ty-article-opinion/premium/whatever-happens-in-this-round-of-the-israel-gaza-war-we-already-lost/0000018b-0b9d-dc5d-a39f-9ffd327c0000>.
- LLOYD, DAVID (2012): «Settler Colonialism and the State of Exception: The Example of Palestine/Israel», *Settler Colonial Studies*, vol. 2, nº 1, pp. 59-80. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648826>.
- LOEWENSTEIN, ANTONY (2024): *El laboratorio palestino. Cómo Israel exporta al mundo la tecnología de la ocupación*, Madrid: Capitán Swing.
- MAKDISI, SAREE (2010): *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation*, Nueva York: W. W. Norton & Company.
- MASALHA, NUR (2008): *La Biblia y el sionismo: Invención de una tradición y discurso poscolonial*, Barcelona: Bellaterra.
- MASALHA, NUR (2018): *Palestine: a four thousand year history*, Londres: Zed Books.
- MAYER, ARNO J. (2010): *El arado y la espada: del sionismo al estado de Israel*, Barcelona: Ediciones Península.
- MESEGUER, MARINA (2024): «Shir Hever: Muchos israelíes creen que este es el final del Estado de Israel», *La Vanguardia*, 07/03/2024. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20240307/9540358/israelies-creen-final-israel.html>.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE (1984): «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *boundary 2*, vol. 12, nº 3- vol. 13, nº 1, pp. 333-358.
- MCGREAL, CHRIS (2023): «Biden administration grants US visa to extremist Israeli minister», *The Guardian*, 10/03/2023. Disponible en: <https://www.theguardian.com/us-news/2023/mar/10/biden-administration-visa-extremist-israeli-minister-bezazel-smotrich>.
- MORRIS, BENNY (2004): *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PAPPÉ, ILAN (2012): «Shtetl Colonialism: First and Last Impressions of Indigeneity by Colonised Colonisers», *Settler Colonial Studies*, vol. 2, nº 1, pp. 39-58. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648825>.

- (ed., 2015a): *Israel and South Africa: The Many Faces of Apartheid*, Londres: Zed Books.
- (2015b): *Peoples Apart: Israel, South Africa and the Apartheid Question*, Londres: I. B. Tauris.
- (2017 [2011]): *Los palestinos olvidados. Historia de los palestinos de Israel*, Madrid: Akal.
- (2018): *La cárcel más grande de la tierra: una historia de los territorios ocupados*, Madrid: Capitán Swing.
- PAÚL, FRANCISCO (2024): «Las graves consecuencias de la guerra en Gaza para la economía de Israel», *BBC News Mundo*, 05/03/2024. <https://www.bbc.com/mundo/articulos/c3gkel91581o>.
- PITERBERG, GABRIEL (2008): *The Returns of Zionism. Myths, Politics and Scholarship in Israel*, Londres: Verso.
- PITERBERG, GABRIEL (2010): «Colonos y sus Estados», *New Left Review*, nº 62, pp. 108-117.
- QUMZIYEH, MAZIN B. (2007): *Compartir la tierra de Canaán*, Buenos Aires: Editorial Canaán.
- RABKIN, YAACOV M. (2006): *La amenaza interior: Historia de la oposición judía al sionismo*, Barcelona: Hiru.
- RAMOS TOLOSA, JORGE (2014): «‘Un país de desolación, sílices y cenizas’. El mito de Palestina como tierra virgen en el discurso sionista», *Historia social*, nº 78, pp. 117-134.
- (2016): ¿«Las Naciones Unidas no son nada»? *Pablo de Azcárate y el fracaso de la ONU en Palestina (1947-1952)*, Tesis doctoral, Universitat de València. <https://roderic.uv.es/items/05600c47-f2f0-4868-ad73-8ceefd6d8210>.
- (2021): «¿Por qué Palestina-Israel es una cuestión de colonialismo de asentamiento?», *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, nº 124, pp. 135-161. <https://doi.org/10.55509/ayer/124-2021-06>.
- REPORTEROS SIN FRONTERAS (2022): «Balance de periodistas encarcelados, asesinados, secuestrados y desaparecidos en el mundo en 2022», 01/12/2022. https://rsf.org/sites/default/files/medias/file/2022/12/RSF_Bilan2022_ES.pdf.
- RICHTER, FELIX (2023): «The Rise of the BRICS», *Statista*, 22/08/2023. <https://www.statista.com/chart/30638/brics-and-g7-share-of-global-gdp/>.
- RODINSON, MAXIME (1973): *Israel: A Colonial-Settler State?* Londres: Monad.
- ROSENBERG, DAVID (2023): «Israel Has a Demographic Crisis. And It’s Not About Birth Rates», *Haaretz*, 22/06/2023. <https://www.haaretz.com/israel-news/2023-06-22/ty-article/.premium/israel-doesnt-have-a-birth-rate-problem-its-demographic-crisis-is-unique/00000188-e275-d5fc-ab9d-fb7daabe0000>.
- SA’DI, AHMAD H. (2002): “Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity”, *Israel Studies*, vol. 7, nº 2, pp. 175-198.
- SA’DI, AHMAD H. Y MASALHA, NUR (2023): «Decolonizing the Study of Palestine: Indigenous Perspectives and Settler Colonialism after Elia Zureik», Londres: I. B. Tauris.
- SAFDAR, AZAD (2023): «As Israel pounds Gaza, BBC journalists accuse broadcaster of bias», *Al Jazeera*, 23/11/2023. <https://www.aljazeera.com/news/2023/11/23/as-israel-pounds-gaza-bbc-journalists-accuse-broadcaster-of-bias>
- SAID, EDWARD W. (2013 [1979]): *La cuestión palestina*, Barcelona: Debate.
- (2018 [1981]): *Cubriendo el islam*, Barcelona: Debate.
- SALAMANCA, OSCAR J. et al. (2012): «Past is Present: Settler Colonialism in Palestine», *Settler Colonial Studies*, vol. 2, nº 1, pp. 1-8. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648823>.
- SEGAL, ROBERT (2023): «A Textbook Case of Genocide», *Jewish Currents*, 13/10/2023. <https://jewishcurrents.org/a-textbook-case-of-genocide>.

- SHAFIR, GERSHON (1989): *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict. 1882-1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TODOROVA, TANJA (2021): *Decolonial Solidarity in Palestine-Israel: Settler Colonialism and Resistance from Within*, Londres: Zed Books.
- TRAVERSO, ENZO (2013): *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València (PUV).
- VERACINI, LORENZO (2010): *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- (2011): «Introducing: Settler Colonial Studies», *Settler Colonial Studies*, vol. 1, nº 1, pp. 1-12.
- (2015): «What can settler colonial studies offer to an interpretation of the conflict in Israel–Palestine? », *Settler Colonial Studies*, vol. 5, nº 3, pp. 268-271.
- WAKSMAN, ARIEL (2024): «Moody’s Downgrades Israel’s Credit Rating for First Time in Country’s History, Outlook Lowered to ‘Negative’», *Haaretz*, 09/02/2024. <https://www.haaretz.com/israel-news/2024-02-09/ty-article/.premium/moodys-downgrades-israels-credit-rating-for-first-time-in-countrys-history/0000018d-8eb1-d57f-a1ef-bebde2450000>.
- WHITE, BEN (2009): *Israeli Apartheid: A Beginner’s Guide*, Londres: Pluto Press.
- WISTRICH, ROBERT S. (1998): «Zionism and Its Jewish “Assimilationist” Critics (1897-1948)», *Jewish Social Studies*, New Series, vol. 4, nº 2, pp. 59-111.
- WOLFE, PATRICK (1999): *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londres: Cassell.
- (2006): «Settler Colonialism and the Elimination of the Native», *Journal of Genocide Research*, vol. 8, nº 4, pp. 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240> .
- (2013): «The Settler Complex: An Introduction», *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 37, nº 2, pp. 1-22. <https://doi.org/10.17953>
- WROBEL, SETH (2023): «Bank of Israel to sell \$30 billion to stop shekel collapse during Gaza war», *The Times of Israel*, 9/10/2023. <https://www.timesofisrael.com/bank-of-israel-to-sell-30-billion-to-stop-shekel-collapse-during-gaza-war/>
- (2024): «Israeli venture capital fundraising hit 8-year low in 2023», *The Times of Israel*, 20/03/2024. <https://www.timesofisrael.com/israeli-venture-capital-fundraising-hit-8-year-low-in-2023/>
- YIFTACHEL, OREN (2006): *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- ZWEIG, STEFAN (2002 [1942]): *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Barcelona: Acantilado.

EL MOVIMIENTO DE MUJERES PALESTINAS ENTRE EL NACIONALISMO ANTICOLONIAL Y LA ONGIZACIÓN

THE PALESTINIAN WOMEN'S MOVEMENT BETWEEN ANTICOLONIAL NATIONALISM AND NGOIZATION

الحركة النسوية الفلسطينية بين القومية المناهضة للاستعمار والأنجزة

Lora Abuaita*
Universidad de Granada

Nadia Hindi Mediavilla**
Universidad de Granada

Recibido: 09/12/2024

Aceptado: 30/06/25

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 265-282

Resumen: Este trabajo analiza el feminismo anticolonial en el contexto árabe y palestino, con un enfoque en la intersección entre género y nación dentro del movimiento de mujeres palestinas. Aborda las transformaciones del movimiento en el marco del neoliberalismo, poniendo especial atención en su ONGización tras los Acuerdos de Oslo y presenta un estudio etnográfico de observación participante en una organización de mujeres palestinas, la Unión de Mujeres Árabes de Beit Sahour. El objetivo del estudio es, por un lado, poner de relieve los desafíos actuales para mantener una resistencia nacional anticolonial liderada por mujeres y, por otro, explorar cómo esta organización equilibra su misión feminista y nacionalista frente a las presiones de los modelos de desarrollo internacionales.

Palabras clave: mujeres palestinas, feminismo anticolonial, nacionalismo anticolonial, ongización.

Abstract: This paper examines anti-colonial feminism in the Arab and Palestinian context, focusing on the intersection of gender and nation within the Palestinian women's movement. It explores the transformations of the movement within the framework of neoliberalism, with particular attention to its NGOization following the Oslo Accords. The study includes an ethnographic participant observation in a Palestinian women's organization, the Arab Women's Union of Beit Sahour. The aim of the study is, on the one hand, to highlight the current challenges of sustaining a women-led anti-colonial national resistance and, on the other hand, to explore how this organization balances its feminist and nationalist mission amid the pressures of international development models.

Keywords: Palestinian women, anti-colonial feminism, anti-colonial nationalism, NGOization.

الملخص: يتناول هذا البحث النسوية المناهضة للاستعمار في السياق العربي والفلسطيني، مع التركيز على تقاطع النوع الاجتماعي (الجنس) مع القضية الوطنية داخل الحركة النسوية الفلسطينية. ويستعرض التحولات التي شهدتها الحركة في إطار النيوليبرالية، مع إيلاء اهتمام خاص بعملية «الأنجزة» التي طرأت عليها بعد اتفاقيات أوسلو. ويقدم دراسة إثنوغرافية قائمة على الملاحظة بالمشاركة داخل منظمة نسوية فلسطينية، وهي الاتحاد النسائي العربي في بيت ساحور. يهدف البحث من ناحية إلى تسليط الضوء على التحديات الحالية للحفاظ على مقاومة وطنية مناهضة للاستعمار تقودها النساء، ومن ناحية أخرى إلى استكشاف كيفية تحقيق هذه المنظمة توازناً بين مهمتها النسوية والوطنية في مواجهة ضغوط النماذج التنموية الدولية.

الكلمات المفتاحية: النساء الفلسطينيات، النسوية المناهضة للاستعمار، القومية المناهضة للاستعمار، الأنجزة.

* E-mail: lora4.abuaita@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2529-8386>

** E-mail: nhindi@ugr.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0993-5190>

1. Introducción

El movimiento de mujeres palestinas ha operado históricamente en la intersección entre el nacionalismo anticolonial y el reformismo social. Desde sus inicios, estuvo arraigado en la lucha contra las potencias coloniales y se alineó con el movimiento de liberación palestino. Con el tiempo, especialmente después de los Acuerdos de Oslo (1993), el protagonismo creciente de las organizaciones internacionales y las ONG impulsó una transformación en el movimiento. Este cambio, de un activismo de base hacia proyectos impulsados por Organizaciones No Gubernamentales (ONG), generó modificaciones en la financiación, los objetivos y las estrategias de la lucha de las principales organizaciones. En algunos casos, estas transformaciones crearon una división entre los objetivos nacionalistas originales y las agendas institucionalizadas que surgieron por la dependencia de donantes externos. Este contexto ofrece una oportunidad para analizar los efectos de la «ONGización» en los objetivos fundacionales del movimiento feminista, sus estrategias y las experiencias de vida de las mujeres palestinas comprometidas con él.

Este estudio parte de un marco crítico poscolonial y decolonial que pone de relieve la intersección entre los feminismos, los nacionalismos anticoloniales y la agencia de las mujeres palestinas. Investiga, en primer lugar, las transformaciones históricas en el movimiento de mujeres palestinas, explorando su evolución desde una orientación nacionalista anticolonial hasta la introducción de un nuevo marco de acción influido por las ONG. Además, se propone identificar el impacto que ha tenido la ONGización en las prioridades del movimiento, sus métodos de organización y sus vínculos entre las agendas nacionalistas y las impulsadas por donantes. Finalmente, se presentarán algunos de los resultados del trabajo etnográfico realizado durante agosto y septiembre de 2024 en la Unión de Mujeres Árabes en Beit Sahour. Por medio de la observación participante y una serie de entrevistas en profundidad, este trabajo examina cómo esta organización ha resistido al proceso de ONGización del movimiento de mujeres palestinas, manteniéndose fiel a su misión feminista y anticolonial. Fundada en el contexto del movimiento de resistencia nacional, la Unión prioriza las necesidades locales por encima de las agendas de los donantes externos, rechazando la despolitización de su activismo. A través del enfoque comunitario, esta entidad integra las luchas de género y nacionales en programas que no solo empoderan individualmente a las mujeres, sino que fortalecen las redes sociales necesarias para enfrentar la ocupación y la desposesión. Al rechazar las dinámicas neoliberales, la Unión ofrece un modelo alternativo de base que conecta el feminismo y la lucha por la liberación, preservando su papel como espacio de solidaridad y transformación social.

2. Marco teórico: El movimiento de mujeres palestinas como paradigma de lucha

Con el fin de ofrecer un marco epistemológico a través del cual podamos reflexionar sobre el movimiento de mujeres palestinas desde un punto de vista crítico, se hace necesario partir de la realidad del genocidio en Gaza y la intensificación y extensión de la violencia sobre los territorios ocupados, Líbano y otras zonas de la región, un nuevo episodio dentro de la historia de la colonización de Palestina (Pappé 2007). Hamid Dabashi afirmaba en su obra *The Arab Spring: The end of postcolonialism* (2012) que las grandes movilizaciones en el mundo árabe e islámico –las llamadas primaveras árabes en 2011 y el movimiento verde en Irán en 2009– marcarían un salto hacia un nuevo orden en el que ya no cabrían las viejas categorías que pretendían describir a los árabes, musulmanes y orientales desde paradigmas eurocéntricos y

hegemónicos, sobrepasando los límites epistémicos impuestos por el colonialismo y el poscolonialismo (Dabashi 2012: 164). Trece años después de la publicación de este libro, el gran acontecimiento que sacude a la región árabe y al mundo es un genocidio contra el pueblo palestino, retransmitido en directo y perpetrado por una entidad aliada de las grandes potencias occidentales. La devastación contrasta con la imagen esperanzadora de movilización social de 2011. No obstante, en este nuevo contexto se produce una nueva vuelta de tuerca en la misma dirección que apuntaba Dabashi. En un artículo en el que este autor critica a Jürgen Habermas y a otros filósofos alemanes por negar que Israel tuviera propósitos genocidas en Gaza afirmaba lo siguiente: «El mundo ha despertado del falso letargo de la etnofilosofía europea. Hoy debemos esta liberación al sufrimiento global de pueblos como los palestinos, cuyo heroísmo y sacrificios prolongados e históricos han desarbolado finalmente la barbarie descarada en la que se basa la *civilización occidental*» (Dabashi 2024).

Afirmaciones como la de Dabashi, más los dos años de genocidio y las movilizaciones de solidaridad internacional por todo el mundo, vuelven a situar a Palestina en un lugar preponderante dentro de las luchas anticoloniales, abriendo una ventana de posibilidad para repensar los movimientos sociales en sentido amplio, fuera y dentro de Palestina, incluyendo los movimientos conducidos por mujeres. Así, la relevancia de la resistencia palestina no solo se limita a la Palestina histórica, sino al resto del mundo, especialmente en el sur global. Si pensamos desde el mundo árabe veremos que Palestina se sigue encontrando en el centro de su imaginario colonial y poscolonial. El gran filósofo marroquí, Mohammed 'Abed al-Jabri (1982) afirmó que desde el 48, año de creación del estado de Israel en Palestina, no se puede pensar en el mundo árabe y en los árabes sin pensar en Palestina (1982: 126), en tanto la liberación de Palestina es constitutiva del pensamiento político árabe contemporáneo⁽¹⁾. El fracaso de los líderes árabes que han enarbolado la lucha contra el sionismo durante el siglo XX, además de la corrupción, las crisis y el autoritarismo imperante en toda la región, convirtieron la resistencia palestina en un baluarte de otras luchas. Como causa legítima y legitimadora, Palestina es una poderosa vía a través de la cual se lucha a la vez por la democracia. Un ejemplo de ello fue el movimiento Kifaya surgido en Egipto en 2004. Los detonantes de dicho movimiento partieron de la oposición social a las relaciones de normalización (*taṭbī'*)⁽²⁾ del gobierno egipcio con Israel, el apoyo a la intifada del 2000 y, posteriormente, el No a la Guerra e invasión de Irak en 2003. El régimen de Mubarak se vio en la necesidad de tolerar las manifestaciones y protestas como válvula de escape del descontento social. Dichas movilizaciones crearon la plataforma de Kifaya contra el mandato de Mubarak y en favor de una democracia real (Kemou y Azaola 2009: 181-216). Esto supuso a la vez uno de los antecedentes de la revolución egipcia en 2011. Ante el genocidio del pueblo palestino, las mismas imágenes de solidaridad se suceden en las calles del mundo árabe e islámico. Si extrapolamos la idea de al-Jabri (1982) al movimiento de mujeres árabes, podríamos afirmar que no podemos pensar en un feminismo árabe sin tener presente a Palestina y a la propia lucha de las mujeres palestinas.

(1) En relación a la epistemología árabe, agradecemos a Juan Antonio Macías Amoretti sus valiosas aportaciones y reflexiones compartidas sobre Palestina y los cambios sociales y culturales en el mundo árabe a través de diversos autores del Magreb.

(2) Las transcripciones del árabe usan el siguiente sistema: ʔ - b - t - ṭ - ḡ - ḥ - j - d - ḍ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ṣ - ṣ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y. Vocales: a - i - u - ā - ī - ū. El artículo se translitera al-.

2.1. Mujeres y nacionalismo, género y nación

El movimiento de las mujeres palestinas rompe con las categorías dicotómicas con las que se ha representado a los feminismos árabes a través del conocimiento producido desde Occidente principalmente. Estas giran en torno a construcciones orientalistas del otro no-occidental, tales como tradición frente a modernidad, religiosidad frente a secularismo, atraso frente a desarrollo, etc. (Said 1997, Dabashi 2009). Estas categorías han acabado imponiendo visiones etnocéntricas y esencialistas del mundo árabe e islámico en general (Mohanty 1988) que reducen y simplifican ampliamente las complejas realidades de hombres y mujeres de distintas partes del mundo, como si los feminismos en el mundo árabe e islámico solo giraran en torno a categorías tales como feminismo laico frente a feminismo islámico, frecuentemente representados como antagónicos. La visión binaria secular/religiosa no solo dificulta la comprensión de las diferentes realidades, sino que también aparta la mirada de las demandas de las mujeres en relación con los derechos laborales, los recursos materiales, la propiedad de la tierra, la dignidad humana, que en general responden al impacto de las políticas neoliberales y a la corrupción estructurada (Mijares y Ramírez 2023, Ramírez y Mijares 2021).

Dentro del contexto árabe, la lucha histórica de las mujeres palestinas contra la ocupación representa un paradigma de esas otras luchas invisibilizadas, siendo la liberación de Palestina posiblemente la más conocida, en las que el género intersecciona con la raza y la nación de una manera crucial. En este sentido cabe destacar que los estudios de género y los feminismos que tan bien han adoptado la interseccionalidad como herramienta de análisis (Collins 2012, Combahee River Collective 1988), están llamados a entender el colonialismo como sistema de opresión y negación de todo un pueblo y el anticolonialismo como eje que vertebra el movimiento de mujeres palestinas. Por lo tanto, es necesario situar el análisis en un marco que comprenda la estrecha relación, a menudo compleja, entre el movimiento de mujeres palestinas y el nacionalismo anticolonial.

A partir de la década de los 80 comienzan a aparecer las primeras obras que introducen el género y las mujeres en el debate teórico sobre los nacionalismos. Entre ellas, las más citadas son la de Kumari Jayawardena (1986) Enloe (1989) y Anthias y Yuval Davis (1989). Jayawardena puso de manifiesto la compleja relación entre las luchas nacionalistas y el movimiento de mujeres en diversos países del Medio y Extremo Oriente, señalando que la implicación de las mujeres en las luchas nacionales anticoloniales ha supuesto su transformación como ciudadanas dentro de sus sociedades a través de su participación en la vida pública desde finales del siglo XIX y principios del XX. El feminismo y el nacionalismo han estado estrechamente interconectados y no se pueden entender fuera del contexto del imperialismo y de las transformaciones del capitalismo. El análisis de Anthias y Yuval Davis (1989) es quizás uno de los trabajos más citados sobre el género y la nación. Ellas establecen cinco maneras a través de las cuales las mujeres han jugado un rol importante en la producción, mantenimiento y reproducción de los procesos étnicos y nacionales. Éstas pueden representar las funciones de reproductoras biológicas de los miembros de las colectividades; reproductoras de las líneas divisorias de los grupos étnicos o nacionales; agentes de la reproducción ideológica de la colectividad y transmisoras de su cultura, símbolos de los grupos étnicos y nacionales; y participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares (Anthias y Yuval Davis, 1989: 7). Como sostiene Kandiyoti (1991: 431), las mujeres pueden participar activamente en los proyectos nacionales y al mismo tiempo ser sus rehenes, en tanto que su liberación como

ciudadanas puede quedar relegada a la agenda nacional. Frente a esta ambivalencia, han surgido diferentes posicionamientos respecto a la conveniencia o no del nacionalismo como marco de lucha emancipatoria (Kaplan, Alarcón y Moallem 1999, Herr 2003). Parte de las posiciones contrarias señalan el carácter eminentemente masculino del nacionalismo y su soslayamiento del feminismo de distintas formas. Por ejemplo, muchos movimientos nacionalistas habrían cargado a las mujeres con el peso de ser los símbolos y las guardianas de la identidad nacional y de una «autenticidad» cultural esencial que representa un terreno contestado (Jayawardena 1986, Enloe 1989, Narayan 1997).

Sin embargo, no basta con analizar cómo el nacionalismo afecta a la construcción del género, sino que habría que introducir la agencia de las mujeres en la ecuación, para así entender mejor la compleja intersección entre el feminismo y el nacionalismo, y entre la nación y el género. En consonancia con esto, el teórico poscolonial Bhabha afirma que no solo la élite nacionalista construye la identidad nacional, sino que la gente corriente participa en el proceso de «narrar la nación» como un ejercicio de reescritura y de performatividad que cuestiona la homogeneidad y el esencialismo (Bhabha 1994: 199-244), de modo que hay espacio para la «agencia». Igualmente, Pappé (2014) afirma que, más allá de las élites árabes, las poblaciones, entre ellas las mujeres, son sujetos históricos con la capacidad de instigar cambios desde abajo. En este sentido, los cinco roles femeninos en la producción, mantenimiento y reproducción de la nación y los nacionalismos de Anthias y Yuval Davis (1989: 7) han sido cuestionados y considerados insuficientes. En primer lugar, esta aproximación pone más el foco en la subordinación de las mujeres a los proyectos nacionales y no tanto en su capacidad de agencia o resistencia a partir de aquello que las subordina, tal como señalan autoras decoloniales como Rocío Medina (2014), Rosalva A. Hernández (2003) y Liliana Suárez y Rosalva A. Hernández (2004). Así, las mujeres redefinen y resignifican la cultura localizada en su propias luchas y contextos. Es decir, mientras participan de la lucha nacional están empujando las limitaciones patriarcales en un proceso dinámico. En este sentido, las mujeres palestinas son un ejemplo paradigmático de una dilatada lucha, a lo largo de la cual habría que considerarlas simultáneamente, en palabras de Hasso (1998: 442), «como actores, símbolos y autoras que utilizan y son utilizadas, y que construyen el nacionalismo en sus propios términos».

No obstante, esta estrecha relación entre feminismo y nacionalismo en el contexto árabe y palestino se ha visto sujeta a profundas transformaciones desde el último tercio del siglo XX a causa de las nuevas realidades y relaciones pos- y neocoloniales, al tiempo que prosigue la expansión de la ocupación israelí, al igual que la resistencia del pueblo palestino. Kandiyoti (2007) establece dos marcos historiográficos que ilustran este cambio de paradigma. El primero de ellos se sitúa en el periodo colonial auspiciado por las Sociedad de Naciones a finales de la I Guerra Mundial: las luchas anticoloniales y nacionales. En este periodo la cuestión de las mujeres estaba enmarcada dentro del programa de reforma social y construcción nacional desde un posicionamiento interno, local y opuesto a la injerencia colonial. El segundo marco obedece a un nuevo contexto internacional acompañado de importantes crisis, desde el colapso económico y político de los regímenes poscoloniales autoritarios, la globalización del poder a través del capitalismo financiero y las instituciones supranacionales, sin olvidar la lucha global contra el terror. En estos contextos, Kandiyoti (2007: 171) afirma que se produce una internacionalización de la construcción nacional bajo nuevas formas de tutela con la financiación exterior de diferentes agencias y entidades supranacionales como la ONU, Banco

Mundial, FMI, la administración de EEUU, etc. En lo que se refiere a la agenda de género, este proceso de internacionalización se inicia tras importantes eventos tales como la Conferencia Mundial de Beijing de 1995, la adopción de la CEDAW y la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en 2000. Los ejemplos más paradigmáticos de esta nueva forma de tutela los encontramos en Afganistán en 2001 y en Iraq en 2003 con el establecimiento de una nueva constitución, elecciones, e incluso el establecimiento de cuotas femeninas en el parlamento y la financiación exterior de la sociedad civil. Pero ya antes, en Palestina, dinámicas similares empezaron a darse con la creación de la Autoridad Nacional Palestina en 1995 conforme a los Acuerdos de Oslo (1991-1993). Este proceso ha producido una acomodación de la política nacional palestina al neoliberalismo y a la propia ocupación israelí (López Arias 2010, Hanafi y Tabar 2005). De modo que las mujeres palestinas, de manera progresiva, se ven inmersas en esta dinámica afectando su agenda de diversas maneras a través de lo que es conocido como la ONGización del movimiento (Jad 2004, Mojab 2009). A continuación, presentaremos la evolución del movimiento partiendo del contexto árabe anticolonial y a lo largo de estos dos marcos históricos expuestos anteriormente, para ver cómo se ha transformado el activismo de las mujeres sobre el terreno, produciendo una despolitización de la intersección de género y nación.

3. El movimiento de mujeres y el nacionalismo anticolonial

Los movimientos de mujeres árabes y palestinas no pueden entenderse sin tener en cuenta el colonialismo, el sionismo, el capitalismo, las luchas nacionales y los proyectos de reforma social. De hecho, surgen del seno de dichas luchas, siendo la resistencia anticolonial y antisionista dos grandes catalizadores de la expansión del movimiento de mujeres en todo el mundo árabe. En la década de los 20 se crearon las primeras uniones de mujeres que se proponían como objetivo la «doble liberación», la nacional y la de las mujeres. La creación de la primera unión de mujeres palestinas en Jerusalén llegó a representar un vínculo entre la lucha nacional y la lucha social. Las condiciones políticas de ese período, incluidas las políticas del Mandato Británico y su respaldo a las migraciones judías a Palestina, así como la invasión sionista del territorio palestino que resultó en la pérdida y fragmentación de la comunidad palestina, movilizaron tanto a mujeres como a hombres contra la creación de un estado judío en Palestina (Kuttab 1996). La participación de las mujeres en las movilizaciones entre 1929 y 1947 atrajo la atención de los medios de comunicación locales e internacionales, especialmente en la prensa árabe bajo el Mandato Británico (Gijón 2015). Estos medios se sorprendieron por consignas que dejaban claro que muchas mujeres mostraban posiciones nacionalistas, o que las mujeres árabes estaban a la vanguardia de sus filas, lo que indicaba una participación significativa en la lucha nacional.

En esta primera etapa, las mujeres participaron de diversas formas, como en manifestaciones y congresos, presentación de memorandos al gobierno, contrabando de armas, reuniones con funcionarios gubernamentales, recaudación de fondos, apoyo a los/as presos y presas y asistencia a personas heridas. Sin embargo, a pesar de estas actividades, las mujeres mantuvieron una agenda feminista y una autonomía respecto al proyecto nacionalista (Fleishmann 2003). Cabe señalar también que las primeras organizaciones de mujeres en Palestina, como en el resto de la región, estaban lideradas por mujeres de las clases altas y

medias, por lo que sus experiencias y activismo estaban determinados por su posición socioeconómica (Jad 2019).

La cuestión palestina estuvo estrechamente vinculada al movimiento feminista árabe anticolonial, a través de la construcción de organizaciones feministas panárabes en las que la liberación de Palestina y la lucha contra el sionismo estuvieron en el corazón de su agenda política. Este feminismo árabe o panárabe se fue conformando a través de diversos encuentros regionales como la primera Conferencia de Mujeres Árabes en Jerusalén en 1929 de la que surgió la Unión de Mujeres Árabes en Palestina; la Conferencia de las Mujeres de Oriente en Damasco en 1930, y la Conferencia de Mujeres de Oriente para la Defensa de Palestina en El Cairo en 1936, a la que asistieron 67 delegadas de seis países de Oriente Próximo representando una amplia diversidad ideológica desde liberales y laicas hasta conservadoras e islamistas. Esta conferencia tuvo bastante significancia regional, ya que sus demandas contra la imposición del proyecto sionista a manos de Gran Bretaña y el derecho a la autodeterminación de la población palestina se articularon dentro de un discurso de justicia internacional y paz. La firmeza con la que se plantearon dichas demandas causó admiración y reconocimiento entre los árabes en general y preocupación y censura por parte de la potencia colonial. Uno de los resultados de esta conferencia fue el aumento de los comités para la defensa de Palestina en los países de las participantes, lo que da muestra de cómo, de manera autónoma, las mujeres palestinas y árabes estuvieron a la vanguardia de la lucha nacional (Badran 1994).

