

Revoluciones árabes e islamismo

Hacia el control espacio-temporal de lo simbólico

Awatef Ketiti

Toda revolución tiene un carácter mítico

Michel Maffesoli

Cuando la cadena de televisión Al Jazira¹ ofrece en directo y en exclusiva desde la plaza Tahrir –después de la caída de Mubarak– el sermón religioso del viernes pronunciado por un líder religioso de los *hermanos musulmanes* en presencia de miles de personas sentadas en el suelo, silenciosas y absorbidas con sus plegarias, estamos asistiendo en directo a un espectáculo visual de alto contenido simbólico.

Ante esta insólita exhibición se desvanece el carácter secular de la plaza Tahrir y su mensaje político revolucionario se reduce ahora a unas plegarias cuyos códigos sólo pueden descifrarse en términos religiosos. Así lo insinúan los símbolos que completan la puesta en escena de este espectáculo espiritual. La ceremonia sugiere un duelo simbólico entre el referente terrenal de la revolución y el referente imaginario de lo sagrado y se desvela asimismo como una reconstrucción pública instantánea de las formas elementales de la vida religiosa en la cual «la noción de sagrado está ligada al carácter retrospectivo que resulta del carácter alternativo de la fiesta o de la ceremonia» (Durkheim, 1912). Este *show* visual tiene un inconfundible paralelismo con el distópico universo totalitario imaginado por George Orwell y llevado a la pantalla por el célebre spot publicitario realizado por Ridley Scott² para el lanzamiento del Apple Macintosh en 1984.

En ambos escenarios observamos una muchedumbre uniforme hipnotizada ante el discurso apasionado del Gran Hermano en el primer caso y del líder religioso, en el segundo. El espectáculo de esta masa rendida en la plaza Tahrir reproduciendo al unísono los rituales religiosos y movimientos corporales que marca el líder religioso, contrastaba brutalmente con la rebeldía de los miles de

revolucionarios que llenaban las calles de El Cairo con sus manifestaciones, gritos y proclamas improvisados. En la plaza Tahrir el líder religioso encauzaba la masa desatada ocupando este nuevo espacio público, huérfano ya de los símbolos del régimen autoritario de Mubarak, redefiniéndolo con nuevos significados. Este relevo de poderes al que estamos asistiendo no se anuncia en un discurso público sino que acontece gracias a un sutil procedimiento simbólico y metalingüístico. Si el anterior régimen se apropió de la plaza Tahrir con las gigantescas fotos del presidente y con la fuerza coercitiva, el líder religioso en cambio se adueñó de dicho escenario con la fuerza simbólica del imaginario religioso y con el hábil manejo de los códigos culturales e identitarios que estructuran el subconsciente colectivo. ¿No había dicho Maffesoli (1992) que la transfiguración de lo político se consolida cuando el ambiente emocional toma el lugar del razonamiento o cuando el sentimiento sustituye a la convicción de los ideales políticos?

Cuando Al Jazira transmite cada viernes desde la plaza Tahrir³ el espectáculo de una masa rebelde que ha sido domada por la religión a millones de telespectadores árabes se nos revela como un agente mediador que tiende a asignar –mediante la insistencia y otros procedimientos que abordaremos posteriormente– un unívoco y determinado significado, un particular enfoque, a los movimientos revolucionarios en el Mundo Árabe. Detrás de la exhibición mediático-religiosa desplegada a gran escala existe una *realidad oculta* en sentido orwelliano (2007), un mecanismo de orquestación simbólica para controlar la rebeldía popular contra la autoridad sustituyéndola por una invitación a la rendición voluntaria y colectiva al *guía espiritual* a través de un acto de ofrenda, de entrega de poder a la instancia religiosa. Con este sutil desplazamiento simbólico-visual de lo político hacia lo religioso y viceversa que ofrece este inédito espectáculo en el mundo árabe, mostrando cómo una plaza liberada por una revolución secular se entrega voluntariamente a la conversión religiosa, se produce la confusión entre lo político y lo religioso de una forma absoluta; los manifestantes se convierten en fieles y el líder político se encarna en el jefe religioso.

¿Vaticina el simbolismo de dicho espectáculo una inminente conquista del escenario público y de la comunicación política por parte del poder religioso en el mundo árabe? En todo caso, la fuerza sugestiva de la oración colectiva televisada de la plaza Tahrir, en plena revolución no tardó en producir un efecto mimético en otras plazas en Yemen, Libia, Siria, Jordania, si bien el caso más sorprendente es el de Túnez, donde la aglomeración de fieles en la plaza de la Kasba⁴ para organizar una oración colectiva constituyó un evento sin precedente en un país donde los espacios públicos han estado prohibidos para cualquier manifestación religiosa desde hace más de medio siglo. Asistimos a una profunda mutación de la esfera pública cuyas características resultarán de los procesos de negociación, conflicto y redefinición por parte de todas las fuerzas sociales e ideológicas que han sido liberadas por las revoluciones (Khemiri, 2012). Y en

todos estos procesos de transición sobresale la ambigüedad en el tratamiento de conceptos como democracia, participación política y espacio público.

AL JAZIRA O EL ORDEN SEMIÓTICO DE UN INSTRUMENTO MEDIÁTICO

La cadena Al Jazira es la televisión principal de las revoluciones árabes en cuanto a cobertura y tiempo de difusión dedicado. El periódico francés *Le Monde* comenzó a publicar noticias sobre los acontecimientos de la revolución tunecina 15 días después de su estallido,⁵ la cadena Al Jazira, en cambio, estuvo en el terreno desde el primer día (17 de diciembre 2010). Akram Belkaïd (2011) considera que el impacto de Al Jazira ha sido más importante que el de Facebook o Twitter, medios que, en su opinión, han sido sustancialmente medios amplificadores. Para algunos autores como Gonzalez-Quijano (2011), Talon (2011) o Guidere (2011) los acontecimientos posteriores han demostrado que la prestación de la cadena televisiva ha excedido su función periodística al alinearse con uno de los bandos de las revoluciones convirtiéndose así en un poderoso e influyente instrumento político con capacidad para movilizar a las masas. Al Jazira ha logrado crear un vínculo sociológico y político que conecta a los espectadores con los acontecimientos a través de un complejo dispositivo simbólico y visual. Esta prestación mediática le ha valido el reconocimiento regional e internacional sobre todo en las primeras fases de las revoluciones tunecina y egipcia. No obstante, más allá del aspecto puramente mediático, Al Jazira ha desempeñado un rol determinante en la creación de las coordenadas simbólicas a través de las cuales se ha ido elaborando una cierta lectura de los acontecimientos convirtiéndose así en un importante e influyente agente creador de opinión pública.

Después de más de diecisiete meses de cobertura mediática diaria ininterrumpida sobre las revoluciones árabes podemos ya pergeñar un primer análisis del papel que Al Jazira ha estado jugando en todos estos procesos. El caso de Al Jazira y las revoluciones árabes puede ser analizado a partir de los postulados de Noam Chomsky sobre el propósito social de los medios de comunicación que no es otro que «(...) defender el orden del día económico, social y político de los grupos privilegiados que dominan el Estado y la sociedad del país». Teniendo su sede en Qatar y siendo financiada por su príncipe Hamad al Khalifa Al Thani, el perfil ideológico de Al Jazira no deja de ser una incógnita (Lamloum, 2004; Talon, 2011). La paradoja de Al Jazira reside en su presunción de libertad, tono crítico e imparcialidad justamente en un país que carece de instituciones democráticas y de libertad de expresión (Belkaïd, 2011) y que alberga, asimismo, el depósito de armas y la base militar norteamericanos más grandes de Oriente Medio. La ambigua situación de la cadena y su sistemática tendencia a eludir cualquier crítica hacia los regímenes de los países del Golfo, plantea serias dudas

sobre los particulares criterios de esta supuesta objetividad e imparcialidad mediática de los que presume esta cadena televisiva.

Pero dejemos de lado por un momento el particular contexto ideológico e institucional de la cadena para centrarnos con más detenimiento en la construcción de su discurso comunicativo al servicio de la causa islamista en las revoluciones árabes. Para ello nos ocuparemos de analizar tanto el uso de recursos como el tiempo y el espacio en la narración de los eventos como los elementos de sutil interpelación ideológica de los telespectadores. A partir de las categorías propuestas por Chomsky para el análisis de los medios de comunicación y de las técnicas que estos utilizan para sus objetivos sociales trataremos de comprender el discurso de la cadena Al Jazira y sus propósitos metacomunicativos. Abordaremos por la tanto «La selección de los temas, la distribución de intereses, la articulación de las cuestiones, el filtrado de información, el énfasis y el tono, así como el mantener el debate dentro de los límites de las premisas aceptables» (1995: 341). La imprevisibilidad de la revolución tunecina imposibilitó a la cadena Al Jazira diseñar una estrategia mediática premeditada. Fueron más bien los acontecimientos y la participación espontánea de los ciudadanos en la divulgación de la información y la producción de las imágenes a través de las redes sociales y los dispositivos de telefonía móvil los que marcaron el ritmo informativo de la cadena. Es a partir de la segunda fase de la revolución egipcia, en el momento en que la caída de Mubarak es inminente y la revolución se extiende a toda la región, cuando la cadena de televisión empieza a convertirse en un actor clave en la agitación ideológica de la revolución. Según Claire Talon (2011: 26) «Al Jazira se ha destacado por su entusiasta y participativa cobertura mediática de las revoluciones contrariamente a sus principales rivales como la BBC Arabic que optó por adoptar una postura más neutral».

La cadena llegó incluso a ser un importante actor en la sucesión de los acontecimientos al transmitir información a los manifestantes aglomerados en la plaza Tahrir sobre las confrontaciones que transcurrían en las calles adyacentes llegando a provocar reacciones de pánico (Talon, 2011). El politólogo Mohammed El-Oifi (2011) subraya que «Al Jazira ha dejado progresivamente de ser una cadena de televisión ordinaria para transformarse en un escenario político de sustitución» hasta tal punto que las críticas a la línea editorial de la cadena tanto dentro como fuera del Mundo Árabe se convirtieron en parte del juego político en Oriente Próximo (Mazel, 2010).

Si bien es cierto que Al Jazira ha ayudado a visibilizar las revoluciones árabes y a romper el cerco mediático impuesto por los regímenes autoritarios sobre las reivindicaciones populares, no es menos cierto que su *desmesurada* implicación ha inducido a sus detractores a sospechar de sus verdaderas intenciones. Se reprocha a esta cadena su selectivo interés mediático hacia determinadas revoluciones (Túnez, Egipto, Libia, Siria) y su deliberada ignorancia de aquellas que transcurren en el Golfo Pérsico como la de Bahrein o los disturbios en Arabia Saudita

«donde los saudíes y –con más firmeza– los americanos trazaron unos límites infranqueables» (Hroub, 2011). Algunos analistas consideran Al Jazira como un instrumento que no solo ha servido para alentar las revoluciones con el fin de derrocar los regímenes no monárquicos y *laicos* de la región⁶ sino también para justificar la intervención de la OTAN (Belaid, 2011), ayudar a los islamistas a llegar al poder y encarrilar asimismo las revueltas populares. Según Yves Gonzales (2011), la cadena de televisión qatari, a través de su cobertura de las revueltas árabes, ha mostrado ser un «brazo armado mediático» con aspiraciones a reforzar la influencia regional de Qatar y dar apoyo a los grupos islamistas.