Igualmente, durante esas primeras décadas del siglo XX las activistas árabes y palestinas entraron en contacto con el feminismo internacionalista por el sufragio femenino y la resolución pacífica de los conflictos entre naciones a través de la Alianza Internacional del Sufragio de la Mujer (IWSA). No obstante, en la década de los 30, con el incremento del malestar y la violencia contra la población palestina, se pusieron de manifiesto las limitaciones de la «sororidad» internacional dominada por un feminismo occidental hegemónico. Las mujeres árabes, lideradas en aquel entonces por la Unión Feminista Egipcia, pusieron sobre la mesa la cuestión del imperialismo y el apoyo de las potencias occidentales al proyecto sionista, ignorando, de este modo, los derechos de la población palestina. Igualmente, demandaron la plena soberanía y dignidad de todas las naciones, que, de un modo u otro, vivían bajo el yugo colonial, lo que según ellas constituía un grave impedimento a la paz y la justicia entre naciones. No obstante, la IWSA acabó por mostrar su adhesión a las políticas imperialistas y a los intereses sionistas, lo que alejó por completo a las feministas árabes. Este hecho, además de poner en evidencia las contradicciones del feminismo internacional, sirvió de revulsivo para el fortalecimiento del feminismo panárabe, en un contexto en el que la llamada a la unidad de los árabes tenía cada vez mayor eco. Así, se celebró la Conferencia de Mujeres Árabes en 1944 en El Cairo, esta vez incluyendo a las mujeres del Magreb. La mayoría de los países árabes orientales bajo el mandato colonial británico y francés ya habían logrado su independencia «formal» (Egipto en 1922, Iraq en 1932, Líbano en 1943) o estaban a punto de conseguirlo (Siria en 1945), aunque estuvieron sometidos a diferentes tratados con las potencias exmandatarias. En cambio, los países del Magreb aún estaban inmersos en sus procesos de independencia que no tendría lugar, en la mayoría de los casos, hasta finales de la década de los 50 o principios de los sesenta, como Argelia en 1962, tras varios años de una dramática guerra contra la colonización francesa. Por el contrario, Palestina seguía enfrentándose al colonialismo británico y al proyecto sionista.

La Conferencia de Mujeres Árabes de 1944 puso de relieve, al igual que la celebrada en 1936, el liderazgo de las mujeres árabes en la construcción de un proyecto de unidad y soberanía nacional en sus propios términos feministas, a pesar de los intentos de instrumentalización de la élite nacionalista masculina. Sin embargo, el contexto varía con respecto a la década anterior, pues los países árabes orientales se encontraban en un periodo de transición hacia la independencia mientras se discutía la plena ciudadanía de las mujeres. En esta intersección entre género y nación, la lucha de las mujeres tomó un marcado carácter antipatriarcal al tiempo que apelaba a la unidad entre los/as árabes, hombres y mujeres. La conferencia puso en evidencia las diferencias entre la realidad de las mujeres palestinas y las de sus hermanas árabes orientales. Priorizando la propia supervivencia sobre cualquier otra cuestión, Wadi'ah Khartabil, una de las activistas palestinas asistentes a esta conferencia, afirmó que «mientras que las mujeres árabes empiezan su lucha por su acceso a la vida política, las mujeres palestinas continuamos en la lucha por la vida en sí misma» (Badran 1994: 241). No obstante, como se verá más adelante, las mujeres palestinas acabaron por librar su lucha nacional junto a la lucha por sus derechos desde diferentes frentes.

Un resultado destacable de la Conferencia de Mujeres Árabes del 1944 fue la creación en 1945 de la Unión de Mujeres Árabes (UMA) con sede en El Cairo, que aglutinará las diferentes uniones de mujeres del resto de países árabes participantes. Curiosamente, la creación de esta plataforma de mujeres precedió por unos meses la creación de la Liga Árabe. Mientras la UMA contaba con una representación palestina, la Liga Árabe no incluía a ningún representante palestino por no haberse constituido Palestina como estado, tampoco se contó entre sus delegados con ninguna mujer. La cuestión palestina tuvo un papel crucial, junto a las tensiones con el feminismo blanco occidental hegemónico colonial, en la constitución y expansión de un feminismo árabe o panárabe durante la primera mitad del siglo XX (Badran 1994: 223). Sin embargo, la emergencia durante la década de los 50 y 60 de regímenes árabes nacionalistas totalitarios afectaron al movimiento independiente de mujeres, que se vio atrapado entre la represión y la cooptación de dichos regímenes que pretendían liderar la agenda feminista. Gamal Abdel Nasser ilegalizó la Unión Feminista Egipcia en 1956, y ésta tuvo que trasladar su sede al Líbano donde acabó languideciendo. Paradójicamente, los regímenes árabes panarabistas reprimieron la pluralidad política y la agenda feminista y nacionalista de las mujeres, admitiendo solo asociaciones asistenciales y organizaciones de mujeres dentro de las estructuras del régimen en Egipto, Siria e Iraq.

Volviendo a Palestina, la resistencia contra el Mandato Británico y la inmigración judía a Palestina fue interrumpida por otro evento crucial: el estallido de la guerra árabe-israelí de 1948, que generó una nueva realidad marcada por el desplazamiento y la dispersión del pueblo palestino. Se cuestionó la creación del Estado de Israel en la mayor parte de la Palestina histórica, así como la destrucción y fragmentación de las redes sociales palestinas. Esto, a su vez, impuso nuevas demandas a las organizaciones de mujeres, obligándolas a ampliar sus estructuras para brindar ayuda y servicios sociales a las familias necesitadas (Gijón 2015). Mientras la población palestina se enfrentaba a las secuelas de la Nakba del 48, estalló la Guerra de los Seis Días en 1967, que resultó en la completa destrucción de la infraestructura política, económica y cultural, reduciendo su capacidad de supervivencia y continuidad. Esto generó una necesidad aún mayor de solidaridad dentro del movimiento nacional, transformando el

movimiento de mujeres en una extensa estructura de organizaciones benéficas que respondían a las necesidades comunitarias (Gijón 2015).

Tras la guerra de 1967, la ocupación israelí de Cisjordania y la Franja de Gaza, la sociedad palestina experimentó cambios estructurales profundos que alteraron radicalmente su vida económica y social. La apropiación de tierras por parte de Israel provocó el desplazamiento del campesinado, convirtiéndolos en mano de obra proletaria para el mercado laboral israelí, lo que puso en peligro la estructura tradicional de las familias campesinas (Kuttab 1988). La monopolización de los recursos hídricos por parte de Israel y la distorsión del mercado laboral transformaron la economía palestina en una economía completamente subordinada. Estas prácticas ejercieron nuevas presiones sobre el movimiento de mujeres, desplazando su papel central hacia la preservación de la tradición, el patrimonio nacional y la cultura como elementos identitarios (Kuttab 1988). Este papel se volvió crítico para la continuidad de las redes sociales palestinas. Durante este mismo período, las mujeres también se unieron a diferentes partidos políticos para mejorar su participación política e involucrarse en la resistencia (Gijón 2015). A pesar de que estos avances dieron lugar a una nueva percepción de la militancia femenina, persistieron la segregación de género y la división tradicional del trabajo, en la que los roles de las mujeres se definían según su sexo y se limitaban a proporcionar apoyo, aunque también fueron objeto de crítica (Kuttab 1993).

Las organizaciones propiamente de mujeres que se distinguen por su autonomía a menudo se entrelazaban con otros movimientos más amplios en favor del cambio social. Así, los movimientos nacionalistas ofrecieron oportunidades para el activismo femenino a gran escala, reconociendo las quejas y preocupaciones de las mujeres (Basu 1995). El movimiento de mujeres palestinas evolucionó a través de su participación en los problemas más amplios de la lucha anticolonial. El proceso de resistencia contra la ocupación también influyó en la conciencia de clase y género, moldeando sistemáticamente la agenda de las mujeres y su lucha por sus derechos. Aunque la participación de las mujeres palestinas en la lucha nacional se consideraba una condición necesaria pero no suficiente para su emancipación, aun así, expresan la creencia de que, en este momento, eran dos caras de la misma moneda: se percibía un «efecto de liberación», como una herramienta necesaria para legitimar su activismo, proporcionándoles un papel público (Fleischmann 2003). Un enfoque realista para las mujeres que viven bajo la hegemonía colonial depende de la capacidad del movimiento de mujeres para comprender la realidad de su vida cotidiana bajo el colonialismo y, por lo tanto, para integrar las preocupaciones y problemas nacionales con los suyos (Kuttab 1993).

3.1. Desarrollo: La democratización del movimiento

El período comprendido entre 1976 y 1981 supuso un proceso de democratización de la lucha nacional. Diferentes escritoras han documentado la experiencia de organizaciones de resistencia (Jad 2003, Kuttab 1993). Las formaciones tradicionales basadas en la clase, el género y la afiliación religiosa establecidas por figuras y fuerzas sociales tradicionales se volvieron ineficaces para hacer frente a la ocupación israelí. Una razón fue la distancia social entre la dirección tradicional de la élite y la mayoría social, y la otra fue una mala interpretación de una relación dialéctica entre la liberación nacional y social (Kuttab 2008). Las nuevas organizaciones que surgieron movilizaron a la población palestina de diversas categorías y

sectores, como la juventud, la fuerza laboral, las mujeres y el estudiantado (Kuttab 2009). Los comités de mujeres representan al nuevo movimiento, ampliando la agenda para incluir temas sociales además de los nacionales, y presentando diversas demandas como el derecho a luchar, trabajar, ser educadas y ser representadas equitativamente en la toma de decisiones políticas (Kuttab 1993, 2003). Aunque había una clara conexión teórica entre la lucha nacional y la social, la situación se volvió más difícil porque los problemas políticos y nacionales seguían siendo la prioridad en el escenario político palestino. La tarea de equilibrar las agendas nacionales y sociales durante la ocupación resultó en un proceso extremadamente complicado. Debido a la ocupación, los comités tuvieron que responder continuamente a situaciones de emergencia, lo que hizo que los planes de trabajo sobre la cuestión de la igualdad de las mujeres fueran difíciles de lograr e implementar.

La intifada de 1987 surgió como parte de un largo proceso de activismo dirigido por organizaciones de masas que actuaban como extensiones del movimiento nacional. La creación de vehículos de cambio fue influenciada por la fuerza de dicho movimiento y la cristalización de la conciencia política democrática a mediados de la década de 1970. Estos vehículos integraron la acción política, social y cultural en una estrategia integral para la actividad política (Taraki 1991, Kuttab 1993). Estos diversos mecanismos se han convertido en herramientas movilizadoras para organizar sectores más extensos como estudiantes, mujeres, fuerza laboral y profesionales en general. Estos sectores fueron los principales apoyos de la primera intifada de 1987.

4. La ONGización del movimiento de mujeres palestinas pos-Oslo: Una perspectiva neoliberal

En Palestina, la creación de organizaciones no gubernamentales (ONG) ocurrió como una etapa de profesionalización de las organizaciones ya existentes. Varios factores que surgieron a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, como la faccionalización y los contratos con donantes europeos, contribuyeron a la formación temprana de ONG profesionalizadas en Palestina (Hammami 2000).

En el contexto de la ocupación, no había una densa infraestructura gubernamental y administrativa antes del establecimiento de la Autoridad Nacional Palestina (ANP) en 1994, lo que llevó al surgimiento temprano de una infraestructura de ONG fuerte y pluralista. La fragmentación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en las décadas de 1970 y 1980 alentó a estas organizaciones a buscar financiación extranjera, lo que llevó a su ONGización. Anteriormente, la población palestina estaba organizada en torno a partidos políticos y organizaciones de base que operaban bajo el paraguas de la OLP (Jad 2008: 4). Pero a fines de la década de 1970, el movimiento nacional se había dividido en grupos basados en ideologías políticas, y la OLP había hecho que varias fuentes de financiación fueran accesibles de forma selectiva para algunos de estos grupos (mujeres, estudiantes y fuerza laboral poco organizada). Al mismo tiempo, las organizaciones buscaron oportunidades de financiamiento a través de donantes extranjeros (Hammami 2000: 16).

La ONGización se basó en la profesionalización de las organizaciones, las cuales estaban dirigidas principalmente por activistas. Este cambio fue impulsado por diversas razones, entre

ellas la necesidad de personal con habilidades especializadas para mejorar su funcionamiento. Los/as activistas también reconocieron la importancia de obtener fondos adicionales y de involucrar a profesionales como un medio para atraer más apoyo. De hecho, este enfoque fue preferido por los financiadores, quienes encontraron más fácil tratar con mujeres que ya poseían experiencia en la gestión de una organización de manera profesional (Jad 2008: 12).

Como resultado, aunque la financiación extranjera liberó a los/as líderes de la dependencia financiera de sus facciones, simultáneamente impuso nuevas restricciones. Estas restricciones incluían la exigencia de planificación a largo plazo, objetivos medibles y la sustitución de los objetivos políticos por objetivos de desarrollo. Esto llevó directamente a la despolitización de las ONG y su separación de las circunscripciones populares.

En los primeros años de expansión, las ONG profesionalizadas se convirtieron en refugios seguros para los cuadros insatisfechos del partido. No obstante, las facciones de izquierda rechazan el uso de las ONG como alternativa política a la futura Autoridad Nacional Palestina (ANP). Unos años después, en 1998, este fenómeno evolucionó: la mayoría de las personas creían que las organizaciones no podían sustituir a los partidos políticos. Esto reflejó un creciente reconocimiento de las limitaciones de las organizaciones para representar a las bases (Hammami 2000).

La militarización de la primera intifada también llevó a las organizaciones movilizadoras a separarse de esas circunscripciones. Los acontecimientos de la primera intifada impulsaron aún más la profesionalización de las organizaciones, motivada por la necesidad de acceder a mayores fondos debido a la falta de recursos propios. Además, la represión israelí y el cierre de numerosas instituciones palestinas llevaron a que las ONG se consolidaran como espacios relativamente más seguros para operar. La firma de los Acuerdos de Oslo dio lugar a un aumento dramático de las donaciones extranjeras (Bornstein 2009: 183), lo que llevó a la proliferación de ONG de mujeres profesionalizadas y al declive de las organizaciones de mujeres más antiguas (Jad 2008: 12). A pesar de estos factores, la ONGización del movimiento feminista en Palestina ha producido efectos similares en otros movimientos sociales (Mojab 2009).

Después de los Acuerdos de Oslo en 1993, el establecimiento de la ANP y el flujo de ayuda internacional, las ONG se convirtieron en el principal vehículo del activismo de las mujeres. También se profesionalizó aún más el movimiento, concentrando el poder en grupos de élite de administradores responsables ante donantes extranjeros, en lugar de grupos de base (Jad 2008). El proceso de ONGización implicó la incorporación de marcos neoliberales, privilegiando enfoques incrementales y pragmáticos del cambio social. Las mujeres palestinas siempre habían estado en la vanguardia de la lucha de liberación nacional con sus acciones vinculadas a movimientos nacionalistas más amplios de principios del siglo XX. Sin embargo, los Acuerdos de Oslo fueron un punto de inflexión que llevó a los movimientos de mujeres a operar de manera mucho más pronunciada dentro de un marco dominado por las ONG. Este cambio introdujo una especie de acomodación a las normas y prácticas globales, a expensas de algunos de los objetivos revolucionarios originales del movimiento (Kuttab 2008).

Simultáneamente, la idea de *ṣumūd*, o firmeza, se volvió central en la lucha palestina, como un medio para afirmar la identidad y la existencia frente a la continua opresión. Históricamente, *ṣumūd* tiene una genealogía en la resistencia colectiva (Hanafi 2021), pero la lógica neoliberal ha reformulado con frecuencia esta resiliencia como un esfuerzo estrechamente individualista que se centra en la autonomía individual en lugar de la acción colectiva. Como resultado, muchas mujeres han asumido el *ṣumūd* de una manera que incluye una respuesta a los desafíos inmediatos, así como una adaptación al contexto neoliberal, con estrategias individuales que se ajustan inadvertidamente a los mandatos del mercado (Kayali 2024). Como resultado, la población en general comenzó a perder confianza en las organizaciones porque las veían distanciadas de lo que la mayoría sufre a diario (Hammami 2000). Por lo tanto, la consecuencia de esta ONGización fue doble: ofreció algunos recursos y visibilidad a los problemas de las mujeres, pero también redujo la lucha colectiva contra la ocupación y la opresión. La transformación de la solidaridad en colaboración con actores internacionales significó que la esencia de la resistencia a menudo fue reemplazada por un enfoque en la prestación de servicios que dejó de lado la capacidad transformadora del movimiento de mujeres palestinas (Kuttab 2008).

Islah Jad (2008) argumenta que la lógica de proyecto establecida por la ONG distorsionó el activismo en esfuerzos a corto plazo y centrados en las agencias de donantes, la consolidación de la paz y la resolución de conflictos, en lugar de en actividades feministas-nacionalistas a más largo plazo. Fragmentó un movimiento, reemplazando los objetivos amplios basados en la comunidad por otros impulsados por dichas agencias. La ONGización ayudó a crear un enfoque neoliberal que enfatizaba el empoderamiento individual y la medición de los resultados, dejando de lado las formas colectivas de organización y la capacidad de movilización colectiva. Esta transformación resultó en la desmovilización del movimiento de mujeres, ya que las estructuras de las ONG dedicaron mayor importancia a la rendición de cuentas ascendente a los/as financiadores que al compromiso horizontal con la comunidad. Debido a la dependencia de la ayuda extranjera, la durabilidad y la potencia política del movimiento disminuyeron, y su capacidad para resistir la ocupación y alentar el cambio sistémico se erosionó. Este giro apunta a cómo los enfoques neoliberales y profesionalizados pueden neutralizar los espacios de trabajo activista, renovando los movimientos activistas para que se ajusten mejor a estas agendas externas, a menudo despolitizadas (Jad 2008). Hammami (2000) critica aún más esta transformación argumentando que muchas ONG redujeron su enfoque como resultado del marco neoliberal que enfatizaba la eficiencia y la rendición de cuentas. Estas organizaciones se centraron más en la prestación de servicios que en el contexto sociopolítico más amplio que impregna la vida de las mujeres bajo ocupación. Esta fragmentación del movimiento diluyó el marco político del activismo, atrofiando un enfoque de defensa propio y unificado. Además, la competencia por el financiamiento internacional generó con frecuencia un entorno que obligaba a las organizaciones pequeñas y de base a competir para adaptarse y cumplir con las expectativas de las ONG más grandes, lo que resultó en una falta de diversidad en el movimiento en cuanto a estrategias y voces.

No obstante, sobre los 2000, se empieza a dar un mayor reconocimiento de la necesidad de cerrar la brecha entre los marcos formales de las ONG y el activismo de base. Los intentos recientes de algunas organizaciones de reconectarse con iniciativas comunitarias pueden reactivar la promoción de los derechos humanos y la igualdad de género como parte de la lucha

palestina por la liberación (Hammami 2000). Igualmente, Abu-Lughod (2013) apunta a que las ONG y sus programas de entrenamiento despolitizado podrían llegar a conectar con dicho activismo, debido al contexto específico de Palestina en donde es imposible escapar a la realidad cotidiana de la ocupación.

5. «¿No Somos ONG!»: Estudio Etnográfico en la Unión de Mujeres Árabes - Beit Sahour

En el marco de este problema, se llevó a cabo un trabajo etnográfico en la Unión de Mujeres Árabes en Beit Sahour⁽³⁾, una organización que ha resistido la presión de la ONGización al mantener una estructura profundamente política y vinculada a su comunidad. Este estudio buscó captar las estrategias que emplean para preservar su misión nacionalista y feminista, en un contexto marcado por las dinámicas neoliberales que afectan al movimiento de mujeres en Palestina.

Desde su fundación en 1956, la organización no solo ha trabajado por el empoderamiento de las mujeres, sino que también ha desempeñado un papel fundamental como base política durante la primera intifada (1987-1993). En ese periodo, la organización se consolidó como un espacio clave para las mujeres activistas, quienes lideraron iniciativas comunitarias y participaron activamente en el movimiento de resistencia nacional. A través de sus redes, movilizó a mujeres para organizar comités populares, apoyar a las familias afectadas por la ocupación y fortalecer la cohesión social. El comité administrativo de la Unión, elegido democráticamente cada cuatro años, sigue representando las agendas políticas de los partidos locales, manteniendo al mismo tiempo su compromiso con la resistencia nacional y feminista.

La organización tiene varios objetivos clave. Entre ellos se encuentran fortalecer el papel de las mujeres en las esferas sociales y políticas para que puedan influir en la toma de decisiones, mejorar su salud y educación, y empoderarlas económicamente para que puedan sostener a sus familias. Además, la Unión se compromete a integrar a los jóvenes y adultos con discapacidades en la sociedad mediante la provisión de formación vocacional y apoyo psicosocial.

Para alcanzar estos objetivos, la organización ofrece una variedad de programas y servicios. Para las madres trabajadoras, gestiona una guardería que atiende a más de 100 niños entre los 3 meses y los 3 años. También opera el Centro Al-Basmah, que atiende a 33 jóvenes con discapacidad mediante actividades vocacionales como reciclaje de papel, artesanía en madera de olivo, tejido, jardinería y teatro. Para empoderar económicamente a mujeres vulnerables, la Cocina de la Unión ofrece trabajo a 10 mujeres que producen comidas y alimentos procesados para el mercado local, además de ofrecer formación culinaria.

Más allá de los servicios directos, la Unión organiza actividades comunitarias, incluidas sesiones de concienciación, chequeos médicos y programas recreativos dirigidos a abordar las necesidades sociales y de salud de las mujeres. También genera ingresos a través del alquiler de espacios como su jardín al aire libre, el motel y un salón multiusos, que reciben tanto a visitantes locales como internacionales.

(3) La Unión de Mujeres Árabes en Beit Sahour es independiente de la Unión de Mujeres Árabes que surgió en 1921 en Jerusalén y la Unión que surgió en 1944 en El Cairo. Página web: <https://womenunion.ps/>.

La Unión de Mujeres Árabes en Beit Sahour ha desempeñado un papel fundamental en el empoderamiento de las mujeres, la mejora de los medios de vida de las familias y la promoción de la inclusión de las personas con discapacidades en la sociedad. Su enfoque integral aborda las necesidades multifacéticas de sus beneficiarios, contribuyendo a la realización de una comunidad más equitativa e inclusiva.

El trabajo etnográfico⁽⁴⁾ permitió observar cómo la Unión rechaza el modelo de las ONG, priorizando el fortalecimiento comunitario desde adentro. Durante reuniones con el comité administrativo, se enfatizó su autosuficiencia económica, lograda mediante proyectos propios que financian tanto las operaciones como los salarios, sin recurrir a financiación extranjera. Una ex-activista que desempeñó un papel destacado durante la primera intifada expresó enfáticamente: «No somos ONG». Otro miembro señaló: «Nos ponen muchas condiciones que limitan nuestro activismo colectivo dentro de la sociedad, y eso va contra nuestros valores». Aunque la Unión no lleva a cabo actividades políticas directas, su autonomía financiera y su relación con los partidos políticos locales son indicadores claros de una agenda politizada que la diferencia de los modelos de ONG orientados a proyectos despolitizados⁽⁵⁾.

Las dinámicas observadas reflejan un entendimiento profundo de las necesidades locales. Una participante añadió: «Siempre hemos dependido del apoyo del pueblo en Beit Sahour y de los esfuerzos de las mujeres que fundaron esta organización, muchas de ellas voluntarias». Esta independencia ha permitido a la Unión mantenerse fiel a sus principios, funcionando como un espacio colectivo donde las luchas de género y las nacionales se entienden como intrínsecamente conectadas.

El enfoque de la Unión de Mujeres Árabes combina programas de empoderamiento individual con la construcción de redes sociales que refuerzan la resiliencia frente a la ocupación. Este compromiso con su comunidad y su autonomía garantiza que su labor siga siendo relevante tanto para la resistencia como para el avance del feminismo. La experiencia de la Unión demuestra que es posible construir modelos alternativos de resistencia que prioricen las necesidades locales y preserven la conexión con las bases, reafirmando la importancia de las organizaciones de base en la lucha por la justicia y la liberación.

6. Conclusiones

El movimiento de liberación liderado por mujeres, junto a la ANP y los partidos políticos, sucumbieron a la reestructuración neoliberal de los Acuerdos de Oslo. La ONGización del movimiento nacional de mujeres es un resultado de este proceso. Inicialmente, la creación de la ANP tuvo por objetivo el ejercicio del poder político, sin embargo, su limitada autonomía permitió una nueva forma de colonización neoliberal. En su representación más clara, constituye un sistema de apartheid: una exclusión de una economía nacional y una entrada, aunque débil, a la economía de mercado competitiva, mientras se mantienen las estructuras de

(4) La observación etnográfica se llevó a cabo durante un mes, centrada en reuniones administrativas y actividades cotidianas realizadas dentro de la organización.

(5) La ausencia de financiación extranjera condicional y la influencia de los partidos políticos locales en las elecciones del comité administrativo constituyen prácticas politizadas que refuerzan la autonomía y los valores nacionales de la Unión.

opresión y exclusión colonial. Como se ha argumentado a lo largo del texto, la reestructuración neoliberal del movimiento de mujeres ha reducido en gran medida su propia soberanía y lo ha conducido a una progresiva subordinación a las dinámicas neoliberales, la ONGización del activismo y a una pérdida significativa de su autonomía política y estratégica.

En este contexto, la ONGización aparece como un síntoma de un problema más profundo: la imposibilidad de alcanzar soberanía política dentro de un marco neoliberal y colonial. La lógica de los proyectos a corto plazo, con su énfasis en resultados medibles y agendas dictadas por donantes externos, ha fragmentado al movimiento y debilitado su conexión con las bases comunitarias. Como resultado, el movimiento de mujeres ha visto erosionado su capacidad para articular una resistencia colectiva que integre género y nación como pilares inseparables.

Ante esta encrucijada, emergen tres posibles caminos para el movimiento de mujeres palestinas. El primero es continuar por la senda de la ONGización, aceptando la cooptación y la despolitización como parte del marco actual. El segundo implica reformar las estructuras existentes, buscando recuperar cierta autonomía y agencia dentro de un modelo que sigue siendo intrínsecamente neoliberal. El tercer camino, más radical, demanda una desvinculación completa de las dinámicas impuestas por los Acuerdos de Oslo y un retorno a los principios fundacionales de la lucha nacional. Este enfoque requiere descolonizar las instituciones y la mentalidad construidas en las últimas tres décadas, reconstruyendo el movimiento desde un lugar de resistencia autónoma.

La experiencia de la Unión de Mujeres Árabes en Beit Sahour demuestra que este tercer camino, aunque desafiante, es el único que puede devolver la soberanía al movimiento y revitalizar su capacidad transformadora. Las actividades de la asociación ponen de relieve la importancia de sostener el tejido comunitario, básico para resistir la ocupación, a través del agenciamiento de las mujeres. Más allá de Palestina, esta lucha también ofrece lecciones importantes para otros movimientos sociales regionales y globales que enfrentan procesos de cooptación neoliberal. Al resistir estas dinámicas, el movimiento de mujeres palestinas reafirma que la lucha por la justicia y la liberación requiere mantener la autonomía, priorizar las conexiones comunitarias y rechazar los marcos que despolitizan la resistencia.

Para validar la solidez del «tercer camino» de desvinculación propuesto en este trabajo, futuras investigaciones deberían emprender un estudio etnográfico comparativo en profundidad. Este análisis confrontaría el modelo alternativo de base de la UMA de Beit Sahour—caracterizado por su autonomía financiera, la politización de su agenda y el rechazo a la ONGización— con organizaciones que sí han sucumbido a este proceso tras los Acuerdos de Oslo. Una comparación de este tipo permitiría evaluar de forma sistemática la despolitización del activismo y la pérdida de soberanía política derivadas de la dependencia de donantes externos, profundizando así en los efectos de las dinámicas neoliberales sobre el movimiento de mujeres palestinas. Asimismo, resultaría pertinente mapear y documentar otras organizaciones de base en distintos territorios palestinos ocupados, analizando sus estrategias de autosuficiencia económica y su capacidad de agencia para reinterpretar la resiliencia comunitaria (*ṣumūd*) como resistencia colectiva, frente a su reformulación individualista impuesta por la lógica neoliberal. En síntesis, estas líneas futuras contribuirían a fortalecer la comprensión de cómo el movimiento de mujeres palestinas puede “narrar la nación” en sus

propios términos, manteniendo entrelazadas las luchas de género y liberación nacional frente a la ocupación.

7. Bibliografía

- ANTHIAS, Floya & YUVAL DAVIS, Nira (eds.) (1989): *Woman-nation-state*, Londres: Palgrave Macmillan.
- ABU-LUGHOD, Lila (2013): *Do Muslim women need saving?*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BADRAN, Margot (1994): *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press.
- BASU, Amrita (ed.) (1995): *The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective*, Londres: Routledge.
- BHABHA, Homi K. (ed.) (1990): *Nation and Narration*, Nueva York: Routledge. DOI <https://doi.org/10.4324/9780203823064>.
- BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, Nueva York: Routledge. DOI <https://doi.org/10.4324/9780203820551>.
- COLLINS, Hill P. (2012): «Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro», *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 99-131.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1988): «Una declaración feminista negra», *Este puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: Ism Press, pp. 172-184.
- DABASHI, Hamid (2009): *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror*, Nueva York: Routledge. DOI <https://doi.org/10.4324/9781315127088>.
- DABASHI, Hamid (2012): *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Londres y Nueva York: Zed Books.
- DABASHI, Hamid (2024): «Gracias a Gaza, la filosofía europea ha evidenciado su falta de ética: desde el nazismo de Heidegger hasta el sionismo de Habermas, el sufrimiento del 'otro' es lo de menos», *Contexto y Acción*, nº 304, [en línea]. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20240101/Firmas/45328/gaza-europa-filosofos-habermas-hipocresia-deshumanizacion-israel-sionismo-hamid-dabashi.htm>. [consultado el 28/11/2024].
- ENLOE, Cynthia (1989): *Bananas, beaches, bases: making feminist sense of international politics*, Londres: Pandora.
- FLEISCHMANN, Ellen (2003): *The nation and its «new» women: The Palestinian women's movement, 1920-1948*, Berkeley: University of California Press.
- GIJÓN, Mar (2015): «El movimiento de mujeres palestino: "Renacimiento", Auge y Ocaso», *Historia del movimiento de mujeres en Palestina*, Tafalla: Txalaparta, pp. 93 - 105.
- GOUDAR, Natasha (2010): *Third world feminist perspectives on development, NGOs, the depoliticization of Palestinian women's movements and learning in struggle* (Master's thesis), Edmonton: Faculty of Graduate Studies and Research, University of Alberta.
- HAMMAMI, Reema (2000): «Palestinian NGOs since Oslo: From NGO politics to social movements? », *Middle East Report*, nº 214, pp.16-48.
- HANAFI, Sari & TABAR, Linda (2005): *The Emergence of a Palestinian Globalized Elite: Donors, International Organizations and Local NGOs*, Jerusalem: Institute of Jerusalem Studies.