El temor ante las inesperadas reivindicaciones democráticas de las poblaciones de algunos países árabes puede estar desencadenado estrategias de contención para controlar el proceso revolucionario. Las protestas de carácter laico son sin duda una amenaza para las monarquías teocráticas del Golfo (Talon, 2011; Hroub, 2011). De ahí su «afán de prestar su apoyo al islamismo político en los países revolucionarios» como ha afirmado Mustafa Abdeljallil, presidente del Consejo de Transición en Libia de tendencia islamista y uno de los actores clave de la revolución libia, en una entrevista al periódico local *Qorina* reconociendo que «su objetivo consiste en la instauración de regímenes árabes basados en la Sharia (legislación islámicas)».⁷

En todo este entramado la cadena Al Jazira desarrolla la tarea de articular los acontecimientos con el imaginario religioso colectivo, un poderoso e influyente dispositivo en el mundo árabe, a través de potentes recursos simbólicos que posibilitan la interpretación de los eventos desde la perspectiva religiosa. Emile Durkheim ya había señalado algunas pistas sugerentes en sus conclusiones finales a *Las formas elementales de la vida religiosa*, apuntando la obligada necesidad de un entramado ritual y simbólico que pueda llegar a garantizar un sentimiento de comunidad compartido (Carretoro, 2009). La visibilidad que la cadena otorga a la religión y a los líderes religiosos en los programas, las entrevistas y los directos en la cobertura de todas las revoluciones y posteriormente en las elecciones de Túnez y Egipto, contrasta con la escasez de la participación de los intelectuales y los representantes de las corrientes laicas y de izquierda. Dicho desequilibrio favorece la visibilidad de los activistas islamistas y les consagra como los actores más importantes de las revoluciones, convirtiéndoles asimismo en influyentes creadores de opinión de «la primavera árabe».

El informe sobre la cobertura mediática de la campaña electoral tunecina en 2011 elaborado por la Instancia Nacional para la Reforma de la Información y la Comunicación en Túnez (INRIC), subrayó que Al Jazira ha dedicado más del 90% de tiempo de difusión al movimiento islamista tunecino Ennahda y a su líder Rached Ghannouchi.⁸ En cuanto a la creación de significados, la cadena pasó de ser un medio «transmisor» de los acontecimientos en la primera fase de la revolución egipcia para convertirse en un «actor clave» en la segunda fase. Varios politólogos y comunicadores llegan incluso a considerar a Al Jazira como

la principal causante de la caída de Mubarak desde el momento en que situó clandestinamente cámaras en distintos ángulos estratégicos de la plaza Tahrir, (Belaid, 2011). Dicho desplazamiento tuvo una fecha concreta, el día 18 de febrero de 2011, cuando el líder religioso egipcio Yussuf Al Qaradaoui,⁹ presidente de la Unión Internacional de los Sabios Musulmanes y padre espiritual de la red de los Hermanos Musulmanes, organiza y lidera su primer rezo colectivo masivo del viernes en la plaza Tahrir después de 30 años de exilio en Qatar, acontecimiento que Al Jazira retransmitió en directo.

La plaza Tahrir se manifiesta como el epicentro de la revolución egipcia y como eje mediático que polariza todas las miradas a nivel árabe e internacional desde el inicio de la revolución, de ahí la importancia de este acto. La hiper-mediaticizada ceremonia religiosa transmitida por Al Jazira que oficia Al Qaradaoui en la plaza sella oficialmente este sutil proceso de desplazamiento semántico de la revolución del carácter laico hacia el religioso. Dicho desplazamiento simbólico se produce gracias, en parte, al tratamiento mediático de los acontecimientos por parte de la cadena qatarí que muestra un especial empeño en concordar la narración de los acontecimientos con elementos simbólicos que interpelan al imaginario colectivo religioso de la audiencia árabe. De esta manera se llega a crear una especie de simulacro (Baudrillard) que perfila un universo imaginario donde la lectura de los acontecimientos obedece a sus códigos. ¿No había afirmado Rocher (1968: 276) que «una parte de la revolución se realiza mediante gestos simbólicos»?

En este sentido se evidencia por parte de la cadena Al Jazira una narración de los acontecimientos basada en las cadencias espaciales y temporales de los propios rituales religiosos invitando implícitamente (y confundiendo) a los espectadores a adherirse a dicha cadencia espacio-temporal. La cadena utiliza el efecto de «atracción social» que produce la religión y lo perfila como «una perspectiva metafórica para captar *in nuce* las formas de agregación social» (Maffesoli, 1990: 151). En la primera fase de la revolución egipcia las protestas populares son espontáneas, de carácter laico y no obedecen a ninguna estructura organizativa. Progresivamente, se observa la introducción de pautas organizativas que van encauzando y orientando las manifestaciones populares mediante ritmos temporales, rituales y conductas más dirigidas y estructuradas.

A nivel mediático la cobertura de las protestas por parte de Al Jazira es selectiva, favoreciendo la transmisión de las manifestaciones masivas «millonarias» convocadas cada viernes, por ser el día sagrado de los musulmanes. Tanto el ritmo de los acontecimientos como su tratamiento mediático queda seriamente afectado por este hecho. Cada viernes, cada siete días, se consolida una cita colectiva que es a la vez sagrada (carácter religioso) y política por el eslógan escogido y que va marcando el desarrollo y evolución de la revolución: «viernes de la ira», «viernes de la lealtad», «viernes de la verdad» «viernes de la despedida». Las movilizaciones de los viernes tienen un significado particularmente importante ya

que concluyen sistemáticamente en una oración colectiva de gran capacidad sugestiva. El espectáculo visual de la plaza Tahrir convertida en lugar improvisado de oración que acoge a miles de manifestantes practicando los rituales religiosos evoca en el imaginario colectivo el espectáculo de los miles de fieles congregados en La Meca. El paralelismo es inevitable si atendemos a las similitudes simbólicas y visuales entre ambos escenarios.

La convocatoria de una concentración religiosa de tal magnitud solo puede rivalizar con aquellas que suceden en La Meca. Asimismo su organización en una plaza pública de un país árabe constituye un verdadero hito político y mediático. La retransmisión del acontecimiento por parte de Al Jazira pone de manifiesto ante millones de espectadores un doble desplazamiento: por una parte asistimos a la transformación de las manifestaciones en oraciones colectivas; y por otra se evidencia cómo los rituales religiosos se celebran fuera de los lugares reservados para el culto ocupando asimismo con total naturalidad el espacio público *profano*. ¿Constituye dicho desplazamiento el anuncio y las bases del nuevo orden político islamista?

El extenso perímetro circular de la plaza Tahrir recuerda el amplio patio redondo de La Meca. Y la afluencia masiva de los manifestantes a la plaza para celebrar la oración colectiva después de las manifestaciones evoca aquella misma afluencia de los fieles aglomerados en La Meca. El parecido de la morfología espacial de ambos escenarios evoca la morfología de la ciudad islámica soñada como lugar de encuentro de los musulmanes. Esta cosmovisión islámica rompe con la imagen de la ciudad dividida, deteriorada y vencida para trasladarnos a un imaginario de fuerza y de unidad, dos elementos anhelados por sociedades que buscan desesperadamente enterrar el fracaso y la humillación cultural con la ilusión de recuperar el esplendor de una *nación gloriosa*. Esta creación de asociaciones visuales y analogías simbólicas que interpelan al imaginario colectivo, presentando la alternativa religiosa como el camino y la salida hacia donde debe desembocar el cambio político y social, conlleva un implícito rechazo de cualquier otra alternativa o planteamiento socio-político. Se ha ido consolidando una línea divisoria entre los malvados/impíos/enemigos del Islam (laicos) y los buenos/píos y protectores del Islam (islamistas), una línea trazada sutilmente mediante el refuerzo del discurso identitario basado en la religión y apelando también a los resortes emocionales colectivos arraigados en la Fe.

RELIGIÓN, IMAGINARIO Y ESPACIOS DE COMUNICACIÓN

En Túnez, Libia, Egipto, Yemen, Bahrein o Siria, la batalla que se está librando actualmente entre las distintas fuerzas políticas y sociales activadas por la revolución tiene como principal objetivo la conquista de los espacios de comunicación social y de las tecnologías de la información y la comunicación que hasta el

momento estaban en manos de las dictaduras. Esta batalla trasciende ampliamente las fronteras nacionales para alcanzar una dimensión regional e incluso internacional. Se trata de una lucha de posicionamiento en el espacio discursivo del nuevo mapa geoestratégico del Mundo Árabe.

En este sentido es importante restablecer las conexiones entre los espacios físicos y los dispositivos simbólicos y discursivos de las revoluciones para comprender, por un lado, unos movimientos sociales cuyo imaginario religioso, mitológico y ritual ocupa un lugar central en su referente cultural; y para desvelar, por otro lado, los sutiles artilugios de manipulación para controlar y reorientar las reivindicaciones revolucionarias. Si establecemos una arqueología de los espacios de comunicación y de poder político en el mundo árabe, en el sentido foucaultiano del término, nos damos cuenta de que en la primera mitad del siglo xx se produjeron importantes cambios que causaron un trauma social profundo al desplazar el poder desde los lugares tradicionales de comunicación social y política conformados básicamente por «las Qasbas (corte monárquica) y los lugares religiosos, la mezquita y los mausoleos» (Zannad, 1984: 23), a los espacios modernos, *occidentalizados* y medianamente seculares del Parlamento y el palacio presidencial de los nuevos Estados poscoloniales.

¿Es una casualidad que las revoluciones populares se hayan producido precisamente en los países que han modernizado su sistema político, abolido las monarquías y atenuado –en distintos grados– la interferencia de la religión en las decisiones políticas? En todo caso el mapa político actual revela interesantes indicadores; los países que han sido menos afectados por las revoluciones son las monarquías del Golfo, de Jordania y Marruecos donde la situación política sigue estando bajo férreo control.

DISCURSO ICÓNICO ISLAMISTA Y ESPACIO PÚBLICO

Por primera vez las revoluciones han permitido a las poblaciones la reapropiación del espacio público. La expresión «hemos liberado las calles» que figuraba en las pancartas de los manifestantes en Túnez o El Cairo, representa esta conquista de la libertad y del espacio público en un mundo árabe que ha sufrido durante décadas la hegemonía total de las dictaduras, también, sobre la comunicación social y de masas. El insólito vacío de las calles después que los manifestantes las despojaron de los omnipresentes símbolos de los antiguos regímenes materializados en gigantescos retratos de dictadores, lemas, eslóganes, pancartas, presencia policial opresora, etc., no tardó en ser reemplazado por nuevos símbolos no menos invasivos. La iconografía islamista fue progresivamente desplegada en los espacios públicos en una clara estrategia de dominar visualmente estos espacios públicos.