- HANAFI, Sari (2021): *Everyday resilience as resistance: Palestinian women practicing sumud*, Oxford: Oxford University Press.
- HASSO, Frances S. (1998): «The “women’s front”: nationalism, feminism, and modernity in Palestine», *Gender and Society*, n° 12 (4), pp. 441-465.
- HERNÁNDEZ, Rosalva A. (2003): «Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias», *Desacatos*, n° 13, pp. 107-121.
- HERR, Ranjoo Seodu (2003): «The Possibility of Nationalist Feminism», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, n° 18 (3), pp. 135-160. DOI <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2003.tb00825.x>.
- JABRI, Mohammed ‘Abed al- [Ŷābirī, Muḥammad ‘Ābid al-] (1982): *Al-jīṭāb al-‘arabī al-mu‘āṣir*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabiyya.
- JAD, Islah (2003): «The ‘NGOization’ of the Arab Women’s Movements», *Al-Raida Journal*, n° 100, pp. 38-47.
- JAD, Islah (2004): «The NGO-isation of Arab women’s movement», *IDS Bulletin*, n° 25 (4), pp. 34-42.
- JAD, Islah (2008): « The NGOs: Between buzzwords and social movements », *Development in Practice*, n. 18 (1), pp. 4-12.
- JAD, Islah (2019): «Palestine: Gender in an Imagined Fragmented Sovereignty», *Gender, Governance and Islam*, Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 120-144.
- JAYAWARDENA, Kumari (1986): *Feminism and nationalism in the third world*, Londres: Zed Publishers.
- KANDIYOTO, Deniz (1991): «Identity and its discontents: Women and the nation», *Millennium: Journal of International Studies*, n. 20 (3), pp. 429-443.
- KANDIYOTO, Deniz (2007): «Between the Hammer and the Anvil: Post-Conflict Reconstruction, Islam and Women’s Rights», *Third World Quarterly*, n° 28 (3), pp. 503-517. DOI <http://www.jstor.org/stable/20454943>.
- KAPLAN, Caren & ALARCÓN, Norma & MOALLEM, Minoo (1999): *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Durham y Londres: Duke University Press.
- KAYALI, Liyana (2024): «Transformative incrementalism: Palestinian women’s strategies of resistance and resilience amid gendered insecurity and neoliberal co-optation», *Security Dialogue*, n° 0 (00), pp. 1-19. DOI <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/09670106241226653>.
- KEMOU, Athina & AZAOLA, Bárbara (2009): «El Egipto contemporáneo, entre reformas y continuidad», *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, Barcelona: Fundación CIDOB, pp. 181-216.
- KUTTAB, Eileen (1988): «The Palestinian Women’s Movement: From Resistance and Liberation to Accommodation and Globalization», *Vents d’Est, Vents d’Ouest*, ed. Christine Verschuur, Graduate Institute Publications, 2009, <https://doi.org/10.4000/books.iheid.6310>.
- KUTTAB, Eileen (1993): «Palestinian women in the workforce: A step towards liberation», *Women and work in the Middle East*, Nueva York: Zed Books, pp. 25-46
- KUTTAB, Eileen (2003): «Resumen del informe sobre el impacto de la violencia política en las mujeres palestinas», *Revista de Estudios de la Mujer*, n° 1, pp. 1-12.
- KUTTAB, Eileen (2008): «Palestinian women’s organizations: Global cooption and local contradiction», *Dinámicas Culturales*, n° 20 (2), pp. 99-117.

- KUTTAB, Eileen (2016): «Feminist Concepts in the Context of National and Political Alienation Post-Oslo: The Palestinian Case», Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Birzeit.
- LÓPEZ ARIAS, Lucía (ed.) (2010): *Palestina en el marco de la globalización neoliberal*, Madrid: Atrapasueños.
- MEDINA MARTÍN, Rocío (2014): «Mujeres saharauis, colonialidad del género y nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos decoloniales». *Relaciones Internacionales*, nº 27, pp. 13-34.
- MIJARES, Laura & RAMÍREZ, Ángeles (2023). «La vida social de las políticas de género y sus luchas: un panorama desde el mundo árabe», *Dinámicas de protestas en el mundo árabe: desafiando a los regímenes autoritarios*, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 87-124.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1988): «Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses», *Feminist Review*, nº 30, pp. 61-88.
- MOJAB, Shahrzad (2009): «‘Post-war reconstruction’, imperialism and Kurdish women’s ONGs», *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*, Londres: Zed Publishers, pp. 99-128.
- NARAYAN, Uma (1997): *Dislocating cultures: Identities, traditions, and third world feminism*, Nueva York: Routledge. DOI <https://doi.org/10.4324/9780203707487>.
- PAPPÉ, Ilan (2007 [2004]): *Historia de la Palestina moderna: un territorio, dos pueblos*, Madrid: Akal.
- PAPPÉ, Ilan (2014): *The Modern Middle East*, Nueva York: Routledge.
- RAMÍREZ, Ángeles & MIJARES, Laura (2021): «Feminismos populares en el Norte de África: las movilizaciones de mujeres y la Primavera Árabe en Marruecos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 31, pp. 7-24. <https://doi.org/10.15366/reim2021.31.001>.
- SAID, Edward W. (2014 [1997]): *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo.
- SUÁREZ, Liliana & HERNÁNDEZ, Rosalva A. (eds.) (2004): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid: Cátedra.
- TARAKI, Lisa (1991): The development of political consciousness among Palestinians in the occupied territories, 1967-1987, *Journal of Palestine Studies*, nº 20 (4), pp. 62-74.

LA ACADEMIA ESPAÑOLA FRENTE AL GENOCIDIO EN GAZA

THE SPANISH ACADEMY FACING THE GENOCIDE IN GAZA

غزة في الجماعية الإبادة تواجه الإسبانية الأكاديمية

Diego Checa Hidalgo*
Universidad de Granada

Recibido: 26/06/2025

Aceptado: 10/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 283-305

Resumen: Este artículo estudia el comportamiento de la academia española ante los efectos de la violencia ejercida contra la población palestina, durante los veinte meses posteriores a los acontecimientos del 7 de octubre de 2023. En particular, analiza la evolución de la postura del sistema universitario público ante el genocidio en Gaza y de las movilizaciones que una parte de sus comunidades llevaron a cabo para incidir en ese conflicto. La investigación parte de una metodología cualitativa que incluye el análisis documental de diversas fuentes primarias y secundarias, la utilización de dos grupos focales y la observación participante. El estudio ha permitido identificar cuatro fases diferenciadas en la evolución de la posición de la academia española a lo largo de este período, explicando sus motivaciones, señalando las cuestiones que han influido en los cambios y mostrando los alcances que han tenido los procesos de movilización de la comunidad universitaria.

Palabras clave: Palestina, Israel, Universidad, Boicot, Solidaridad

Abstract: This article explores the response of the Spanish academic community towards the issue of violence against the Palestinian population in the aftermath of the events of 7th October 2023, spanning a period of twenty months. It focuses, in particular, on the evolution of the position of the public university system in the face of the genocide in Gaza and the collective actions that some sections of its communities developed to influence the conflict. This research is grounded in a qualitative methodology, encompassing a meticulous documentary analysis of assorted primary and secondary sources, the implementation of two focus groups, and participant observation. The study has enabled the identification of four distinct phases in the evolution of the Spanish academy's position throughout this period. These findings explain the rationality behind its stances, highlight the issues influencing the changes, and demonstrate the impact of collective action for Palestine from university communities.

Keywords: Palestine, Israel, University, Boycott, Solidarity

ملخص: تدرس هذه المقالة سلوك الأوساط الأكاديمية الإسبانية في مواجهة العنف ضد الشعب الفلسطيني خلال العشرين شهرًا التي تلت أحداث السابع من أكتوبر/تشرين الأول 2023. وتحلل، على وجه الخصوص، تطور موقف منظومة الجامعات الحكومية تجاه الإبادة الجماعية في غزة، والتعبئة التي قامت بها بعض

* Email: diegoch@ugr.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3269-0240>

جماعاتها للتأثير على هذا الصراع. يعتمد البحث على منهجية نوعية تتضمن تحليلًا وثائقيًا لمصادر أولية وثانوية مختلفة، واستخدام مجموعتين بؤريتين، والملاحظة الفعالة. وقد أتاحت الدراسة تحديد أربع مراحل مختلفة في تطور موقف الأوساط الأكاديمية الإسبانية خلال هذه الفترة، موضحةً دوافعها، ومُسلطةً الضوء على القضايا التي أثَّرت على هذه التغييرات، ومُبيِّنةً نطاق عمليات التعبئة التي قامت بها مجتمع الجامعات.

الكلمات الرئيسية: فلسطين، إسرائيل، الجامعة، المقاطعة، تضامن

1. Introducción

Este artículo analiza la posición adoptada por la academia española frente al genocidio en Gaza durante los veinte meses posteriores a los acontecimientos del 7 de octubre de 2023. En particular, analiza la evolución de la postura del sistema universitario público ante el genocidio en Gaza y de las movilizaciones que una parte de sus comunidades llevaron a cabo para incidir en ese conflicto. La investigación parte de una metodología cualitativa, que incluye: el análisis documental de diversas fuentes primarias y secundarias, la utilización de dos grupos focales y la observación participante. Nuestro trabajo analiza el comportamiento de la academia española ante los efectos de la violencia ejercida contra la población Palestina.

Durante el período señalado, una serie de prácticas y políticas implementadas por el Estado de Israel llevaron a la Corte Internacional de Justicia a pronunciarse, en enero de 2024, considerando necesario proteger los derechos de la población palestina, la cual podría estar siendo objeto de un crimen de genocidio⁽¹⁾. La Relatora Especial, Francesca Albanese, también incidió sobre esta cuestión en su informe de marzo de 2024, pues consideraba que existían «motivos razonables para creer que se ha alcanzado el umbral que indica la comisión de genocidio por parte de Israel»⁽²⁾. De esta forma, los acontecimientos desencadenados tras el 7 de octubre de 2023 han expuesto a la sociedad internacional a la barbarie. Sin embargo, esta violencia no surge de manera repentina, sino que durante décadas se había manifestado de una manera menos llamativa a través del desarrollo de la colonización sionista de Palestina⁽³⁾, la ocupación ilegal de Cisjordania, la Franja de Gaza y Jerusalén Este⁽⁴⁾ y la instauración de un régimen de discriminación institucionalizada, que ya había sido ampliamente reconocido como un sistema de apartheid (Human Rights Watch 2021; Amnistía Internacional 2022).

En un primer momento, la reacción de la sociedad española frente a esta barbarie fue similar a la de la mayoría de las sociedades del norte global: una mezcla de estupefacción, condena de la

- (1) Orden de la Corte Internacional de Justicia de 26 de enero de 2024 sobre «la aplicación de la Convención para la Prevención y el Castigo del Crimen de Genocidio en la Franja de Gaza (Sudáfrica vs. Israel). Solicitud de indicación de medidas provisionales»: <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20240126-ord-01-00-en.pdf>
- (2) Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967. A/HRC/55/73, 25 de marzo de 2024. <https://docs.un.org/es/A/HRC/55/73>
- (3) Existe una amplia bibliografía que demuestra la colonización sionista de Palestina desde finales del siglo XIX, destacando entre otras, las obras de historiadores como Nur Masalha (2012 y 2020), Abu Sitta (2022) o Ilan Pappé (2007 y 2014). Desde la historiografía española también existen relevantes contribuciones como los trabajos de Antonio Basallote Marín (2010) o Jorge Ramos Tolosa (2023).
- (4) Opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia emitida el 19 de julio de 2024 sobre «las consecuencias jurídicas de las políticas y prácticas de Israel en los Territorios Palestinos Ocupados incluida Jerusalén Oriental»: <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/186/186-20240719-adv-01-00-en.pdf>

violencia y equidistancia. La academia participó de la misma, reflejo de las dificultades que siguen existiendo para comprender las diversas formas en las que se ejerce el poder y la dominación en diferentes lugares del mundo, a pesar de los esfuerzos por descolonizar el conocimiento.

Aunque algunas voces dentro de las instituciones científicas y educativas se elevaban exigiendo medidas, que contribuyeran a frenar el genocidio que parecía desarrollarse en Gaza, y proponían la adopción de acciones de boicot contra las instituciones israelíes que participaban de las políticas de opresión y violencia contra la población palestina, el sistema universitario español tuvo una respuesta tibia. Esta se manifestaba a través de declaraciones públicas llenas de buenas intenciones, pero sin incluir decisiones que pudieran tener un impacto real. Es más, el silencio de los responsables universitarios, mientras sus colegas y socios eran asesinados en Gaza, mostró lo que parecía una alarmante falta de coherencia, dada la distancia que separaba la actuación del sistema de educación superior español de los valores que guían su trabajo. En este sentido, cabe señalar que tanto la Conferencia de Rectores y Rectoras de las Universidades Españolas (CRUE) como la mayoría de las universidades, recogen dichos valores en sus estatutos, mencionando explícitamente el fomento de la cultura de la libertad, del respeto de los derechos humanos o de la solidaridad⁽⁵⁾.

Sin embargo, la movilización de la comunidad universitaria, que incluyó al profesorado, al estudiantado y al personal de administración y servicios, consiguió modificar, aunque no sin dificultades, el posicionamiento de las autoridades universidades españolas. Evolucionó respecto a sus posiciones iniciales hacia otras más críticas con las instituciones israelíes y, en definitiva, más comprometidas con el apoyo a las comunidades universitarias palestinas. Sin embargo, estos cambios no se manifestaron de forma homogénea en el conjunto del sistema universitario, debido a la autonomía universitaria y a la relación de fuerzas que presentaban los partidarios y detractores de la implicación de la comunidad universitaria en estas reivindicaciones, lo cual generó unos resultados desiguales.

2. El boicot académico contra las instituciones israelíes.

La movilización de parte de la comunidad universitaria española en contra del genocidio del pueblo palestino ha tenido como centro de sus reivindicaciones no sólo el apoyo al sistema de educación superior palestino y a sus comunidades, sino también el boicot académico a las instituciones académicas y científicas israelíes. Esta última estrategia es parte del repertorio de métodos de acción no-violenta que están a disposición de la sociedad civil en sus procesos de lucha por la transformación social y política por vías no formales o institucionales (Sharp 1973; Beer 2021). En concreto, el boicot es una forma de no cooperación con personas, actividades, instituciones o regímenes con los que se ha entrado en conflicto.

(5) CRUE. Misión y valores de CRUE, [en línea], disponible en: <https://www.crue.org/que-es-crue/mision-y-valores/> [consultado el 02/03/2025]

Según las teorías que informan los procesos de resistencia civil y la lucha no-violenta, la no cooperación persigue detener o desafiar ciertas relaciones sociales, económicas o políticas existentes y, de esa manera, frenar la colaboración o la ayuda de la que goza un adversario en el conflicto en el que acontece la lucha (Sharp 1973: 1983-1984). Los boicots pretenden afectar las fuentes de poder político de esos adversarios cuestionando su legitimidad y reduciendo sus recursos.

Esta herramienta fue utilizada con notable éxito por grupos de la sociedad civil internacional en Sudáfrica, en el marco de una lucha anticolonial emprendida para transformar el régimen que había establecido un sistema de discriminación racial para asegurar el dominio de la minoría blanca sobre la población negra del país (Solor 1990; Thörn, 2006). Tomando como referente este caso, el movimiento de solidaridad internacional con Palestina identificó un contexto similar en las políticas y prácticas de opresión y discriminación desplegadas por Israel contra las personas palestinas, que se desarrollaba, tal y como se viene afirmando desde la historiografía reciente, en el marco de un conflicto colonial que inició el movimiento sionista a finales del s. XIX. Este movimiento consiguió la creación del Estado de Israel a mediados del s. XX y su ideología siguió manifestándose en las políticas israelíes de ocupación y apartheid desplegadas a lo largo del resto de ese siglo y también durante el s. XXI (Basallote Marín et al. 2017; Dana y Jarbawi 2017; Masalha 2002; Pappé 2007).

De esta forma, y a partir del inicio de la campaña que puso en marcha una amplia representación de la sociedad civil palestina en 2005 pidiendo la imposición de boicots, la realización de desinversiones y al establecimiento de sanciones contra el Estado de Israel por la comisión de graves crímenes internacionales como el apartheid y la ocupación de territorios conquistados mediante el uso de la fuerza⁽⁶⁾. Desde entonces, la sociedad civil solidaria con Palestina ha ido adoptando paulatinamente esta estrategia hasta convertirse en una de sus herramientas más visibles durante la siguiente década. Así, la campaña por el boicot, las desinversiones y las sanciones (BDS) ha creado un movimiento internacional de presión económica, política y social construido desde la sociedad civil que intenta aislar a Israel y convertirlo en un «Estado paria» comparable con el sistema de apartheid sudafricano (Bakan y Abu Laban 2009, 32).

El movimiento de boicot, desinversiones y sanciones (BDS) incluye entre sus actividades el boicot contra las instituciones académicas, científicas y culturales de Israel. De hecho, en su origen, la Campaña Palestina por el Boicot Académico y Cultural de Israel (PACBI, por sus siglas en inglés), surgió en el mismo contexto que la llamada al BDS, pero nació un año antes, de la mano de un amplio grupo de asociaciones profesionales y sindicatos palestinos que incluía a personas

(6) Sociedad civil palestina demanda boicot, desinversión y sanciones contra Israel hasta que cumpla con la ley internacional y los principios universales de derechos humanos. 9 de julio de 2005, [en línea], disponible en: <https://www.bdsmovement.net/sites/default/files/2024-05/BDS%20Spanish.pdf> [consultado el 04/03/2025]

académicas e intelectuales y pedían desafiar las políticas de apartheid israelíes mediante campañas de no cooperación académica, cultural y deportiva⁽⁷⁾.

Desde su inicio, el movimiento BDS y la PACBI tuvieron como objetivo apoyar la resistencia frente a la colonización, la ocupación militar y el sistema de apartheid impuesto sobre la población palestina, mediante estrategias de acción no-violenta que fomentaban la no cooperación tanto con instituciones israelíes como con entidades que se beneficiaban de sus prácticas y políticas contrarias al derecho internacional (Barghouti 2010; Ayyash 2025).

Sin embargo, en el ámbito académico, el llamamiento a boicotear a las universidades israelíes ha sido controvertido y cuestionado desde diversas posiciones. Una de las objeciones más frecuentes sostiene que la medida vulnera el principio de libertad académica. Otra objeción se ha basado en el intento falaz de desacreditar la campaña, vinculándola con expresiones de antisemitismo, fruto de los prejuicios existentes en la sociedad contra la población judía (Bakan y Abu Laban 2009: 31).

Desde PACBI se ha señalado que el boicot no entra en contradicción con la libertad académica ni vulnera el Derecho Internacional ni, más específicamente, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, debido a que no rechaza a individuos sobre la base de su identidad (como ciudadanía, raza, sexo o religión) o de su opinión, siguiendo la definición de libertad académica recogida por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas⁽⁸⁾, que es la referencia aceptada internacionalmente. La llamada al boicot incluye únicamente a aquellas personas que representan al Estado de Israel, a una institución cómplice, o son comisionados para participar en acciones de blanqueamiento político y mediático del país⁽⁹⁾. Apoyando esta postura, Judith Butler argumenta que la lucha por la libertad académica no puede ceñirse a una estrecha concepción liberal, sino que «tienen que funcionar en sintonía con la oposición a la violencia estatal, al control ideológico y a la sistemática devastación de la vida cotidiana» (Butler 2006, 17).

Por otro lado, el intento de criminalizar al movimiento BDS, vinculándolo al antisemitismo y, de esa manera, acusarlo de estar promoviendo un delito de odio, ha sido ampliamente rebatido. Es cierto que hay ciertos autores que critican las posiciones antisionistas y las etiquetan como antisemitas (Harrison 2006; Rosenfeld 2015), pero parece claro que la crítica al Estado de Israel y a la ideología sionista que lo sustenta no tiene que estar necesariamente vinculada a creencias o emociones negativas sobre las personas judías, por lo que no puede deslegitimarse utilizando la acusación de antisemitismo (Waxman et al. 2021, 8-10). De hecho, lo que denuncian grupos de

(7) Call for an Academic and Cultural Boycott of Israel. 6 de julio de 2004, [en línea], disponible en: <https://bdsmovement.net/pacbi/pacbi-call> [consultado el 04/03/2025]

(8) UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights, 1999. General Comment 13, adopted by the Committee on Economic, Social and Cultural Rights, provides interpretation and clarification of Article 13 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, [en línea], disponible en: <https://www.right-to-education.org/resource/cescr-general-comment-13-right-education-article-13> [consultado el 04/03/2025].

(9) PACBI guidelines for the international academic boycott of Israel. 31 de julio de 2014, [en línea], disponible en: <http://www.pacbi.org/etemplate.php?id=1108> [consultado el 04/03/2025].

solidaridad con Palestina es que se utiliza esta acusación para silenciarles (Palestine Legal 2015; Khalidi 2017).

Asimismo, se señala que la crítica al Estado de Israel no representa un ataque a las personas judías, puesto que Israel no las representa política ni religiosamente. Por un lado, existen comunidades judías más allá de las fronteras del país, cuyos miembros son nacionales de otros estados y muchas de las personas que las integran son muy críticas con las políticas israelíes (Feld 2024). Por otro lado, Israel no es una entidad religiosa que lidere al judaísmo y, aunque la ideología sionista instrumentaliza la religión para legitimar las políticas israelíes (Basallote Marín 2013, 845), son numerosos los líderes religiosos y académicos judíos que han cuestionado esta práctica. En este sentido se manifiesta un grupo desde la Universidad de Harvard expresando que «nuestra identidad judía no está condicionada al apoyo de las políticas de ningún gobierno» (Trachtenberg et al. 2025). En este sentido, además, hay que recordar lo mencionado anteriormente sobre la dirección de las acciones de boicot académico contra representantes del Estado o instituciones cómplices de los crímenes contra la población palestina, no contra personas individuales que puedan compartir una religión.

Cuando en las universidades españolas se debatió cómo responder a los horrores desencadenados a partir de octubre de 2023, una de las cuestiones que surgió fue la del llamamiento al boicot académico de las instituciones israelíes. Esta propuesta fue entendida como una manera de poner en marcha acciones con capacidad de incidir sobre el Estado de Israel para que modificara sus políticas sobre la población palestina, no solo en la Franja de Gaza, sino también en Cisjordania, Jerusalén, en el resto de la Palestina histórica y entre las personas que tienen la condición de refugiadas en terceros estados.

La elección de las instituciones académicas israelíes como objetivo de las acciones de boicot responde a varias consideraciones. En primer lugar, alude al marco legal y político en que están insertas y que las condiciona, siendo profundamente discriminatorio hacia la población palestina. Como señalan Gamze Erdem Türkelli, Koen De Feyter y Thalia Kruger: «las universidades israelíes, como instituciones, están insertas en la naturaleza del sistema político israelí y se benefician de la ocupación. Han puesto su experiencia a disposición de las medidas gubernamentales destinadas a mantener y ampliar la ocupación» (2024). De hecho, el compromiso institucional de las universidades israelíes con el estado ha influido profundamente en las oportunidades y experiencias del estudiantado y profesorado palestino. Así, la investigación y la docencia en Israel están reguladas por un conjunto de leyes y disposiciones impulsadas por el parlamento israelí y orientadas por las políticas gubernamentales, las cuales han limitado el acceso de la población palestina a la educación, restringiendo y condicionando su matriculación y, persistentemente, han colaborado con el gobierno israelí en la represión del estudiantado palestino (Wind 2024).

Tras octubre de 2023, esta colaboración se ha manifestado abiertamente con las expulsiones de decenas de estudiantes de 32 universidades israelíes por manifestar su solidaridad con Gaza a través de redes sociales, violando las libertades de expresión, manifestación y reunión de esas

personas (Adalah 2023). El Ministro de Educación, Yoav Kish, respaldó públicamente estas acciones contra el estudiantado palestino⁽¹⁰⁾. Además, las universidades israelíes han sido discriminatorias en el trato a las acciones de solidaridad, permitiendo actividades de grupos de estudiantes sionistas y prohibiendo o reprimiendo actividades del estudiantado palestino en solidaridad con la población de Gaza (Limone 2025) o, simplemente, expresando su identidad a través del uso de símbolos palestinos, siendo esta una práctica repetida en los campus israelíes (Anadolu Agency 2014).

La segunda razón está relacionada con las complicidades de la academia israelí con los crímenes cometidos por el Estado, debido a que la producción de conocimiento en las universidades ha contribuido a sostener el proyecto colonial sionista. Así han contribuido a negar la historia de la población palestina y negar la sostenida expropiación de su tierra, además de justificar e interpretar las acciones que violan el derecho internacional con el fin de limitar la responsabilidad de Israel por los crímenes cometidos (Wind 2024, 21-55). Pero es que, además, las 58 instituciones de educación superior reconocidas oficialmente en Israel son parte integral del sistema militarista que domina el país. De hecho, todas tienen al menos un convenio con el Ministerio de Defensa y colaboran activamente en el desarrollo de elementos de la matriz de control y opresión que se ha impuesto sobre la población palestina, creando sistemas de armamento, doctrinas militares y sistemas electrónicos de control (Alazaida 2024). Además, muchas de ellas colaboran en la formación de los miembros de las Fuerzas Armadas de Israel y ofrecen ayudas dirigidas a ellos. Maya Wind señala también la importancia que ha tenido la academia israelí en el impulso del sector de la seguridad y de la industria militar en el país, desarrollando tecnología y armas que han sido utilizados contra los cuerpos y tierras de las personas palestinas y, después, han sido vendidas internacionalmente como «probadas en combate» (Wind 2024, 111).

El debate de la academia española en torno al boicot académico y la ruptura de relaciones con instituciones de educación superior israelíes seguía un camino ya recorrido por la Universidad de Johannesburgo, en Sudáfrica, que había adoptado esta posición en el año 2011. Desde entonces, otras asociaciones de profesores, investigadores y estudiantes de Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, Australia, Francia e Irlanda se fueron sumando a la campaña de boicot académico contra las instituciones israelíes considerando el papel que estas universidades y centros de investigación jugaban en el sistema de control y opresión de la población palestina. Este proceso se aceleró desde finales de 2023, ante la extrema violencia ejercida por Israel contra la población y la intensificación de la sistemática destrucción del sistema educativo palestino, proceso que había sido identificado como una de las dinámicas generadas por las políticas coloniales desplegadas por Israel y para el que Karma Nabulsi acuñó el término «academicidio» (Giroux 2025, 5-6). Los informes de la Asociación de Presidentes de Universidades de Israel señalaban que el número de incidentes de boicot académico notificados en la segunda parte de 2024 eran de cerca de 500, lo que suponía un

(10) La carta original emitida por el Ministro de Educación y dirigida a los presidentes de las instituciones académicas israelíes está disponible aquí: https://www.adalah.org/uploads/uploads/Education_Minister_Letter.pdf [Consultado el 25/01/2024]

66% más que en los primeros seis meses que siguieron a los acontecimientos de octubre de 2023 (Stub 2025). Sin duda, el *academicidio* palestino también agitó el debate en torno al boicot académico de las instituciones israelíes en España.

3. La evolución de la posición de las universidades españolas.

Desde octubre de 2023, la academia española ha experimentado un conflicto en torno a su posicionamiento frente a los crímenes israelíes contra la población palestina, donde han participado miembros de las comunidades universitarias pertenecientes al Personal Docente e Investigador (PDI), al Personal Técnico, de Gestión Administrativa y Servicios (PTGAS), y al estudiantado, así como actores políticos, sindicales y otros grupos de la sociedad civil. Los resultados de este conflicto han sido muy dispares en las distintas universidades, dependiendo del grado de intensidad de las relaciones que mantenían con instituciones israelíes, del nivel de movilización generado por parte de los sectores partidarios de impulsar medidas de apoyo a la población palestina y de la penetración de las narrativas sionistas en la comunidad universitaria.

El análisis de la evolución de la posición de las universidades españolas frente a las violencias ocurridas en la orilla oriental del Mediterráneo permite identificar cuatro etapas entre finales de 2023 y mediados de 2025. La primera transcurre de octubre a diciembre de 2023; la segunda acontece entre enero y marzo de 2024; la tercera se puede establecer de abril a junio de 2024; y la última, la cuarta, se desarrolla desde julio de 2024 hasta mayo de 2025.

3.1 Primera fase: octubre – diciembre 2024.

La reacción de la academia española tras los acontecimientos del 7 de octubre fue de estupefacción y horror. Una parte significativa de la comunidad universitaria, incluidos gestores académicos y equipos decanales y rectorales, adoptó en distintos grados la narrativa israelí. Algunos consideraban que Israel ejercía su derecho a la autodefensa frente a un ataque terrorista desencadenado desde Gaza. Otros entendían que se estaba produciendo una guerra en la región que implicaba a dos contendientes de manera directa pero que podía extenderse a los países limítrofes. En cualquier caso, el contexto y la historia de colonización y resistencias se omitía de estas consideraciones, que no tenían en cuenta los antecedentes de la situación.

El 16 de octubre de 2023, la CRUE emitió un comunicado expresando la posición del sistema universitario español. Éste manifestaba «su preocupación y rechazo por la escalada bélica en Oriente Próximo», reafirmaba su «compromiso con la paz, la justicia, los derechos humanos y los valores democráticos» y expresaba «su solidaridad con la población civil y las comunidades universitarias y científicas de Israel y Palestina, gravemente afectadas por los bombardeos»⁽¹¹⁾. Asimismo, consideraba que la diplomacia y las negociaciones debían ser las herramientas para frenar la violencia.

(11) Comunicado de CRUE por la escalada bélica en Oriente Próximo, 16 de octubre de 2023, [en línea], disponible en: <https://www.crue.org/2023/10/crue-rechaza-escalada-belica-orient-proximo/> [Consultado el 04/05/2025].