Si en Egipto, Siria y Jordania la visibilidad icónica islamista ya era más patente en los espacios públicos desde hacía años gracias a su creciente influencia político-ideológica, en cambio en Libia y sobre todo en Túnez es toda una novedad. Después del acceso de los islamistas al poder en Libia y el reconocimiento político del partido islamista Ennahda en Túnez, éstos últimos han emprendido una estrategia de visibilidad en todos los espacios públicos y una conducta vestimentaria y corporal estrictamente codificada y unificada de los seguidores: ostentación de barbas, túnicas largas blancas para los hombres, velos y burkas para las mujeres, banderas negras que representan el antiguo imperio musulmán, despliegue ceremonial de los rituales religiosos y oraciones colectivas en las calles y las plazas públicas, ocupación del espacio sonoro con los recitales del Corán en los comercios, los taxis, los megáfonos de las mezquitas, control de las mezquitas y su conversión en centros de captación y movilización ideológica.

Tras las revoluciones los espacios públicos no han experimentado, en la mayoría de los casos, una regeneración democrática, más bien han sido re-ocupados por los islamistas, que eran los grupos políticos más organizados y estructurados después de la destitución de los dictadores. El «orden» islamista es un verdadero universo semiótico cuya iconografía visual emite mensajes de fácil comprensión y acceso dentro del proyecto moral y social que promueve. Este nuevo orden religioso anhela invadir el espacio social para reestructurarlo de acuerdo con sus valores ideológicos: moralizar el espacio y organizarlo en función de las jerarquías de género, de clase social y de una estricta dicotomía entre lo «público» y lo «privado» que responde a los conceptos de *Haram* y *Halal*, «Prohibido» y «Permitido».

El velo de la mujer es, para los islamistas, pura tecnología de género, una barrera visual, casi *arquitectónica*, al servicio de la «sagrada» separación entre los sexos en el espacio público que la modernidad había profanado. El velo es, asimismo, un «artefacto» de control de la conducta sexual femenina que permite mantener la jerarquía entre varones y mujeres al consagrar la libertad de los hombres ya que esta prenda está suscrita y prescrita exclusivamente para las mujeres. Tanto el velo de las mujeres como la túnica blanca o la barba de los islamistas constituyen signos metalingüísticos corporales que significan, *a priori*, el compromiso con determinados valores morales. No obstante representan, sobre todo, la señal de pertenencia a una determinada corporación ideológica: el discurso islamista contemporáneo.

La pretensión de los islamistas de representar ante la ciudadanía una alternativa moral que rompa con las prácticas de corrupción, saqueo, nepotismo y explotación de los antiguos regímenes ha sido rápidamente traicionada por una agresiva incursión ideológica en la esfera pública en sus primeras actuaciones políticas, ahora ya como actores legalizados. Tanto en Egipto como en Libia y en Túnez, la estrategia de visibilización ideológica de los islamistas al recolonizar los espacios públicos con toda su iconografía religiosa está generando un pro-

fundo malestar en unas revoluciones que anhelaban liberar el espacio público de la iconografía de los dictadores. El nuevo paisaje visual post-revolucionario invadido por la peculiar semiótica islamista remite, de nuevo, pero con otras características, a un discurso homogeneizador y dominante que propone una jerarquía espacial de separación entre los *creyentes* y los *no creyentes*; fragmenta la visibilidad de los géneros al establecer diferencias entre hombres y mujeres, por una parte, y entre las mujeres que llevan el velo y las que no lo llevan, por la otra; y difumina la frontera entre lo político y lo religioso. Los enunciados del discurso icónico islamista anunciando el proyecto de un nuevo espacio público, auguran una nueva etapa en la larga batalla por la comunicación social que se está librando en el mundo árabe desde hace décadas y que se ha recrudecido después de las revoluciones.

¿EN BUSCA DE UNA NUEVA TERRITORIALIDAD PARA-MODERNA?

La revigorización del discurso religioso en el mundo árabe supone el fortalecimiento de prácticas y costumbres sociales legitimadas por la religión, al margen de las leyes positivas. El debilitamiento de las leyes positivas en esta fase de transición política conduce inevitablemente a una reestructuración de los espacios sociales.

Los islamistas son, en esta fase post-revolucionaria, los actores más visibles en la escena política y social una vez han accedido al poder gracias a los distintos procesos electorales. Su (radical) proyecto espacial se basa en la representación imaginaria e idealizada de una entidad geo-espacial abierta, la «Umma islámica», sin fronteras que engloba el conjunto de lo que denominan «Tierras musulmanas» (Qotb, 2000: 46). Para los islamistas *las tierras del islam* y la configuración espacial de sus núcleos urbanos están colonizadas y «profanadas» por la cultura occidental. Esto explica su obsesión por la reconquista del espacio, la domesticación de toda forma de interacción social a los preceptos religiosos y la eliminación de todos los aspectos considerados contrarios a la moral religiosa. Se trata, en definitiva, de un proceso de «purificación» del espacio que ya se está materializando en algunos países. Después del acceso de los islamistas al poder se ha constatado un considerable incremento de la represión y del control social que, unido a una deliberada política de debilitamiento de las instituciones del Estado y la impunidad de ciertas agresiones y abusos sociales de parte de estos grupos islamistas, auguran una reformulación del concepto de derecho y de las reglas de convivencia en el espacio social. Uno de los espacios de lucha social es el mundo de las representaciones figurativas y las artes escénicas y visuales que, para el orden islamista más riguroso, son sinónimo de violación de la tradición iconoclasta de la cultura islámica sunita dominante. La destrucción de monumentos históricos pertenecientes a morabitos en Libia, Túnez y Egipto, así como de otras

esculturas artísticas en las plazas de pueblos y ciudades se puede entender como el intento de reconstrucción de una supuesta identidad perdida de la ciudad musulmana. Una identidad monolítica que no acepta otras idolatrías susceptibles de rivalizar con el omnipresente imaginario del Dios único en el espacio social.

La destrucción de obras figurativas reproduce el acto de eliminación de los ídolos que poblaban La Meca en la última conquista de Mahoma a su pueblo natal, allá por el siglo VII. Aquel acto significó el triunfo del monoteísmo y el fin de la era de la idolatría en Mesopotamia hace más de catorce siglos. Despojar la ciudad de las estatuas artísticas modernas supone, para los islamistas salafistas del siglo XXI, una gesta épica de reconquista islámica del espacio y un acto de «purificación» de la «infidel» cultura occidental, visto siempre desde la óptica en la que el musulmán se sitúa, en la dicotomía fiel/infiel, como el legítimo poseedor del Bien y de la Verdad. La lectura islamista de la espacialidad social y geográfica responde a nostálgicas representaciones históricas del pasado, bien alejadas de los referentes culturales contemporáneos, que expresan la profunda frustración y malestar sociocultural con el presente.

Desde una perspectiva antropológica, algunos «lugares» de ciudades y pueblos árabes están en proceso de transformarse en nuevos «espacios sociales», si entendemos el espacio como un «lugar practicado» tal y como le define Michel de Certeau (1990), «un cruce de elementos en movimiento». Se establece así un paralelismo entre el lugar como conjunto de elementos que coexisten en un cierto orden y el espacio como animación de estos lugares. En este sentido, según Marc Augé (1992: 83), el espacio se asemeja a un universo semiótico cargado de significados con el que los individuos establecen vínculos identitarios, relacionales e históricos. En este contexto de reconquista territorial post-revolucionaria proliferan los predicadores callejeros que ocupan, de forma organizada, los lugares públicos (calles, cafés, hospitales, transportes públicos...), para incitar a la población a «volver a Dios». Su actuación se inscribe en el proyecto de reislamización del espacio y tiene como referente la reconquista de las tierras pertenecientes a la *Umma* musulmana (Nación musulmana), considerada como un territorio «colonizado» y «profanado» por la modernidad occidental. La noción de *Umma*, omnipresente en el discurso islamista fundacional, refleja un territorio imaginario soñado cuyas referencias se nutren de la nostalgia del pasado. La sensación de no-territorialidad y de pérdida del «lugar», provocada por la represión de los dictadores del mundo árabe, unida al proceso de homogeneización cultural vehiculada por la globalización, ha provocado en amplios sectores poblacionales del mundo árabe una sensación de miedo a la deslocalización y a la vacuidad territorial. La añorada territorialidad islamista representa en este sentido una especie de «retorno a la localización» –utilizando el término acuñado por Augé– que aparece con el surgimiento de los nacionalismos. Esta búsqueda de territorialidad y de hábitat para poder ubicar esta identidad emergente redimensiona el tradicional concepto de lugar. Para los islamistas, la soñada *Umma* musulmana

habilita un lugar, un *espacio sagrado* utilizando el termino de Ali Çaksu (2012: 79) en donde arraigar la especificidad cultural posibilitando así el nacimiento de una (nueva) gloriosa identidad que rompa con el fracaso civilizatorio que proyecta el presente. Según Maffesoli (1980: 63) la utopía contemplada desde la perspectiva de la forma y no del contenido se revela como una manifestación propia de lo imaginario. A través de ella el hombre se recrea en el pasado o edifica un añorado futuro. Renegando, así de su realidad cotidiana.

El proyecto territorial islamista ilustra, en esta parte del mundo, lo que Augé define como la tensión entre pensamiento de lo universal y el pensamiento de la territorialidad. Las acciones de «purificación» del espacio público a través de la incursión de los predicadores y las tentativa de los grupos extremistas de prohibir los lugares considerados «profanos» como bares, hoteles, discotecas, cafés, restaurantes, burdeles, etc., responde a un claro intento de erradicar los símbolos de la modernidad occidental que están trastornando la arqueología espacial original, las costumbres locales y las redes de sociabilidad tradicional. Se trata de instaurar un universo «totalitario» y «purificado» de significados. Un universo a salvo de convertirse en ese no-lugar que la territorialidad globalizadora está imponiendo en los espacios urbanos posmodernos. La *Umma* islámica es una especie de cosmovisión en la cual se confunde el territorio con la morfología social, «donde nadie está nunca solo y donde todo el mundo está bajo control inmediato». Se trata, en definitiva, de un imperio «paramoderno» como metáfora del aborto de la modernidad (Augé, 1992: 117).

¿HACIA DÓNDE VA EL MUNDO ÁRABE?

Tanto las continuas convulsiones sociales como el protagonismo de los nuevos actores políticos en la región auguran una larga fase de transición para los países de la «primavera árabe». Asistimos a una profunda mutación de la esfera pública que está todavía en proceso de negociación, conflicto y redefinición por parte de todas las fuerzas sociales e ideológicas liberadas por las revoluciones (Khemiri, 2012). Si alguna característica sobresale de esta fase transitoria es la ambigüedad con la que están siendo abordados conceptos como democracia, participación política o espacio público.