No obstante, una pequeña parte de la comunidad universitaria, previamente sensibilizada para con la situación en Palestina –por vínculos personales y/o académicos, al tener socios, colegas o amigos en Gaza, o, simplemente, por razones de conciencia–, querían hacer algo para frenar la violencia y las aparentes violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional que estaban siendo retransmitidas casi en directo por los medios de comunicación. Por ello, comenzaron a movilizarse, con una sensación de urgencia que les impulsaba a la acción para frenar la barbarie. Aunque las demandas iniciales no se articulaban de manera precisa, tenían un mínimo común denominador: abogar por un alto el fuego y por la protección de las comunidades universitarias palestinas. En este contexto, comenzó a plantearse la suspensión de relaciones con instituciones académicas israelíes, pero en ese momento aún era una medida que no terminaba por ser compartida por todos aquellos que eran críticos con la actitud de las universidades españolas. En general, las acciones emprendidas fueron, en muchos casos, fruto de iniciativas individuales que acabaron creando grupos informales en distintas universidades públicas. Estos buscaban influir en los órganos de gobierno de la universidad, cuyos discursos y declaraciones políticas eran, cuando menos, equidistantes, para que adoptaran posicionamientos más críticos con las acciones del gobierno israelí y más solidarios con las comunidades palestinas.

Sin embargo, las autoridades de las universidades españolas se mantenían en las mismas posiciones. Así, la Asociación de Universidades Públicas Andaluzas (AUPA) también manifestaba el 23 de noviembre de 2023 su «absoluto rechazo a la escalada bélica» y una «rotunda condena a los ataques sufridos por la población civil». Pero el comunicado pedía el cese de las agresiones «que está sufriendo la población civil de Gaza» y también rechazaba «las acciones terroristas de Hamás», sin cuestionar la narrativa israelí en torno al conflicto y sin situarlo en el contexto de un proceso de dominación colonial, por ende, preocupándose más por la crisis humanitaria en la que iba a desembocar la espiral de violencia. La AUPA añadía en su comunicado la solicitud de un alto el fuego, la petición de liberación de los rehenes retenidos en Gaza y el respeto del Derecho Internacional, pero se olvidaba de mencionar a los miles de palestinos que ya habían sido detenidos por las fuerzas israelíes⁽¹²⁾.

De igual forma se manifestaba de nuevo la CRUE a través de un segundo comunicado emitido el 18 de diciembre de 2023, en el que señalaba, desde una posición equidistante, la extrema gravedad de «los ataques de Hamás» y «la respuesta israelí» desproporcionada⁽¹³⁾. En dicha declaración, es interesante comprobar como CRUE reclamaba el fin de la espiral de violencia para evitar una crisis humanitaria, pero no cuestionaba las causas estructurales de esa violencia desatada en la región.

(12) Las universidades públicas andaluzas reclaman el alto el fuego en Gaza. Comunicado de la Asociación de Universidades Públicas de Andalucía, 23 de noviembre de 2023, [en línea], disponible en: <https://www.universidadespublicasdeandalucia.es/las-universidades-publicas-andaluzas-reclaman-el-alto-el-fuego-en-gaza/> [Consultado el 04/05/2025].

(13) Segundo comunicado CRUE en relación con la escalada bélica en Israel y Palestina, 18 de diciembre de 2023, [en línea], disponible en <https://www.crue.org/wp-content/uploads/2023/12/2023.12.18-Segundo-Comunicado-de-Crue-en-relacion-con-la-escalada-belica-en-Israel-y-Palestina.pdf> [Consultado el 04/05/2025].

Las declaraciones de la CRUE marcaban el tono de los manifiestos y comunicados que las universidades públicas españolas iban a realizar en esos meses. Todos ellos coincidían en defender la paz y la justicia, posicionándose en contra de la violencia, pero sin poner en marcha acciones para lograr esos objetivos. De hecho, ante las peticiones para el diseño y la implementación de políticas que incidiesen en lo que estaba ocurriendo en Gaza, las universidades señalaban la imposibilidad de llevar a cabo ese tipo de medidas desde el ámbito universitario porque era una cuestión relativa a la política exterior española y eso, según manifestaban, era competencia del gobierno.

En este sentido, era evidente el contraste entre la percepción de los crímenes internacionales cometidos por Rusia en Ucrania y por Israel en Gaza, y la respuesta del sistema universitario español ante los mismos. Y es que, en el caso de Ucrania, la CRUE materializó su solidaridad con ella mediante el desarrollo de medidas concretas para cesar las colaboraciones con universidades rusas y apoyar a la población ucraniana y a sus comunidades universitarias, siendo un actor proactivo que se dirigió al gobierno para pedirle «afianzar y proteger la relación con la comunidad científica ucraniana»⁽¹⁴⁾. En este caso, el propio Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades respondió poco después presentando el Plan de Acción Universidad-Refugio, un programa para acoger a estudiantes, investigadores y personal administrativo afectado por el conflicto en Ucrania y del que formaron parte 27 instituciones de educación superior públicas⁽¹⁵⁾. Probablemente, este trato desigual del que ha sido objeto la población palestina, tiene mucho que ver con la influencia del orientalismo sobre nuestras instituciones académicas y el mantenimiento de sistemas de pensamiento racistas e islamófobos en ellas (Said 1978). Esto facilita la identificación de Israel con el mundo «Occidental» e influye en la aceptación de las narrativas sionistas en torno a la cuestión palestina.

3.2 Segunda fase: enero – marzo 2024.

A comienzos de 2024, las autoridades de las universidades españolas no mostraban voluntad para cambiar sustancialmente sus posiciones y, en algunos casos, reiteraban las dificultades que les planteaba abordar cuestiones que eran relativas a la política exterior. Sin embargo, la parte de la comunidad universitaria más solidarizada con la población palestina comenzó a aumentar la movilización en los campus.

El proceso no fue sencillo, dado que en estas movilizaciones tuvieron que armonizarse los planteamientos de dos grupos diferentes de personas que se incorporaron inicialmente a ellas. En

(14) Comunicado CRUE COSCE Faeme Invasión Ucrania, 2 de marzo de 2022, [en línea], disponible en: <https://www.crue.org/2022/03/crue-refuerza-su-llamamiento-para-poner-fin-a-la-intolerable-invasion-a-ucrania/> [Consultado el 04/05/2025].

(15) Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, El Ministerio de Universidades presenta las medidas para impulsar el «Plan de Acción Universidad-Refugio» a personas afectadas por el conflicto de Ucrania, Nota de prensa, 31 de marzo de 2022, [en línea], disponible en: <https://www.ciencia.gob.es/en/Noticias/2022/Marzo/ministerio-universidades-presenta-medidas-para-impulsar-plan-de-accion-universidad-refugio-a-personas-afectadas-por-conflicto-de-ucrania.html> [Consultado el 16/01/2024].

primer lugar, existía un grupo de antiguos militantes del boicot académico que ya habían estado activos con anterioridad, a partir de las acciones desencadenadas por agresiones previas sobre Gaza en 2012 y 2014, que eran conocedores de las dinámicas coloniales israelíes y del sistema de apartheid contra la población palestina. En segundo lugar, a estas movilizaciones se sumaron nuevos militantes influidos por la exposición al genocidio que parecía desarrollarse en Gaza y que poco a poco fueron adoptando el marco del colonialismo de asentamientos como herramienta fundamental para entender lo que estaba ocurriendo.

En esta segunda fase se mejoró la articulación de las demandas que se planteaban a las universidades en torno a tres cuestiones: el llamamiento al alto el fuego, la petición de ruptura de relaciones con instituciones académicas israelíes y el apoyo material a las universidades, profesorado y estudiantado palestino. En cierto modo, el modo de actuación se modificó, primándose la movilización de una mayor masa crítica desde un enfoque «de abajo hacia arriba» que buscaba sumar apoyos al boicot académico entre los departamentos y facultades de las universidades. También fue muy importante la construcción de redes para coordinar la lucha en las distintas universidades. Así, por un lado, surgió la Red Interuniversitaria Española de Solidaridad con Palestina en torno a la iniciativa de parte de la comunidad de la Universidad Autónoma de Madrid y que fue la responsable de movilizar la antigua red de boicot académico. Por otro lado, en Barcelona nació la Red Universitaria por Palestina, que consiguió sumar a más miembros de distintas comunidades universitarias y que, finalmente, lideró el proceso de coordinación de la acción colectiva por Palestina en las instituciones de educación superior, contando con la participación de grupos de las 50 universidades públicas españolas en mayo de 2025 (RUxP 2025b).

El crecimiento del movimiento de solidaridad con Palestina en las universidades fue acompañado por la asunción del marco del colonialismo de asentamientos para entender el conflicto y la utilización de conceptos como apartheid y genocidio para precisar la denuncia de los crímenes internacionales en los que está incurriendo Israel con su actuación sobre la población y los territorios palestinos, y exigir responsabilidades, no solamente a las instituciones académicas israelíes que forman parte del sistema colonial israelí, sino también a aquellas empresas o instituciones que son cómplices y colaboran con el régimen israelí.

Este proceso se vio influido por la movilización sostenida de los grupos de la sociedad civil preocupados con la situación en Palestina coordinados desde la Red Solidaria Contra la Ocupación de Palestina (RESCOP), que desde octubre de 2023 y hasta la finalización de esta investigación en mayo de 2025, ha conseguido mantener una presencia regular en las calles con hitos como la convocatoria simultánea de acciones en más de 100 municipios de España (Albarrán Méndez 2024) o la celebración de manifestaciones multitudinarias como la que reunió el 10 de mayo de 2025 en Madrid a más de 50.000 personas (Martínez 2025). Estas acciones desde los grupos de la sociedad civil, que desde hace 20 años entienden la cuestión de Palestina como una lucha contra el colonialismo israelí y su sistema de apartheid, ha informado la acción del estudiantado del PDI y del PTGAS de las universidades.

También contribuyó a este crecimiento el proceso iniciado por Sudáfrica contra Israel ante la Corte Internacional de Justicia, la cual adoptó medidas cautelares al considerar plausible la comisión del crimen de genocidio por parte del Estado de Israel⁽¹⁶⁾. Además, permitió la normalización del uso del concepto de genocidio para poder señalar la gravedad de los crímenes cometidos contra la población palestina y la necesidad de exigir responsabilidades por ellos, acabando con la impunidad de la que goza Israel y las entidades cómplices en sus crímenes o que se benefician de ellos.

Hay que destacar el esfuerzo pedagógico realizado desde los grupos de solidaridad con Palestina de las universidades españolas para aumentar la masa crítica de apoyo en dichas comunidades universitarias mediante las acciones de divulgación y sensibilización, explicando el contexto que permite comprender las violencias coloniales a las que se enfrenta la población palestina. Fue un período en el que se multiplicaron las charlas y las actividades, pero en el que también se entablaron diálogos con los gestores universitarios tanto en los departamentos, como en las facultades y en los órganos de gobierno de las universidades para explicar lo que ocurría en Gaza desde los marcos interpretativos que cuestionaban la narrativa sionista y mostrar que las universidades españolas podían contribuir significativamente a cambiar lo que estaba ocurriendo en Palestina a través de dos acciones fundamentales: el apoyo a las comunidades universitarias de Palestina y la ruptura de las complicidades con las instituciones académicas israelíes, porque colaboraban o se beneficiaban de los crímenes internacionales cometidos por Israel. La primera cuestión resultaba menos polémica y dependía fundamentalmente de la voluntad política para firmar nuevos convenios de colaboración con entidades palestinas y la disposición de fondos propios de las universidades para financiar ese apoyo en forma de ayudas a personas refugiadas y aumento de las movilidades para el intercambio académico. La segunda cuestión era más peliaguda, puesto que, desde sectores liberales se planteaba como contradictoria con la defensa de la libertad de expresión, y desde otros sectores, influidos por los grupos de presión israelíes y sionistas, se presentaba el boicot académico a las instituciones israelíes como una muestra de antisemitismo.

3.3 Tercera fase: abril – junio 2024.

A comienzos de abril de 2024 asistimos a una aceleración de los procesos de cambio que ya estaban en marcha en las universidades españolas y los acontecimientos se precipitaron, convirtiendo lo que parecía imposible en algo que ya era posible. Los cambios significativos que se produjeron en esta fase estuvieron determinados por varios factores.

En primer lugar, las movilizaciones estudiantiles fueron muy relevantes. Estas construyeron las acampadas por Palestina en los campus de las universidades españolas, haciéndose eco de iniciativas similares que acontecieron en distintas partes del mundo (Mateo Fana, 2024). Así, el 29

(16) Orden de la Corte Internacional de Justicia de 26 de enero de 2024 sobre «la aplicación de la Convención para la Prevención y el Castigo del Crimen de Genocidio en la Franja de Gaza (Sudáfrica vs. Israel). Solicitud de indicación de medidas provisionales»: <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20240126-ord-01-00-en.pdf>

de abril se constituyó la primera en la Facultad de Filosofía de la Universitat de València y desde allí se fueron extendiendo (Sánchez 2024). A mediados del mes de mayo, las acampadas habían alcanzado 24 campus (Pérez 2024).

En segundo lugar, la difusión del informe de Francesca Albanese, en el cual afirmaba que existían indicios suficientes para considerar que Israel estaba cometiendo numerosos crímenes internacionales contra la población palestina, incluido el crimen de genocidio⁽¹⁷⁾, reforzó las demandas de la RUxP y sus argumentos en las universidades españolas. De hecho, la RUxP consiguió celebrar un evento conjunto simultáneo en todas las universidades que formaban parte de la red en ese momento, en el que participó y presentó su informe⁽¹⁸⁾.

En tercer lugar, se produjo un cambio en la posición del gobierno español en relación con la Cuestión Palestina. El 18 de abril, el Ministro de Asuntos Exteriores, José Manuel Albares, pidió ante el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas que Palestina fuese admitida en la organización como Estado miembro de pleno derecho⁽¹⁹⁾, y anunció la intención de reconocer el Estado de Palestina, la cual se materializó tras el Consejo de Ministros convocado el 28 de mayo⁽²⁰⁾.

En este contexto, la CRUE emitió un tercer comunicado sobre su posición ante la situación en Gaza, el 9 de mayo de 2024, reafirmando su «compromiso con la paz, la convivencia» y añadiendo, «con la justicia y con la defensa del derecho humanitario». Además, se refirió directamente al estudiantado afirmando que hacían suyo «el sentir de nuestros campus y la reivindicación que desde ellos se está extendiendo». En función de estas consideraciones, la CRUE siguió pidiendo el cese de operaciones militares del ejército israelí y de cualquier acción de carácter terrorista (de Hamás), exigió al Estado de Israel el respeto del derecho internacional, la entrada de ayuda humanitaria en Gaza y la ejecución de medidas para su reconstrucción. Pero, además, lo más destacable, fue el compromiso adquirido de revisar y suspender los acuerdos de colaboración con universidades y centros de investigación israelíes que no hayan expresado un firme compromiso con la paz y el cumplimiento del Derecho Internacional Humanitario; intensificar la cooperación con el sistema científico y de educación superior palestino y desarrollar programas de atención a la población refugiada palestina; y velar por que en el ejercicio de la libre expresión no se produzcan conductas reprobables de antisemitismo o islamofobia⁽²¹⁾.

(17) Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967. A/HRC/55/73, 25 de marzo de 2024. <https://docs.un.org/es/A/HRC/55/73>

(18) La Universidad ante el Genocidio. Conferencia de Francesca Albanese celebrada el 10 de Abril de 2024. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=YNmFre_i3CI&ab_channel=RedUniversitariaPorPalestina

(19) Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación: Albares defiende hoy la entrada de Palestina en la ONU, Nota de prensa, 18 de abril de 2024. https://www.exteriores.gob.es/es/Comunicacion/NotasPrensa/Paginas/2024_NOTAS_P/20240418_NOTA022.aspx

(20) Declaración institucional del presidente del Gobierno sobre el reconocimiento del Estado de Palestina, 28 de mayo de 2024, <https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/actividades/Paginas/2024/280524-sanchez-declaracion-estado-palestina.aspx>

(21) Comunicado de CRUE sobre la situación en la franja de Gaza, 10 de mayo de 2024, [en línea], disponible en: <https://www.crue.org/2024/05/comunicado-de-crue-sobre-la-situacion-en-la-franja-de-gaza/> [Consultado el 04/05/2025].

Esta nueva posición de la CRUE se trasladó rápidamente a los campus de las universidades españolas y en 13 de ellas se adoptaron declaraciones de los claustros y/o de los consejos de gobierno anunciando la ruptura de relaciones: la Universidad de Granada y la Universidad de Jaén (17 de mayo de 2024), la Universitat de Barcelona (22 de mayo de 2024)⁽²²⁾, la Universidad de Santiago de Compostela (23 de mayo de 2024), la Universidad de Sevilla (27 de mayo de 2024), la Universitat de València (28 de mayo de 2024), la Universidad Complutense de Madrid (28 de mayo de 2024), la Universidad de Málaga (30 de mayo de 2024), la Universitat Pompeu Fabra (4 de junio de 2024), la Universidad de Zaragoza (5 de junio de 2024) y la Universidad de La Laguna (18 de junio de 2024) (RUxP 2025a).

Unos meses antes, el 31 de enero de 2024, la Universitat Politècnica de Catalunya fue la primera en aprobar una moción en su claustro en este sentido, aunque no se comprometió explícitamente a suspender o romper las relaciones con las instituciones académicas israelíes ni a cesar las colaboraciones científicas y de investigación con ellas⁽²³⁾. La declaración de su Consejo de Gobierno de 17 de mayo tampoco lo hizo⁽²⁴⁾.

Los acuerdos en las distintas universidades se centraron en tres cuestiones fundamentales. Primero, recogen la ruptura o suspensión de relaciones y acuerdos bilaterales con instituciones académicas israelíes y adoptan el compromiso de no establecer nuevos acuerdos. Segundo, abordan el cese de colaboraciones científicas y de investigación, incluyendo las movilidades que facilitaban los intercambios de conocimiento. Tercero, ofrecen apoyo a las instituciones académicas y a las comunidades universitarias palestinas, estableciendo nuevas relaciones a través de convenios bilaterales, ampliando las oportunidades de movilidad para los distintos colectivos universitarios y desarrollando acciones de apoyo a estudiantado y profesorado palestino en situación de vulnerabilidad.

3.4 Cuarta fase: Julio 2024 – Mayo 2025.

La euforia que se desató tras el cambio de posición de la CRUE se fue atemperando con el paso de los meses y la constatación de que solamente una pequeña parte de las universidades españolas, en torno a un 20%, había adoptado medidas para revisar y suspender sus vínculos con instituciones israelíes (RUxP 2025a). Además, en los meses siguientes se fueron materializando

(22) En el caso de la Universitat de Barcelona, su claustro había aprobado previamente, el día 8 de mayo, una moción de apoyo a Palestina que incluía la ruptura de relaciones con instituciones académicas israelíes. Esta fue trasladada al Consejo de Gobierno para su consideración: <https://web.ub.edu/es/web/actualitat/w/claustre-universitari-aprova-mocio-suport-palestina>

(23) Moción sobre la situación en Palestina, aprobada por el claustro de la Universitat Politècnica de Catalunya, 7 de enero de 2024, [en línea], disponible en: <https://govern.upc.edu/ca/claustre-universitari/claustre-universitari/sessio-01-2024-del-claustre-universitari/mocio-1-a-proposta-del-consell-de-direccio-sobre-la-situacio-a-palestina> [Consultada el 05/05/2025].

(24) La UPC se suma al llamamiento por un alto al fuego inmediato y permanente en Gaza, Universitat Politècnica de Catalunya, Nota de prensa, 17 de mayo de 2024, [en línea] disponible en: <https://www.upc.edu/es/sala-de-prensa/noticias/la-upc-se-suma-al-llamamiento-por-un-alto-al-fuego-inmediato-y-permanente-en-gaza> [Consultada el 05/05/2025].

nuevos proyectos de investigación financiados por la UE, que contaban con la participación de socios israelíes e instituciones de educación superior españolas, algunas de las cuales, como en el caso de la Universidad de Santiago de Compostela, habían afirmado su intención de suspender las relaciones con tales instituciones y de no establecer nuevos vínculos. Así, desde el 1 de septiembre de 2024 hasta mayo de 2025 se identificaron 44 colaboraciones (Elorduy 2025), preocupando especialmente 10 de ellas, ya que están financiadas por el Fondo Europeo de Defensa e implican el desarrollo de investigaciones con fines militares, que, indudablemente, redundarán en beneficios para las industrias de armas israelíes y podrán ser utilizadas por las fuerzas militares de Israel contra la población palestina. En este sentido, y a la luz de la opinión consultiva emitida por la Corte Internacional de Justicia el 19 de julio de 2024, en la que recordó a todos los estados su obligación de «tomar medidas para impedir las relaciones comerciales o de inversión que contribuyan al mantenimiento de la situación ilegal creada por Israel en el Territorio Palestino Ocupado»⁽²⁵⁾, es muy cuestionable que las universidades públicas españolas no contemplen tales obligaciones. De hecho, esto puede hacer que se les exijan responsabilidades por el incumplimiento de sus obligaciones, tal y como afirma el informe jurídico publicado por un grupo de investigadores de la Facultad de Derecho de la Universidad de Amberes (Turkelli, De Feyter y Kruger 2024).

Estos retrocesos en la lucha por el fin de las complicidades de las universidades españolas con los crímenes israelíes tienen mucho que ver con el alivio de la presión que se había sostenido sobre los equipos de gobierno durante la fase anterior. Así, a partir de junio de 2024, con la llegada de las vacaciones de verano se asistió a un proceso de desmovilización, tanto del PDI y del PTGS, como del estudiantado, quienes fueron levantando las acampadas por Palestina al final del curso e iniciaron nuevas luchas durante el siguiente. En todo caso, la comunidad universitaria que se había movilizado por Palestina durante casi un año mostraba signos de agotamiento tras los esfuerzos realizados y, durante los siguientes meses, redujo la intensidad de sus movilizaciones.

No obstante, la RUxP siguió activa coordinando las acciones de la comunidad universitaria a nivel estatal, manteniendo la demanda de ruptura de relaciones ante las universidades que no las habían suspendido, tratando de incidir sobre la CRUE y el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades para aumentar los recursos en apoyo de las comunidades universitarias palestinas y, sumándose a la campaña desarrollada por la Coordinación Europea de Comités y Asociaciones por Palestina, para pedir la exclusión de las instituciones israelíes de los programas de financiación de la investigación de la Unión Europea y la revisión del Acuerdo de Asociación UE - Israel⁽²⁶⁾.

Así mismo, durante este período se vio como el lobby sionista y proisraelí puso en el foco las decisiones de las universidades que implicaban cortar vínculos con Israel y aumentó su presión

(25) Opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia de 19 de julio de 2024 sobre «las consecuencias jurídicas de las políticas y prácticas de Israel en los Territorios Palestinos Ocupados, incluida Jerusalén Oriental». <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/186/186-20240719-adv-01-00-en.pdf>

(26) European call: suspend the EU-Israel Association Agreement, European Coordination of Committees and Associations for Palestine, 19 de septiembre de 2024, [en línea], disponible en: <https://www.eccpalestine.org/european-call-suspend-the-eu-israel-association-agreement/> [Consultado 12/02/2025]

sobre ellas. Entre sus actuaciones destacan las realizadas por Acción y Comunicación sobre Oriente Medio, asociación dedicada a la defensa de los intereses israelíes en España⁽²⁷⁾, para impedir el cumplimiento de los acuerdos adoptados por la Universidad de Granada, la Universidad de Málaga o la Universidad Complutense de Madrid, contra los que presentó recurso contencioso-administrativo ante los tribunales. En el caso de la Universidad de Granada, el 3 de marzo de 2025 la sentencia del juzgado desestimó el recurso de ACOM y avaló las medidas de la Universidad de Granada, subrayando que no solo no constituían discriminación, sino que eran acciones proporcionales y legítimas en cumplimiento del derecho internacional humanitario. Además, señalaba que estas decisiones se enmarcaban dentro de la autonomía de la institución y, en ningún caso, impedían la libertad de cátedra de cada docente⁽²⁸⁾. En cambio, en el caso de la Universidad Complutense de Madrid, el juzgado falló contra el Plan de Acción UCM-Palestina porque entendía que la suspensión de los acuerdos de colaboración con centros israelíes infringía el principio de no discriminación recogido en el artículo 14 de la Constitución Española⁽²⁹⁾. ACOM también intentó incidir en las instituciones de la Unión Europea denunciando el «boicot académico colectivo contra universidades israelíes en España» derivado del compromiso adoptado por la CRUE el 9 de mayo de 2024⁽³⁰⁾.

En mayo de 2025, las protestas estudiantiles volvieron a algunos campus, como el de la Universidad Complutense de Madrid o la Universidad Autónoma de Barcelona. En el caso de la acampada madrileña, que incorpora estudiantes de diferentes universidades, el estudiantado señalaba la necesidad de detener la matanza en Gaza y apuntaba hacia el gobierno español y sus complicidades con el Estado israelí, al mantener relaciones alrededor del comercio de armas y la industria militar (Barragán 2025). En el caso de Barcelona, la acampada dirigía sus reivindicaciones hacia los órganos de gobierno de la universidad para que suspendieran los acuerdos de colaboración con empresas, centros de investigación y universidades israelíes (Solé Inglá 2025).

En este escenario, ante el aumento de la intensidad de las movilizaciones, la CRUE emitió un cuarto comunicado el 26 de mayo de 2025, en el que reclamaba, nuevamente, el cese de la violencia en Gaza y el respeto del derecho internacional, pidiendo explícitamente al Estado de Israel que

-
- (27) La entidad presenta su misión como la de reforzar «la relación entre España e Israel» y muestra, entre sus organizaciones aliadas, un amplio abanico de instituciones que participan en la *hasbara* israelí. Puede comprobarse en: <https://a-com.es/somos-acom/> [Consultado el 21/05/2025].
- (28) El Juzgado avala a la UGR y la APDHA y respalda la suspensión de sus colaboraciones con Israel por el genocidio en Gaza, APDHA, Nota de prensa, 3 de marzo de 2025, [en línea], disponible en: <https://www.apdha.org/el-juzgado-avala-a-la-ugr-y-la-apdha-y-respalda-la-suspension-de-sus-colaboraciones-con-israel-por-el-genocidio-en-gaza/> [Consultado el 21/05/2025]. El texto de la sentencia judicial puede encontrarse aquí: https://www.andaluciaconpalestina.com/2025/fotos/250304_sentencia_judicial.pdf [Consultado el 21/05/2025].
- (29) La Justicia anula un plan de la Complutense para suspender relación con centros israelíes, Agencia EFE, 23 de marzo de 2025, [en línea], disponible en: <https://www.lavanguardia.com/vida/20250324/10514072/justicia-anula-plan-complutense-suspender-relacion-centros-israelies-agenciaslv20250324.html> [Consultado el 21/05/2025].
- (30) Carta ACOM a la Presidenta de la Comisión Europea, 11 de abril de 2025, [en línea], disponible en: <https://a-com.es/carta-a-la-presidenta-de-la-comision-europea/> [Consultado el 21/05/2025].

permitiese «la entrada de la ayuda humanitaria necesaria en Gaza» y abogando por mantener los canales de diálogo y mediación⁽³¹⁾. La RUxP respondió de manera contundente, reprochando a la CRUE que su comunicado era más tibio que los anteriores y «menos comprometido con los principios de paz y justicia que dicen defender». Asimismo, mediante una carta abierta, denunció que las universidades españolas «siguen firmando nuevas colaboraciones con entidades israelíes pese al dictamen consultivo de la Corte Internacional de Justicia», que señalaba la necesidad de tomar medidas para romper las relaciones que contribuyesen al mantenimiento de la ocupación ilegal de los territorios palestinos (RUxP 2025c). En este sentido, la RUxP insistió en señalar que las universidades públicas, como parte de las instituciones del Estado, tenían que cumplir con sus obligaciones en virtud del derecho internacional.

En último lugar, también hay que hacer mención en este período a los intentos de extender el boicot más allá de las instituciones académicas y alcanzar a aquellas empresas que colaboran o se benefician de los crímenes internacionales que comete Israel. Las peticiones que se han dirigido a los equipos de gobierno de las universidades buscaban evitar que se contraten servicios o se realicen compras a proveedores que operen directamente en los territorios ocupados o tengan relaciones comerciales con las instituciones militares israelíes. Desde la RUxP se puso como ejemplo el caso del Banco Santander, dado que colaboraba con la gran mayoría de las universidades del Estado y, al mismo tiempo, financiaba a fabricantes de armamento que utiliza el ejército de Israel (RUxP 2025a). Los datos del Centre Delàs, en su informe sobre la relación entre la banca española y las empresas de armamento que se lucran con la ocupación de los territorios palestinos y los ataques israelíes contra Gaza, mostraban que el Banco Santander ha dedicado 2.442 millones de dólares para la financiación de la industria militar que alimenta la maquinaria israelí (Amorós et al. 2024, 43-45). Sin embargo, los avances en esta materia han sido muy limitados, negociándose en algunas universidades la posibilidad de incluir cláusulas en los contratos, que limitasen la adquisición de bienes o servicios proporcionadas por empresas que no respeten los derechos humanos y el derecho internacional. Esto parte de la consideración de la contratación pública como una herramienta que puede contribuir al cumplimiento efectivo de las políticas públicas y la promoción de la responsabilidad social empresarial. Así, por ejemplo, la Universitat de València se comprometió a «revisar las posibles relaciones institucionales con entidades o empresas que no cumplan con el Derecho Internacional Humanitario», y a incorporar en la compra pública de la universidad «cláusulas administrativas de carácter social de manera que no puedan concurrir empresas que se benefician, de forma directa o indirecta, de la violación de los derechos humanos y de los crímenes de guerra y de lesa humanidad»⁽³²⁾.

(31) Comunicado CRUE reclama el cese de la violencia en Gaza y el respeto al derecho internacional, 26 de mayo de 2025, [en línea], disponible en: <https://www.crue.org/wp-content/uploads/2025/05/2025.05.26-Comunicado-CRUE-reclama-el-cese-de-la-violencia-en-Gaza-y-el-respeto-al-derecho-internacional.pdf> [consultado el 02/06/2025].

(32) El compromiso de la Universidad con Palestina. Pronunciamento del Consejo de Gobierno de 28 de mayo de 2024, Universitat de València, [en línea], disponible en: <https://links.uv.es/n3H1XIM> [Consultado el 21/05/2025].