Esta confusión que han generado las interferencias entre las imágenes de las protestas callejeras, por una parte, y los mediatizados espectáculos religiosos, por otra, se ha convertido en un aspecto fundamental para entender los movimientos sociales árabes. El contraste entre el carácter rebelde de las manifestaciones y el disciplinado control del espectáculo religioso evidencia una sutil instrumentalización y recomposición de los significados relativos tanto a la fuerza revolucionaria como al propio discurso religioso.

Algunos observadores vaticinan el advenimiento de una era de ideología islamista dentro del proceso de alternancia entre el nacionalismo socialista árabe de los años 50 y 60 y los regímenes dictatoriales militares y liberales desde los años 70 hasta el inicio de las revoluciones en 2010. A pesar del evidente protagonismo de los islamistas que han accedido al poder en todos estos procesos post-revolucionarios, considero que es todavía prematuro hablar de victoria ideológica islamista. El proyecto del islamismo necesita, para tener éxito, una profunda transformación de las sociedades árabes, despojarlas de aquellos cambios y logros sociales que han ido conformando sus identidades modernas en el último medio siglo.

Muchos son los interrogantes que quedan aún por plantear y resolver ya que el mundo árabe está asistiendo a cambios profundos que atraviesan, de forma transversal todas sus estructuras sociales, políticas, económicas y sociales. ¿Puede un discurso triunfar socialmente cuando sus ideas amenazan el concepto mismo de estado soberano moderno y pretenden redefinir el espacio público en función del género, de la clase social y del tabú religioso? ¿Cómo reaccionarán los jóvenes y las mujeres, motor de estas revoluciones a la hora de reivindicar la democracia y la libertad, al verse confrontados a un nuevo orden político y social que les impone nuevas prohibiciones y silencios? ¿Cuál será el papel de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información en la nueva fase de transición después del importante papel que han desempeñado en el derrocamiento de las dictaduras?

Las decisiones políticas y económicas que estos países y regiones en transición tomarán en los próximos años dependerán, en una parte importante, de complejos intereses geoestratégicos a nivel internacional. No podremos comprender esta nueva fase que el mundo árabe decidió comenzar el 17 de diciembre de 2010 si no somos capaces de hacer una lectura que conecte lo local y lo global.

NOTAS

1. Al Jazira es una cadena de televisión por satélite de lengua árabe fundada en 1995 en Doha, Qatar. En su comienzo era la primera cadena de TV especializada en la actualidad del mundo árabe. Con el éxito que tuvo gracias a su línea editorial crítica que se desmarca de la práctica mediática autoritaria en el mundo árabe, ha podido desarrollar su estructura a través de la creación de una red de cadenas especializadas y con varios idiomas a través del mundo. Actualmente dispone de 70 oficinas en los seis continentes. Su notoriedad adquirida sobre todo después del 11 de septiembre al ser la única cadena que transmitió en directo la guerra de Afganistán y los vídeos de Bin Laden, le ha valido un reconocimiento internacional como líder en el panorama mediático internacional. Al Jazira desempeña un papel mediático relevante en las revoluciones árabes en curso.
2. Un anuncio de televisión para el lanzamiento en Estados Unidos de la marca de ordenadores Macintosh 128K de Apple, en 1984. Basado sobre la novela *1984* de George Orwell, fue dirigido por Sir Ridley Scott y televisado el 22 de enero de 1984. <<https://www.youtube.com/watch?v=OYecfV3ubP8>>.
3. Al Jazira ha transmitido las oraciones colectivas del viernes organizadas en la plaza Tahrir durante los meses de febrero y marzo de 2011.
4. La primera oración colectiva en una plaza pública en Túnez tuvo lugar después de la revolución y precisamente el día 25 de febrero de 2011. <<http://africamix.blog.lemonde.fr/2011/03/04/tunisie-%C2%AB-on-est-comme-aveugle-par-tant-de-lumiere-%C2%BB/>>.

5. El primer artículo publicado sobre la revolución tunecina en *Le Monde* lo fue en la edición del 3 de enero de 2011.
6. No existen realmente regímenes laicos en el mundo árabe pero este término se usa frecuentemente en la región para distinguir entre los países monárquicos del Golfo cuyas legislaciones están basadas en la Sharia islámica y los países «republicanos» cuyas constituciones están basadas sobre las leyes positivas y las leyes islámicas.
7. Entrevista publicada en el periódico libio *Qorina* el 3 de agosto de 2012.
8. Datos relativos al día 6 de octubre 2011 en el marco del seguimiento de la cobertura mediática de los actores políticos de la campaña electoral tunecina entre el 1 y el 13 de octubre 2011.
9. Véanse el testimonio de Mona Tahaoui, una mujer egipcia que sufrió agresiones y abusos sexuales en una manifestación en Egipto. «Le monde arabe hait les femmes». <<http://www.slate.fr/story/54247/printemps-arabe-haine-femmes>>.
10. Yussef Al-Qaradawi (Egipto, 1926) es considerado como el teólogo musulmán sunita más influyente en la actualidad. De nacionalidad qatarí y de origen egipcio, desempeña el cargo de presidente de la Unión Internacional de los Sabios Musulmanes y es miembro de la red internacional de los Hermanos Musulmanes. Hasta la revolución egipcia, ha vivido en exilio en Qatar durante 30 años donde ha ocupado varios cargos importantes en la administración del régimen. Su influencia como predicador religioso y líder de opinión se ha consolidado también gracias al apoyo de la cadena Al Jazira que le ha ofrecido un espacio mediático semanal como consultor religioso en el programa «La religión y la vida» que siguen decenas de millones de telespectadores en el Mundo Árabe. Según *El País* del 26 de marzo de 2012, las revistas *Prospect* y *Foreign Policy* pidieron a sus lectores en 2008 que eligieran en una ciber-encuesta al top 100 de los intelectuales. El controvertido teólogo quedó tercero, por delante de Noam Chomsky (11º), Umberto Eco (14º) y Mario Vargas Llosa (20º).

REFERENCIAS

- AL-OMARI, Ali Mahmud (2011): «The Reality of the Islamic Channels in the Arab World», *International Journal of West Asian Studies*, 101, vol. 3, n.º 2 (pp. 101-118)
DOI: 10.5895/ijwas.2011.12
- AUGÉ, Marc (1992): *Los no lugares espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- BELAID, Akram (2011): «Les engagements sélectifs d'Al-Jazeera», *Libération*, 17 abril 2011.
- CARRETERO P., Enrique (2009): «Michel Maffesoli. La aspiración a la libertad a través del conocimiento», *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 21 (2009.1). Publicación Electrónica de la Universidad Complutense | ISSN 1578-6730.
- ÇAKSLI, Ali. (2012): «Sacralization of political power as an obstacle to global peace», en *Eu-topías, Revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos*, Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación (Universitat de Valencia. Estudi General. UVEG&Institut Européen de l'Université de Genève IEUG), vol. 3, pp. 69-87.
- CERTEAU, Michel de (1990): *L'Invention du quotidien. 1. L'Arts de faire*, París, Gallimard (Folio-Essais).
- CHOMSKY, Noam; EDWARD S. HERMAN (1995): *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, Barcelona, Grijalbo.

- DURKHEIM, Émile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 2007.
- EL-OIFI, Mohammed (2005): «Influence without power : Al-Jazeera and the Arab public sphere», en Mohamed ZAYANI (dir.): *The Al-Jazeera Phenomenon. Critical Perspectives on New Arab Media*, Londres, Pluto Press, 2005.
- (2011): « L'épopée al-Jazira, une scène politique de substitution », *Le Monde Diplomatique*, mayo 2011.
- FANDY, Mamoun. (2007): *(Un)Civil War of Words: Media and Politics in the Arab World*, Santa Barbara, EEUU, Praeger Security International.
- GONZALEZ-QUIJANO, Yves (2011): «Al-Jazeera: du 'printemps arabe' à l'hiver de l'information», *Regards sur 2011*, numéro 417 (diciembre 2011) de la revista de la ENA *Hors les murs*.
- GRÄF, Bettina, P. Jakob SKOVGAARD (2009): *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Nueva York, Columbia University Press.
- HROUB, Khaled (2011): «Al-Jazira et le soutien du Qatar au printemps arabe», *Project Syndicate, a world of ideas*, 18-10-2011.
- KHEMIRI, Emna (2012): «Le rôle de l'espace public dans la révolution de Jasmin à Tunis» publicado en *Projets de paysage* el 4-1-2012. URL: <http://www.projetsdepaysage.fr/fr/le_role_de_l_espace_public_dans_la_revolution_de_jasmin_a_tunis>.
- GUIDÈRE, Mathieu (2011): *Le choc des révolutions arabes*, París, Autrement.
- LAMLOUM, Olfa (2004): *Al-Jazira, miroir rebelle et ambigu du monde arabe*, París, La Découverte.
- (2010): «Islamonline. Jeux et enjeux d'un média 'post-islamiste' déterritorialisé», en Olfa Lamloum (dir.): *Médias et islamisme*, Beirut, Presses de l'Ifpo (« Cahiers de l'Ifpo ») pp. 45-62.
- MARIN, LOUIS (1998): «Le lieu du pouvoir a Versailles», en *La Production des lieux exemplaires*, Les Dossiers des séminaires, TTS, p. 89.
- MAFFESOLI, Michel (1999): *La violence totalitaire*, París, Desclée de Brouwer.
- (1992): *La transfiguration du politique*, París, Grasset.
- (1980): *La galaxie de l'imaginaire, dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand* (Michel Maffesoli, dir.), édition Berg International, 1980
- (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- MAULION, Fabrice (2004): *L'organisation des frères musulmans Évolution historique, cartographie et éléments d'une typologie*, París, Université Panthéon-Assas Paris II.
- MAZEL, Zvi (2010): «Al Jazira et le Qatar: le sombre empire des Frères musulmans ?», *Controverses*, 13, París, marzo 2010.
- ORWELL, George (2009): *1984*, Barcelona, Destino.
- QOTB, Sayyed (2000): *Signes de Piste*, Dar el-Shourouk, Beirut, 2000 (en arabe).
- ROCHER, Guy (1968): *Introduction à la sociologie générale, le changement social*, París, Éditions HMH.

TALON, Claire (2011): *Al Jazira. De la liberté d'expression dans une pétromonarchie*, París, PUF.

ZANNAD, Traki (1984): *Symboliques corporelles et espaces musulmanes*, Túnez, Cérés productions.

ARAB ADVISORS GROUP, research, analysis and consulting company focused on the communications, media, technology and financial markets throughout the Arab World: «Las cadenas de televisión por satélite en el mundo árabe en 2011», julio 2011, 74. <<http://www.arabadvisors.com/arabic/Pressers/presser-200611.htm>>.

.....
AWATEF KETITI es profesora de Comunicación Audiovisual en la Facultad de Filología, Traducción y Comunicación de la Universitat de València