4. Reflexiones finales.

Los procesos analizados a lo largo los veinte meses, que van desde octubre de 2023 a mayo de 2025, permiten estudiar la evolución de la posición de la academia española frente al genocidio en Gaza. En primer lugar, podemos valorar que existe una evidente desigualdad en el modo en el que se ha abordado la protección de la población palestina y sus comunidades universitarias, comparándolo con el caso de Ucrania en 2022. Ante situaciones de graves vulneraciones del derecho internacional, la academia española ha reaccionado de modo diferente. En el caso ucraniano la reacción fue rápida y contundente, suspendiendo casi inmediatamente las relaciones con las instituciones rusas y poniendo en marcha un programa de ayudas para atender la necesidad de las personas miembros de las comunidades universitarias ucranianas afectadas por la violencia. En el caso palestino la respuesta fue más tibia y lenta. Inicialmente trató de mantenerse una posición equidistante, que fue cambiando a medida que fue imposible negar la gravedad de los crímenes cometidos por Israel y el *academicidio* palestino. Por ello, las medidas que se desarrollaron posteriormente fueron de menor entidad. Por ejemplo, los programas de ayuda a la comunidad universitaria palestina han sido financiados con fondos propios de las universidades –mientras en el caso ucraniano se dispuso de un programa del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades– y se han implementado de manera mucho más desigual, como muestra el hecho de que, tras el cambio de postura de la CRUE sobre la suspensión de relaciones con instituciones académicas israelíes, solo un 20% de las universidades públicas españolas actuaron en ese sentido, mientras que todas asumieron la ruptura de relaciones con las rusas.

En segundo lugar, la academia española ha mostrado una sorprendente falta de coherencia entre el discurso mantenido por las autoridades universitarias y las políticas que han ejecutado. Así, por ejemplo, los discursos enfatizaron desde el principio los valores que defendían las universidades como la paz, la justicia y los derechos humanos, que además la mayoría contempla en sus propios estatutos. Sin embargo, eso no se tradujo en acciones que pudiesen tener un impacto real para construir esa paz, esa justicia o el respeto de los derechos humanos, hasta que algunas instituciones decidieron adoptar el boicot académico. Antes, algunas contemplaban medidas paliativas para atender a la población víctima de la violencia, pero el tono que marcó la CRUE durante los siete primeros meses afirmaba que las instituciones de educación superior no podían desplegar otras medidas porque eso parecía pertenecer al ámbito de la política exterior elaborada desde el gobierno. También es importante señalar la coincidencia entre el momento en el que la CRUE decide ampliar la gama de acciones para contribuir a detener la violencia y el genocidio, y el cambio de posición del gobierno español con respecto a la situación en Palestina, que incluyó su decisión de reconocerla como Estado de pleno derecho.

En tercer lugar, a pesar de las numerosas movilizaciones y actuaciones llevadas a cabo durante el período analizado, la mayoría de la comunidad universitaria ha mantenido un preocupante silencio público en relación con los crímenes israelíes contra el sistema educativo y la población palestina. Esto tiene que ver con distintos factores. Uno de ellos explica como ese silencio tiene que ver con la concepción de una parte de la comunidad universitaria sobre la labor de la academia y su participación en el debate público y político. Son muchas las personas que entienden esa labor

de forma restrictiva y limitada a sus actividades docentes y de investigación, de manera que abordar lo que ocurre en Palestina quedaría restringido a esas actividades.

Otro factor se refiere a que el modo en el que se han encuadrado los acontecimientos en Gaza a partir del 7 de octubre de 2023 ha excluido el contexto colonial. Por un lado, hay quienes han asumido la narrativa israelí, que presenta sus acciones en el marco de la «lucha contra el terrorismo», actuando sobre los prejuicios hacia la población árabe que el orientalismo ha alimentado. Por otro lado, otros han considerado que lo que ocurre en Palestina es un conflicto entre dos partes con igual grado de responsabilidad, lo cual facilita la adopción de una posición equidistante.

Además, existen otros dos factores que han contribuido, primero al silencio y, luego, a la falta de una acción decidida que aumente la presión sobre las instituciones israelíes, para que dejen de participar directamente o de ser cómplices de los crímenes cometidos por su Estado. Uno está relacionado con la idea errónea y falaz de identificar la crítica hacia las políticas israelíes con el antisemitismo, lo cual ha sido utilizado como instrumento para deslegitimar y criminalizar la defensa de los derechos humanos cuando cuestionan las acciones de este Estado. Otro tiene que ver con las propias jerarquías y relaciones de poder dentro de la academia, donde las posiciones y opiniones de las autoridades universitarias, en los distintos niveles, influyen notoriamente sobre el comportamiento del resto de miembros la comunidad, especialmente en la de los grupos más vulnerables, como por ejemplo el personal sin vinculación permanente, el profesorado *junior* o el estudiantado.

En cualquier caso, parte de la comunidad universitaria ha roto el silencio y ha sido capaz de sostener una movilización a largo plazo, así como de construir alianzas, que han aumentado el volumen de participación y la intensidad de las acciones. En este sentido, en el marco de la solidaridad con Palestina, la academia ha tejido relaciones con múltiples grupos de la sociedad civil, de carácter diverso, que le ha permitido, no solo ampliar sus recursos, sino también incorporar innovaciones a su gama de actuaciones. De igual forma, cabe destacar como la solidaridad con Palestina también ha revitalizado otras luchas de la comunidad universitaria, especialmente entre el estudiantado (Castro 2024; Mortera Franco 2024), lo cual está relacionado con la experiencia y con los aprendizajes acumulados durante las movilizaciones, y puede llevar a considerar este proceso de movilización como una «escuela de ciudadanía democrática» para el ejercicio de una política orientada hacia la construcción del bien común.

Las movilizaciones de la academia española frente al genocidio en Palestina han contribuido a elevar y desarrollar importantes debates en su seno. Siendo uno de los más relevantes aquel que aborda el rol de las universidades y del tipo de conocimiento que se produce en ellas, como una labor intrínsecamente relacionada con el tipo de sociedad que pretendemos construir. Otro tema señalado ha sido el de la libertad académica y el sentido situado de responsabilidad académica frente a este particular contexto: una responsabilidad derivada del lugar que ocupan las universidades en la construcción de conocimiento y también de su obligación de rendición de

cuentas, como instituciones públicas, ante las consecuencias generadas por su comportamiento en relación con Israel y Palestina.

Finalmente, cabe concluir que la mayor contribución de las movilizaciones de la comunidad universitaria frente al genocidio ha sido de carácter pedagógico, ampliando el debate en torno a Gaza y proporcionando argumentos para cuestionar la historiografía tradicional y los discursos oficiales israelíes. Todo ello ha permitido el avance de narrativas críticas y la contextualización de la cuestión de Palestina dentro del marco teórico del colonialismo de asentamientos, respaldando el uso de términos precisos, como apartheid y genocidio. Estos conceptos son útiles y necesarios, tanto para identificar las violencias que allí ocurren, como para exigir responsabilidades por los crímenes cometidos y que están tipificados en el derecho internacional.

Referencias bibliográficas

- ABU-SITTA, Salman H. (2022): *Atlas de Palestina (1917-1966)*, Londres: Palestine Land Society.
- ADALAH (2023): *Crackdown on freedom of speech of Palestinian citizens of Israel*, 16 noviembre. [en línea] disponible en: <https://www.adalah.org/en/content/view/10925> [consultado el 25/01/2024].
- ALBARRÁN MÉNDEZ, Susana (2024): «Más de 100 municipios vuelven a las calles contra el genocidio en Palestina», *El Salto*, 23 de febrero, [en línea], disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/palestina/de-100-municipios-vuelven-calles-genocidio-palestina> [consultado el 18/01/2025].
- ALAZAIDA, Mussa'ab Bashir (2024): «En Israel, la academia es militar, por eso hay que boicotear», *AraInfo*, 24 de febrero, [en línea], disponible en: <https://arainfo.org/en-israel-la-academia-es-militar-por-eso-hay-que-boicotear/> [consultado el 26/02/2024].
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2022): *Israel's apartheid against Palestinians. Cruel system of domination and crime against humanity* [en línea], disponible en: <https://www.amnesty.org/en/documents/mde15/5141/2022/en/> [consultado el 12/02/2025].
- AMORÓS, Gemma; ARAGÓN, Eduardo; CALVO, Jordi Y CARBONELL, Max (2024): «La Banca Armada y su corresponsabilidad en el genocidio en Gaza. La financiación de las empresas que fabrican las armas usadas en las masacres contra la población palestina», Centre Delàs, informe 66, disponible en: https://centredelas.org/wp-content/uploads/2024/10/informe66_CentreDelas_BancaArmadaYGenocidio_CAST_ok.pdf [consultado el 18/01/2025].
- ANADOLU AGENCY (2014): «In Israel universities, Arabs feel discriminated against», 22 de octubre, [en línea], disponible en: <https://www.aa.com.tr/en/education/in-israel-universities-arabs-feel-discriminated-against/108571#> [consultado el 25/01/2024].
- AYYASH, Muhannad (2025): «The Boycott, Divestment and Sanctions Campaign: Challenging the Unintelligibility of Palestinian Decolonial Resistance in Canada», *Journal of Palestine Studies*, pp. 1–19. <https://doi.org/10.1080/0377919X.2025.2481373>
- BAKAN, Abigail B. Y ABU LABAN, Yasmeen (2009): «Palestinian resistance and international solidarity: the BDS campaign», *Race and Class*, nº 51 (1), pp. 29-54.

- BARGHOUTI, Omar (2010): «BDS: A global movement for freedom and justice». *Al-Shabaka policy brief* [en línea], disponible en: https://al-shabaka.org/briefs/bds-a-global-movement-for-freedom-justice/?generate_pdf=download [consultado el 04/04/2025].
- BARRAGÁN, Lourdes (2025): «Las tiendas de campaña por Palestina vuelven a la Complutense un año después de la gran acampada», *eldiario.es*, 14 de mayo, [en línea], disponible en: https://www.eldiario.es/madrid/somos/tiendas-campana-palestina-vuelven-complutense-ano-despues-gran-acampada_1_12299789.html [consultado el 02/04/2025].
- BASALLOTE MARÍN, Antonio (2010): *Paraíso usurpado: el sionismo y el pueblo palestino. Historia de la expansión territorial sionista sobre Palestina*, Málaga: Diputación de Málaga.
- BASALLOTE MARÍN, Antonio (2013): «El sionismo y la construcción de la identidad nacional israelí», en Paloma González del Miño (dir.), *La primavera árabe ¿una revolución regional?*, Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, pp. 844-868.
- BASALLOTE MARÍN, Antonio & CHECA HIDALGO, Diego & LÓPEZ ARIAS, Lucía & RAMOS TOLOSA, Jorge (2017): *Existir es resistir. Pasado y presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares.
- BEER, Michael A. (2021): *Civil resistance tactics in the 21st century*, Washington: ICNC Press.
- BUTLER, Judith (2006): «Israel/Palestine and the Paradoxes of Academic Freedom», *Radical Philosophy*, n° 135. pp. 8-17, [en línea], disponible en: <https://www.radicalphilosophy.com/article/israelpalestine-and-the-paradoxes-of-academic-freedom> [consultado el 15/04/2025].
- CASTRO, Sara (2024): «El movimiento estudiantil revive en los campus con las protestas por Palestina», *El País*, 20 de mayo, [en línea], disponible en: <https://elpais.com/educacion/2024-05-20/el-movimiento-estudiantil-revive-en-los-campus-con-las-protestas-por-palestina.html> [Consultado 30/05/2024].
- DANA, Tariq. & JARBAWI, Ali (2017): «A Century of Settler Colonialism in Palestine: Zionism's Entangled Project», *The Brown Journal of World Affairs*, n° 24 (1), pp. 197-220, [en línea], disponible en: <https://bjwa.brown.edu/24-1/a-century-of-settler-colonialism-in-palestine-zionisms-entangled-project/> [consultado el 09/02/2025].
- ELORDUY, Pablo (2025): «Las universidades españolas han firmado 44 proyectos con Israel desde septiembre de 2024», *El Salto*, [en línea], disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/universidad/universidades-espanolas-han-firmado-veinte-proyectos-israel-septiembre-2024> [consultado el 29/05/2025].
- FELD, Marjorie N. (2024): *The Threshold of Dissent. A History of American Jewish Critics of Zionism*, New York: NYU Press.
- GIROUX, Henry A. (2025): «Scholasticide: Waging war on education from Gaza to the West», *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, n° 24 (1), pp. 1-16. <https://doi.org/10.3366/hpls.2025.0348>
- HARRISON, Bernard (2006): *The Resurgence of Anti-Semitism: Jews, Israel, and Liberal Opinion*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2021): *A threshold crossed. Israeli authorities and the crimes of apartheid and persecution*, [en línea], disponible en: <https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution> [consultado el 12/02/2025]

- KHALIDI, Dima (2017): «Chilling and censoring of Palestine advocacy in the United States», en *On anti-semitism. Solidarity and the struggle for justice. Jewish Voice for Peace*. Chicago: Haymarket Books, pp. 181-192.
- LIMONE, Noa (2025): «Israeli University Bans Jewish-Arab Group After It Displayed Images of Dead Gazan Children», *Haaretz*, 28 de abril [en línea], disponible en: <https://www.haaretz.com/israel-news/2025-04-28/ty-article/.premium/haifa-university-bars-israeli-palestinian-group-from-campus-after-anti-war-protest/00000196-7d93-dc9b-a7bf-7ff3d1ab0000> [consultado el 02/06/2025]
- MARTÍNEZ, Guillermo (2025): «Una marcha contra la masacre en Palestina y por el fin del comercio de armas con Israel toma el centro de Madrid», *elDiario.es*, 10 de mayo, [en línea], disponible en: https://www.eldiario.es/madrid/marcha-masacre-palestina-comercio-armas-israel-toma-centro-madrid_1_12287786.html [consultado el 18/05/2025].
- MASALHA, Nur (2002): *Israel. Teorías de la expansión territorial*, Barcelona: Bellaterra.
- MASALHA, Nur (2012): *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, Londres: Zed Books.
- MASALHA, Nur (2020): *Palestine: A Four Thousand Year History*, Londres: Zed Books.
- MATEO FANO, Alejandra (2024): «Un mes de las acampadas por Palestina: triunfos históricos y resistencia estoica en las universidades», *Público*, 29 de mayo, [en línea], disponible en: <https://www.publico.es/sociedad/mes-acampadas-palestina-triunfos-historicos-resistencia-estoica-universidades.html> [consultado el 15/06/2024].
- MORTERA FRANCO, Pablo (2024): «Los estudiantes acampados por Gaza: “La juventud se está volviendo a movilizar gracias a la causa palestina”», *InfoLibre*, 7 de julio, [en línea], disponible en: https://www.infolibre.es/premios-infolibre/estudiantes-acampados-gaza-juventud-volviendo-movilizar-causa-palestina_1_1834344.html [Consultado 19/07/2024].
- PALESTINE LEGAL (2015): *The Palestine Exception to Free Speech: A Movement under Attack in the US*, [en línea], disponible en: <https://static1.squarespace.com/static/548748b1e4b083fc03ebf70e/t/560b0bcee4b016db196d664b/1443564494090/Palestine+Exception+Report+Final.pdf> [consultado el 25/04/2025].
- PAPPÉ, Ilan (2007): *Historia de la Palestina moderna*, Madrid: Akal.
- PAPPÉ, Ilan (2014): *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona: Booket.
- RAMOS TOLOSA, Jorge (2023): *Una historia contemporánea de Palestina – Israel*, Madrid: Catarata.
- ROSENFELD, Alvin H. (2015): *Deciphering the New Antisemitism*. Bloomington: Indiana University Press.
- RUXP (2025a): *Estado de los compromisos universitarios en la suspensión de relaciones con Israel*, 26 de mayo, [en línea], disponible en: <https://drive.google.com/file/d/1Phk2DIouVARypr04clSjFZ2zS5zdl8Ak/view> [consultado el 01/06/2025].
- RUXP (2025b): «Introducción», *Boletín de noticias*, nº 3.
- RUXP (2025c): «Aumenta la tibieza rectoral ante el genocidio palestino», *Público*, 28 de mayo, [en línea], disponible en: <https://www.publico.es/opinion/columnas/aumenta-tibieza-rectoral-genocidio-palestino.html> [consultado el 01/06/2025].

- PÉREZ, Uxía (2024): «Consulta el mapa de las acampadas propalestinas en las universidades españolas», *Rtve*, 20 de mayo, [en línea], disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20240520/mapa-acampadas-propalestinas-universidades-espanolas/16110567.shtml> [consultado el 15/06/2024].
- SAID, Edward W. (1978): *Orientalism*, Londres: Routledge.
- SÁNCHEZ, Gonzalo (2024): «La mecha de València que encendió las acampadas por Palestina en toda España», *Levante*, 12 de mayo, [en línea], disponible en: <https://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2024/05/12/acampada-palestina-uv-mecha-encendio-protestas-espana-102154895.html> [consultado el 15/06/2024].
- SHARP, Gene (1973): *The politics of nonviolent action*, Boston: Porter Sargent.
- SOLÉ INGLA, Alba (2025): «Vuelve la acampada a favor de Palestina en la UAB», *El Nacional.cat*, 22 de mayo, [en línea], disponible en: https://www.elnacional.cat/es/politica/vuelve-acampada-favor-palestina-uab_1420333_102.html [consultado el 02/04/2025].
- SOLOP, Frederic I. (1990): «Public protest and public policy: The anti-apartheid movement and political innovation», *Policy Studies Review*, nº 9 (2), pp. 307-326. <https://doi.org/10.1111/j.1541-1338.1989.tb01127.x>
- STUB, Zev (2025): «Facing 66% rise in academic boycotts, Israeli universities gear up to fight back», *The Times of Israel*, 25 de febrero, [en línea], disponible en: <https://www.timesofisrael.com/with-66-rise-in-academic-boycotts-israeli-universities-gear-up-to-fight-back/> [consultado el 03/04/2025].
- THÖRN, Hakan (2006): «Solidarity Across Borders: The Transnational Anti-Apartheid Movement», *Voluntas*, nº 17, pp. 285–301. <https://doi.org/10.1007/s11266-006-9023-3>
- TRACHTENBERG, Barry, SILVERMAN, Victor, OMER, Atalia, SEGAL, Raz, ALPERT, Rebecca T. y BUTLER, Judith (2025): «Harvard appears to think all Jews support Israel. That is discriminatory», *The Guardian*, 13 de enero, [en línea], disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2025/jun/12/harvard-jews-srael-discriminatory> [consultado el 03/04/2025].
- TÜRKELLI, Gamze E.; FEYTER, Koen y KRUGER, Thalia (2024): «Serious breaches of obligations arising from peremptory norms of general international law and consequences for institutional cooperation with universities in Israel», *Legal brief*, University of Antwerp, 30 de Agosto, [en línea], disponible en: <https://medialibrary.uantwerpen.be/files/7154/746c261e-9427-4832-b1d0-9a47f79bdee2.pdf> [consultado el 23/10/2024].
- WAXMAN, Dov, SCHRAUB, David, y HOSEIN, Adam (2021): «Arguing about antisemitism: why we disagree about antisemitism, and what we can do about it», *Ethnic and Racial Studies*. <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1960407>
- WIND, Maya (2024): *Towers of ivory and steel. How Israeli universities deny Palestinian freedom*, Londres: Verso.

**LA POBLACIÓN REFUGIADA PALESTINA EN EL LÍBANO.
EL DERECHO AL RETORNO Y SUS LIMITACIONES**

**THE PALESTINIAN REFUGEE POPULATION IN LEBANON.
THE RIGHT OF RETURN AND ITS LIMITATIONS**

اللاجئون الفلسطينيون في لبنان وحق العودة وقيوده

Belén Habboob Martos*
Universidad de Granada

Recibido: 16/03/2025

Aceptado: 11/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 307-327

Resumen: Este artículo tiene como objetivo estudiar el Derecho al Retorno y analizar los elementos que limitan de algún modo que la población refugiada palestina en el Líbano pueda ejercer este derecho reconocido internacionalmente y de forma explícita en la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU. Se pretende demostrar a través de una exhaustiva búsqueda documental y una serie de entrevistas semiestructuradas realizadas a cinco personas palestinas refugiadas en el Líbano durante el año 2021, que su situación, la insuficiente e inadecuada asistencia de la UNRWA y las políticas de Israel y la Organización para la Liberación de Palestina merman este derecho. La cuestión palestina es uno de los temas que ocupa especial relevancia dentro de la agenda política y humanitaria internacional desde hace décadas. Sin embargo, a pesar de la cantidad de actores y medios destinados para solucionar esta problemática, años después sigue sin resolverse. Una de las principales razones es la disputa por el Derecho al Retorno de la población refugiada palestina de 1948 –que tiene su origen en la llamada *Nakba* o «catástrofe» y donde más de 750.000 personas nativas palestinas fueron expulsadas forzosamente de sus hogares–, considerado una línea roja tanto para Israel como para Palestina. Por un lado, Israel lo ha negado sistemáticamente desde su creación hasta la fecha; por otro lado, Palestina, apoyada por multitud de resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas y la UNRWA, instan a Israel a que permita el ejercicio de este derecho, que el pueblo palestino considera inalienable.

Palabras clave: *Nakba*. Población refugiada. Cuestión palestina. Líbano. Derecho al retorno. Colonialismo. Israel.

Abstract: This article aims to study the Right of Return and analyze the elements that limit, in any way, the Palestinian refugee population in Lebanon from exercising this right, which is internationally and explicitly recognized in Resolution 194 of the UN General Assembly. It is intended to demonstrate through an exhaustive documentary search and a series of semi-structured interviews conducted with five Palestinian refugees from Lebanon during the year 2021 that their situation, the insufficient and inadequate assistance of UNRWA and the policies of Israel and the Palestine Liberation Organization undermine this right. The Palestinian Question has been one of the issues that has been particularly relevant on the international political and humanitarian agenda for decades. However, despite the number of actors and means allocated to solve this problem, years later it remains

* Email: bhabboobm@ugr.es. ORCID: [0000-0002-8658-8807](https://orcid.org/0000-0002-8658-8807)

unresolved. One of the main reasons is the dispute over the Right of Return of the Palestinian refugee population in 1948 –which has its origin in the so-called *Nakba* or “catastrophe” and where more than 750,000 native Palestinians were forcibly expelled from their homes– considered a red line for both Israel and Palestine. On the one hand, Israel has systematically denied it since its creation to date; on the other hand, Palestine, supported by a multitude of resolutions of the United Nations General Assembly and UNRWA, urges Israel to allow the exercise of this right, which the Palestinian people consider inalienable.

Key words: *Nakba*. Refugee population. Palestinian Cause. Lebanon. Right of Return. Colonialism. Israel.

ملخص: يهدف هذا البحث إلى دراسة حق العودة وتحليل العوامل التي تُقيد، بشكل مباشر أو غير مباشر، قدرة اللاجئين الفلسطينيين المقيمين في لبنان على ممارسة هذا الحق المعترف به دوليًا والمشار إليه صراحةً في القرار رقم 194 الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة. يعتمد البحث على دراسة وثائقية شاملة مدعومة بسلسلة من المقابلات شبه المنظمة التي أجريت عام 2021 مع خمس شخصيات فلسطينية من اللاجئين في لبنان، بهدف الكشف عن الأوضاع غير الإنسانية التي يعيشها هؤلاء اللاجئون، وبيان أوجه القصور في المساعدات التي تقدمها وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا) وعدم كفايتها، إضافةً إلى تسليط الضوء على السياسات المتبعة من قبل إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية على حدٍ سواء، وما تركه من آثار سلبية على قدرة اللاجئين الفلسطينيين في تحسين ظروفه المعيشية أو ممارسة حقّه في العودة إلى وطنه الأصلي. تُعدّ القضية الفلسطينية من أبرز القضايا التي احتلت مكانة مركزية في الأجندتين السياسية والإنسانية على الصعيدين الإقليمي والدولي منذ عقود. وعلى الرغم من تعدد الأطراف الفاعلة وتنوع المبادرات والموارد المخصصة لمعالجة هذه القضية، فإنّها لا تزال، حتى يومنا هذا، بلا حلٍّ جذري. ويُعزى أحد الأسباب الجوهرية لاستمرار هذا الوضع إلى الخلاف القائم حول حق عودة اللاجئين الفلسطينيين لعام 1948، والذي نشأ إثر ما يُعرف بـ«النكبة» أو «الكارثة»، حين جرى تهجير أكثر من 750 ألف فلسطيني قسراً من منازلهم وأراضيهم. ويُعدّ هذا الحق محوراً حساساً وخطاً أحمر لكلٍّ من إسرائيل وفلسطين؛ إذ تُنكر إسرائيل هذا الحق على نحوٍ ممنهج منذ تأسيسها، في حين تتمسك به فلسطين، مدعومةً بعددٍ من قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة ووكالة الأونروا، باعتباره حقاً أصيلاً غير قابلٍ للتصرف للشعب الفلسطيني.

الكلمات المفتاحية: النكبة – اللاجئون الفلسطينيون – القضية الفلسطينية – لبنان – حق العودة – استعمار – إسرائيل.

1. Introducción

El establecimiento del Estado de Israel trajo consigo una serie de problemáticas en torno a la cuestión palestina que, hoy en día, casi ocho décadas después, siguen sin resolverse. Uno de estos problemas, y eje central de este artículo, es el Derecho al Retorno, que se ha visto condicionado, ante todo, por la propia existencia de una potencia colonial (Israel) en la Palestina histórica⁽¹⁾, pero también por diversas cuestiones, tales como la situación jurídica, política, social, económica y humanitaria de la población refugiada palestina, que hoy resulta prácticamente insostenible.

Philip Luther, director de Investigación y Trabajo de Incidencia de Amnistía Internacional para Oriente Medio y Norte de África (como se citó en Amnistía Internacional 2019), afirmó que «la situación de la población refugiada palestina es insostenible y amenaza con llegar a un punto crítico cada año que pasa». Las circunstancias de las personas refugiadas palestinas, actualmente, han dependido de las decisiones políticas de los estados donde obtuvieron refugio.

El objetivo principal de este artículo es analizar los principales factores que limitan el Derecho al Retorno de la población refugiada palestina en el Líbano desde el inicio de la *Nakba* (catástrofe) en 1947⁽²⁾ hasta el año 2021, en plena pandemia de la COVID-19. Para ello, se

(1) Conceptualizando el término Palestina histórica o Palestina como aquel territorio que comprende desde el río Jordán hasta el mar Mediterráneo, antes del establecimiento del Estado de Israel en 1948.

(2) Situando el inicio de la *Nakba* el 29 de noviembre de 1947, siendo éste el día en que se vota favorablemente en la Asamblea General de las Naciones Unidas la Resolución 181, que se traduce como el establecimiento de un Estado judío, uno árabe y una zona bajo régimen internacional en lo que hasta aquel momento era la Palestina histórica y lo que se denominaba formalmente Mandato Británico de Palestina (colonia del

examinarán los orígenes de esta problemática, el Derecho al Retorno –que constituye el marco teórico de este trabajo– y los principales factores que obstaculizan su ejercicio.

En el caso del Líbano, la situación económica y social del país, exacerbada por el escenario político actual derivado de las continuas incursiones por parte de Israel, ha dificultado aún más las condiciones de vida de la población refugiada palestina. Esta sufre importantes restricciones en el ejercicio de sus derechos básicos, que afectan a múltiples aspectos de su vida cotidiana (UNRWA 2024).

La población refugiada palestina conforma, según datos de la propia Agencia de las Naciones Unidas para los y las Refugiadas Palestinas en Oriente Próximo (UNRWA, en adelante), aproximadamente una cuarta parte del total de la población refugiada a nivel global.

Se estudia el Derecho al Retorno de la población palestina como un todo, pero las limitaciones cambian dependiendo del país de refugio. Incorporar al análisis el contexto histórico, político y social de cada país es primordial para entender las limitaciones que enfrenta cada población para poner en práctica su Derecho al Retorno. De aquí deriva la relevancia académica, política y social de centrar nuestro trabajo en este tema con un enfoque interdisciplinar situado⁽³⁾, que nos lleva a cuestionarnos qué factores condicionan el ejercicio del Derecho al Retorno de la población refugiada palestina en el Líbano.

Desde el marco de los estudios de género y feministas en el que me inscribo, considero necesario situar mi propia posición como investigadora. Soy descendiente de una familia palestina expulsada forzosamente en 1948 de la ciudad de Al-Ramla, en la Palestina histórica, hecho que me vincula directamente con la *Nakba*. Esta condición configura mi mirada y mi implicación en la investigación, en un ejercicio de honestidad intelectual que reconoce que toda producción de conocimiento es parcial, situada y encarnada.

2. La población refugiada palestina: orígenes y consecuencias

Delimitar quién es o no es una persona refugiada es mucho más difícil de lo que parece. Me pongo como ejemplo. Soy considerada hija de una persona refugiada, porque mi abuela tuvo que huir –en compañía de uno de sus hijos (mi padre) y embarazada– de una ciudad ocupada palestina en 1948, llamada Al-Ramla, después de que asesinaran a su marido, oriundo de esta ciudad. Sin embargo, mi abuela era de la ciudad de Gaza y tras esta expulsión mi familia se fue a Gaza, donde creció mi padre. A pesar de que nunca vivieron en un campo para personas refugiadas en Gaza u otro lugar, eran refugiadas porque tuvieron que exiliarse de Al-Ramla e irse a Gaza, que en aquel momento aún no había sido ocupada por Israel. También era la UNRWA la que establecía quién era o no persona refugiada. Para simplificarlo, hemos cogido el término que emplea la UNRWA para delimitarlo, aunque este puede ser problemático, ya que

Mandato británico). Este Plan de Partición asentó los precedentes a nivel internacional para permitir la expulsión de casi el 50% de las personas nativas palestinas.

(3) Pensando el conocimiento situado como esa herramienta llena de poder «para producir mapas de conciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcadas categorías de raza y sexo» producidas en el marco de las estructuras y narrativas dominantes «masculinistas, racistas y coloniales» (Haraway, 1995: 187-188).

excluye a personas que también deberían tener dicho estatus para asegurar su retorno al lugar de donde provienen de la Palestina histórica, ya que el entender que sólo hubo personas refugiadas en 1948 invisibiliza otros desplazamientos forzados que tuvieron lugar a posteriori y otras realidades.

A lo largo de los años he tenido la oportunidad de viajar de diversas formas –físicamente y a través de las historias orales de las personas palestinas– a los países donde se encuentra gran parte de las poblaciones refugiadas palestinas y donde opera la UNRWA (Líbano, Jordania, Siria y los territorios palestinos ocupados en 1967). He podido observar diferencias entre las poblaciones refugiadas palestinas, en función del lugar donde se encuentran refugiadas. Incluso dentro de un mismo país, la población refugiada enfrenta diferentes desafíos dependiendo del campo para personas refugiadas en el que están. La especial situación de privación de derechos de la población palestina en el Líbano es la que me ha llevado a centrarme en este caso.

Para comprender y analizar los factores que limitan la práctica del Derecho al Retorno de la población palestina refugiada, especialmente la del Líbano (nuestro caso de estudio), es imprescindible remontarnos al año 1948, cuando alrededor de 750.000 personas palestinas se vieron obligadas a huir a los países fronterizos (Basallote, Checa, López y Ramos 2017: 35), donde recibieron y siguen recibiendo refugio, lo que se tradujo en una victoria para el movimiento sionista y un desastre para el pueblo palestino.

2.1. La Nakba, la creación del Estado de Israel y sus políticas de negación

El origen de la población palestina refugiada se encuentra en la *Nakba*⁽⁴⁾ o «catástrofe», lo que motivó el desplazamiento violento de parte de la población palestina. Este fenómeno fue resultado de la acción del movimiento sionista⁽⁵⁾, que llevó a la creación del Estado de Israel a través de un proceso de limpieza étnica. Ben Gurión –presidente de la Agencia Judía en aquel momento y quien se convertiría de facto en el primer jefe de Estado de Israel–, aproximadamente un mes antes de que se aprobase el Plan de Partición de la Palestina histórica por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU en adelante), mencionó explícitamente que la limpieza étnica era «el medio alternativo o complementario, de garantizar que el nuevo estado fuera exclusivamente judío» (Pappé 2006: 79). Así, el 10 de marzo de 1948 se adoptó el denominado Plan D o Dalet, el cual fue clave para que el objetivo sionista de crear un Estado judío en Palestina fuese posible. Unas 250.000 personas fueron desplazadas en esta fase, en la que se produjo una de las masacres más conocidas, la de Deir Yassin (Pappé 2006: 68-69). Tras este proceso de limpieza étnica el 14 de mayo de 1948, Israel se constituía como estado al mismo tiempo que perpetraba numerosos ataques en diversas ciudades de la Palestina histórica.

(4) «La *Nakba* palestina es insuperable en la historia para un país ocupado por una minoría extranjera, vaciado casi en su totalidad de su pueblo, y cuyos hitos físicos y culturales han sido borrados, su destrucción aclamada como un acto milagroso de Dios y una victoria para la libertad y los valores civilizados. Todo hecho según un plan premeditado, meticulosamente ejecutado con apoyo financiero y político desde el extranjero, mantenido hasta hoy día» Abu Sitta (como se citó en Masalha, 2012).

(5) Definido como un movimiento ideológico y político surgido en el S.XIX que nace y mantiene hasta hoy tres rasgos que le caracterizan: nacionalismo, racismo y colonialismo determinantes para el destino del pueblo palestino (Basallote 2015: 33).

Se calcula que aproximadamente entre 418 y 614 localidades fueron borradas del mapa o repobladas y entre 750.000 y 800.0000 personas palestinas (Basallote, Checa, López y Ramos 2017: 35), se vieron obligadas a huir de las políticas sionistas de terror y consiguieron asentarse en los países fronterizos: Líbano, Siria, la actual Jordania, Egipto, e incluso en los territorios palestinos de Jerusalén Este, Cisjordania y la Franja de Gaza, que quedaron «ocupados» por Jordania y Egipto respectivamente.

A pesar de los esfuerzos de la potencia ocupante por denominar a esta expulsión sistemática de la población autóctona palestina «transferencia», haciendo creer que se trataba de una migración voluntaria, no lo ha conseguido. Pues, a estas personas palestinas expulsadas son a las que se les reconoció el estatus de refugiadas y sus derechos se vieron respaldados de algún modo con el establecimiento de la UNRWA el 8 de diciembre de 1949. El sionismo utilizó una serie de mitos fundacionales para establecerse como estado. Uno de ellos es el uso del término transferencia (Masalha 2008) –de especial interés para este artículo–, utilizado para denominar eufemísticamente la expulsión sistemática de la población palestina.

La narrativa oficial israelí por antonomasia ha sido que la expulsión forzosa de más de 750.000 personas palestinas fue «voluntaria» o que los líderes de los países árabes les pidieron u ordenaron que se fuesen de su tierra. Por su parte, la narrativa palestina y del mundo árabe⁽⁶⁾ en general, respaldadas por las resoluciones de las Naciones Unidas como la 194 de la Asamblea General de la ONU y el establecimiento de la UNRWA, defienden que las personas judías que llegaron a Palestina durante los años anteriores a 1948, expulsaron forzosamente y de manera premeditada y planeada a estos miles de personas palestinas (Morris 2004: 1-3).

Independientemente de la narrativa, la problemática de la población refugiada continúa y en la actualidad se ve golpeada por la complicada situación que se vive en la región en todos los ámbitos. Por esta razón, hemos de entender la *Nakba* como un continuo que tiene un comienzo, que incluso podría ser anterior al Plan de Partición de 1947. Sus orígenes podrían remontarse al Primer Congreso Sionista en 1897, a los Acuerdos de Sykes-Picot en 1916 o incluso a la Declaración de Balfour en 1917. La *Nakba* se materializa con el establecimiento del Estado de Israel en 1948 de forma directa. Esta catástrofe solo puede terminar, y solo si se detiene el desplazamiento forzoso de las personas palestinas y se permite el retorno de la población refugiada palestina a sus lugares de origen de los que fue expulsada para llevar a cabo el establecimiento y expansión de dicha potencia colonial, denominada Israel.

Autores como Edward Said señalaban que la esencia del sionismo y su hilo conductor más consistente era y es el de negar la existencia de la población palestina y una tierra llamada Palestina (Said 2013: 137). Así, actualmente la Potencia ocupante continúa negando la *Nakba* y cualquier tipo de responsabilidad moral y legal de la expulsión y limpieza étnica de la población nativa palestina en 1948.

Muchas de las personas expulsadas del norte de la Palestina histórica son las que se convirtieron en refugiadas en el Líbano. De hecho, las cinco personas entrevistadas para esta investigación son del norte de la Palestina histórica.

(6) Hago referencia a los países árabes como aquellos cuya lengua o una de sus lenguas oficiales es el árabe.

Al poco tiempo de que parte de la población palestina fuera expulsada de sus tierras (en mayo de 1948 aproximadamente), comenzaron a reclamar su derecho a volver. La Haganá y algunos líderes del movimiento sionista a nivel local se replantearon qué hacer al respecto, ya que no había entonces una directriz nacional. Finalmente se negaron a facilitar el retorno de la población refugiada, a pesar de la presión internacional que recibieron. Para evitar el retorno se planteó la posibilidad de que personas judías se asentaran en las zonas que habían sido limpiadas étnicamente o que, si hiciese falta, se destruyesen (Morris 2004: 316). Esto formaba parte de un proceso de judaización y desarabización de la Palestina histórica.

Los argumentos por parte de Israel utilizados para negar el Derecho al Retorno se basaban en que no podían dejar a la población refugiada volver mientras durasen las «hostilidades», pero al mismo tiempo, la población judía recién llegada sustituía a la población nativa, saqueaba y robaba las pertenencias de esta (la población nativa). «La desarabización llevada a cabo por las fuerzas judías tanto en los territorios asignados al Estado judío como en los territorios asignados a la entidad árabe conquistados durante la guerra, provocó un alto número de refugiados y desplazados palestinos que está en el origen del todavía vigente problema de los refugiados y de su magnitud actual» (Barreñada 2004: 166).

En 1949, el retorno era prácticamente inconcebible debido a la destrucción gradual de las aldeas palestinas abandonadas, de los campos y la sustitución de una población por otra. También, despejaban las fronteras e intentaban echar a la población refugiada tierra adentro. Es decir, empujarla lo más lejos posible de las fronteras y lo más adentro del país de refugio. «Las sucesivas políticas del Estado israelí se destinaron a consolidar el poder y la dominación de la nueva mayoría judía. Un factor esencial de ese empeño fue y sigue siendo la prohibición del retorno de los refugiados palestinos, un objetivo que han utilizado hasta el día de hoy como premisa fundamental de la política israelí hacia las personas refugiadas» (Masalha 2005: 300).

3. Derecho al retorno. El caso de la población refugiada palestina en el Líbano

Según la UNRWA (2024), se considera persona refugiada de Palestina a aquella «cuyo lugar de residencia habitual, entre junio de 1946 y mayo de 1948, era la Palestina histórica y que perdió su casa y medios de vida como consecuencia de la guerra». Las personas descendientes de esta población son también consideradas refugiadas por la Agencia.

Existe consenso internacional sobre los requisitos que deben reunir las personas para que se les pueda considerar de acuerdo con el derecho internacional, refugiadas: 1. Que estén fuera de su país de origen. 2. Que no puedan de ningún modo obtener la protección de su país o volver a este, por miedo a ser perseguidas. 3. La persecución esté basada en motivos de religión, raza, nacionalidad, opinión política o pertenezcan a un determinado grupo social. Estos criterios los confirman ACNUR (Agencia de la ONU para los y las refugiadas), el Convenio sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y el Protocolo relativo al Estatuto de Refugiados de 1967.

Por lo tanto, la población palestina expulsada en 1948 entraría dentro de esta definición. En el Líbano, las personas que se refugiaron en el país tras la guerra de junio de 1967 o Guerra de los Seis Días, según la historiografía israelí, son consideradas personas «indocumentadas»,

por lo que hemos decidido ajustarnos a la definición de la UNRWA y a lo estipulado internacionalmente a la hora de definir a nuestros sujetos de estudio.

3.1. El Derecho al Retorno. Cuestiones jurídicas y políticas de este derecho

La falta de autoridad en el equilibrio de poder (derivado de su propia estructura) que desafía la ONU en el intento de resolver la situación de Palestina, resultado de su propia decisión de dividir la Palestina histórica en 1947, ha dado lugar a que la ONU haya centrado sus esfuerzos en la asistencia al pueblo palestino mediante el apoyo institucional y financiero, asistencia a las personas refugiadas o concentrando su trabajo en el reconocimiento de los derechos nacionales palestinos (Iglesias 2000: 168).

La Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 194 de 11 de diciembre de 1948, reconocía la posibilidad de elegir entre el Derecho al Retorno o repatriación, el pago de compensaciones y el reasentamiento de las personas refugiadas.

A todas las personas palestinas que se vieron obligadas a huir de Palestina en 1948 y se les ha prohibido a través de la legislación israelí volver a su tierra, las ampara en su Derecho al Retorno el derecho internacional. De este modo, el artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948, establece que:

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.
2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Por otro lado, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 de diciembre de 1966, en su artículo 12.4 recoge que: «Nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país».

Cuando Israel ingresó en las Naciones Unidas, esta entendía que iba a respetar y garantizar el Derecho al Retorno del pueblo palestino, pero esto no se ha llevado a cabo hasta el día de hoy, por lo que ha infringido el derecho internacional en esta cuestión de forma reiterada. Israel se adhirió a este Pacto en 1991. Si bien hizo varias reservas, ninguna respecto a la cuestión del retorno del pueblo palestino, por lo que tiene la obligación de cumplir este Pacto. «El Derecho al Retorno es la expresión de la libertad de todo ser humano para marcharse de su país si lo desea y volver cuando se le antoje» (Mardam y Sanbar 2004: 302).

El Pacto de 1966 tiene un valor consuetudinario, y como tal, a Israel se le aplica también la obligación de repatriación como a cualquier otro estado. Incluso antes de comprometerse formalmente. Algunas personas pueden acogerse al artículo 4 del Pacto que dice:

1. En situaciones excepcionales que pongan en peligro la vida de la nación y cuya existencia haya sido proclamada oficialmente, los estados partes en el presente Pacto podrán adoptar disposiciones que, en la medida estrictamente limitada a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de este Pacto, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañen discriminación alguna fundada únicamente en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social.

Pero ninguna de las condiciones que recoge se dan en este caso. Uno de los argumentos por parte de Israel es que el retorno de la población palestina puede poner en peligro su nación. Sin embargo, la Ley del Retorno israelí⁽⁷⁾, que ha permitido el ingreso de un elevado número de personas judías, pone de manifiesto su capacidad para que lo mismo pueda ocurrir con la población palestina refugiada. Por esta razón, el artículo 4 del Pacto no puede excusar a Israel, ya que su argumento está basado en una discriminación (Mardam y Sanbar 2004: 302).

Son varios los artículos de la Resolución 181 de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 29 de noviembre de 1949 (responsable de la partición de Palestina en dos estados), que afectarían al Derecho al Retorno. Lo más destacado a nuestro parecer es que prohíbe que se expropien las tierras de los palestinos en el estado judío.

Por su parte, la Resolución 194, anteriormente mencionada, considera el retorno como un principio que no podemos poner en duda. El artículo 11 de dicha resolución resuelve que:

Debe permitirse a los refugiados que deseen regresar a sus hogares y vivir en paz con sus vecinos, que lo hagan así lo antes posible, y que deberán pagarse indemnizaciones a título de compensación por los bienes de los que decidan no regresar a sus hogares y por todo bien perdido o dañado cuando, en virtud de los principios del derecho internacional o por razones de equidad, esta pérdida o este daño deba ser reparado por los Gobiernos o autoridades responsables. Encarga a la Comisión de Conciliación que facilite la repatriación, reinstalación y rehabilitación económica y social de los refugiados, así como el pago de indemnizaciones, y que se mantenga en estrecho enlace con el director del Socorro de las Naciones Unidas a los Refugiados de Palestina, y por conducto de éste, con los órganos e instituciones apropiados de las Naciones Unidas.

La aprobación de esta resolución por parte de la Asamblea General de la ONU marcó un antes y un después. A raíz de esta resolución, fue cuando la Asamblea General empezó a mostrar una seria preocupación y se involucró de forma más directa. «Una y otra vez proclamó que el Derecho al Retorno persistía mientras no se produjese la repatriación y la indemnización. Hay cerca de cincuenta resoluciones al respecto» (Mardam y Sanbar 2004: 307).

Otra resolución a tener en cuenta para abordar el Derecho al Retorno desde una perspectiva jurídica internacional es la Resolución 2535B de la Asamblea General, que expresa su preocupación sobre «la negación de los derechos [palestinos] –que– se ha visto agravada por los supuestos actos de castigo colectivo, detención arbitraria, toques de queda, destrucción de casas y propiedades, deportación y otros actos represivos contra los refugiados y otros habitantes de los territorios ocupados» [...] «reafirma los derechos inalienables del pueblo de Palestina».

En definitiva, son numerosas las resoluciones de la Asamblea General de la ONU que instan a Israel a permitir la repatriación e indemnizaciones, pero al no ser vinculantes, Israel no tiene por qué cumplirlas y este es su argumento.

(7) La Ley del Retorno (1950) estipula que toda persona judía (que pueda acreditarlo) y sus familiares tienen derecho a inmigrar a Israel. Disponible en: <https://www.nbn.org.il/life-in-israel/government-services/rights-and-benefits/the-law-of-return/> [Consultado 10.11.2024].

El Derecho al Retorno ha sido tratado a nivel internacional en numerosas ocasiones con el objetivo de poner fin a un problema que lleva décadas sin resolverse. Como hemos visto, las políticas de negación a este derecho por parte del Estado de Israel, desde su creación, han sido predominantes, por no decir absolutas. Por otro lado, este derecho se ha convertido en un símbolo de la lucha nacional palestina.

El objetivo del Estado de Israel era el de expulsar y despojar a todas las personas palestinas sin optar al retorno y al mismo tiempo el «retorno» de las personas judías y así adquirir los bienes de las primeras. Ante este doble objetivo, la Asamblea General de las Naciones Unidas declaró que las personas palestinas en el exilio eran refugiadas y tenían Derecho al Retorno y a la devolución de sus bienes, a lo cual Israel se oponía violando el Derecho Internacional. Por este motivo, la ONU crea la UNRWA con el objetivo de supervisar el respeto de los derechos del pueblo palestino. En el caso del Líbano, la población refugiada palestina no ha recibido la residencia permanente a diferencia de otros países como Siria (Mardam y Sanbar 2004: 295). Para los israelíes, «el Derecho al Retorno equivale a la aniquilación del Estado de Israel» *Le Monde* (como se citó en Mardam 2004: 312).

La posición palestina, de sus líderes, ha sido la de preservar en todo momento el Derecho al Retorno e insta a Israel a que asuma su responsabilidad moral en dicha cuestión; mientras que, por la parte israelí, de lo máximo que se ha llegado a debatir es de algún tipo de compensación y una cifra muy simbólica de personas refugiadas que pudiesen retornar, alegando principalmente una reunificación familiar. En la Conferencia de paz de Lausana que tuvo lugar del 28 de abril al 14 de septiembre de 1949, Israel anunció la posibilidad de retorno de 100.000 personas refugiadas palestinas, lo que suponía incrementar hasta el 28% la minoría árabe palestina. Esto no gustó a la población israelí, por lo que se condicionó esa cifra a la firma de un acuerdo de paz en el que se reconocieran las «conquistas» territoriales, lo que tampoco terminó de contentar a los estados árabes, por lo que finalmente se abandonó la propuesta, e Israel sólo se comprometió a conceder un pequeño número de permisos de retorno por reunificación familiar (Morris 2004: 570-580).

Los Acuerdos de Taba en 2001 abrían de nuevo un posible diálogo respecto a la cuestión de las personas palestinas refugiadas, con una especial intensidad. «Tras la Conferencia de Paz de Madrid de 1991, Israel aceptó a desgana discutir la cuestión de los refugiados siempre que no se planteara el Derecho al Retorno» (Masalha 2005: 302).

A lo largo de los años, la ONU ha recordado continuamente que se respete y aplique la 4ª Convención de Ginebra de 1949 a los territorios ocupados desde 1967 (Resolución 592 de 8 de diciembre de 1986 del Consejo de Seguridad). A pesar de la baja implicación por parte del Consejo de Seguridad Nacional en la cuestión palestina, este ha condenado la violación de los derechos humanos del pueblo palestino en los territorios ocupados desde 1967 por parte de Israel.

Lo complejo de ejercer el Derecho al Retorno es saber cuántas personas palestinas tienen derecho a regresar y dónde viven actualmente, ya que hay muchos otros países donde hay personas refugiadas palestinas, pero donde la UNRWA no opera y no tiene datos sobre ellas.

De lo que no cabe la menor duda es que la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU es el núcleo duro que respalda el retorno de la población palestina y ha sido ratificada más de un centenar de veces.

Para finalizar, diremos que el Derecho al Retorno no tiene limitaciones jurídicas internacionales como tal, según lo expuesto y analizado, a través de las principales resoluciones pertinentes sobre dicha cuestión. Sin embargo, los argumentos de Israel, expresando que estas no son vinculantes –ni siquiera las del Consejo de Seguridad cuando condena a Israel–, sí son un límite al Derecho al Retorno de la población palestina. Las políticas israelíes negacionistas y las palestinas, insuficientes, tampoco terminan de facilitar que la población palestina pueda ejercer su Derecho al Retorno. Así lo indica una de las personas palestinas refugiadas en el Líbano en esta entrevista (Velasco 2015: 496).

«Es que ni en el Líbano, ni en la *Muqata* de Ramala, ni en las Naciones Unidas van a gestionar políticas que les entreguen su derecho a vivir con dignidad (...). Y, sin embargo, los refugiados de los campamentos (los del 48) en lo único que siguen creyendo, y sin desviarse de sus progenitores, es en el retorno. ¡Todos creemos que algún día se producirá el retorno a Palestina!»

La esperanza de volver se mantiene.

4. Metodología

En cuanto a la metodología, se ha recurrido fundamentalmente a fuentes secundarias a través de la revisión bibliográfica tanto en inglés como en español. Debido a los diferentes objetivos, el principal y los específicos, planteados en el trabajo de investigación, se destaca el carácter multidisciplinar de las fuentes, sobre todo relativas al derecho, la historia, la ciencia política y la sociología. Además, se han utilizado y combinado datos cuantitativos y cualitativos. Los primeros, obtenidos fundamentalmente por la UNRWA, relativos al número de población refugiada y distribución y número de campamentos; y los segundos, entrevistas semiestructuradas y análisis de documentos.

He conversado y entrevistado a cinco personas refugiadas palestinas del Líbano que están organizadas social, política o institucionalmente en torno a la cuestión palestina –teniendo en cuenta las variables edad, género (pudiendo acceder sólo a hombres y mujeres) y el campo para personas refugiadas del que provienen–, a quienes les haré un total de 35 preguntas divididas en tres dimensiones que se corresponden con cada uno de los objetivos específicos. Sólo una de estas personas sigue viviendo en el Líbano y el resto de las personas salieron del país hacia Europa poco después de realizar las entrevistas. De esta manera, tenemos a dos mujeres de 26 y 27 años y tres hombres de 30, 31 y 33 años en el momento de llevar a cabo las entrevistas. Todas las personas seleccionadas son jóvenes, ya que son en quienes recae en gran medida el peso del Derecho al Retorno, y además tienen mayor experiencia tecnológica, por lo que nos es más fácil llevar a cabo las entrevistas *online* (debido a la imposibilidad de viajar al terreno para realizar el trabajo de campo, ya que estas entrevistas se realizan en plena pandemia de la COVID-19). La decisión de escoger a jóvenes se hace con la idea de establecer similitudes y diferencias en sus percepciones, ya que la variable generacional puede tener unos resultados diferentes a los que pretendemos con esta investigación. «La entrevista de investigación

pretende, a través de la recogida de un conjunto de saberes privados, la construcción del sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia de ese individuo» (Blasco y Otero 2008: 1).

Estas entrevistas proporcionan información sobre las diferentes percepciones respecto al tema central de este trabajo, los factores que limitan el Derecho al Retorno de cada persona y servirán para ver cómo se articulan con la teoría. Están divididas en tres grandes bloques, que se corresponden con los objetivos específicos. Para ello utilizaré los medios telemáticos y las entrevistas serán grabadas, traducidas y transcritas al español. Las personas que han participado han firmado un documento donde se les explican los fines de la utilización de esta técnica cualitativa y se les informa de que sus datos serán protegidos en todo momento y sus nombres permanecerán anónimos. Mis conocimientos de árabe e inglés me facilitarán la realización de estas entrevistas.

Las limitaciones temporales y el límite de palabras nos obligan a dejar muchos aspectos y factores que podrían explicar la limitación del Derecho al Retorno de la población refugiada palestina en el Líbano, pero que son de menor relevancia. Otras limitaciones y elementos podrán ser incorporados en futuras investigaciones.

En cuanto al lenguaje, he utilizado en todo momento el lenguaje inclusivo y el femenino tanto en singular como en plural, haciendo referencia a la palabra persona/s (persona/s, refugiada/s, persona/s palestina/s, etc.), para hacerlo de la forma más inclusiva posible. En el caso de las citas literales en las que se utiliza el masculino genérico, lo he respetado, salvo en las ocasiones en las que he traducido las citas del inglés o árabe, en las que he utilizado el femenino de persona/s, incluso en las entrevistas. Cuando se habla en primera persona, he respetado el pronombre utilizado por las personas entrevistadas.

4.1. Objetivos de la investigación

El objetivo principal de esta investigación es estudiar el Derecho al Retorno y analizar los principales factores actuales que limitan su ejercicio en el caso de la población refugiada palestina en el Líbano, que han impedido que décadas después de producirse la expulsión forzosa de gran parte de la población nativa palestina, en la *Nakba*, esta población siga sin poder ejercer este derecho reconocido internacionalmente.

La pregunta de investigación a la que trataremos de responder a lo largo de este trabajo será: *¿Qué elementos principales limitan el ejercicio del Derecho al Retorno de la población refugiada palestina en el Líbano?* Siguiendo la cuestión planteada, se establece la siguiente hipótesis de estudio: El Derecho al Retorno de la población refugiada palestina en el Líbano se ha visto limitado por su propia situación en el país y las políticas israelíes y palestinas sobre este derecho.

Primer objetivo específico: Conocer la situación legal, los derechos y las libertades de la población palestina refugiada en el Líbano.

Segundo objetivo específico: Examinar el trabajo de la UNRWA y su atención a la población refugiada palestina en el Líbano.

Tercer objetivo específico: Estudiar las principales limitaciones políticas del Derecho al Retorno de la población palestina en el Líbano por parte de Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP, en adelante).

Hipótesis 1: La población palestina refugiada en el Líbano vive en una situación de discriminación tanto política como legal por parte del Estado libanés, limitando su ejercicio del Derecho al Retorno.

Hipótesis 2: La asistencia de la UNRWA es insuficiente para alcanzar una estabilidad económica y social, lo que merma el ejercicio del Derecho al Retorno.

Hipótesis 3: El Derecho al Retorno está limitado principalmente por las políticas israelíes, pero también por la propia Organización para la Liberación de Palestina, que se ha desentendido de esta cuestión.

5. La creación de la UNRWA y su asistencia a la población refugiada palestina en el Líbano

La UNRWA es una organización de Naciones Unidas que proporciona varios servicios a las más de 5 millones de personas refugiadas palestinas que tiene registradas. Las atiende y les proporciona educación, salud, servicios sociales, entre otras cuestiones básicas. Tal fue y sigue siendo la problemática, generada por un proceso colonial, de la población refugiada palestina, que en 1949 se crea esta organización para socorrer y aminorar la crisis de personas refugiadas que hoy en día sigue siendo la más duradera de la historia. No hay ninguna otra población refugiada en el mundo que tenga una organización de la ONU especialmente dedicada a ella, como lo es la palestina con el caso de la UNRWA.

En virtud de la Resolución 302 de la Asamblea General de la ONU de 8 de diciembre de 1949, aprobada de forma unánime incluso con el apoyo expreso de Israel –reconociendo indirectamente los daños de la *Nakba*– y los países árabes, fue creada para crear campamentos y así alojar a las más de 750.000 personas refugiadas que habían sido expulsadas durante la *Nakba*. Empezó a funcionar el 1 de mayo del 50 y a partir de ahí, la Asamblea General renueva su mandato.

Por lo tanto, la UNRWA está encargada de las personas refugiadas palestinas. Administra y organiza los campos de personas refugiadas en cinco zonas: Cisjordania, Gaza, Jordania, Líbano y Siria. Se trata de una agencia humanitaria que ha intentado adaptarse a las necesidades materiales de las personas refugiadas. Al ser un órgano subsidiario de la ONU, tiene numerosas limitaciones y restricciones de orden económico, ya que su presupuesto depende principalmente de las contribuciones voluntarias de los miembros de la comunidad internacional. También tiene restricciones desde el punto de vista jurídico, ya que al tener competencias en varios territorios se ha visto en la necesidad de negociar con los estados de acogida las condiciones para ejercer su actividad con las personas refugiadas a su cargo. Al ser un mandato temporal, le impide planificar a largo plazo su actividad. Su margen de actuación también está limitado por la obligación que establece la ONU de no contravenir lo dispuesto en la Resolución 194, apartado 11, de diciembre de 1948, que otorga a las personas refugiadas el derecho a elegir entre la repatriación a sus lugares de origen y la compensación económica. A pesar de ello, la UNRWA no ha sido capaz de resolver los problemas políticos y humanitarios de la población refugiada palestina.

«El principal objetivo (de la UNRWA) ha sido siempre la supervivencia de los palestinos sin llegar nunca a la independencia política; las políticas de la UNRWA han estado en sintonía con la resolución anual de la Asamblea General de la ONU instando a Israel a dejar volver a los refugiados; pero el llamamiento se ha hecho siempre en base a razones humanitarias más o menos neutrales» (Said 2013: 191).

Tabla 1. Distribución de la población refugiada palestina reconocida internacionalmente y la asistencia que le proporciona la UNRWA.

	Líbano	Siria	Cisjordania	Franja de Gaza	Jordania
Población refugiada registrada	469.555	551.873	828.328	1.388.455	2.206.736
Campamentos de refugiados y refugiadas	12	9	19	8	171
Escuelas	66	103	95	275	171
Alumnos y alumnas	36.775	50.548	48.192	271.900	122.194
Centros de formación profesional	2	1	2	2	2
Centros de atención primaria	27	26	43	22	25

Fuente de elaboración propia a través de los datos oficiales de la UNRWA 2021

En esta tabla nº1 podemos ver la distribución de la población refugiada palestina reconocida internacionalmente y qué servicios proporciona la UNRWA en cada uno de los países donde opera. El país con mayor número de personas refugiadas según las cifras más actuales de la UNRWA es Jordania.

La mayoría de las personas palestinas refugiadas están censadas en la UNRWA. Sin embargo, es complicado saber cuántas personas refugiadas hay, ya que la UNRWA no opera en todos los países donde hay personas palestinas refugiadas como, por ejemplo, Egipto e Iraq. Junto a la UNRWA, está la UNCCP (United Nations Conciliation Commission for Palestine) que contiene abundante información sobre los bienes confiscados a las personas refugiadas palestinas. Fue la misma Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU la que creó esta Comisión, encargada de las indemnizaciones.

«En el Líbano parece ser que estamos registradas unas 500.000 personas refugiadas, pero por ejemplo la descendencia de mi tía, que están en Europa, no están registradas. En mi caso, estoy registrado en la UNRWA, pero no estoy en el Líbano. Hay mucha gente que se ha ido del Líbano. No creo que esta cifra sea muy exacta», nos dice el informante nº1.

La UNRWA no es la única organización que asiste a la población refugiada palestina, pero es la más importante debido al objetivo por el que fue creada y su longevidad. También le hace especial su carácter cortoplacista para el que fue creada y que décadas después continúe ahí.

«El estatus ambiguo de la UNRWA significa que su relación con la población refugiada puede cambiar a medida que se desarrollan los acontecimientos políticos o la población palestina requiera un servicio u otro. La incapacidad de definir el papel de la UNRWA y determinar el alcance de sus poderes, se suma a la incertidumbre de la posición de la población refugiada» (Roberts 2010: 162).

La UNRWA ha ampliado sus servicios (Roberts 2010: 162) a medida que el Estado libanés se los ha ido reduciendo.

Tabla 2. Campamentos de la UNRWA para la población refugiada palestina en el Líbano (por ciudades).

	Trípoli	Baalbek	Beirut	Sidón	Tiro
Nº de campamentos	2	1	4	2	3
Nº de población refugiada por campamento	1.- Nahr El-Bared (1949): 31.023 2.- Beddawi (1955): 16.591	1.- Wavel (1948): 7.909	1.- Dbayeh (1956): 4.211 2.- Shatila (1949): 8.645 3.- Mar Elias (1952): 615 4.- Burj El Barajneh (1948): 16.066	1.- Ein el-Hilweh (1948): 47.614 2.- Mieh (1954): 4.683	1.- El-Buss (50'): 9.849 2.- Burj el-Shemali (1948): 19.771 3.- Rashidieh (1963): 27.521
Origen de la población refugiada palestina	1.- Zona del Lago Huleh. 2.- No determinado.	1.- No determinado.	1.- Galilea. 2.- Amka, Majed y las aldeas de al-Kroum y al-Yajour. 3.- Galilea. 4.- Galilea.	1.- Amqa, Saffourieh, Shaab, Taitaba, Manshieh, al-Simireh, al-Nahr al-Sofsaf, Hitten, Ras al-Ahmar, y al-Tarshiha Tierah. 2.- Saffourieh, Tierah, Haifa y Miron.	1.- Acre (Galilea). 2.- Hawla y Tiberias. 3.- Deir al-Qassi, Alma an-Naher.

Fuente de elaboración propia a través de los datos oficiales de la UNRWA 2021

En esta tabla nº 2 observamos la distribución de gran parte de las personas refugiadas en el Líbano entre los 12 campamentos establecidos por la UNRWA en diferentes años y ciudades del país, además del origen de dicha población de diferentes ciudades (generalmente del norte) de la Palestina histórica. Antes de la Guerra Civil libanesa había otros campamentos que actualmente han desaparecido.

La población palestina en el Líbano se enfrenta a condiciones muy severas, y, desde el inicio de la pandemia de COVID-19, más aún. La masificación, las condiciones de insalubridad, mala canalización del agua y falta de buenas estructuras caracterizan su situación actual. Cada campo de personas refugiadas enfrenta diferentes problemáticas. La persona informante número 1, nos comenta que la mayor dificultad en el campo donde él ha nacido y crecido, Ein el-Hilweh, es la masificación, al tratarse del campamento con más personas refugiadas en el Líbano, por lo que entendemos que habrá mayor dificultad para distribuir los recursos.

«Cada campo tiene su problemática específica. En el caso de Ein el-Hilweh, donde he nacido y crecido, la principal problemática es que es el campo más masificado. También enfrenta un grave problema social porque ya ha dejado de ser un campamento exclusivamente para población palestina. Ahora hay personas sirias, kurdas y también palestinas procedentes de Siria, etc.». Informante nº1.

Sin embargo, para la UNRWA el principal problema es el alto porcentaje de abandono escolar (UNRWA España, 2021). El otro campamento situado en Sidón, el Mieh Mieh, tiene que lidiar con la escasez de agua y la extrema situación socioeconómica en la que viven las personas refugiadas palestinas. El campo de Nahr al-Bared, enfrenta sobre todo problemas de masificación y suministros de agua. Por su parte, el Beddawi tiene graves problemas de pobreza y desempleo. El único campamento en Baalbek, Wavel, sufre unas condiciones extremas tales como viviendas insalubres y condiciones de pobreza y abandono escolar. En Beirut, tanto el campamento de Dbayeh como el de Chatila se enfrentan a una situación económica severa y a un alto porcentaje de desempleo. Las principales problemáticas en el campo para personas refugiadas de Mar Elias son las enfermedades crónicas y la necesidad urgente de rehabilitar su infraestructura, y en Burj El Barajneh las condiciones ambientales son muy pobres. Por último, en la ciudad de Tiro, el Buss no enfrenta problemáticas especiales. No obstante, Burj el-Shemali tiene como principal dificultad el desempleo y la necesidad de crear estructuras para adaptarse a los hogares con personas con discapacidad. Las personas refugiadas en el campo de Rashidieh no encuentran empleo fijo y la mejora del alcantarillado es una importante tarea pendiente.

Se puede afirmar, por lo tanto, que los campos han ayudado en gran medida a preservar la identidad colectiva del pueblo palestino, a través de la Resolución 302.

«La ambivalencia del sentimiento palestino hacia la UNRWA constituye un tema complejo en sí mismo» [...] «lo que me preocupa es la insatisfacción constante latente ante el papel del mismo organismo. Hay que recordar ante todo que las personas refugiadas no tardaron mucho en convertirse (y así han permanecido) en un grupo sumamente politizado» [...] «la UNRWA actuaba en función de un paternalismo apolítico representado por el reparto de alimentos y de ropa, además de instalaciones médicas y educativas» (Said 2013: 191-192).

«Para mí, el campo de personas refugiadas de Ein el-Hilweh es Palestina. Yo aprendí lo que era Palestina allí. Vi una imagen de Jerusalén en un local de falafel y ahí aprendí lo que era Jerusalén. El nombre de mi escuela era Faluya. Ir de un campo a otro, es como ir de un pueblo de Palestina a otro. Se nota en los acentos» nos responde el informante n°1 cuando le pregunto qué significa su campo y los campos de personas refugiadas, en general, para él.

En definitiva, el papel de la UNRWA revela contradicciones y no hay delimitaciones sobre la asistencia que proporciona. Sin embargo, es innegable que contribuye con la salud y la educación en mayor medida, pero esta no es suficiente, concluyen todas las personas entrevistadas.

6. La situación legal, los derechos y las libertades de la población palestina refugiada en el Líbano

El simple hecho de conceptualizar quién es una persona refugiada en el Líbano es política.

La alternativa de darles una residencia permanente a las personas refugiadas palestinas en el Líbano encuentra una fuerte resistencia, tanto por parte de la mayoría de la población libanesa como a nivel institucional (Masalha 2005).

Rebecca Roberts (2010: 8) señala que el Gobierno libanés —entendemos que cualquier gobierno libanés, ya que la situación legal, política y de derechos humanos de la población refugiada palestina no ha cambiado, cuando sí lo ha hecho el gobierno libanés—, considera a la población palestina como un factor desestabilizador en un país ya inestable, de por sí, y sigue políticas antipalestinas. Diferentes sectores políticos han empleado el argumento de la implicación activa de los palestinos en la guerra civil libanesa para ganar votos.

El Líbano, desde 1970, sirvió de base territorial para la organización política y militar de la OLP, pero tras la guerra civil libanesa, la ocupación siria y las dos invasiones israelíes, la relación con Palestina ha quedado muy debilitada. El Líbano no ha recibido con hospitalidad a las personas refugiadas en general, como sí lo han sido en otros países árabes, sobre todo.

«debido a la fragilidad del equilibrio social y constitucional que se produce entre las diversas comunidades religiosas libanesas y a que a partir de 1970 sirvió de base política y militar de la OLP, lo que reflejaba el débil gobierno central de aquel momento que no pudo impedir el establecimiento de esta estructura palestina paraestatal» (Iglesias 2000: 77).

Hemos de señalar que esto es consecuencia, en gran medida, de la implicación de la OLP en la guerra civil libanesa. Por su parte, tras la retirada de la potencia ocupante israelí del sur del Líbano, las personas palestinas que no fueron expulsadas de sus hogares en 1948, «acudieron a la valla fronteriza para reencontrarse con sus familiares refugiados en el Líbano, lo que tuvo un profundo impacto emocional y político, al demostrar que los “temas del 48” seguían vivos y les concernían» (Barreñada 2004: 708).

Después de la salida de la OLP del Líbano en 1982, la población en gran medida quedó huérfana. Huérfana de articulación política y también de derechos. Un decreto relacionado con

la entrada, residencia y salida del Líbano eximía a las personas refugiadas palestinas en el país de utilizar un documento de viaje cuando viajasen entre el Líbano y Siria. Sin embargo, el 6 de enero de 1970, una decisión ejecutiva emitida por el ministro del interior el 2 de agosto del mismo año establecía que la población refugiada debía portar la cédula de identidad y obtener un permiso expedido por la Dirección General de Seguridad para poder cruzar las fronteras (Palestinian journeys 2021). Hay otras leyes que restringen los derechos del pueblo palestino refugiado en el Líbano, como la del registro de la propiedad, que prohíbe a las personas palestinas y a cualquier otra persona sin nacionalidad tener un bien o inmueble en el Líbano.

Tras los Acuerdos de Oslo, el apoyo político de la OLP a la población refugiada se redujo significativamente. La disminución de la asistencia proporcionada por la UNRWA y las divisiones generadas en el seno de la OLP respecto a la aprobación de dichos acuerdos afectaron profundamente a la comunidad refugiada, agravando los problemas sociales en los campamentos y fomentando conflictos entre facciones y luchas internas (Knuden, 2009: 62). La comunidad refugiada palestina en el Líbano ha experimentado un abandono institucional, donde la OLP, como único representante legítimo del pueblo palestino, cumple un papel de representación simbólica, pues la OLP no tiene poder o control alguno sobre los campamentos para personas refugiadas.

A través de las entrevistas realizadas, en las que las cinco personas informantes responden casi lo mismo sobre sus derechos en el Líbano, se puede de algún modo corroborar que la ausencia de derechos tan básicos como la educación, sanidad, empleo o la libertad de movimientos, y otros que no son básicos pero muy importantes, como el de tener una propiedad a tu nombre o los mismos derechos políticos para la población palestina en el Líbano, son la norma.

Explicaba el informante nº1 respecto al trabajo en el Líbano como refugiado. «Sí, he trabajado en el Líbano. Yo trabajé cuando tenía 14 y 15 años. Entonces trabajaba de manera ilegal, claro. Trabajé en una cafetería encendiendo *narguile*, en la construcción...» Si algo me llamó la atención de las respuestas, fue especialmente el uso, en una de ellas, de la palabra *apartheid*.

«No en todos los campamentos se necesita un permiso para entrar, pero aquí sí. Tienes que estar registrado/a. Incluso hay un muro que separa el campamento de la ciudad (Saida). Se podría decir que es *apartheid*. La palabra *apartheid* se puede aplicar a la población palestina del Líbano más de lo que se puede aplicar a la población palestina dentro de Palestina, porque Israel es una potencia ocupante, pero el Líbano no. Es un asedio y una exclusión política y social».

La informante nº 2, respecto a sus derechos como palestina expresaba:

«No tengo derechos, no puedo estudiar en escuelas públicas o universidades y tampoco puedo ejercer la profesión de periodista, está prohibido. Tampoco puedo trabajar, y aunque hay familias que tienen a sus descendientes fuera del país y les envían dinero para comprar una casa, no pueden registrar la casa a su nombre».

La discriminación no es solo legal, como alegan las personas entrevistadas, sino también social. «La mayoría de los trabajos que he solicitado me han rechazado por ser palestina», dice la informante nº 3.

Las personas entrevistadas que han recibido educación por parte de la UNRWA o que han dado clase al estudiantado manifiestan que la situación es insostenible, ya que ahora, debido a la crisis financiera que azota al Líbano, la educación es de peor calidad. «Antes había veinticinco estudiantes por clase, ahora hay de cuarenta y cinco a sesenta y cinco y una misma docente imparte varias materias», apunta la entrevistada nº 3. Por su parte, el entrevistado nº 5 expone que sus progenitores recibieron educación de la UNRWA y hablan muy bien inglés. El informante 4 comenta que la UNRWA, «Proporciona una asistencia muy pobre a la población refugiada palestina. La UNRWA no tiene un verdadero interés en solucionar la cuestión palestina».

7. Conclusiones

1. La población palestina refugiada en el Líbano vive en una situación de discriminación tanto política como legal por parte del Estado libanés, limitando su ejercicio del Derecho al Retorno.

- a. El Estado libanés ha implementado una política de exclusión⁽⁸⁾ hacia la población refugiada palestina en el país, que la discrimina en todos los aspectos de la vida diaria. La población palestina no tiene espacios en los que ser escuchada. No tiene derecho a voto, ni ningún mecanismo de participación política en el país. «Tenemos miedo incluso de manifestarnos por si nos arrestan. El proceso es muy complejo», señala la entrevistada nº 3. Esta cuestión limita el Derecho de Retorno, ya que entendemos que, sin derechos políticos como la organización política, las demandas de este sector poblacional no van a ser canalizadas por ningún actor.
- b. El Estado libanés no solo ha aplicado políticas de exclusión, sino también leyes de exclusión, alegando que son una medida para que la población no pierda el sentimiento de volver a Palestina, ya que están ahí solo de paso (Mardam y Sanbar 2004). Desde leyes que limitan viajar a los países fronterizos, hasta las que prohíben realizar casi un 40% de los trabajos (UNRWA 2024), moverse libremente de un campo a otro, o incluso a la ciudad, estudiar o trabajar en cualquier institución pública, poner un inmueble a su nombre, etc. De este modo, las leyes de exclusión son leyes que niegan derechos fundamentales como la libre circulación o el libre movimiento. En consecuencia, la población palestina sin derechos no puede ejercer su Derecho al Retorno.

Ambos factores, políticos y legales, en este caso del país de refugio, limitan el Derecho al Retorno.

2. La asistencia de la UNRWA es insuficiente para alcanzar una estabilidad económica y social, lo que merma el ejercicio del Derecho al Retorno.

(8) «Han estado relacionados tanto con las políticas de exclusión activadas por los distintos gobiernos del país de acogida (percepción de “extranjero”) como con la constante presión de Israel, incluso, sobre los espacios creados en el destierro libanés (reafirmación del origen)» (Velasco 2015: 151).

- a) El papel de la UNRWA aún está por determinar. No obstante, proporciona unos servicios que no son suficientes para dar una estabilidad económica y social a la población refugiada palestina, ya que las problemáticas que enfrenta este sector poblacional en los diferentes campos de personas refugiadas son preocupantes. Por ejemplo, la masificación, el alto abandono escolar, la falta de recursos hidráulicos, falta de estructuras adecuadas para personas con algún tipo de discapacidad física, etc.

La insuficiente asistencia de la UNRWA para la población palestina refugiada no le permite tener una estabilidad económica y social. Esto dificulta e impide que la población palestina repiense cómo articular los mecanismos para retornar a sus hogares, tanto jurídicos como políticos, ya que no tienen una estabilidad financiera ni derechos políticos para alcanzarlo.

3. El Derecho al Retorno está limitado principalmente por las políticas israelíes, pero también por la propia OLP, que se ha desentendido de esta cuestión.

- a) Las políticas israelíes de continua negación, primero, de la existencia de la población palestina (como uno de sus mitos fundacionales), segundo, de la *Nakba* o catástrofe y, en tercer lugar, del Derecho al Retorno, y su responsabilidad material y de daños morales, dificultan especialmente el ejercicio de este derecho. Además, para evitar que esto ocurra, aprobó una ley que se llama Ley del Retorno de 1951, que permite la llegada de personas inmigrantes judías de todo el mundo, promoviendo a su vez políticas que rechazan el retorno de la población nativa palestina expulsada en 1948.
- b) La Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y, más que sus políticas, el hecho de desentenderse –especialmente desde que en 1982 la OLP saliera del Líbano– de la población refugiada palestina en el Líbano y su relación de pasividad con el Estado libanés, pese a la discriminación que hay contra su pueblo, socavan el ejercicio del Derecho al Retorno. «Hace 2 años vino un ministro palestino al Líbano y lo que hizo fue defender las leyes libanesas que por supuesto son racistas con la población palestina del Líbano. Esto no nos representa. Si hubiese una verdadera representación, no hubiese mandado a alguien desde Ramallah». Informante nº 1 sobre la relación entre la OLP y el Estado libanés. Si bien es cierto que la cuestión del retorno es una línea roja por la presión que hay del pueblo palestino, hace tiempo que no se trata a nivel político.

Consecuentemente, podemos afirmar que tanto las políticas de Israel como las (no) políticas de la OLP limitan el ejercicio del retorno del pueblo palestino refugiado en el Líbano.

¿Quién/ quiénes crees que está/n limitando tu Derecho al Retorno?

«El sionismo (ideología) es la principal limitación de nuestro derecho al retorno, junto con la complicidad de la comunidad internacional. Pero también nosotras (las personas palestinas) somos las que principalmente limitamos nuestro propio derecho al retorno. Nadie nos priva de volver de alguna manera, como los y las *fedayines*, por ejemplo, o las personas revolucionarias. Nos tenemos, nosotras mismas, que movilizar para ello» [...] «Nadie nos va a facilitar el derecho al retorno, lo vamos a tener que tomar por la fuerza». Informante nº1.

Ahora bien, si estas son las principales limitaciones del Derecho al Retorno de la población refugiada palestina en el Líbano, habría que tener en cuenta en futuros estudios el factor mediático, por ejemplo. Si estos son algunos de los factores y actores que limitan el ejercicio del Derecho al Retorno, sería interesante reflexionar sobre cuál o cuáles no serían factores limitantes. Parece difícil responder a esta pregunta. Sin embargo, a lo largo de la investigación se ha observado cómo el derecho internacional ampara el Derecho al Retorno. Por ello, el futuro del pueblo palestino en el exilio no se solucionará en tanto en cuanto Israel no cumpla con la legislación internacional, reconociendo por tanto los daños no solo materiales, sino morales, producidos en la *Nakba* y el derecho de las personas refugiadas a volver a sus hogares de origen.

8. Referencias bibliográficas

- AL-HAQ (25 de febrero de 2025): «Action Alert: Al-Haq Urges the International Community to Intervene, as Israeli Tanks enter the West Bank following Netanyahu Orders of an “Intensive Operation”», [en línea], disponible en <https://www.alhaq.org/advocacy/25946.html>, [consultado el 27 de febrero de 2025].
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (15 de mayo de 2019): «La negativa de Israel a conceder a la población palestina refugiada el derecho a regresar ha alimentado 70 años de sufrimiento», [en línea], disponible en <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2019/05/israels-refusal-to-grant-palestinian-refugees-right-to-return-has-fuelled-seven-decades-of-suffering/>, [consultado el 05 de noviembre de 2024].
- BARREÑADA, I. (2004): *Identidad nacional y ciudadanía en el conflicto israelo-palestino. Los palestinos con ciudadanía israelí, parte del conflicto y excluidos del proceso de paz*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid. [En línea], Docta Complutense. Disponible en <https://hdl.handle.net/20.500.14352/55830>
- BASALLOTE, A., CHECA, D., LÓPEZ, L., & RAMOS, J. (2017): *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares.
- BASALLOTE, A. (2015): *La Cuestión Israelí: Sionismo y disidencia. Ideología, identidad y contestación social en la sociedad judía de Israel*. (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla. [En línea]. Disponible en <https://idus.us.es/handle/11441/30941>
- BLASCO, T., Y ODERO, L. (2008): «Técnicas conversacionales para la recogida de datos en investigación cualitativa: La entrevista (I)», *Nure investigación*, 33, 1-5.
- HARAWAY, D. J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- IGLESIAS, J. (2000): *El Proceso de Paz en Palestina*. Madrid: Ediciones UAM.
- KNUDSEN, A. (2009): «Widening the Protection Gap: The ‘Politics of Citizenship’ for Palestinian Refugees in Lebanon», *Journal of Refugee Studies*, 22(1): 51–73.
- MARDAM-BEY, F., Y SANBAR, E. (2004): *El derecho al retorno: el problema de los refugiados palestinos*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MASALHA, N. (2012): *The Palestine Nakba: Decolonising history, narrating the subaltern, reclaiming memory*. Londres: Zed Books Ltd.
- MASALHA, N. (2008): *La expulsión de los palestinos: el concepto de «transferencia» en el pensamiento político sionista, 1882-1948*. Madrid: Bósforo Libros.
- MASALHA, N. (2005): *Políticas de la negación. Israel y los refugiados palestinos*. Barcelona: Bellaterra.

- MORRIS, B. (2004): *The birth of the Palestinian refugee problem revisited*. Cambridge University Press. [En línea], disponible en <https://n9.cl/vtvjt>
- NEFESH B'NEFESH (s.f.): «The Law of Return» [En línea], disponible en: <https://www.nbn.org.il/life-in-israel/government-services/rights-and-benefits/the-law-of-return/>, [Consultado 10.11.2024].
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (s.f.): Asamblea General de las Naciones Unidas. Resoluciones. [En línea], disponible en <https://www.un.org/es/ga/63/resolutions.shtml>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1967): *Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados*. [En línea], disponible en <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0003.pdf?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0003>.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1966): *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. [En línea], disponible en <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1951): *Convención sobre el estatuto de los refugiados*. [En línea], disponible en <https://www.acnur.org/5b0766944.pdf>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1948): *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. [En línea], disponible en <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- PALESTINIAN JOURNEYS (2021): «Lebanon's Policies on Palestine and Palestinians», [En línea], disponible en <https://www.paljourneys.org/ar/timeline/overallchronology?nid=24659&chronos%5B0%5D=24659>
- PAPPÉ, I. (2006): *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Grupo Planeta.
- ROBERTS, R. (2010): *Palestinians in Lebanon: Refugees living with long-term displacement*. Londres: IB Tauris.
- SAID, E. (2013): *La cuestión palestina*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- UNRWA (2024): «UNRWA Situation Report 118 on the situation in the Gaza Strip and the West Bank, including East Jerusalem», [En línea], disponible en <https://www.unrwa.org/resources/reports/unrwa-situation-report-118-situation-gaza-strip-and-west-bank-including-east-Jerusalem>.
- UNRWA ESPAÑA (2024): «Los refugiados y refugiadas de Palestina», [en línea], disponible en <https://unrwa.es/refugiados/>
- VELASCO, M.R. (2015): *Los palestinos en el Líbano: evolución del colectivo y análisis del impacto sobre el país a partir de 1948*. (Tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona. [En línea], disponible en <https://ddd.uab.cat/record/141572>

RESEÑAS

Nelly AMRI, *Sur les pas des maîtres. Entre Orient et Occident musulmans. L'Ifrīqiya au cœur des échanges soufis (III^e/IX^e-X^e/XVI^e siècle)*, Sousse, Contraste Éditions, Collection "Itinéraires soufis", 2023, 363 págs.

Recibido: 24/03/2025

Aceptado: 03/07/2025

Antes de entrar en materia, cabe señalar que para el autor de esta reseña ha sido sumamente complicado restituir toda la esencia, densidad y riqueza del libro de Nelly Amri en las pocas líneas dedicadas a informar de su contenido, de manera a la vez objetiva y precisa. Además, si cabe, es necesario decir que aún está por escribir una historia «total» de la dinámica de los intercambios sufíes entre el Occidente y el Oriente musulmán, así como dentro de cada una de las dos macrozonas. De hecho, el estudio del espacio ifrīqí en el panorama general de estos intercambios también seguía incompleto hasta hoy. Entonces, este nuevo libro de Nelly Amri pretende ser una contribución a ambos temas: conexiones culturales y religiosas entre Oriente y Occidente por una parte y estructuras del sufismo y su desarrollo en el Magreb medieval por otra parte. Para ello, la autora invita al lector a seguir los pasos de los maestros sufíes, desde el siglo III/IX hasta el siglo X/XVI, desde y hacia Ifrīqiya, entre el Occidente y el Oriente islámicos, e intenta dilucidar la delicada cuestión de sus influencias recíprocas.

Este libro, por tanto, constituye en cierta medida una especie de culminación de un largo y minucioso recorrido de las diferentes etapas de la escatología musulmana, con una mirada comparativa a otros sistemas escatológicos, en particular el observado en el cristianismo. A este respecto, cabe recordar que la autora ya ha publicado una serie de trabajos de calidad que, en algunos casos, demuestran las interesantes posibilidades de llevar a cabo un examen comparativo de los modelos escatológicos en medios musulmanes y cristianos. En efecto, Nelly Amri, historiadora de formación y profesora emérita en la Universidad de La Manouba (Túnez), es autora de numerosas obras sobre la historia del sufismo, la santidad, en particular femenina, la hagiografía y el sentimiento religioso en el Islam, especialmente en Ifrīqiya y el Magreb medieval. Entre sus publicaciones de calado, destacamos *Les saints en Islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*, París, Les Éditions du Cerf, 2008 y *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question (XIV^e-XV^e siècle)*, París, Les Éditions du Cerf, 2019; como coeditora, ha editado algunos volúmenes de gran interés para el estudio de la religiosidad en el Islam: *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, París, Maisonneuve & Larose – Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2007 [en colaboración con Denis Gril]; *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Volume 3. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, Leiden-Boston, Brill, 2023 [en colaboración con Rachida Chih y Stefan

Reichmuth]. Además de la publicación de artículos y capítulos de libros, ha desarrollado una labor de traducción al francés de textos bio-hagiográficos tunecinos como por ejemplo la hagiografía de la famosa santa ʿĀʾiṣa al-Mannūbiyya (m. 665/1267) y una traducción y edición parcial del manual de *adab* sufi de ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūgī (m. 675/1276).

Ahora, pasamos a ver cuáles son los aspectos más destacados de la obra objeto de esta reseña. Después de presentar el libro en un «Preámbulo» y una «Introducción», entramos en el corazón de la monografía con una primera parte titulada en francés « *Voyages d'Orient et d'Occident (III^e/IX^e-X^e/XVI^e siècle)* ». En dicha parte se trata en primer lugar de estudiar la procedencia y el proceso de acumulación de los conocimientos si no se ha viajado fuera de tierras ifrīqies. Luego, se aborda la cuestión de las fuentes escritas, así como de una «fiebre del viaje» que invade a varios sabios; en este capítulo, se trata los flujos y las motivaciones de dichos viajes. En esta misma sección, se deja un espacio para examinar las rutas y los itinerarios más frecuentes. En otro capítulo, la autora aborda la cuestión del sufismo ifrīqī y las influencias orientales y occidentales. En este apartado, se plantea examinar el predominio de Oriente, el lugar que ocupa Ifrīqiya y el sufismo oriental. Se pasa revista a algunas producciones escritas procedentes de Ifrīqiya, de los modelos de santidad y de los intercambios, variados y complejos. Con el fin de apuntalar mejor su argumentación sobre los intercambios entre Ifrīqiya y Oriente, Nelly Amri estudia también un tema difícil como es la cuestión de la posible «occidentalización» del Mašriq en materia de sufismo y santidad. En otro capítulo se trata de los Ifrīqies que llegaron a alcanzar un cierto nivel de fama en Oriente. Además de este punto, se examina el tema del sufismo en Ifrīqiya a la luz de la influencia magrebí-andalusí y de la existencia de un hipotético «gobierno» esotérico del mundo frente a una posible ruptura de las fronteras, entre Occidente y Oriente.

La segunda parte de la obra tiene como título en francés: « *L'Ifrīqiya et la voie spirituelle d'Abū Madyan (m. 594/1197-8) (VI^e/XII^e-VII^e/XIII^e siècle)* ». En un primer capítulo, se procede a un repaso detallado de las enseñanzas de Abū Madyan con los sufíes de Ifrīqiya. Luego, se pone de relieve la trayectoria ifrīqī de Abū Madyan en Túnez y el viaje de los sabios de Ifrīqiya a Biṣṣāya (Argelia). En este mismo capítulo, se estudia Túnez como un verdadero centro madyaní en el siglo VII/XIII y al mismo tiempo se da un útil retrato de los territorios tunecinos en el siglo VII/XIII con datos sobre el impacto de las enseñanzas de Abū Madyan a través de algunos sabios tunecinos. Dichos sabios son varios y podemos destacar algunos como ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī, Abū Saʿīd al-Bāṣī, Ṭāhar al-Mzūgī, Abū Muḥammad al-Murṣānī, etc. Finalmente, el último capítulo de esta segunda parte se detiene sobre el tema de los demás centros madyaníes de Ifrīqiya y su influencia en la geografía espiritual y sufi de los espacios ifrīqies. Se pone de relieve áreas como la península del Cabo Bon (*al-ṡazīra al-qibliyya*), el Medjerda alto y medio, Cairuán, su región y su *sāhil*, Sfax y su territorio y el Sur.

El libro termina con unas conclusiones. Además, tiene unos «Anexos» con seis textos conteniendo detalles y observaciones sobre diferentes aspectos del sufismo en Ifrīqiya. Una bibliografía muy densa y al día permite al lector tener una idea pormenorizada de los temas tratados en la obra. Unos índices (uno de personas y topónimos, y otro con nombres técnicos) ayudan en la búsqueda de cualquier aspecto investigado. Y cuatro mapas (mapa del mundo islámico, entre los siglos II/VIII y XI/XVII; mapa del Magreb, entre los siglos XIII y XVI; mapa del Magreb medieval; mapa de Ifrīqiya en época ḥafṣī) dan la oportunidad de situar los lugares, grandes o pequeños, mencionados en el libro.

Por último, nos gustaría rendir homenaje al riguroso enfoque histórico planteado por la autora. A lo largo de todo el libro, Nelly Amri realiza un examen detallado de las fuentes árabe-

bereberes, movilizando en particular los textos bio-hagiográficos y religiosos. Esta metodología le permite prestar especial atención a las variaciones y a los rasgos permanentes de los intercambios sufíes en Ifrīqiya y fuera de ella durante un largo periodo medieval (siglos III/IX-X/XVI). Ofrece así al lector una síntesis de gran calado, escrita con un estilo claro y ágil, un estudio de referencia para todos aquellos interesados en la historia de Ifrīqiya vista desde el ángulo de las múltiples relaciones entre el interior del país y el exterior. La obra invita al lector a un fabuloso viaje por los espacios sufíes puestos en perspectiva dentro de la sociedad norteafricana, desde los siglos III/IX al X/XVI.

Mohamed Meouak
Instituto de Lingüística Aplicada
(Universidad de Cádiz)

COJANU, Bogdan Eduard, *La Pragmatique dans la Didactique de l'Arabe Langue Étrangère*, București, Editura Universității din București, 2024, 224 págs. ISBN: 978-606-16-1517-9.

Recibido: 02/05/2025

Aceptado: 18/11/2025

La monografía de Bogdan Cojanu trata el tema de la enseñanza y aprendizaje del árabe con un enfoque pragmático, para identificar y responder a los desafíos que la bien conocida pluriglosia árabe nos plantea. El libro consta de tres partes y de unas conclusiones equilibradas. Las partes segunda y tercera se dividen en tres secciones y varios capítulos que incluyen conclusiones parciales.

La ardua misión en la que se embarca el autor es, pues, evaluar la aplicabilidad del Marco Común Europeo de Referencia para las lenguas (MCER, CEFR en inglés) al árabe, pero en detalle: nivel por nivel, descriptor por descriptor. En cuanto al objetivo es intelectualmente muy honesto: tomar nota y respetar la realidad lingüística del árabe, preguntándose y verificando, al mismo tiempo, cómo y cuánto es factible la correspondencia de los descriptores ya existentes o (eventualmente) identificados en la práctica (pp.173-181).

El trabajo de Cojanu incluye un recorrido riguroso y puntual tanto a través de las prácticas didácticas desarrolladas en países árabes (pp.45-87), con una exhaustiva revisión de los libros de texto utilizados en la región, como de las europeas y de los Estados Unidos (pp.87-167), con igual abundancia de análisis y mención de los materiales didácticos más utilizados a lo largo de los años. Si bien se trata de un análisis puramente teórico, sin participación directa *in situ* del autor en las prácticas docentes mencionadas, la panorámica ofrecida es rica y bien articulada, y permite al autor llegar a la cuestión que más le interesa: la aplicabilidad de los descriptores del CEFR al idioma árabe.

Bogdan Cojanu ha llevado a cabo su investigación tanto para los estudiantes como para los profesores. Los primeros, considerados con el objetivo respetuoso –tal vez más a largo plazo– de crear un mecanismo válido para ofrecerles una evaluación fiable de sus habilidades. Los segundos, de los que él mismo forma parte, son desde el principio los mayores beneficiarios de su monografía, ya que pueden encontrar una amplia discusión sobre las pautas más útiles para conducir a los estudiantes a la adquisición segura de las habilidades objetivo.

El autor reconoce muchas investigaciones y trabajos anteriores y, entre muchos conceptos y teorías clave, menciona el *code-shifting*, además de los conocidos *code-switching* y *code-mixing*. Ante esta realidad lingüística, se pregunta si es posible enseñar realmente el *continuum* que los tres fenómenos mencionados presuponen y, de serlo, cómo podría llevarse a cabo esa enseñanza. A continuación, detalla lo que se debe enseñar, qué orden se debe seguir, destacando que las habilidades receptivas, sin duda, preceden a las productivas. Al pasar de la oralidad a la escritura, el autor identifica las bases de esta última como un medio facilitador para la adquisición de la capacidad inicial de discriminación fonética.

Detalla sucesivamente las habilidades individuales, ofreciendo su lectura sobre la variedad de árabe involucrada en cada una. Por lo tanto, argumenta caso por caso que: 1) la lectura y la escritura siguen siendo el predominio del estándar y que, aunque legítimamente pueden ser entrenadas en árabe coloquial, encontraríamos no pocos problemas o ambigüedades debido a la falta de estandarización del dialecto; 2) la conversación, sin duda, debe prevalecer en árabe coloquial, que sigue siendo hasta hoy más complejo enseñar, porque los marcos de referencia dejan muchas lagunas a este respecto; 3) la escucha se separa de las otras habilidades para ser una competencia clave, tanto en árabe estándar como en coloquial; 4) la interacción y la mediación entendida como la acción para facilitar la comunicación cuando existen barreras lingüísticas o culturales son adecuadamente analizadas a fondo. La interacción, (pp. 205-211) no solo significa hacer compras, advierte Cojanu, por un lado; por otro, la mediación (pp. 211-219) implica el acceso a un texto o mensaje, su comprensión y la capacidad de manipularlo, como una competencia mucho más compleja también para los niveles avanzados.

Otras cuestiones que aborda este trabajo son el concepto de competencia lingüística (pp. 219-221), que desagrada a los *insiders* o hablantes nativos –puesto que la conciben como navegar en el *continuum*– y a los *outsiders* o hablantes no nativos –que la percibirán como la necesidad de dominar al menos dos códigos–. Cojanu no pone en duda en absoluto esta necesidad, sino que la trata como una necesidad reconocida que, sin embargo, mientras siga siendo un mero reconocimiento no ayuda a la obtención eficaz de competencias utilizables. Queriendo superar el reconocimiento con la puesta en práctica concreta, no parece posible hoy día identificar procedimientos totalmente fiables, algo que parece corresponder a una habilidad propia del docente individual. Sin embargo, Cojanu califica como artificial el proceder primero con la lengua estándar para luego buscar remedio a lo incompleto de tal oferta didáctica.

En conclusión, el autor insiste en su tesis principal: cueste lo que cueste, identificar un marco dedicado al árabe representa la verdadera *quidditas* que sería de ayuda también para enseñar. Cojanu es plenamente consciente de que nos espera un largo camino para tal empresa y concluye que la mejor solución es reforzar la enseñanza del árabe estándar, que puede ser utilizado de manera funcional y no totalmente artificial. Recomendando, igualmente, no descuidar el aprendizaje del dialecto que debe integrarse con la oferta simultánea de un curso: al mismo tiempo, pero en rutas separadas. El autor expresa su convicción de que la competencia sociolingüística para usar una variedad hablada es mucho más crítica para los estudiantes que adoptar, aunque artificialmente, el árabe estándar para tareas cotidianas que, de hecho, en su mayoría no lo implican. Bogdan Cojanu nos invita a ser pedagogos pacientes, aceptando que la curva de aprendizaje del árabe sea un poco más larga.

El desarrollo de la materia es elegante, académicamente respetuoso y puntual. Todas estas características bien podrían haber dado a Cojanu el derecho de ir más allá, por ejemplo, preguntando: ¿A quién le conviene preferir el árabe estándar? ¿A quién beneficia esta estandarización?

Posiblemente conviene al mercado de las certificaciones, siempre acechando a las espaldas de profesores dedicados y sinceros investigadores. Sin duda, sería más fácil ofrecer cursos y, luego, preparar y vender pruebas de árabe estándar que no dialectales. O me gustaría preguntar al autor sí, en el futuro, podría interesarle añadir a su minucioso y muy útil análisis de los descriptores, nivel

por nivel, un «quién puede enseñar qué». A cada nivel su profesor, con su experiencia, su fuerza intelectual, su competencia técnica y, por qué no, su energía. Cojanu estaba en su derecho, después de un tratamiento tan riguroso, de atreverse a hacer una propuesta que incluyese ejemplos concretos de módulos de enseñanza que tal vez no satisfaría a todos, pero sin duda parece necesaria para dar un apoyo concreto al debate teórico. También, sus indudables capacidades y experiencia ante el reto de diseñar una oferta curricular concreta para enseñar el árabe, podrían haber inducido a Cojanu a inclinarse un poco más en favor de ese árabe coloquial que él mismo conoce y respeta profundamente. Y hay que respetarlo, con prioridades de estudio asignadas, porque el lenguaje hablado es experiencia e implicación, cambiante, rápido, inalcanzable en algunos momentos donde siempre encontraremos esas famosas características compartidas (*shared features*), que caracterizarán de vez en cuando a nuestros interlocutores, pero nunca pertenecerán a ningún descriptor preciso.

Letizia Lombezzi
Università di Bologna, DSPS

TORRES DÍAZ, Olga (ed.). *Traducción, estética y diálogo interreligioso*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla (Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 23), 2023, 208 págs. ISBN: 978-84-472-2515-6.

Recibido: 18/10/2025

Aceptado: 18/11/2025

El volumen forma parte de la Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, dirigida por Fátima Roldán Castro (Universidad de Sevilla) y respaldada por un destacado Comité Científico y un Consejo de Redacción integrados por investigadores de universidades nacionales e internacionales (Alicante, Barcelona, Cádiz, Granada, Jaén, Madrid, Nápoles, París, Salamanca o Venecia, entre otras). Como en volúmenes anteriores, a los autores se les ha dado total libertad para decidir sobre el formato, la bibliografía y el sistema de transcripción, lo que respeta su estilo (p. 12), una acertadísima medida que simplifica y libera a los investigadores de las trabas de formato que exigen mucho tiempo y resultan innecesarias, pues el lector –y más aún el lector académico– está habituado a encontrarse con múltiples formatos que usa cada libro, editorial, revista, país, etc., por lo que encontrar en un mismo volumen como el presente diversos formatos y sistemas de transliteración no le supondrá en absoluto ningún obstáculo. Además, el libro se ha impreso en papel ecológico, un detalle que suma valor por el compromiso con la sostenibilidad y la responsabilidad social.

El libro ha sido editado por Olga Torres Díaz e incluye aportaciones de siete investigadores (entre ellos la propia editora) especializados en filología, traducción, historia y estudios culturales y religiosos. En concreto, este ejemplar se centra en los procedimientos de traducción de textos religiosos, demostrando que traducir no consiste simplemente en intercambiar palabras de un idioma a otro, sino que implica interpretar y contextualizar formas de pensar, sentir y expresarse. De hecho, desde su inicio, la obra remite a la frase de George Steiner: «Cada lengua es un mundo. Sin traducción, habitaríamos provincias lindantes con el silencio» (p. 7). Esta frase refleja bien la idea central del volumen. La traducción construye puentes entre «mundos», conecta lo que de otra forma estaría dividido por barreras o límites lingüísticos.

El primer capítulo, titulado «*Sobre traducción, estética y diálogo interreligioso. A modo de prefacio*» de Olga Torres Díaz (Universidad de Sevilla) (pp. 11-23), nos presenta los temas principales del libro y plantea cuestiones fundamentales sobre la interpretación de un texto y la función del traductor (p. 15), o sobre la cuestión de si traducimos solamente para comprender y compartir o si lo hacemos para reafirmar nuestras propias creencias y puntos de vista (p. 15). También se habla de teorías como la de Klemperer que sugieren que el lenguaje no solo organiza nuestras ideas, sino que da forma a nuestras emociones o nuestra forma de ser. Particularmente, cuando lo utilizamos sin pensarlo, más nos influye (p. 16). Por lo tanto, los escritores actúan como mediadores sirviendo a «dos señores» (p. 14): por un lado, respetando el texto original y, por otro, asegurando su sentido en la lengua receptora, afrontando de esta manera los desafíos inherentes a cualquier traducción.

El segundo capítulo, «*La traducción de los derechos en la sinosfera (China y Japón)*» de Miguel Álvarez Ortega (Kyoto University, Japan) (pp. 25-52), analiza cómo China y Japón recibieron y adaptaron el concepto de «derechos» a mediados del siglo XIX. Álvarez explica que no se trató solo de traducir palabras, sino de entender y adaptar ideas que eran nuevas en

sociedades con tradiciones muy distintas, marcadas por deberes, roles sociales y filosofías como el Confucionismo y el Budismo.

El tercer capítulo, «*Dejar al otro ser otro: la cuestión de la alteridad en el Islam*» de Jaime Flaquer García (Universidad Loyola, Andalucía) (pp. 53-81), se centra en cómo el Islam ha tratado históricamente con el desafío de la alteridad, es decir, a la presencia de otras creencias, pensamientos y formas de vida diferentes. Parte de algo sencillo, la manera en que miramos al otro dice mucho sobre quiénes somos y cómo nos organizamos como sociedad (p. 55). Hay temas clave, como la verdad de la revelación, la salvación de los demás y los derechos de las minorías. Para entenderlo, repasa documentos oficiales de los últimos dos decenios que muestran cómo se intenta manejar la diversidad dentro de contextos sociales y políticos.

El cuarto capítulo, «*Religión, fe y judaísmo en Pablo de Tarso. Problemas de traducción y nueva interpretación*» de Pedro Giménez de Aragón Sierra (Universidad Pablo de Olavide) (pp. 83-124), aborda cómo en tiempos de Pablo de Tarso no había una clasificación de «religión» tal como la que entendemos en la actualidad. En las cartas de Pablo se encuentran términos griegos, hebreos y latinos (por ejemplo, *Emunah*, *Fides* o *Pistis*) que no eran sinónimos de «fe» como un conjunto de creencias religiosas. Asimismo, en Gálatas, «judaísmo» no hacía referencia a una religión judía. Por esto mismo, Giménez de Aragón, subraya que estas diferencias son cruciales para traducir e interpretar correctamente los textos paulinos y que estas precisiones tienen relevancia directa para el diálogo interreligioso.

En el quinto capítulo, «*Aisha's Heirs - The change of religious authority as aesthetic process*», de Nina Käsehage (Goethe Universität, Frankfurt) (pp. 125-146), nos invita a reflexionar sobre la manera en que las mujeres están cambiando el poder religioso dentro del islam. Käsehage parte del papel histórico de la *murshida* (i. e., *muršida*), la guía espiritual femenina, y lo relaciona con ejemplos contemporáneos como las mujeres imanes, entre ellas Seyran Ateş en Alemania, Sherin Khankan en Dinamarca o Amina Wadud en Estados Unidos. Este cambio es un proceso que muestra cómo las estructuras patriarcales siguen muy presentes y cómo cada acto de liderazgo femenino desafía y reorganiza la forma en la cual se vive y transmite la fe.

Seguidamente, el sexto capítulo, «*La aportación cultural de los cristianos arabizados andalusíes*» de Juan Pedro Monferrer-Sala (Universidad de Córdoba) (pp. 147-173), ofrece la oportunidad de indagar en la producción de manuscritos por los cristianos arabizados en al-Andalus, los mozárabes. Estos textos, a pesar de ser escasos, muestran la vida doctrinaria, lingüística y cultural de una comunidad que se encuentra en contacto permanente con el islam y el árabe. Asimismo, se encuentran en una sociedad andalusí diversa, donde los cristianos fueron demográficamente la mayoría hasta el siglo XI, aunque, lógicamente, tuvieron que adaptarse a la condición legal de «individuos protegidos» bajo el dominio islámico, lo que influyó tanto en su práctica religiosa como en sus expresiones culturales y literarias. El rápido e intenso proceso de arabización de toda la sociedad de al-Andalus se manifiesta también en «el interés que demostraron los intelectuales cristianos, tanto clérigos como seglares, para abrazar ese proceso de arabización» (p. 150).

Finalmente, «*El orden poético de Averroes*» de José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada) (pp. 175-203), investiga la visión de la poética del pensador cordobés Ibn Rušd, hispanizado como Averroes (1126-1198), un aspecto poco conocido. A partir del *Comentario medio* escrito por el filósofo cordobés sobre la *Poética* de Aristóteles titulado *Taljīs Kitāb al-ši'r*, el autor revisa su sentido original y su vínculo con el pensamiento filosófico y ético de

Averroes. Concluye que este libro del genio cordobés se explica perfectamente en su contexto histórico de la tradición humanista árabe e islámica y de la aplicación que este sabio andalusí realizó intentando armonizar razón y revelación con el fin de mejorar las sociedades imperfectas de su tiempo.

En conclusión, *Traducción, estética y diálogo interreligioso* nos enseña que el lenguaje no solo transmite, sino que también conecta a las personas con creencias y maneras de pensar diferentes. Más allá de traducir palabras de una lengua a otra, la traducción de textos religiosos conlleva entender cómo piensan y sienten otras culturas, cómo perciben la fe y cómo manifiestan sus tradiciones y valores. Es una forma de escuchar con respeto y atención al otro, acercándonos a su mundo sin eliminarlo ni distorsionarlo. Este libro nos hace recordar que la comprensión auténtica entre culturas se produce cuando valoramos y reconocemos la alteridad y que cada traducción tiene el potencial de ser un puente que conecta mundos que, de otra manera, estarían separados.

Julia Montoro-Vílchez
Grupo de Investigación HUM761
Universidad de Jaén

NOTAS Y COMENTARIOS

DOS EPISODIOS DIPLOMÁTICOS EN EL *TĀRĪḤ IFTITĀḤ AL-ANDALUS* DE IBN AL-QŪṬIYYA

TWO DIPLOMATIC EPISODES IN THE *TĀRĪḤ IFTITĀḤ AL-ANDALUS* BY IBN AL-QŪṬIYYA

حلقتان دبلوماسيتان في تاريخ افتتاح الاندلس لابن القوطية

Pablo Gabriel Quintana*

Becario Posdoctoral del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (CONICET-Universidad Nacional del Litoral). Profesor JTP de “Espacio y civilización. Medioevo: sociedades feudales” (FHAyCS-Universidad Autónoma de Entre Ríos)

Recibido: 07/04/2025

Aceptado: 03/07/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 341-345

1. Introducción

De acuerdo con Elbl (2000), la diplomacia medieval puede ser definida como las conductas vinculadas con las relaciones entre entidades políticas autónomas, las cuales se traducen en comunicaciones o negociaciones formales mediante enviados acreditados como tales. Para el caso islámico, tal como señala Viguera Molins (1995), dichas relaciones podían establecerse hacia el interior del *dār al-islām*, es decir, entre territorios donde regía la ley islámica, o con el *dār al-ḥarb*, en referencia a aquellos territorios gobernados por autoridades no islámicas. Además, Elbl (2000) distingue cuatro agendas básicas en la diplomacia medieval: la imperial, que designa a las «relaciones internacionales» de los grandes imperios territoriales, como Roma, Bizancio o China, los cuales se perciben como centros de poder y civilización superiores a sus vecinos y que, por tal motivo, pretenden sostener las relaciones tributarias o impedir la invasión de sus fronteras; la política, que tenía por objetivo resolver asuntos relacionados con la paz, las fronteras y las alianzas, sobre todo allí donde se observaba una gran concentración de unidades políticas en permanente contacto; la comercial, resultado de los viajes y el contacto

* Email: quintana.pablo@uader.edu.ar ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2454-0103>

entre habitantes de diferentes entidades políticas y cuyos asuntos se relacionaron con la seguridad de los mercaderes y sus pertenencias, y costumbres o tributos impuestos a la actividad comercial; por último, la exploratoria, que implicaba actividades clandestinas o diplomacia secreta cuando los enviados viajaban de incógnito o con propósitos no manifiestos.

Para el caso de al-Andalus, siguiendo a Viguera Molins (1995), las embajadas diplomáticas podrían ser clasificadas según su destino: hacia el interior de al-Andalus (entre diferentes administraciones o entre la administración y un individuo o viceversa) y hacia el extranjero (con destino al *dār al-islām* o al *dār al-ḥarb*). Esta clasificación resulta particularmente adecuada a la historia política del emirato omeya que tuvo relaciones conflictivas tanto con los poderes cristianos del norte de la península como con diversos focos de rebelión hacia el interior de al-Andalus. En este sentido, cabría preguntarse si las misiones de negociación enviadas sucesivamente a los territorios de los Banū Qasī, los Banū Ḥafsūn o a Toledo hasta el último cuarto del siglo IX pueden ser consideradas como embajadas diplomáticas. Al respecto, cabe señalar que los límites del concepto de diplomacia parecen difuminarse en función de la pluralidad de fenómenos que puede abarcar, no restringiéndose exclusivamente a las relaciones entre dos entidades políticas, sobre todo en contextos de fragmentación del poder.

En este trabajo analizaremos dos episodios vinculados a la diplomacia medieval mencionados en el *Tārīḥ iftitāḥ al-Andalus* de Ibn al-Qūṭīyya (m. 977) con el fin de dar cuenta de la pluralidad de dichos fenómenos y de delimitar el abordaje de la diplomacia en situaciones en las que la autonomía de las partes intervinientes no es clara o tienen lugar en un marco de fragmentación política. Además, este análisis introductorio pretende definir los lineamientos de un estudio ulterior de la cuestión en el conjunto de los relatos de la conquista de Hispania hasta el establecimiento del emirato omeya en el 756.

2. Episodio 1: Sara la Goda y la embajada ante el califa omeya Hišām b. ‘Abd al-Malik

El primer episodio involucra a una antepasada de Ibn al-Qūṭīyya, Sara «la Goda» (*al-qūṭīyya*), hija de Alamundo y nieta del rey visigodo Witiza (m. 710), casada en primeras nupcias, luego de la conquista, con un *mawālī* de origen no árabe y miembro del ejército conquistador, ‘Īsa b. Muzāḥim. De acuerdo con el cronista, Alamundo y sus hermanos establecieron un pacto con los conquistadores, particularmente con Ṭāriq b. Ziyād (m. 720) y Mūṣa b. Nusayr (m. c. 716) en representación del califa omeya al-Walīd I (m. 715), mediante el cual recibieron el *amān* y les fueron reconocidas sus posesiones territoriales⁽¹⁾. Luego de la muerte de Alamundo, uno de sus hermanos, Arṭubās, le arrebató a Sara las propiedades que había recibido de su padre como herencia. Frente a ello, Sara decidió viajar a Siria para presentarse ante el califa omeya Hišām (m. 743), quien ordenaría la restitución inmediata de los bienes usurpados a la Goda haciendo cumplir el pacto original y el casamiento de ésta con ‘Īsa b. Muzāḥim.

(1) El *amān* es el salvoconducto o promesa de seguridad por la cual un *ḥarbī*—un individuo o grupo no musulmán perteneciente a la *dār al-ḥarb*—es protegido por las sanciones de la ley sobre su vida y sus propiedades. Sobre el concepto de *amān*, véase: Schacht (1986), «Amān», pp. 429-430; Herrero Soto (2012): *El perdón del gobernante*, p. 481. Sobre el pacto firmado por los hijos de Witiza según la versión de Ibn al-Qūṭīyya, véase Manzano Moreno (1999), «Las fuentes árabes», pp. 389-432.

El reclamo presentado por Sara es enunciado por Ibn al-Qūṭīyya con la expresión «acuerdo contraído» (*al-ʿaqd al-munʿaqad*) y refiere al pacto establecido entre los hijos de Witiza y el califa omeya al-Walīd I. El término *ʿaqd*, según Chehata (1986), designa un acto legal por el cual dos partes asumen una serie de obligaciones mutuas y se establece con el fin de asegurar los efectos legales acordados previamente. Ibn al-Qūṭīyya nos informa al respecto que los hijos de Witiza, antes del ingreso de los ejércitos musulmanes a la península, pactaron un «contrato» o «compromiso» (*ʿuhda*) en primera instancia con Ṭāriq b. Ziyād, quien les entregó un «escrito» (*kitāb*) con la promesa de obediencia (*tāʿa*) y les ordenó reunirse con Mūṣa b. Nusayr para que ratificara el acuerdo. Este, a su vez, los dirigió directamente con el califa al-Walīd, quien formalizó el compromiso y lo garantizó con la entrega de un «registro» (*siġill*) a cada uno de ellos⁽²⁾.

Tal como han explicado Fierro (1989) y Manzano Moreno (1999), entre otros autores, la versión de Ibn al-Qūṭīyya representa la visión de la conquista que tenían los descendientes de aquellos grupos que habían consolidado su posición gracias a los pactos establecidos con los conquistadores, minimizando la importancia de las campañas militares y negando la reserva del quinto (*jums*) bajo la administración directa de la comunidad. Como hemos visto, entre los beneficiarios de dichos pactos se encontraban los antepasados del autor de la crónica. El episodio que protagoniza Sara «la Goda» tiene la particularidad de informarnos de un caso de embajada ante el califa protagonizada por un individuo cuyos propósitos son de carácter personal, pues Sara representa los intereses de su familia, aunque en el caso de los hijos de Witiza se trata, asimismo, de un vínculo bilateral, no así entre una administración y sus súbditos, pues recordemos que una de las partes está constituida por los descendientes de uno de los últimos reyes visigodos.

Lamentablemente, no contamos con mayores detalles sobre lo acordado entre los hijos de Witiza y el califa al-Walīd y, por lo tanto, no es posible distinguir las diferencias entre este tipo de acuerdos (*ʿaqd*) y los denominados tratados de capitulación (*ṣulḥ*), ni tampoco si los primeros pueden asociarse a los pactos establecidos entre el poder omeya y la aristocracia visigoda en general⁽³⁾. En cuanto al carácter diplomático que rodea al acuerdo, cabe destacar su índole política, de acuerdo con la clasificación de Elbl (2000), pues con el mismo se define la distribución de propiedades en el marco de un proceso de conquista entre representantes de dos entidades políticas: el califato omeya y el reino visigodo de Hispania. Aunque los hijos de Witiza no detentaban el poder en dichas circunstancias, las negociaciones se asientan sobre su derecho de acceso al trono visigodo. Por último, resulta pertinente subrayar que, según el cronista, ante la usurpación sufrida, Sara decide presentarse directamente ante la persona del califa, no ante las autoridades locales de al-Andalus, y que el acuerdo establecido se ratifica en una serie de documentos a los que se denomina «escrito» o «carta» (*kitāb*) y «registro» (*siġill*). Estos «escritos» en particular aparecen frecuentemente en la crónica designando a los documentos utilizados para transmitir órdenes emitidas por las autoridades políticas musulmanas: por ejemplo, el propio Hišām envía un «escrito» o «carta» (*kitāb*) a Ḥanzala b. Ṣafwān al-Kalbī, gobernador de Ifrīqiya, ordenándole cumplir lo acordado con Sara⁽⁴⁾; también,

(2) Véase Ibn al-Qūṭīyya (1926): *Historia de la conquista de España*, p. 4.

(3) Véase Lorenzo Jiménez (2020), «The conquerors and the formation of al-Andalus», pp. 18-36.

(4) Véase Ibn al-Qūṭīyya (1926): *Historia de la conquista de España*, pp. 5-6; James (2009): *Early islamic Spain*, pp. 50-51.

el emir Muḥammad I ordena a uno de sus funcionarios mediante un «escrito» o «carta» (*kitāb*) que le escriba a ʿAbd Allah b. Ḥārīt, jefe (*ṣāḥib*) de la Marca Superior, diciéndole que tenga cautela (*taḥaffūz*) con los Banū Qasī⁽⁵⁾.

3. Episodio 2: Las embajadas omeyas ante la corte carolingia

El segundo episodio refiere una de las embajadas diplomáticas enviadas por el emir ʿAbd al-Raḥman II (m. 852) a la corte del rey carolingio Carlos «el Calvo» (m. 877) y del emperador bizantino Teófilo (m. 842). El cronista describe las circunstancias de la muerte del embajador, llamado al-Quṣbī, durante la misión y el conflicto posterior desatado por la desaparición del dinero que había dejado a sus hijos en herencia, asunto por el cual el juez encargado de administrarlo, Abū b. ʿAbd Allāh, fue destituido de su cargo durante el emirato de Muḥammad I (m. 886)⁽⁶⁾. De acuerdo con las especulaciones de Lévi Provençal (1950), los motivos de las negociaciones entre el emir omeya y el rey carolingio en el 847 dieron como resultado un tratado por el cual se establecía una tregua que pretendía dar por finalizadas las invasiones de ejércitos musulmanes a la Septimania franca⁽⁷⁾.

Las diversas embajadas que intercambiaron los emires omeyas con los reyes carolingios y los emperadores bizantinos son relatadas con más detalles por otros cronistas como Ibn Ḥayyān (m. 1076) o al-Maqqarī (m. 1632), testimonios estudiados por Cardoso (2023) y Lévi Provençal (1950), entre otros autores. No obstante, en relación al vocabulario diplomático presente en el texto de Ibn al-Qūṭīyya cabe destacar que se enuncia que al-Quṣbī había sido enviado (*wiḡha*) como parte de una «delegación» (*wafda*), terminología que coincide con la utilizada por al-Maqqarī al describir las embajadas provenientes de los reinos francos, ibéricos y de Constantinopla⁽⁸⁾.

4. Conclusión

A modo de resumen, la crónica de Ibn al-Qūṭīyya no presenta tantos elementos relacionados con el tópico de la diplomacia medieval. Sin embargo, se puede identificar en el vocabulario y en los breves episodios referidos la complejidad de abordar el concepto de diplomacia en las fuentes árabes relacionadas con al-Andalus. En este sentido, las fronteras difusas del concepto responden, en principio, a los contextos de fragmentación o conflictividad política a la que debieron hacer frente los sucesivos emires y califas omeyas de al-Andalus puesto que no solo entablaron relaciones diplomáticas con poderes extranjeros no musulmanes, sino también con rebeldes locales sin autonomía política y diversas autoridades asentadas en las fronteras entre el *dār al-islām* y el *dār al-ḥarb*.

Por último, consideramos que resulta pertinente realizar un estudio sobre el rol de la diplomacia durante el proceso de conquista de Hispania atendiendo a las relaciones que

(5) Véase Ibn al-Qūṭīyya (1926): *Historia de la conquista de España*, pp. 84-85; James (2009): *Early islamic Spain*, p. 116.

(6) Véase Ibn al-Qūṭīyya (1926): *Historia de la conquista de España*, pp. 71-72; James (2009): *Early islamic Spain*, pp. 109-110.

(7) Véase Lévi Provençal (1950): *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 142.

(8) Véase Cardoso (2023): «Embajadores, misivas e incidentes», pp. 39-40; al-Maqqarī (1840-1843): *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, vol. II, pp. 139-140.

entablaron las autoridades visigodas con sus pares musulmanes como también durante el periodo de las autoridades dependientes de los califas de Damasco hasta la instauración del emirato omeya en el 756. Al respecto, cabe preguntarnos: si nos enfocáramos en las crónicas que transmiten una visión de la conquista asociada al establecimiento de pactos, como sucede en el episodio protagonizado por los hijos de Witiza y Sara «la Goda», ¿podríamos considerar que las negociaciones entabladas tienen un carácter diplomático? En futuras investigaciones será necesario ampliar el análisis al conjunto de las crónicas referidas a la conquista atendiendo al vocabulario y las prácticas asociadas a los vínculos entre ambos poderes y las representaciones mutuas presentes en las fuentes.

5. Referencias bibliográficas

- AL-MAQQARĪ (1840-1843): *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, Pascual de Gayangos (trad.), 2 vols., Londres: Oriental Translation Fund.
- CARDOSO, Elsa (2023): «Embajadores, misivas e incidentes en la Córdoba de los omeyas y su contexto mediterráneo», Llidó Miravé, Javier y Villarroel González, Óscar (coords.) *El embajador en la alta y plena edad media hispana*, Ediciones Trea, pp. 33-57.
- CHEHATA, Chafik (1986): «ʿAḳd», Gibb, Hamilton et al. (eds.) *Encyclopaedia of islam*, Leiden: E. J. Brill, vol. I, pp. 318-320.
- ELBL, Ivana (2000): «Diplomacy», Block Friedman, John y Mossler Figg, Kristen (eds.) *Trade, travel and exploration in the Middle Ages, an encyclopedia*, Nueva York: Routledge.
- FIERRO, Maribel (1989): «La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya», *Al-Qantara*, X, pp. 485-512.
- HERRERO SOTO, Omayra (2012): *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI). Una aproximación a los valores político-religiosos de una sociedad islámica pre-moderna*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.
- IBN AL-QŪṬIYYA (1926): *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, Julián Ribera Tarragó (ed. y trad.), Madrid: Real Academia de Historia.
- JAMES, David (2009): *Early islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīyya*, Nueva York: Routledge.
- LÉVI PROVENÇAL, Evariste (1950): *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, Menéndez Pidal, Ramón (dir.) *Historia de España*, tomo IV, Madrid: Espasa-Calpe.
- LORENZO JIMÉNEZ, Jesús (2020): «The conquerors and the formation of al-Andalus», Fierro, Maribel (ed.) *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, Nueva York: Routledge, pp. 18-36.
- MANZANO MORENO, Eduardo (1999): «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación», *Hispania*, LIX/2, n° 202, pp. 389- 432.
- SCHACHT, Joseph (1986): «Amān», Gibb, Hamilton et al. (eds.) *The encyclopaedia of islam*, vol. I, Leiden: E. J. Brill, pp. 429-430.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1995): «Safir: b) In Muslim Spain», Bosworth, Clifford Edmund et al. (eds.) *The Encyclopaedia of islam*, vol. VIII, Leiden: E. J. Brill, pp. 813-814.